

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ISLAM – PROFETA, LIVROS E RITOS

NIDAL AHMAD YASSIN

GOIÂNIA
2007

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ISLAM – PROFETA, LIVROS E RITOS

NIDAL AHMAD YASSIN
Orientador: Dr. VALMOR DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UCG como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

GOIÂNIA
2007

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 03 DE DEZEMBRO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Valmor da Silva / UCG (Presidente) Valmor da Silva

2) Dr. J. C. Avelino da Silva / UCG (Membro) J. C. Avelino da Silva

3) Dra. Francirosy Campos Barbosa Ferreira / FESPSP (Membro) Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Dedico a Iman, minha querida companheira...

A meus pais, irmãos e sobrinhos...

À comunidade islâmica de Rio Verde...

À paz entre as religiões, que *Allah* não criou,

mas que o homem legitimou!

Agradeço Allah...

Aos amigos Roberto Khatlab e Jean Marie...

As queridas Cícera, Luzmarina e Valéria...

A meu orientador e sem olvidar a Geyza...

A Mohamed El Hayek, Sami Armed Isbelle...

Aos professores Avelino, Franci e José Reinaldo...

Ao César Romero, Paulo Eustáquio e Cláudio Braz...

“Ninguém de vós será verdadeiramente
crente enquanto não quiser para
seu irmão o que quer para si”

Profeta Muhammad

RESUMO

YASSIN, Nidal Ahmad. *Islam, profeta, livros e ritos*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2007.

Trata-se de um estudo sobre o *Islam*, para o qual utilizou-se a versão do *Qur'an* traduzida para a língua portuguesa por Samir El Hayek. Realizou-se discussão acerca da grafia utilizada com referência ao *Islam* com o propósito de se chegar ao mais próximo do original em língua árabe. O leitor tem a oportunidade não só de conhecer aspectos do *Islam* na tentativa de compreender o que faz com que *Al Qur'an* se apresente com a relevância devida após catorze séculos de existência, bem como qual o segredo que permite a fácil adaptação desta religião nas mais variadas e ecléticas comunidades. Diante disso, é apresentado o processo de fundação do *Islam*, direcionando a investigação científica para o contexto e a biografia do profeta Muhammad como homem carismático tal qual propõe Max Weber; como político, ao se tornar o primeiro governante da Península Arábica; como guerreiro na liderança do exército muçulmano nos enfrentamentos que surgiram em face da nova religião, atuando pela edificação do *Islam*, através dos livros, fonte de fé para o *muslim*, *Al Qur'an* e *Sunna*. Estas são obras de linguagem simbólica e ritos que se acredita serem responsáveis pela fácil expansão da religião. A discussão abre espaço à discussão gerada pela interpretação das fontes do *Islam*, que opõem principalmente seguidores da *Sunna* e seguidores de Ali. Nesta etapa, conhece-se a maneira com que lidam as comunidades islâmicas em relação aos problemas que surgem na sociedade, prática esta que prestigia os princípios do *Qur'an* e os ensinamentos da *Sunna* na busca do equilíbrio social da *Umma*.

Palavras-chave: *Al Qur'an*, *Islam*, simbolismo, ritos e *Umma*.

ABSTRACT

YASSIN, Nidal Ahmad. *Islam, prophet, books and rites*. Masters Degree (Post-Graduation Program in Sciences of Religion) – Catholic University of Goiás, 2007.

This is a study about the Islam, which used a translated version of the Qur'an for the Portuguese language by Samir El Hayek. A discussion has been carried out about the spelling used in the reference to Islam with the purpose to get closer to the original Arabic language. The reader will have the opportunity to learn not only aspects of the Islam in an attempt to understand what makes Al Qur'an still relevant after fourteen centuries of existence, but also the secret which allows an easy adjustment of this religion in the most varied and eclectic communities. In order to achieve this purpose the process of foundation of the Islam will be introduced, as well as the context and biography of the prophet Muhammad as a charismatic man as proposed by Max Weber; as a politician, once he becomes the first ruler of the Arabian Peninsula; as a warrior when he leads the muslim army in the conflicts which emerged in the face of the new religion. This study also, discusses his acting in the building of Islam through the source of faith books for the muslims, Al Qur'an and Sunna. These books are full of symbolic language and rites which are believed to be responsible for the easy expansion of this religion. We also present the division generated by different interpretations of the sources of Islam, which opposes followers of Sunna and followers of Ali. At this stage of this study it is possible to understand how muslim communities deal with problems which emerge in their societies. A process which respects the principles of Al Qur'an and the teachings of Sunna in the search of Umma social balance.

Key words: Al Qur'an, Islam, symbolism, rites and Umma.

SUMÁRIO

RESUMO	06
ABSTRACT	07
1 INTRODUÇÃO	11
2 ISLAM	13
2.1 RELIGIÃO.....	13
2.1.1 <i>Din</i>	16
2.2 ISLAM, SEU SIGNIFICADO.....	17
2.2.1 <i>Muslim</i> ou Muçulmano.....	19
2.2.2 As Raízes do <i>Islam</i>	21
2.3 A CRENÇA ISLÂMICA.....	22
2.3.1 Os Cinco Pilares.....	24
2.3.2 <i>Shahada</i>	24
2.3.3 <i>Salat</i>	25
2.3.4 <i>Zakat</i>	26
2.3.5 <i>Siam</i>	28
2.3.6 <i>Hajj</i>	29
3 PROFETA	31
3.1 PROFETAS E MENSAGEIROS.....	32
3.2 O NASCIMENTO DE MUHAMMAD.....	35
3.2.1 A Revelação.....	40

3.2.2 Hégira, Saída de <i>Makka</i> para Yathrib.....	44
3.2.3 As Guerras Lideradas por Muhammad.....	47
3.2.4 Retomada de <i>Makka</i> e Morte de Muhammad.....	52
3.2.5 Muhammad e a Bíblia.....	55
4 FONTES DO ISLAM.....	60
4.1 <i>AL QUR'AN</i>	60
4.1.1 <i>Al Qur'an</i> , Seu Conteúdo.....	62
4.1.2 Os Anjos no <i>Qur'an</i>	64
4.1.3 <i>Shari'ah</i>	67
4.1.4 <i>Al Qur'an</i> e o Passar dos Séculos.....	70
4.2 <i>SUNNA</i> , A SEGUNDA FONTE DO ISLAM.....	74
4.2.1 <i>Ahadith</i> , os Ditos do Profeta.....	76
4.2.2 <i>Al Feqh</i>	79
4.3 DISTINÇÃO NO INTERPRETAR DAS FONTES.....	83
4.3.1 Sunitas, Seguidores da <i>Sunna</i>	85
4.3.2 Xiitas, Seguidores de Áli.....	87
5 RITOS SIMBÓLICOS NO ISLAM.....	89
5.1 CULTURA E SIMBOLOGIA.....	89
5.1.1 Símbolos para o <i>Islam</i>	92
5.2 RITOS NO ISLAM.....	94
5.2.1 Testemunho como Rito de Iniciação.....	97
5.2.2 Oração como Ritual de Manutenção.....	99
5.2.3 Peregrinação como Rotinização do Carisma.....	101

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 106

REFERÊNCIAS..... 109

1 INTRODUÇÃO

O caráter de familiaridade do pesquisador com a cultura árabe e o fato de ter nascido em família islâmica, permitiu realizar uma discussão acerca de alguns termos ligados ao *Islam*¹, objetivando chegar ao mais próximo do original árabe para, assim dialogar com os demais pesquisadores sobre as grafias utilizadas em vários trabalhos com o objeto de estudo. *Islam* ou Islã? Islâmico e Islamismo, correlações e significados. De onde vieram as corruptelas indevidas ‘Maomé’, Meca e Medina? E, que mais discussão acarretará: Alcorão, Corão ou *Al Qur’an*²?

O leitor terá a oportunidade de trilhar sobre alguns aspectos do *Islam* que o remetam à reflexão a partir da problemática incentivadora deste objeto de estudo. Afinal, o que faz com que o *Islam* se apresente com a relevância devida após catorze séculos de existência? Qual o segredo que permite a fácil adaptação deste sistema religioso às mais variadas comunidades?

Verificou-se, neste estudo, o processo de construção histórica do *Islam*, tendo como foco a investigação de dados biográficos do profeta do *Islam* não apenas sob aspectos de homem carismático, portador de conduta exemplar, bem como o homem político e guerreiro que atuou na consolidação do *Islam* a partir da Península Arábica.

¹ O autor optou pela grafia *Islam*, utilizada em várias obras sobre o assunto, ao invés de Islã, praticado pela língua portuguesa no Brasil, ou Islão, prática da língua portuguesa em Portugal, entendendo que esta é que atende melhor a proposta original da língua árabe, mesmo em detrimento das regras gramaticais de nosso idioma.

² Da mesma forma optou-se pela grafia árabe, ao invés do que é utilizado em língua portuguesa no Brasil por uma série de fatores que serão expostos no capítulo pertinente.

Estudou-se o livro sagrado dos muçulmanos, *Al Qur'an*, desde o momento em que ocorreu a suposta hierofania, a revelação feita por *Allah* através do Anjo Gabriel ao profeta Muhammad³.

Outra importante fonte de fé do *Islam* é a *Sunna*, que, diferentemente do *Qur'an*, comporta preceitos facultativos ao fiel, é apresentada e nesta fase do trabalho verifica-se a importância e influência de Muhammad para a nova religião.

Este trabalho aborda o conflito originado pela interpretação da fonte do *Islam*, que opõe, principalmente, a grande maioria sunita e a parcela menor, apesar de sua relevância, composta pelos xiitas. A prática e aplicação dos ensinamentos islâmicos são frutos da cisão que faz parte deste estudo.

Por fim, o último capítulo versará sobre os ritos, linguagem simbólica que aumentam cada dia mais as fileiras da *Umma*⁴: rito que funciona como iniciação dos muçulmanos; rito que supostamente cumpre o papel de manutenção do capital religioso tal qual assegura Pierre Bordieu e o de peregrinação a *Makka*, que funciona como rotinização do carisma conforme idéia apresentada por Max Weber.

³ Optamos pela grafia *Muhammad* (*Salla Allah Alaihi Wa Sallam*), a mesma utilizada por *Helmi Nasr*, professor de Estudos Árabes e Islâmicos na USP, bem como o tradutor de algumas obras para a Língua Espanhola, Jáled Adib Abdul-Wahed por entendermos que esta é a forma que melhor corresponde à fonética do nome próprio do profeta no original árabe. Os muçulmanos prestam reverência ao pronunciarem o nome de um dos profetas ou mensageiros de Allah, além de o fazerem também ao pronunciarem os anjos ou amigos do profeta Muhammad, cada qual com a devida reverência, o que justifica a escrita grafada em itálico e entre parênteses, logo após seu nome no início desta nota de rodapé, que significa Deus orou por ele e saudou-o, segundo a surata *Al Ahzab* (Os partidos), *aya* 56: "Em verdade, Allah e Seus anjos abençoam o Profeta. Ó crentes, abençoai-o e saudai-o reverentemente!".

⁴ A idéia de reunir e organizar os muçulmanos através dos preceitos contidos no *Qur'an*, algo como a definição de Islamismo apontada neste trabalho; ou ainda, referência aos muçulmanos como um todo.

2 ISLAM

Este capítulo inicia-se com breve exposição sobre o conceito de religião segundo filósofos, teólogos e dicionaristas, aliando-se ao entendimento de alguns dos pensadores clássicos.

Posteriormente, a tentativa é de esclarecer a confusão que geralmente envolve os variados termos referentes a esta prática religiosa para, em seguida, apresentar informações sobre o *Islam*, objetivando melhor compreensão por parte do leitor.

Abordar-se-ão os aspectos da crença bem como os pilares da fé – símbolos do capital religioso⁵ praticado pelo *Islam*, tendo como base a crença no monoteísmo em detrimento do politeísmo praticado pelos árabes da era pré-islâmica.

2.1 RELIGIÃO

O significado de religião pode encontrar variável a depender do contexto ou da prática religiosa de determinada comunidade. No sentido de apresentar o que mais se assemelha ao objeto de estudo deste trabalho acadêmico, resolveu-se inicialmente comparar alguns conceitos do termo religião.

Independente da compreensão que se tenha, dos hábitos ou da denominação religiosa de comunidade qualquer é pacífico o fato deste fenômeno estar presente nas relações do ser humano desde os primórdios, ora como magia, ora como seita,

⁵ Termo utilizado por Pierre Bordieu na obra *A economia das trocas simbólicas*, com sendo os bens de salvação oferecidos aos fiéis pela estrutura religiosa.

ou ainda institucionalizada, na qualidade de igreja, de acordo com os estudos de Max Weber e Ernst Troeltsch, ambos *apud* Pace (2005).

Em consulta realizada em Latourelle e Fisichella (1994, p. 746), traduzido do original em italiano por Luiz João Baraúna, religião é um termo originário do latim, da palavra *religio* que deriva de *religere*, conforme René Latourelle, ao ser traduzido para o Português expressa o seguinte: “[...] estar atento, refletir e observar, manter unido junto, em contraste com *negligere* [...] religião quer significar cumprimento consciente do dever, reverente temor do poder superior”.

Já Wilges (1994, p. 15), apresenta três definições para o termo religião, frisando que não há unanimidade entre os autores:

Sentido etimológico: Cícero afirma que a palavra ‘religião’ vem de *re-legere* (reler): considerar atentamente o que pertence ao culto divino, ler de novo, ou então reunir. Temos aqui o aspecto comunidade. *Lactânio: re-ligare* (religar): ligar o homem de novo a Deus. Vemos aqui que religião é aquilo que nos liga a Deus. O homem vai a Deus e Deus vem ao homem. *Agostinho: re-eligere* (re-eleger): tornar a escolher Deus, perdido pelo pecado. A história da palavra religião parece corroborar o significado da posição de Cícero.

O dicionário de Teologia organizado por Latourelle e Fisichella (1994, p. 746), informa que religião:

[...] traz à mente idéias diferentes para pessoas diferentes. Alguns o consideram como fé em Deus ou ato de orar ou de participar de um ritual. Outros o entendem como ato de meditação sobre algo de divino; outros ainda pensam que o termo tem a ver com uma atitude emocional e individual que ultrapassa este mundo; há alguns que simplesmente identificam a religião com a moralidade.

Nos dicionários de filosofia, Cícero apresenta o significado sobre o ser religioso ou *religiosus*: “[...] ser religioso equivale a ser escrupuloso, isto é, escrupuloso no cumprimento dos deveres que se impõem ao cidadão no culto aos deuses da Cidade-Estado” (TERRICABRAS, 2001, p. 2506).

Já, no dicionário da língua pátria, de Bueno (1986, p. 975), o conceito de religião chega a restringir-se ao local de culto da denominação religiosa cristã, conforme segue:

Conjunto de práticas e princípios que regem as relações entre o homem e a divindade; doutrina religiosa; dever sagrado; a Igreja; ordem religiosa; crença viva; consciência escrupulosa; escrúpulos; sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas.

Nada de se estranhar, pois Crawford (2005, p. 13) já apresentava em seus estudos de campo uma constante: “Quando perguntamos a alguém ‘O que é religião?’, em geral as pessoas mostram uma mesquita ou uma igreja ou um templo hindu ou um *gurdwara sikh* e dizem que os que os freqüentam ‘têm’ religião!”.

Buscou-se também uma versão mais atualizada de dicionaristas a exemplo de Ferreira (2004, p. 1729):

[Do lat. Religione.] 1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s). 2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos.

Para Karl Marx, religião é um dos mecanismos complementares ao principal: economia, e subordina-se às regras econômicas, como um dos sistemas inferiores de controle da sociedade:

A definição de Marx dá a entender que a religião é algo que serve para compensar, justificar e ocultar a exploração. A religião endossa o *status quo*, levando os pobres a aceitarem a desigualdade de que são vítimas, e ensina que o poder dos capitalistas foi dado por Deus. Mas Marx também viu a religião como um protesto e com certeza teria endossado a posição de Gandhi, o movimento de Martin Luther King em prol dos direitos civis e a teologia da libertação no cristianismo (CRAWFORD, 2005, p. 17).

Crawford (2005) também apresenta variadas definições, dentre as quais se destacam as de Freud, para quem religião é uma ilusão; Matthew Arnold, que define religião como uma emoção ou moralidade tocada pela emoção; Richard Dawkins e sua concepção de que religião é um vírus e por fim Ninian Smart, para quem religião é um organismo com sete dimensões: ritual; doutrinal; mítica ou narrativa; experimental ou emocional; ética ou jurídica; organizacional ou social; material ou artística.

É difícil conceituar religião, trilhar sobre os aspectos fenomenológicos ou práticas sagradas, objeto de estudo específico das Ciências. Caminho que fora

percorrido por estudiosos no intuito de sedimentar ambiente favorável ao surgimento de uma Ciência da Religião que tentasse compreender este fenômeno sem as influências de uma ou de outra denominação religiosa.

Nesse sentido aproveita-se de idéia expressa pelos weberianos Filoramo e Prandi (1999, p. 8): “o problema epistemológico básico das ciências das religiões – constituído pela alternativa ‘explicar ou compreender a religião’ [...]”.

É necessário imparcialidade na tarefa de investigação científica sobre determinada religião em detrimento de se pecar por alguns hábitos pertinentes a específicas denominações religiosas e geralmente, as de ocorrência no ambiente em que se situa o pesquisador. A prova disso está nas variadas concepções ocidentais, a exemplo do termo religião em que conota até mesmo a idéia de Igreja.

2.1.1 *Din*⁶

Doravante, serão apresentados alguns conceitos que mais se aproximam do significado de religião de acordo com a crença islâmica, visando à clara compreensão do que assimilam os muçulmanos.

Para Émile Durkheim (*apud* CRAWFORD, 2005, p. 14), o significado de religião é: “[...] um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, coisas separadas e proibidas, crenças e práticas que unem numa única comunidade, [...] todos os que a elas aderem”.

⁶ Palavra originária da língua árabe que não possui tradução exata para nosso idioma, podendo aproximar-se do significado de ‘sistema’, porém costumeiramente relacionada à religião.

Croatto (2004, p. 18) lembra que Durkheim estabelece em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, como sendo religião: “[...] uma forma fundamental de coesão social”. Afirma ainda o autor que o aspecto social da religião é inevitável.

Schleiermacher (*apud* GAARDER; HELERN; NOTAKER, 2000, p. 17), também se propôs a conceituar religião, de onde se extraiu a seguinte compreensão:

A religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) Religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e ações (culto e ética).

A concepção genuína da crença islâmica sobre religião, ou como se costuma dizer em língua árabe, *Din*, cujo significado literal seria sistema, de acordo com Sami Isbelle (2003, p. 7) é a seguinte:

[...] diretrizes que regulamentam a nossa vida, tanto individual como coletiva. Tais diretrizes abrangem assuntos muito variados, como os rituais religiosos, os aspectos sociais, políticos, econômicos, judiciários, relação internacional, entre outros. Em suma, são abordados todos os setores da vida humana.

Ou ainda o que apresenta Abdalati (1989, p. 58), para quem a religião: “[...] não é só uma necessidade espiritual e intelectual, mas também uma necessidade social e universal. Ela não existe para atemorizar o homem, mas sim para o guiar”.

2.2 ISLAM, SEU SIGNIFICADO

O *Islam* ou religião Islâmica é a prática religiosa de cerca de um quinto da população mundial, conforme Altoé (2003), estando presente em todos os continentes sendo que cerca de dezoito por cento de ocorrência deste fenômeno

religioso ocorre no mundo árabe, uma vez que o *Qur'an* foi revelado em língua árabe.

Armstrong (2002, p. 112) lembra que “a religião de al-Llah trazida por Maomé acabou ficando conhecida como islâm, o ato de sujeição existencial que se espera que cada convertida faça a Deus [...]” e continua sua explicação sobre o crente deste preceito religioso ao informar que “[...] *muslim* [muçulmano] é “aquele que sujeita” seu ser inteiro ao Criador”.

É comum a confusão que os termos *Islam* e Islamismo ocasionam. Muitas vezes é encontrado o mesmo significado para ambas as palavras, mas existe o entendimento, conforme idéia expressa por Gaarder, Helern e Notarker (2000), que Islamismo possa ser compreendido como um projeto político-social que tem por objetivo estabelecer, por via pacífica ou através das armas, uma sociedade e um poder baseados nos preceitos estabelecidos no *Qur'an*.

Samuel (1997, p. 259) define *Islam* como: “[...] uma maneira de viver em sociedade, regida por princípios tirados do Alcorão e da Suna que se esforçam para encarnar a fidelidade ao Islã em uma *organização social harmoniosa*. Fé e legislação são inseparáveis”.

Islam significa ‘resignação ou submissão’ confiante a *Allah*⁷ no contexto religioso, pois *Islam* é uma palavra originária da língua árabe, derivada de outra árabe, *salam*, que significa paz, como apresenta Gaarder, Helern e Notaker (2000, p. 118):

⁷ Na concepção do *Islam Allah*, que significa Deus, não possui gênero ou número e a fim de seguir o mais próximo da visão desta denominação religiosa utilizaremos esta grafia ao invés de Deus sempre que possível. Destacamos, porém, que não se trata de um Deus exclusivo dos muçulmanos.

O islamismo é uma religião e um projeto de organização da sociedade expresso na palavra árabe Islam 'O islã teve origem na Arábia e ainda hoje está intimamente relacionado com a cultura árabe. Entre outras razões, porque o livro sagrado dos muçulmanos, o *Corão* ou *Alcorão*, foi escrito em árabe. [...] A palavra árabe *islam* significa 'submissão'. [...] O homem deve se entregar a Deus e se submeter a sua vontade em todas as áreas da vida'.

Confirma-se o que expressam os autores acima citados com a definição apresentada por Altoé (2003, p. 9): “[...] deriva da raiz árabe ‘*SALAM*’ que significa paz, pureza, submissão, obediência etc.” e também pela estudiosa das três grandes denominações religiosas, Armstrong: “a palavra ‘islã’ vem de uma raiz que significa paz e reconciliação” (2002, p. 237).

2.2.1 *Muslim* ou Muçulmano

Não há de se confundir o muçulmano⁸, ou *muslim*, com o árabe. Este último se trata de um povo e aquele especificamente da religiosidade visto que há muçulmanos chineses, nigerianos, ingleses, franceses, brasileiros entre outros povos.

A confusão costumeiramente ocorre pelo fato de que o surgimento do *Islam* se deu na Península Arábica, atual Arábia Saudita. Isabelle (2003, p. 3), assim explica o que é ser muçulmano: “[...] é aquele que se submete à vontade de Deus. Logo, como toda a criação obedece à Lei de Deus, todo o universo é muçulmano”.

Há também a definição apresentada por Armstrong (2002, p. 189), que lembra a compreensão islâmica de que tudo criado por *Allah* é *muslim* por natureza, porém, difere o ser humano das demais criações pelo fato de aceitar o livre-arbítrio:

⁸ Praticante da fé islâmica, assim denominado independente da corrente da qual o crente seja adepto dentro do *Islam*.

Peixes, pássaros, animais, flores, montanhas e ventos não tinham escolha quanto à sua submissão ou não ao plano divino: expressavam a vontade de Deus em relação a eles em cada momento de sua existência. Assim, sem ter de tomar uma decisão pessoal, são *muslims* por natureza, entregando-se à vontade de Deus e atingindo seu potencial por meio dessa entrega. Apenas ao homem foi dado o dom e a terrível responsabilidade do livre-arbítrio. Numa maravilhosa passagem do Corão, Deus aparece oferecendo liberdade a todas as demais criaturas, mas elas a recusam. Somente o homem teve a audácia de aceitá-la.

A principal fonte de fé do muçulmano é o *Qur'an*, além da *Sunna*, segunda fonte da fé islâmica. A *Sunna* comporta os ditos do profeta Muhammad, rituais simbólicos, uma vez que o *Islam* está intimamente ligado às duas últimas décadas de vida do profeta.

Para os muçulmanos Muhammad é *rasul*⁹ *Allah*, ou seja, mensageiro de *Allah*, uma vez que o *Islam* distingue profeta (*nabi*) de mensageiro (*rasul*).

Para tornar-se muçulmano não há necessidade de nascer em berço islâmico para professar esta fé ou casar-se com alguém parte da *Umma*, nem mesmo estudar e preparar-se especialmente para a conversão. De maneira ampla, é claro o sentido primordial do *Islam*: o verdadeiro muçulmano é aquele que se declara totalmente submisso a *Allah* e cumpre os cinco pilares, como resignação e entrega à vontade de *Allah*.

Uma vez que o termo *Islam* deriva da palavra *salam* e o muçulmano ou *muslim* o fiel islâmico, conclui-se que o praticante dessa fé religiosa seja aquele que age em benefício da paz abstendo-se de atos ilícitos, mantendo-se puro e se afastando de qualquer manifestação do mal. Acrescendo o significado de *Din* ao que se compreende por religião para o *Islam*, obtém-se que muçulmano é o que adota para si como sistema de vida, a pureza, o lícito, a paz enfim.

O *Islam* não pretende que a pessoa se submeta apenas à espiritualidade, mas todos os aspectos da vida humana devem ser contemplados. Torna-se uma

⁹ Para os muçulmanos Muhammad é considerado *rasul Allah*, mensageiro de *Allah*, por ser portador do *Qur'an*, mensagem divina, conforme apresenta Pace (2005, p. 25).

religião com características incisivas de orientação também na esfera social, econômica e política, como define Faruqui (1992, p. 107): “de modo claro¹⁰, os muçulmanos são intimados a se reunirem numa *umma*, isto é, num corpo social, organizado de maneira especial”.

2.2.2 As Raízes do *Islam*

As raízes do *Islam* estão ligadas a outras duas grandes religiões monoteístas de acordo com Oliveria (2001), nas quais o *Islam* reconhece elementos de verdade no Cristianismo e no Judaísmo, que juntamente com o *Islam*, são as religiões do tronco abraâmico.

A compreensão islâmica sobre o profeta e patriarca Ibrahim¹¹, que na transliteração para a língua portuguesa a partir do hebraico é grafado como Abraão, seria de que Muhammad é seu descendente, assim como todos os árabes, que descendem de Ismail (Ismael), posto que Sara, esposa de Ibrahim, não conseguia engravidar, pediu ao marido para se unir à escrava Agar com intuito de proporcionar-lhes um filho, pois de acordo com a legislação no Antigo Oriente, era permitido à esposa estéril ceder uma escrava para a procriação.

O filho nascido desta união entre Agar e Ibrahim, Ismail, era considerado legítimo do casal; Agar engravidou e Sara com ciúme expulsou-a de casa. Tendo se refugiado no deserto, um anjo enviado por *Allah* lhe disse: “Volte para sua patroa e seja submissa a ela. [...] Eu farei a descendência de você tão numerosa que

¹⁰ Faruqui refere-se ao disposto no *Qur'an*, surata *Al Imran* (A Família de Imran), aya 104: “e que surja de vós um grupo que recomende o bem, dite a retidão e proíba o ilícito. Este será (um grupo) bem-aventurado” (EL HAYEK, 2001, p. 87).

¹¹ O nome próprio de Abraão, patriarca dos profetas, na língua árabe.

ninguém poderá contar. [...] Você está grávida e vai dar à luz um filho e lhe dará o nome de Ismael, porque Javé ouviu sua aflição” (Gênesis16: 9-11).

Conforme se sabe, Ismail é filho legítimo de Ibrahîm e seu primogênito. Ocorre que tempos depois Sara engravida e o casal tem outro filho, Isaac, o filho da promessa, por obra de *Allah*, pois Ibrahîm já contava cem anos e Sara noventa. Com isso, tanto o Judaísmo, Cristianismo ou *Islam* têm Ibrahîm por patriarca fundador e para os árabes Ismail é o tronco originário desta nação, hoje compreendida por vinte e dois países e em sua maioria composta por muçulmanos, mas onde também vivem cristãos e judeus.

2.3 A CRENÇA ISLÂMICA

A crença islâmica define-se por um sentido de relação que inclua o ser humano e seu Criador, além da relação do ser humano consigo mesmo, do ser humano com seus semelhantes e destes com o universo que os cerca.

Análogo ao conceito da abrangência de estudo da sociologia, *Enzo Pace* na obra *Sociologia do Islã*, lembra esta semelhança e trata dentre outras questões, dos aspectos organizacionais da proposta islâmica, se amparando principalmente no instrumental analítico originário de Max Weber.

Os pilares da crença islâmica abarcam todo o tecido social, seja político, econômico ou espiritual, pois a *Umma* reporta-se a um centro do mundo, a cidade sagrada de *Makka*¹²; as ações solidárias fazem parte dos pilares que norteiam o

¹² Dentre as tantas possibilidades de grafar nomes próprios ligados ao Islam, como é corrente na língua portuguesa a cidade Meca, ou Medina, optaremos por atender a solicitação do Ministério de Bens Religiosos da Arábia Saudita, conforme nos indica Samir El Hayek, optando por Makka e Madina.

ideal de harmonia social e não exigem economia sofisticada como a ocidental; a crença nos Livros e Decretos Divinos funciona como código de comportamento social.

A simplicidade da linguagem simbólica é um ponto forte do *Islam*, tal como assegura nesta passagem Gaarder, Helern e Notaker (2000, p. 123): “o credo do islã está resumido nesta curta declaração de fé: Não há Deus senão Alá, e Maomé é seu Profeta. Esses dois pontos constituem o núcleo da doutrina islâmica: o monoteísmo e a revelação por intermédio de Maomé”.

Já de acordo com Isabelle (2003, p. 66), o credo islâmico pode ser apresentado conforme a crença em *Allah*, em Seus Anjos, a crença em Seus Livros, em Seus Mensageiros, no Dia do Juízo Final e, por fim, a crença nos Decretos Divinos. Essa seqüência corresponde exatamente ao dito do profeta Muhammad que relata a ocasião em quem o Anjo Gabriel teria abordado o profeta e seus seguidores:

Relatou Omar Ibn Al Khattab¹³ (Que Deus esteja satisfeito com ele): “Um dia, quando estávamos sentados na companhia do mensageiro de Deus (S.A.A.S.), se apresentou perante nós um homem, com uma veste de uma brancura resplandecente, e cabelos intensamente negros e sem apresentar sinais de viagem, sendo que nenhum de nós o conhecia. Ele se sentou diante do profeta (S.A.A.S.), e apoiando seus joelhos nos do profeta (S.A.A.S.) e colocando as mãos em cima das coxas do profeta (S.A.A.S.) disse: ‘Oh! Muhammad! fale-me acerca do Islam!’ O mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: ‘O Islam é: Que atestes que não há mais deus que Deus Único, e que Muhammad é o mensageiro de Deus; que observes as orações; que pagues o zakat; que jejues no mês de *Ramadan*¹⁴, e que peregrines a Casa (Kaaba) quando puderes’. Então disse o homem: ‘Disseste a verdade’. Então ficamos surpresos pois ele perguntou e depois disse que o profeta havia dito a verdade, então disse o homem: ‘Fale-me acerca do Iman (crença, fé)’. Disse ‘Que creias em Deus, em Seus anjos, em Seus Livros, em Seus mensageiros, no dia do Juízo Final e que creias no decreto divino, seja ele bom ou mau’.

¹³ Optamos por grafar o sobrenome do Califa Omar como Khattab, ao invés de Hatab como indica a obra de Sami Armed Isabelle, correspondendo ao correto sobrenome desta família que inclusive tem descendentes no Brasil, onde passou a ser grafada como Khatlab.

¹⁴ A Hégira, calendário islâmico baseado no ciclo lunar divide-se, tal qual o calendário gregoriano, em doze meses, diferenciando-se, porém, no número de dias de cada mês (alternam-se em 29 e 30): *Muharram*, *Safar*, *Rabi’ul-Awwal*, *Rabi’ul-Akhir* (ou *Rabi’Ul-Thani*), *Jamad’ul-Awwal*, *Jamad’ul-Akhir* (ou *Jamad’ul-Thani*), *Rajab*, *Xaaban*, *Ramadan*, *Xaual*, *Zul Kadah* e *Zul Hija* (ABDALATI, 1989, p. 268).

2.3.1 Os Cinco Pilares

Os pilares do *Islam* são cinco e se apresentam de maneira mais incisiva aos fiéis. Tema tratado por vários autores, dentre os quais será citado inicialmente Durand (2003, p. 110), que apresenta a seguinte definição:

Os cinco pilares do Islamismo consistem no seguinte: (1) A profissão do monoteísmo islâmico e da missão do profeta (*shahada*¹⁵); (2) a oração corânica que deve ser feita cinco vezes por dia (*salat*) e a oração comum, às sextas-feiras, na mesquita; (3) o jejum (*sijam*) do mês sagrado de Ramadã, o nono do calendário lunar, durante o qual foi revelado o Corão: não é permitido beber, comer, fumar, ou manter relações sexuais, do alvorecer até o pôr-do-sol (*çawm*); (4) a esmola legal (*zakat*¹⁶) que todo muçulmano é obrigado a pagar, se dispuser de recursos materiais; (5) a peregrinação a Meca, que todo muçulmano deve realizar pelo menos uma vez na vida, se tiver os meios (*hadjdj*).

Será abordado cada um destes cinco pilares, ritos simbólicos característicos do *Islam*, como parte da entrega de seu capital religioso aos fiéis. Talvez aqui esteja uma possível resposta que este trabalho busca encontrar; a simplicidade do ritual de iniciação como primeiro pilar; as orações como contato diário com a divindade; a peregrinação como lembrança constante do modelo de vida do profeta e os demais ritos como forma de manter a coesão social, possivelmente expliquem a fácil aceitação desta denominação religiosa a qualquer grupo social.

2.3.2 *Shahada*

O primeiro pilar consiste em testemunhar que não há divindade além de *Allah* bem como Muhammad é seu mensageiro. A crença em Deus Único, *Allah*, e em Seu mensageiro é a aceitação daqueles que professam a fé Islâmica, creiam em *Allah* e

¹⁵ A afirmação do muçulmano na crença em Um Único Deus e que Muhammad é Seu Mensageiro.

¹⁶ Como o termo não tem tradução para a língua portuguesa, assemelha-se a um *tributo islâmico* (grifo nosso), que é obrigatório aos muçulmanos detentores de bens e que percebam algum tipo de lucro anualmente.

em seu mensageiro Muhammad, descartando a adoração a qualquer outro ser, criatura ou objeto. Também expressa a aceitação dos demais profetas e mensageiros enviados por Deus, em Seus Anjos bem como em seus Livros, uma vez que o muçulmano crê no caráter divino da Torá e dos Evangelhos.

Na surata¹⁷ de número três do *Qur'an*, *Al Imran* ou A Família de Imran, *aya*¹⁸ dezoito há a seguinte explicação: “*Allah* dá testemunho de que não há mais divindade além d’Ele; os anjos e os sábios também O confirmam Justiceiro; não há mais divindade além d’Ele, o Poderoso, o Prudentíssimo”. (EL HAEYK, 2001, p. 76).

Zarabozo (2002, p.11,12) esboça idéia da amplitude deste pilar islâmico, construindo um conceito que misturaria afirmação e negação concomitantes, conforme segue:

O testemunho de fé, ou a *shahaadah*, é uma combinação de negação e afirmação. A negação vem primeiro, seguida da exceção da afirmação. Esta é considerada a forma mais forte de concisão da língua árabe. A *shahaadah*, portanto, significa: Não há absolutamente nenhuma outra divindade e nenhum outro Deus verdadeiro senão *Allah*, e somente *Allah*. Na essência, é o testemunho da crença no conceito islâmico do *tauhid*¹⁹, como será discutido detalhadamente sob o título ‘Crença em *Allah*’.

2.3.3 Salat

O segundo pilar exige do muçulmano o cumprimento das orações cinco vezes ao dia, dividindo-se em oração da alvorada, oração do meio-dia, oração do meio da tarde, oração do pôr-do-sol e oração da noite.

A oração de meio-dia deve ser realizada junto à comunidade toda sexta-feira, na mesquita, local de adoração a *Allah*. A importância das orações é tamanha que

¹⁷ A tradução desta palavra árabe remete-nos à divisão de cada um dos cento e catorze *capítulos* do *Qur'an*.

¹⁸ Aqui temos os versículos, pois o *Qur'an* é composto de suratas e *aya*, capítulos e versículos.

¹⁹ Acredita-se que a maior parte do *Qur'an*, senão todo ele, refira-se ao *tauhid*, que é a correta crença em *Allah* como Único, a pedra angular da fé islâmica.

alguns teólogos islâmicos consideram o *muslim* crente ou infiel pela prática ou não deste pilar, que tem por objetivo criar e manter o elo entre criatura e Criador:

Existe uma diferença de opiniões entre os estudiosos, no que se refere àquele que não pratica este importante pilar do Islam. A questão que se coloca é se aquele que não reza deve ou não permanecer nas fileiras do Islam. Em outras palavras, aquele que não reza torna-se infiel? (ZARABOZO, 2002, p. 35).

Citada mais de cem vezes no *Qur'an*, o caráter da oração é o de submeter-se, agradecer e adorar o Criador pelas bênçãos recebidas nesta vida e com vistas de também as receber noutra vida, esta última de maior importância para o muçulmano. Assim está disposto este tema na surata de número vinte do *Qur'an*, *aya* catorze: “Sou Allah. Não há divindade além de Mim. Adora-Me, pois, e observa a oração, para celebrares o Meu nome” (EL HAYEK, 2001, p. 376).

2.3.4 Zakat

O terceiro pilar obriga o muçulmano a cumprir com o *zakat*, que: “do ponto de vista etmológico, a palavra *zakat* significa purificação, bênção e crescimento” (ZARABOZO, 2002, p. 38).

Pode ser compreendido como esmola, é utilizado com o propósito de garantir o mínimo aos mais necessitados e afastar a avareza, expressamente contraindicada de acordo com o *Qur'an*, da vida do *muslim*, conforme afirmação apontada por Armstrong (2002, p. 108):

A esmola (*sakat*) se tornaria um dos cinco “pilares” (*rukun*) do islã. Algum tipo de doação de esmolas era exigido pela ética da comunidade islâmica inicial. Os muçulmanos não deveriam acumular dinheiro ou alimentar uma rivalidade compulsiva para adquirir mais que os outros.

Abdalati (1989, p. 138) apresenta em sua obra *O Islam em foco*, a seguinte definição deste pilar: “é um dever prescrito por Deus e cumprido pelos muçulmanos

em benefício da sociedade no seu conjunto. [...] não existe nenhum equivalente à palavra [...] o sentido básico e literal da ‘Zacá’ é ‘pureza’”. Portanto, o fiel é quem calcula o que lhe é de obrigação, não há intermediário na entrega do valor, no caso 2,5% sobre o enriquecimento anual do muçulmano ou ainda sobre bens materiais guardados, como jóias, por exemplo. A entrega é feita pelo próprio doador àquele que notoriamente é carente de bens materiais mínimos à subsistência humana.

O *zakat* é tratado sob dois aspectos no *Qur’an*, *sadak*, de forma facultativa e *zakat*, a obrigatória. A despeito da deturpada compreensão que se faz deste pilar do Islam, Qutub (1990, p. 127) detalha:

Os comunistas bem como aqueles cujas almas e pensamentos foram subjugados pelo colonialismo tratam de acusar o *Islam* de permitir que as pessoas comuns levem uma vida de dependência dos donativos dados pelos ricos. Esta falsa acusação é resultado da crença errônea de que o *Zakat* é um donativo obrigatoriamente dado pelas pessoas ricas. Para refutar tais acusações devemos distinguir entre o *Zakat* e os donativos. A caridade é voluntária. Não pode ser imposta por lei ou por ordem do governo. O *Zakat*, por outro lado, é um mandamento prescrito por lei; o governo deve combater aqueles que recusarem pagá-lo e pode mesmo matá-los se persistirem em sua recusa, porque então poderão ser considerados apóstatas.

Oliveira (2001b, p. 17), lembra a dimensão deste pilar do *Islam* possibilitando uma compreensão contextual daquele que descumpre com o *zakat*:

O *Zakat*: baseia-se em um dos mais importantes princípios do Islã: o de que todas as coisas pertencem a Deus, e que a riqueza, portanto, está apenas confiada aos seres humanos. A palavra *Zakat* significa tanto ‘purificação’ como ‘crescimento’, indicando que nossas posses são purificadas com a separação de uma parte delas para os necessitados e, a exemplo da poda das plantas, o corte equilibra e estimula novos crescimentos.

A *Sunna*, ainda conforme Oliveira (2001b, p. 18), ensina que esta obrigação não se limita aos ricos, pois aquele que nada tem para dar: “deve trabalhar com suas próprias mãos para o seu benefício e então dar algo do seu ganho em caridade”. Sami Isbele lembra que diferentemente da caridade que pode ser dada a qualquer momento e sem parâmetros de valor, o *zakat* é sempre realizado no final de ano de trabalho. Aquele que atingiu um teto equiparável a 85g de ouro ou 595g de prata

deve doar o correspondente a 2,5% e os que não atingiram esse teto enquadram-se como recebedores do *zakat*.

2.3.5 *Siam*

Quarto pilar, jejuar no mês de *Ramadan*, o mais sagrado dos meses para os muçulmanos, é a determinação ao crente em se abster da alimentação, bebida, relações sexuais, cigarros etc., desde a alvorada ao pôr-do-sol.

A questão espiritual, além da fisiológica, também é exigida do fiel, ensinamento este contido na *Sunna* e apresentado por Qutub (1990, p. 148): “o muçulmano que não deixar de dizer inverdades e não abandonar todas as formas de maldade no *Ramadan*, não lhe adiantará jejuar, pois a Deus não interessa que o muçulmano deixe apenas de comer e beber”.

A prática do jejum é obrigatória a todos que atinjam a puberdade e gozem de saúde física e mental. Todo um ambiente simbólico é criado nas comunidades Islâmicas, ao ponto de causar estranheza aos ocidentais o fato de durante um ciclo lunar²⁰ completo, o comércio também parar neste horário para atravessar a noite com as ruas repletas de pessoas, como se trocassem durante um mês, noite pelo dia:

²⁰ Como o calendário islâmico embasa-se no ciclo lunar, cada mês corresponde a vinte e nove ou trinta dias, tempo necessário para completar-se o que chamamos de lunação. A saber, as quatro fases dividem-se em Lua Nova (início do mês), Quarto-Crescente, Lua Cheia (que ao iniciar indica a metade do mês) e Quarto-Minguante (final do mês lunar).

a) é obrigatório desde o raiar do dia até pouco depois do pôr-do-sol; b) deve ser observado por todo muçulmano adulto, de plena posse das faculdades mentais; c) e pelas mulheres que não estejam menstruadas; d) deve ser precedido de uma declaração de 'reta intenção'; e) deve ser concretizado na abstenção de qualquer substância (comida, bebida, fumo) e das relações sexuais; f) pode ser interrompido por justa causa (doença, viagem ao exterior, etc.). Neste caso, os dias perdidos devem ser repostos (PACE, 2005, p. 140).

2.3.6 Hajj

Último dos cinco pilares do *Islam* o *Hajj*, a peregrinação a *Makka* é um rito envolto em uma série de simbolismo. Exige-se do fiel que tenha condições financeiras e saúde satisfatória, devendo ser realizada ao menos uma vez durante a vida. Muçulmanos do mundo inteiro, homens ou mulheres, com idade capaz de garantir a integridade física no encontro anual da *Umma* dirigem-se para a cidade de *Makka*.

As condições financeiras além de garantirem os gastos pessoais do peregrino, servem ainda, conforme Abdalati (1989, p. 154), para: “[...] pagar as dívidas, caso as tenha, até a peregrinação acabar”.

Este ritual, citado no *Qur'an*, bem como na *Sunna*, recordam acontecimentos da vida de outros profetas, Adam (Adão), Ibrahim (Abraão) e seu filho Ismail (Ismael). Os crentes realizam o *Hajj* seguindo os mesmos passos dados pelo profeta Muhammad, todos com vestimenta idêntica e preocupados em cumprir cada passo indicado na *Sunna*.

Os lugares sagrados apontados na *Sunna*, ligados às narrativas que citam o exemplo de vida deixado pelo profeta Muhammad, é parte deste rito islâmico que acontece em mês específico da Hégira²¹:

A peregrinação se realiza em meses determinados. Quem a empreender, deverá abster-se das relações sexuais, da perversidade e da polêmica. Tudo o que fizerdes de bom, Allah o saberá. Equipai-vos de provisões, mas sabeis que a melhor provisão é a devoção, Temei-Me, pois, ó sensatos (EL HAYEK, 2001, p. 52).

Entendendo que a exposição realizada demonstra como o *Islam* age na vida do fiel, não se restringindo apenas às questões espirituais, percebe-se que esta prática religiosa atua de maneira ampla na vida do *muslim*, desconhecendo qualquer idéia de organização laica que possa frear-lhe essa atuação abrangente.

Esta idéia não se caracteriza unicamente pelo fato do *Islam* se apresentar enquanto sistema organizacional da sociedade, mas principalmente dado o alcance que os princípios fundamentais contidos no *Qur'an* ou pilares sagrados, têm nas sociedades islâmicas.

²¹ No ano de 622 do calendário gregoriano ocorreu a fuga de Muhammad para *Yathrib*, que posteriormente veio a se chamar Madína, este acontecimento foi o ponto de partida para uma nova contagem do tempo no calendário islâmico. Logo, o ano 622 depois de Cristo corresponde ao primeiro ano da Hégira.

3 PROFETA

A proposta deste capítulo é apresentar o conceito de profeta, que, de acordo com Antonio Houaiss, dicionarista da língua portuguesa, é palavra originária do latim, *propheta* ou *prophetes,ae*, dita em grego *prophétes* ou ainda do árabe *nabi* e do hebraico *nabî*. Houaiss define profeta como ‘intérprete dos deuses’ e é essa linha de raciocínio que embasará este capítulo.

Qual a importância de Muhammad – o profeta – para o *Islam*? Tentar-se-á encontrar resposta a esta pergunta a partir da exposição dos acontecimentos centrais que envolveram a revolução ocasionada a partir de sua pregação. O profeta propõe o monoteísmo em detrimento do politeísmo e insurge contra a religiosidade idólatra dominante à época aos membros das tribos árabes da atual Arábia Saudita, e posteriormente aos povos daquela região.

Será analisada a trajetória de vida do profeta Muhammad, principalmente após os quarenta anos de idade, quando começa a receber a revelação das suratas e *aya* do *Qur’an*; os primeiros seguidores; conduta de vida exemplo para o muçulmano e importante capital religioso para o *Islam*, fazendo surgir a *Sunna*. O profeta conquistou seu povo pelo carisma, que de acordo com Max Weber, é característica peculiar aos portadores de mensagens divinas.

3.1 PROFETAS E MENSAGEIROS

Nas obras de Teologia encontra-se a seguinte definição de profeta:

‘Profeta’ é a tradução do termo hebraico *nabî*. Esta palavra talvez esteja em conexão com o acádico *nabû* = ‘chamar’, e, dentro da significação mais comum das formas *qatil*, significaria originariamente ‘aquele que foi chamado (por Deus)’ (ALBRIGHT *apud* SIMON, 1973, p. 909).

Weber (2004a, p. 303) também faz reflexão sobre o assunto e conceitua o termo profeta. Seu entendimento revela-se da seguinte forma:

Por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. [...] O decisivo para nós é a vocação “pessoal”. Esta é a que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma. Não é casual o fato de que, com pouquíssimas exceções, nenhum profeta procedeu do sacerdócio.

No *Qur’an* há várias suratas, ou capítulos, que fazem referência aos profetas e mensageiros, como os versículos, ou *aya*, de número 163 e 164 da surata *An Nissá* (As Mulheres):

Inspiramos-te, assim como inspiramos Noé e os profetas que o sucederam; assim, também, inspiramos Abraão, Ismael, Isaac, Jacó e as tribos, Jesus, Jô, Jonas, Aarão, Salomão, e concedemos os Salmos a Davi. E enviamos alguns mensageiros, que te mencionamos, e outros, que não te mencionamos; e Allah falou a Moisés diretamente (EL HAYEK, 2001, p. 137).

Sobre esta passagem contida no *Qur’an*, pode-se fazer analogia ao que está expresso em Êxodo 34: 5: “Tendo o SENHOR descido na nuvem, ali esteve junto dele, e proclamou o nome do SENHOR”.

O profeta Moisés é reverenciado pelos muçulmanos como *Kalim-Allah* ou simplesmente aquele a quem *Allah* falou, conforme atesta Samir El Haeyk (2001) nos comentários da versão do *Qur’an* traduzida para a língua portuguesa.

Também há menção ao mensageiro Jesus como *Ruh-Allah*, aquele que fora criado pelo sopro de *Allah*, algo como o espírito de *Allah* e Muhammad como *Khalil-Allah*, o amigo de *Allah*.

A crença islâmica compreendida através dos ensinamentos contidos no *Qur'an* e na *Sunna*, prega que Adam (Adão) foi o primeiro profeta enviado por *Allah* dentre os mais de cem mil: “Aparece nos ditos do profeta que o número total de profetas enviados para os diferentes povos em épocas diversas é de 124.000, e o Alcorão nos relata que Deus nos informou os nomes de alguns deles apenas” (ISBELLE, 2003, p. 138).

Eis os que são devidamente conhecidos através das suratas do *Qur'an*,: *Adam* (Adão), *Idris* (Enoc), *Nuh* (Noé), *Hud* (Heber), *Saléh*, *Ibrahim* (Abraão), *Lut* (Lot), *Ismail* (Ismael), *Ishaq* (Isaac), *Yaqub* (Jacó), *Yusef* (José), *Xuaib* (Jetro), *Aiub* (Jô), *Zul-Kafil* (Ezequiel), *Mussa* (Moisés), *Harun* (Araão), *Daud* (Davi), *Sulaiman* (Salomão), *Ilias* (Elias), *Aliassa* (Eliseu), *Iunus* (Jonas), *Zacaria* (Zacarias), *Yáhia* (João Batista), *Issa* (Jesus) e *Muhammad*.

O entendimento de profeta difere do de mensageiro para o *Islam*, sendo muitos os profetas enviados por *Allah*, porém poucos os que tiveram a oportunidade de serem portadores de Suas mensagens, logo, todos são profetas, porém não o são mensageiros, como atesta Isbelle (2003, p. 138):

Profeta (Nabi) – É aquele que recebeu a orientação Divina para confirmar o que um outro Mensageiro transmitiu sem trazer com ele uma mensagem nova. *Mensageiro (Rasul)* – É aquele ao qual lhe foi transmitida uma revelação contendo uma nova recomendação. Todo mensageiro é um profeta, mas os profetas não são mensageiros.

Peres (2002, p. 125) reforça essa distinção que os muçulmanos fazem entre mensageiro e profeta ao lembrar em seu artigo sobre Muhammad que:

Quando se fala em Profetas e Profecias é natural que o nome de Maomé ou Muhammad venha à mente, e por isso não é de admirar que os alunos da PUC tenham respondido à pergunta sobre profetas mencionando-o. Para um muçulmano, entretanto, Maomé é não só um profeta, mas também o mensageiro de Deus.

A fé Islâmica é clara no que diz respeito à condição humana dos mensageiros e profetas, não possuindo qualquer posição ou atributo divino senão o de ser um servo de *Allah*:

Um mensageiro é qualquer ser humano que tenha sido escolhido por *Allah* para receber a revelação e que recebeu a ordem de passá-la adiante. O primeiro dos mensageiros foi Noé (*Nooh*). Cada povo teve mensageiros e esses mensageiros vieram com os ensinamentos fundamentais (ZARABOZO, 2002, p. 126).

Afirmação deste tipo também é apresentada por Isbelle (2003, p. 140): “Os profetas são homens, escolhidos por Deus dentre o povo para transmitirem a Sua mensagem e servirem de exemplo e modelo de retidão [...]”.

No *Qur'an* há referência na surata *Al Ahzab* (Os Partidos) sobre o seguinte: “Realmente, tendes no Mensageiro de *Allah* um excelente exemplo para aqueles que têm esperança em *Allah* e no Dia do Juízo Final, e invocam *Allah* frequentemente” (EL HAYEK, 2001, p. 513).

Schimmel (1999, p. 133) em um artigo sobre Muhammad, demonstra uma característica e usual deturpação do conceito de profeta por razões sectárias:

Os alemães esvaziaram o conceito ‘Profeta’ do seu sentido, e, em seguida, afirmaram que Maomé foi um profeta. Assim escreveu Aloys Sprenger; há mais de um século, na sua obra famosa sobre Maomé. [...] A compreensão, ou melhor, a incompreensão do papel do Profeta do islamismo tem uma longa história no Ocidente cristão – uma história que Hans Haas, no seu opúsculo *A imagem de Maomé*, publicado em 1916, retrata perfeitamente. E, por acaso, seria possível – assim indagava o mundo cristão da Alta Idade Média – que, após a revelação de Jesus Cristo, alguém ainda pudesse ter a ousadia de apresentar-se como o mensageiro de uma Revelação?

A crença islâmica crê na condição humana de todos os enviados de Deus, bem como atestam o nascimento milagroso do profeta Jesus, reverenciado pelos

muçulmanos como o profeta virtuoso. Na surata *Al Imran* (A Família de Imran) há a seguinte afirmação:

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*. Falará aos homens, ainda no berço, bem como na maturidade, e se contará entre os virtuosos (EL HAYEK, 2001, p. 80).

A segunda parte da *shahada*, apresentada no início deste trabalho como sendo a crença do muçulmano em Um Deus Único e que Muhammad é Seu Mensageiro, determina ao fiel a crença em todos os profetas enviados por *Allah*, não cabendo ao crente preferir um ou outro, porém Isbelle (2003, p. 139) faz a seguinte observação sobre os cinco profetas fortes: “[...] cinco profetas foram qualificados como fortes pelo que suportaram da maldade de seus povos e pelo que legaram de grandes feitos no campo da pregação”.

Sobre estes cinco profetas o *Qur'an* relata na surata *Al Ahzab* (Os Partidos): “Recorda-te de quando instituímos o pacto com os profetas: contigo, com Noé, com Abraão, com Moisés, com Jesus, filho de Maria, e obtivemos deles um solene compromisso” (EL HAYEK, 2001, p. 511).

3.2 O NASCIMENTO DE MUHAMMAD

Abu al-Qasim Muhammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muttalib ibn Hashim é o nome do profeta do *Islam*, Muhammad, também conhecido pelo nome que sua mãe lhe deu, Ahmad, sendo que ambos os nomes, Muhammad ou Ahmad, têm o mesmo significado: o louvado²².

²² Em qualquer biografia sobre Muhammad (Aminuddin Mohamad 1989 ou Sayed Abdulah Hossein 1959), constatar-se-á essa informação sobre os dois nomes pelos quais é conhecido o profeta e o significado idêntico de ambos os nomes.

Schimmel (1999, p. 150) também apresenta essa explicação, que embasa o conhecimento dos estudiosos islâmicos através da surata de número 61 do *Qur'an*:

A força da bênção de Maomé revela-se também no seu nome: um homem que tem o nome de Muhammad (Maomé), assim se acredita, entrará certamente no paraíso. [...] Os outros nomes que lhe são apostos, como *Mustafá*, 'o Eleito', ou o seu vocativo divino *Ahmad*, são igualmente fecundos de bênção. Quanto ao último, trata-se da designação do Profeta contida na Sura 61,6, em que se anuncia o advento de um profeta 'altamente louvado', *ahmad*.

Afinal de contas, de onde surgiu a corruptela Maomé²³? Esta questão era motivo de inquietude e curiosidade até o momento que Peres (2002, p. 125) esclareceu a origem desta equivocada intenção de se traduzir um nome próprio, que segundo a autora remonta ao ano de 856, em que um personagem 'extra-bíblico' é parte da confusa transliteração:

Segundo autores muçulmanos, a tradução espanhola de Muhammad (da qual vem Maomé) vem de Maozim, personagem extrabíblico, precursor do anticristo, e este epíteto foi dado a Muhammad por um padre chamado Álvaro de Córdoba no ano de 856. O nome próprio de Muhammad vem da raiz árabe *louvar, elogiar, agradecer* e poderia ser traduzido como aquele que louva. Outros nomes pelos quais os muçulmanos designam seu profeta são *Mustafá* e *Hamad*²⁴.

Entre os autores que tratam da biografia de Muhammad, como suporte ao referencial bibliográfico deste trabalho, não há divergência quanto ao local de nascimento do profeta, a cidade de *Makka*, cujo nome bíblico é Parã ou Farã, onde os muçulmanos acreditam que foi construída a primeira casa de adoração a Um Deus Único, a *Ka'aba*²⁵, e conforme apresenta Abboud e Castellanos (s.d., p. 33):

²³ Muhammad é nome próprio e apesar de variadas formas de grafia (Mohamad, Mohammad, Muhamad), Maomé não corresponde ao nome originário da língua árabe. Talvez essa grafia tente imitar o som do original em língua árabe.

²⁴ Aqui a tentativa foi de informar sobre o nome que também é dado ao profeta do *Islam*, Ahmad. Possivelmente há erro de digitação ou mesmo da escrita, não diminuindo em momento algum a competência da autora e conseqüentemente a riqueza de seu trabalho.

²⁵ Local onde está colocada a Pedra Negra. Conforme a crença islâmica foi a primeira casa de adoração a *Allah*, erguida por Adão e reconstruída pelo patriarca Ibrahim e seu filho Ismail. O significado literal do termo *Ka'aba* é Cubo, dado o estilo da construção que abriga a Pedra Negra.

A *kaaba* (termo que etimologicamente significa Cubo) é um templo que leva o nome de *baitullahi-l-haram*, ‘a Casa Sagrada de Deus’ e sua origem remonta a mais alta antiguidade, como que foi edificada por Adão, pai do gênero humano. A LOCALIZAÇÃO DA KAABA corresponde à da estrela polar. Na tradição dos fiéis muçulmanos este lugar ‘é como o Centro do Universo’. Destruído pelo dilúvio, foi reconstruído a partir dos escombros pelo profeta Abraão, ajudado pelo seu filho Ismael, o ancestral dos árabes.

Makka é a cidade para onde convergem os muçulmanos do mundo inteiro no momento da oração, funcionando como *quibla*²⁶, sentido de orientação nas cinco orações diárias dos muçulmanos, local onde também se cumpre um dos principais ritos do *Islam* e pilar desta fé, *Hajj*, a peregrinação.

Há certa discordância quanto à data de nascimento de Muhammad, pois na obra de Hossein (1959, p. 31) a referência é “*alrededor del año 608*”, enquanto Mohamad (1989, p. 47) precisa não só o ano: “No dia 25 de Abril do ano 571 da era cristã [...]” e Schimmel (1999) considera a data de nascimento de Muhammad como sendo no ano de 570 do calendário cristão. Ainda há referência ao nascimento de Muhammad na obra *Bíblia e Alcorão: o que os une – o que os separa*, de Gnilka (2006, p. 26):

Maomé, segundo uma tradição islâmica, teria nascido no “ano do elefante”, assim denominado em razão de uma campanha militar que o governador cristão abssínio Abraha de Sanaa comandou contra Meca, montando um elefante, segundo uma inscrição em uma rocha na Arábia central, com datação de 522 (ou 547). Mas isso é muito cedo. Mais adequado seria o vigésimo terceiro ano após o ano do elefante, que nos é transmitido por Ibn Al-Kalbi. Mediante diversas combinações, chega-se ao ano 570 como ano de nascimento de Maomé.

Outro estudioso do *Islam*, Roberto Khatlab, aponta também a data comumente mais verificada, a do quarto mês do ano 571 e de acordo com o calendário lunar, o terceiro mês, *Rabiul-Awwal*. Assim aponta-se ao fato, Khatlab (2002, p. 21) “senão vejamos: o Islã foi fundado pelo Profeta Maomé, nascido em 571 [...]”.

²⁶ Sentido de orientação para os muçulmanos de todo o mundo ao realizar as cinco orações diárias, sendo a quibla de quem se encontra em *Makka*, a *Ka’aba*.

Muhammad nasceu órfão de pai, que falecera dois meses antes em *Madina* e sua mãe Amina só viveu até o filho completar seis anos de idade e desde então foi morar com seu avô Abdul Muttalib, chefe da Tribo dos Coraix, uma das mais influentes daquela região.

Vejamos o conteúdo da surata *Adh Dhuha* (As Horas da Manhã) contida no *Qur'an*, *aya* de número seis, que trata desta condição de Muhammad: “Porventura, não te encontrou órfão e te amparou?” (EL HAYEK, s.d., p. 754).

Após a morte do avô, foi o tio Abu Talib quem o criou e ali começava grande amizade entre Muhammad e Áli, seu primo, que viria a se tornar genro do profeta e o segundo ser humano a abraçar o *Islam*.

Na época do nascimento de Muhammad, a condição humana era retratada como de total ignorância, tanto moral como religiosa sendo que os seres humanos nada demonstravam de racionalidade, eram até comparados aos animais por alguns autores:

Era noite de obscuridade espiritual e a torpeza moral andava espalhada por todo o lado. A África encontrava-se habitada pelas bestas e homens nus; a Europa, afogada no barbarismo, os assassinatos eram cometidos em nome do Cristianismo. Em vez de ‘Amai o vosso inimigo’ era ‘Matai o vosso irmão’; era Satanás em vez de Jesus que tinha já dominado os corações dos europeus; o ódio entre seitas cristãs era tão violento e horrível que até as bestas eram mais humanas que os homens (MOHAMAD, 1989, p. 46).

Não era diferente entre os árabes da região, que também tinham se esquecido da religião dos ascendentes Noé e Abraão. Sobre essa época o *Qur'an* relata na surata *Al Imran* (A Família de Imran) *aya* de número 103:

E apegai-vos, todos, à corrente de *Allah* e não vos dividais; recordai-vos das mercês de *Allah* para convosco, porquanto éreis adversários mútuos e Ele conciliou os vossos corações e, mercê de Sua graça, vos tornastes verdadeiros irmãos; e quando estivesdes à beira do abismo infernal, (*Allah*) dele vos salvou. Assim, *Allah* vos elucida Seus versículos, para que vos guieis (EL HAYEK, 2001, p. 87).

Gnilka (2006, p. 16) também faz referência a esta época, a pré-islâmica, e é contundente no que diz respeito à situação da religiosidade entre os árabes daquela

região, onde o Império de Roma foi incapaz de influenciar, pela agenda política e religiosa, os nômades e moradores das cidades-oásis:

A Arábia deserta era um território extenso, em que não eram decisivos os aspectos territoriais mas sim as relações pessoais cambiantes e passageiras. Não havia ligação com a terra. A solidariedade mantinha-se pelo parentesco de sangue. A vingança do sangue era lei. [...] No sul, desenvolveu-se uma notável cultura, como o atestam numerosas inscrições lá encontradas. As tribos dos mineus e dos sabeus dominavam o território. As religiões principais eram estelares. Lua, sol e estrela vespertina eram entendidas como uma tríade. Havia ainda deuses de menor importância, principalmente deuses lares e de família. A eles eram oferecidos sacrifícios de animais, de incenso, de fogo e de libações. Em algumas regiões tinha papel preponderante o culto de Alá, mais tarde proclamado o Deus único por Maomé. Em Meca era designado com Hubal. Seu santuário era a Caaba com pedra preta. Já na era pré-islâmica ocorria a peregrinação anual, em que se realizava a procissão em torno à Caaba. Também a veneração de pedras e árvores tinha a sua importância.

Os membros tribais daquela região tinham conhecimento das demais religiões da época, não se sabe ao certo quando, mas o Cristianismo, Judaísmo e Magismo haviam sido divulgados entre os povos árabes, até mesmo em *Makka*, onde o ambiente era de total idolatria e adorava-se mais de trezentos e sessenta ídolos criados por eles mesmos, de madeira, pedra ou ferro.

Inclusive há referência de que Ezra, pai de Ibrahim, patriarca das religiões monoteístas, era carpinteiro, escultor e fabricante de ídolos. Isso não fez com que Ibrahim seguisse o mesmo caminho - rejeitou adorar os ídolos e astros – “[...] porque sabia que tudo isso estava submetido a outro poder Superior, e ídolos não falam, não ouvem e não comem” (MOHAMAD, 1989, p. 18).

Schimmel (1999, p. 135) também relata esta fase de idolatria dos árabes e especificamente de *Makka* em seu artigo sobre Muhammad:

A cidade de Meca, desde tempos antigos, era um centro da religião arábica, um culto de conteúdo espiritual bastante limitado. Ídolos de pedra conservavam sua função nos rituais, e tinha-se vago conhecimento de um Deus superior [...] Em determinadas épocas, as tribos árabes reuniam-se em Meca, ao redor da Kaaba, que fora consagrada, e representava o ponto de encontro das tribos dispersas.

A sociedade era manchada pela falta de respeito às mulheres, os homens se deleitavam sem preocupação de proximidade familiar qualquer. As orgias eram

costumeiras dentre os árabes, fossem elas irmãs ou tias, tal como relata Mohamad (1989, p. 11):

[...] não havia restrições nas relações sexuais, havia movimentos que consideravam o casamento proibido, deixavam as suas próprias filhas e irmãs em casa para relações sexuais, e achavam que todas as mulheres eram lícitas para o homem. [...] A mulher não era considerada na sociedade; não a tratavam por igual, era só um objeto de prazer. Uns matavam as filhas; na Arábia enterravam-nas vivas; noutras partes queimavam viúvas vivas, as mulheres nem podiam ler livros religiosos. [...] Na 'Enciclopédia Britânica' existe o estatuto legal da mulher na civilização romana. 'Na lei romana a mulher era completamente dependente; se casasse, a sua propriedade passava para o poder do marido. A mulher era uma mercadoria adquirida pelo marido. [...] Mesmo na lei inglesa a situação da mulher não era nada famosa; ela era privada dos seus direitos básicos.

Esse ambiente também não agradava Muhammad, que buscou conhecimento sobre formas mais puras de religiosidade através dos habitantes cristãos e judeus, além de outros como atesta Schimmel (1999, p. 136): “[...] viviam também na região pessoas, designadas como *hanif*²⁷, que se dedicavam a um culto mais espiritualizado de Deus”.

3.2.1 A Revelação

Desde muito cedo Muhammad se habituou a retirar-se para os arredores de *Makka*, onde mantinha o costume de meditar na gruta *Hira*²⁸, localizada ao norte da cidade, na Montanha da Luz, ou *Jabal An Nur*, porque estava contrariado com o panorama idólatra que se instalara na comunidade:

A virada na vida de Maomé aconteceu com sua experiência vocacional. Ele gostava de retirar-se para as adjacências montanhosas de Meca, possivelmente para dedicar-se à oração e aos exercícios ascéticos. Em diversas passagens do Alcorão há referências à sua experiência vocacional (GNILKA, 2006, p. 27).

²⁷ Aqueles que prestam um culto de acordo com a pureza e ortodoxia do *Islam*.

²⁸ Todos os autores que tratam da biografia de Muhammad relatam esse hábito do profeta retirar-se desde jovem para a gruta de Hira na *Jabal An Nur*, ao norte de *Makka*, como pode ser verificado nas várias obras constantes do referencial bibliográfico deste trabalho.

Ao completar quarenta anos de idade, Muhammad deparou-se com o numinoso descrito por Otto – recebe a primeira revelação através do Anjo Gabriel – que lhe dita o que viria a se tornar as cinco primeiras *aya* do *Qur'an*, surata *Al 'Alac* (O Coágulo):

- (1) Lê, em nome do teu Senhor Que criou;
- (2) Criou o homem de algo que se agarra (coágulo);
- (3) Lê, que o teu Senhor é o mais Generoso;
- (4) Que ensinou através da pena²⁹;
- (5) Ensinou ao homem o que este não sabia.

O relato de Schimmel (1999, p. 136), sobre este divisor de águas na vida de Muhammad é análogo ao que expressa Eliade (1992) quando o sagrado se manifesta para o ser humano, a ocorrência da hierofania, o *tremendum* ou *mysterium fascinans*:

Maomé voltou para casa, oprimido pelo choque dessa experiência. Só aos poucos é que sua mulher³⁰ conseguiu convencê-lo de que as vozes, ora acompanhadas de sons como de sino, ora como de um grande peso, ou de acessos de suor; não eram experiências de iniciação diabólica, mas sim divina. É tipicamente o chamado do Profeta, o qual, assustado com a aquisição de um poder desconhecido, deve anunciar a palavra, que queira quer não; é obrigado a falar; não pode ocultar a mensagem. Após um período de inanição, que levou Maomé às raias do desespero, recomeçaram as audições. O seu conteúdo correspondia exemplarmente a palavras proféticas: exortação aos homens, para que levassem a sério a sua responsabilidade moral, cuidassem dos órfãos, caso contrário, Deus os castigaria, pedir-lhes-ia contas segundo a Sua justiça. Esse Deus, que aqui se revelava, só podia ser único – Criador; Conservador; Juiz. Não havia espaço para os variados objetos de adoração dos árabes: Deus é Único, não tendo gerado ninguém, e sendo Ele mesmo incriado (assim consta na Sura 112 do Corão que, primeiramente, era dirigida contra o politeísmo árabe; mas, mais tarde, interpretada como uma rejeição da doutrina cristã da filiação divina).

Waraca Bin Nawfal era um familiar de Khadija convertido ao cristianismo e leitor da Torá e do Evangelho em língua hebraica, tendo inclusive traduzido alguns destes livros para o idioma árabe. Khadija não pensou duas vezes, falou ao marido

²⁹ Há outra tradução para o final desse versículo tanto no trabalho de Helmi Nasr na língua portuguesa como no realizado por Ahmed Abboud e Rafael Castellanos na língua espanhola, onde ao invés de pena é utilizado cálamo.

³⁰ A essa altura Muhammad já estava casado há quinze anos com Khadija, que conhecera ao ser contratado para gerir seus negócios e acabou conquistando-a dados os valores morais e conduta ética com que tratava das questões pessoais e comerciais. Mais sobre esse fato ver *Mohammad o Mensageiro de Deus*, 1989 de Aminuddin Mohamad.

sobre Waraca e foi ter com seu familiar. Lá chegando, relataram o ocorrido, tendo assim respondido o cristão ancião:

Esse é o mesmo Espírito (Anjo) que Deus enviou a Moisés (com a Revelação) e tu és o Profeta desta Nação. Tu serás recusado, serás ofendido, serás abusado, perseguido e expulso, quando lhes pedires para abandonarem as falsas crenças tradicionais. Se eu vivesse até esse dia, em que o teu povo te irá expulsar, de certeza que eu te ajudaria na causa de Deus, mas eu já estou velho (MOHAMAD, 1989, p. 71).

O caminho a ser percorrido pelos profetas, tal como apresenta Weber e relembra Thomas O’Dea, foi tudo o que respondera Waraca a suas visitas. Muhammad iniciaria uma revolução contra seu povo, provocaria a ira de várias tribos da localidade, principalmente dos coraixitas, da qual era parte, pois eles é que controlavam o capital religioso de *Makka*.

Vejamos a passagem do *Qur’an* que trata da negação da comunidade aos profetas enviados: “E os incrédulos disseram aos mensageiros: Nós vos expulsaremos da nossa terra, a menos que volteis ao nosso credo! Mas o seu Senhor inspirou-lhes: Exterminaremos os injustos” (EL HAYEK, s.d., p. 305).

No início, os acontecimentos na vida de Muhammad passaram a ser divididos com amigos mais próximos, sendo os primeiros convertidos, a esposa Khadija e em seguida o primo Áli, com quem mantinha amizade desde criança. Não tardou e Muhammad começou a pregar publicamente em *Makka*, despertando ao mesmo tempo ódio e desconfiança nos conterrâneos:

Era algo inaudito que alguém, após a morte, pudesse ressuscitar, e que devesse prestar contas. Mas as revelações renovavam-se com insistência, e elas buscavam convencer os descrentes de que a natureza oferece suficientes provas de uma ressurreição: a criação de Adão a partir do limo da terra; o crescimento da criança no ventre materno; e, especialmente importante, o reflorescimento das plantas, às primeiras chuvas da primavera, depois que a terra aparentemente estava completamente morta (SCHIMMEL, 1999, p. 137).

As principais alegações dos que se opuseram à mensagem de Muhammad era de que tudo não passava de provérbios e adivinhações, porém, isso não combinava com sua honestidade. Com o passar do tempo, suas manifestações

incomodavam mais ainda os chefes tribais, que vislumbravam o perigo que seria caso perdessem a influência sobre os idólatras.

Após cinco anos do recebimento da primeira revelação, a pressão sobre o grupo de Muhammad era cada vez maior. O profeta não pensa por duas vezes e a fim de preservar os seguidores autoriza cerca de oitenta convertidos, dentre os quais o primo Áli e o Amigo Abu Bakr a refugiarem-se fora de *Makka*:

Em face da pressão cada vez mais forte dos adversários, ele autorizou, em 615, a emigração de 83 homens, com suas respectivas famílias, e justamente para a Abissínia católica. Ele sentia que a sua mensagem se aproximava muito da mensagem judeu-cristã, ou melhor, completava-a. Jesus, filho da Virgem Maria, o 'Verbo de Deus', aparece no Corão como o último dos grandes profetas, antes de Maomé (SCHIMMEL, 1999, p. 137).

No entanto, as justificativas dos opositores do profeta não convenciam, pois era sabido que Muhammad não possuía o dom da escrita e leitura. De todo analfabeto, também não haveria um terceiro responsável por aqueles versos, pois caso houvesse, apareceria para reclamar o sucesso que as palavras causavam aos que as escutassem.

Cada vez mais a pressão aumentava, as humilhações e agressões físicas tornaram-se comuns entre os que o seguiam. Tentaram inclusive ceifar-lhe a vida, mas não contavam com a adesão de seus seguidores, conforme relata um historiador cristão:

Os cristãos recordarem isto será melhor; que Mohamad criou uma tal influência nos seus seguidores que é inútil procurar coisa igual nos discípulos iniciais de Jesus. Quando o levaram para ser crucificado, os seus discípulos todos fugiram; a sua religiosidade desapareceu e deixaram o seu líder preso na garra da morte. Ao contrário disso, os seguidores de Mohamad ficaram à volta do seu Profeta oprimido e para salvá-lo lançaram as suas próprias vidas em perigo e assim tornaram o Profeta vencedor (APPOLOGY God – Free *apud* MOHAMAD, 1989, p. 95).

3.2.2 Hégira, Saída de *Makka* para *Yathrib*³¹

Se por um lado os moradores de *Makka* hesitavam em abandonar a crença idólatra e investiam na privação social e comercial dos seguidores de Muhammad, os habitantes de *Yathrib* abraçaram incondicionalmente o *Islam* e insistiram em acolher definitivamente os muçulmanos que não se refugiaram na Abissínia e continuavam a sofrer as humilhações dos coraixitas em *Makka*.

No décimo ano da revelação, as mortes de Khadija e Abu Talib – esposa e tio do profeta respectivamente – abalam fortemente Muhammad. Os coraixitas, juntamente com outras tribos da região, aproveitam a ocasião para aumentar as provocações e agressões contra o grupo islâmico, que acaba retirando-se para *Yathrib*:

Talvez não se devesse falar de fuga. Nesta cidade ele encontrou ampla acolhida e aceitação de sua pregação. Conseguiu estabelecer uma bem organizada comunidade. Lá teve a ocasião de dedicar-se à realização de seu plano, que consistia em reunir na fé todas as tribos árabes, com o auxílio do Alcorão e com a confissão em um único e comum Deus. A dimensão política do monoteísmo aparece claramente. Maomé desenvolveu-se como um genial homem de Estado (GNILKA, 2006, p. 29).

Não tarda muito e, no décimo terceiro ano da revelação, concretiza-se a expulsão do profeta de sua cidade natal com todos os que o acompanhavam – começava o estabelecimento em *Yathrib* do *Islam*, era o primeiro ano da Hégira:

Maomé teve pleno sucesso na pacificação da cidade de *Yathrib*, que logo foi chamada *madinat an nabi*, 'cidade do Profeta', ou simplesmente Medina. O estatuto da ordenação da comunidade que ele, por intermédio dos 'companheiros de fuga', *muhadshir*, entregou aos membros de uma população composta de duas tribos árabes (*ansar*= 'ajudantes'), de alguns judeus e de uns poucos cristãos, representa, antes de mais nada, na historiografia islâmica, a primeira constituição regular (SCHIMMEL, 1999, p. 139).

A ida do profeta Muhammad para *Yathrib*, ou *Madina*, assim é descrita por A.

Mohamad (1989, p. 150):

³¹ Com a fuga de Muhammad para *Yathrib*, essa veio a ser chamada de *Madina al Nabi* (cidade do profeta) e posteriormente, *Madina*.

Era verão, dia 13 de setembro, correspondente a 21 de *Rabiyul-Awwal*, numa segunda-feira. [...] o Profeta não estava a descansar: encontrava-se com o seu primo Áli, de 22 anos conversando. Estranhou ao ver que em direção a sua casa, chegavam homens armados; [...] Quando já tinha passado da meia-noite, os descrentes já tinham cercado a casa de Mohammad. Mas o Profeta conseguiu sair do cerco. Foi primeiro à Caaba; olhou para ela e disse: 'Macca! Tu és a terra mais querida para mim. Mas os teus filhos (habitantes) não me deixam viver aqui, e se eu não fosse expulso nunca sairia daqui'.

Samuel (1997, p. 143) também relata o acontecido e explica-nos a origem da Hégira ao contextualizar a migração do profeta da cidade natal àquela que viria a se chamar *Madina al Nabi* (Cidade do Profeta) ou simplesmente, *Madina*:

[...] Iatrib passou a chamar-se Medina-al-Nabi (a cidade do Profeta) ou simplesmente Medina. Esse episódio tomou o nome de *Hijra*, a Hégira, isto é, a 'migração', a 'expatriação'. Era o dia 12 de rabi (24 de setembro) de 622. Essa data se tornou, para os muçulmanos, o ponto de partida de novo calendário: o ANO 1 da Hégira. Maomé tinha então cinquenta e dois anos e podia dizer: 'Deixei minha família e abandonei meus bens pela Hégira, no caminho de Deus'. Assim fora com Moisés, deixando o país do Egito pela 'terra prometida'; e, antes dele, Abraão, abandonando Ur por ordem de Javé. Jesus havia dito, de maneira muito próxima: 'Vem e segue-me... deixa casa, irmãos e irmãs, pai e mãe, filhos e campos...', e ainda: 'Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o reino de Deus'. O êxodo e a ruptura não são sempre o primeiro passo de iniciativa religiosa?

Madina não apresentava condições ideais para a segurança e o estabelecimento do profeta, uma vez que os chefes tribais não desistiriam de continuar a perseguição a Muhammad e seus seguidores. Além disso, clãs e tribos de *Madina* disputavam entre si o poder, impossibilitando a existência de um governo que organizasse as questões primordiais da cidade para protegê-la de supostas agressões ou investidas de tribos vizinhas.

É nesse cenário que Muhammad age politicamente, celebra a primeira constituição muçulmana e dá vida a *Umma*:

O Profeta propôs aos representantes das diversas comunidades que concordassem em designar um chefe comum. Escolhido pela maioria, ele deu à *umma* uma espécie de constituição, regulamentando o funcionamento da sociedade, da justiça e da defesa. Judeus e cristãos conservavam a liberdade de praticar suas crenças, ficavam desobrigados das leis e isentos das penas, reservadas aos muçulmanos. Era o primeiro código prático. Dele nasceu a Suna (SAMUEL, 1997, p. 244).

Os *muhajerin* (refugiados) encontraram algumas dificuldades ao se estabelecerem em *Madina*, pois haviam saído às escondidas de *Makka*, deixando os bens para trás. Assim, teriam que contar com os anfitriões para sobreviverem até se organizarem novamente.

Muhammad utiliza-se de especialidade no campo diplomático e resolve a questão propondo a prática da irmandade muçulmana aos crentes, convoca os *Ansar* (nativos de *Madina*) a acolherem seus irmãos muçulmanos como verdadeiros irmãos de sangue:

O Profeta dirigiu-se aos Ansar e disse-lhes: “Estes são vossos irmãos”. Chamou dois Ansar e dois Muhajir e ligou-os com laço de irmandade ao dizer: “Tu e tu sois irmãos”. Cada Muhajir tinha um irmão entre os Ansar. Isto elevou o prestígio moral dos Ansar e o bem-estar material dos Muhajerin. Amavam-se uns aos outros mais do que irmãos de sangue, porque era uma irmandade pela causa de Deus, e não pela causa da família. O amor entre eles aprofundou-se de tal modo que chegaram ao ponto de herdarem um ao outro quando um deles morria. Esse sistema de hereditariedade foi abolido depois da Batalha de Badr, quando os Muhajerin já não precisavam de apoio dos Ansar (MOHAMAD, 1989, p. 165).

Aos poucos a vida voltava ao normal, os *muhajerin* começam suas atividades comerciais com o apoio dos *Ansar* e com orientação dos ensinamentos do profeta:

O *Islam* não ordena que o crente dedique todo o tempo unicamente à mesquita. Diz sim, que da mesma forma que a oração é obrigatória no seu devido tempo, ganhar o lícito para a provisão e dos familiares também é obrigatório. Para isso, o crente tem que se ocupar dos negócios e outros assuntos considerados mundanos. Era preciso que houvesse um sistema em que as pessoas se juntassem na hora determinada para a oração em congregação na mesquita, para cumprirem também, o dever de Deus depois de já terem cumprido os assuntos mundanos. (MOHAMAD, 1989, p.166)

Tais acontecimentos determinam os primeiros passos da institucionalização do *Islam*. A primeira mesquita foi construída pelos crentes estabelecidos em *Madina*, lembrando que nessa época a *quibla* ainda era a cidade de Jerusalém.

As precauções com os aspectos religiosos eram devidamente tomadas a fim de que se mantivesse a coesão social entre os muçulmanos e tornasse *Madina* um Estado Islâmico, tendo Muhammad como governante. É nessa época que se inicia a

prática do *azaan*, o chamamento para a oração no alto do minarete, que tira Bilal do anonimato da história Islâmica, era o *muazeen*³² predileto do profeta, acompanhando-o constantemente.

3.2.3 As Guerras Lideradas por Muhammad

O *Islam* nasceu na Arábia, região de areia e rochas, sob um sol escaldante, diferente de outras regiões do mundo. Essa aridez, peculiar às regiões desérticas, faz com que a temperatura chegue perto dos 58 °C. A areia absorve esse calor a ponto de sua superfície chegar à temperatura aproximada de 70 °C. As fontes do deserto são fracas, e para sobreviver na região, tem-se que ser forte. O símbolo desta força é a espada que representa a força pela lâmina dura.

O deserto é uma escola de disciplina, e para o beduíno, a maior nobreza é a virilidade, caracterizada pela lealdade, generosidade, sagacidade, vigor e coragem. Para isso, eles tinham e têm o espírito de clã – *al-‘asabya* – no qual deveria existir o *muruwwa*, termo que significa honra e virilidade. O homem que possuía isso era o chefe e uma tribo sem isso, não conseguia existir. Alie a esta condição a naturalidade com que os árabes da era pré-islâmica se deparavam com as guerras através das tantas tribos ou clãs que viviam de forma nômade na Arábia:

Por causa do meio-ambiente desértico, primitivo, os árabes possuíam um temperamento excessivamente belicoso. A guerra era para eles, de certo modo, uma necessidade, mas, mais que isso, uma diversão. Seus poetas contavam sobre a guerra como sendo uma coisa que produzia alegrias. Diz certo poeta árabe: Se não encontrarmos uma tribo inimiga, iremos guerrear com uma tribo amiga, e desse modo nosso desejo de guerra saciar (ANNADUY, 1990, p. 46).

Muhammad, como chefe e mensageiro, não podia fugir da realidade das tradições do deserto senão nenhum clã o seguiria. O termo guerra, na época de

³² Aquele que faz o chamado para as orações diárias a que se submete os muçulmanos.

Muhammad, difere em outras regiões, uma vez que o mesmo deserto que evoluiu o guerreiro evoluiu o poeta e a história revela uma literatura que o Ocidente esquece, às vezes, de considerar.

O *Islam* não é uma religião de guerra, como se costuma imaginar popularmente, mas nasceu num ambiente de guerras e lutas para sobreviver. Mesmo Jesus no Evangelho, num determinado momento foi agressivo com os vendedores que estavam no templo, conforme Mateus 21: 12: “Tendo Jesus entrado no templo, expulsou a todos os que ali vendiam e compravam; também derrubou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas”.

Não era intenção de Muhammad promover uma disputa armada contra as tribos árabes, apenas gostava de vê-los reunidos na crença e fé em Deus único, porém, Muhammad descobre que “[...] com meios pacíficos não seria possível reunir as tribos árabes na fé, e, antes de mais nada, que seria impossível chamar à razão os teimosos habitantes de Meca” (GNILKA, 2006, p. 30).

As primeiras batalhas acontecem justamente contra as tribos de *Makka*, são muitos os fatos que se tornaram conhecidos e passaram de geração a geração através das histórias islâmicas da época do profeta. Havia referência inclusive a um ‘pacto de paz’ tido como um dos mais antigos documentos registrados no mundo. Fora redigido durante o califado do profeta, conforme Mohamad (1989, p. 170,171), atestado pelo historiador Ibn Hicham. Vejamos um resumo da transcrição desse tratado:

- 1 – O sistema de retaliação e indenização que está sendo praticado continuará;
- 2 – Os judeus terão a liberdade religiosa, e ninguém tem direito de interferir nos seus assuntos religiosos;
- 3 – Os judeus e os muçulmanos manterão relações cordiais de amizade;
- 4 – Os judeus ou os muçulmanos, se um deles estiver em guerra com terceiros, o outro terá de o apoiar;
- 5 – Nenhuma das partes colaborará com os coraixitas;
- 6 – Se *Madina* for atacada, os dois grupos devem unir esforços e defender *Madina*;
- 7 – Se uma destas partes fizer a paz com um terceiro grupo, a outra parte estará também incluída na paz e terá que respeitar o tratado e as guerras religiosas estarão excluídas.

Nesta época, os coraixitas estavam determinados a acabar com Muhammad e direcionam as ameaças aos habitantes de *Madina*, exigindo que estes expulsassem o profeta e seus seguidores. Não sendo atendidos, preparam a primeira batalha entre os muçulmanos e seus opositores. Sobre esse assunto – autorização de guerra – existem as seguintes passagens no *Qur'an*: “Combatei pela causa de *Allah*, aqueles que vos combatem; porém não pratiqueis agressão, porque *Allah* não estima os agressores” (EL HAYEK, 2001, p. 51).

Há também referência aos meses sagrados para o *Islam*, época em que a força e fé do crente devem estar renovadas no sentido de se auxiliarem mutuamente e combaterem os que os agredem:

Para *Allah* o número dos meses é de doze, como reza o Livro Divino, desde o dia em que Ele criou os céus e a terra. Quatro deles são sagrados; tal é a religião correta. Durante estes meses não vos condeneis, e combatei unanimemente os idólatras, tal como eles vos combatem; e sabei que *Allah* está com os tementes (EL HAYEK, 2001, p. 239).

Também há referência na surata *Al Hajj* (A Peregrinação), em que duas *aya* tratam sobre essa autorização de guerra:

Ele permitiu o combate aos (crentes) que foram injustiçados; em verdade, *Allah* é Poderoso para socorrê-los. São aqueles que foram expulsos injustamente dos seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é *Allah*! E se *Allah* não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de *Allah* é frequentemente celebrado. Sabei que *Allah* socorrerá quem O socorrer, em Sua casa, porque é Forte, Poderosíssimo (EL HAYEK, 2001, p. 404).

As batalhas mais conhecidas sob a condução de Muhammad foram apontadas como sendo as de *Badr*, de *Ohud* e a Batalha das Trincheiras.

A batalha de *Badr* aconteceu no mês de *Ramadan*, segundo ano da Hégira. É tida como milagrosa, uma vez que os muçulmanos eram em número inferior aos coraixitas e mesmo assim saíram vitoriosos. Há também referência sobre esse acontecimento no *Qur'an*:

Tal como, quando o teu Senhor te ordenou abandonar o teu lar, por uma justa causa, embora isso desgostasse alguns dos crentes. Discutem contigo acerca da verdade, apesar de a mesma já lhes haver sido evidenciada, como se estivessem sendo arrastados para a morte, e a estivessem vendo. Recordai-vos de que, quando *Allah* vos prometeu um dos dois grupos, desejastes o desarmado. E *Allah* quis fazer prevalecer a verdade, com as Suas palavras, e exterminar os incrédulos (EL HAYEK, 2001, p.223,224).

Essa batalha fixou os muçulmanos na região e trouxe preocupação aos coraixitas, que não imaginavam sofrerem derrota para o pequeno grupo de combatentes maltrapilhos que tinham pouca artilharia e quase nenhuma montaria.

Neste mesmo ano, são instituídas as orações do *Id al Fetr* (Festa do Desjejum), realizada ao final do mês de *Ramadan*, e *Id al Adha* (Festa do Sacrifício), realizada como último rito na peregrinação a *Makka* e que remete ao quase sacrifício do profeta Ismail pelo pai e também profeta Ibrahim.

Outro acontecimento datado do segundo ano da Hégira foi o casamento de Áli com Fátima, filha mais nova do profeta Muhammad.

No ano três da Hégira ocorre a Batalha de *Ohud*, marcada pela desobediência de um grupo de arqueiros do exército muçulmano que havia sido deslocado ao monte próximo do campo de batalha, determinando a primeira derrota do grupo islâmico frente aos coraixitas.

Também nesse ano é lembrado o martírio de Hamza, que era um dos primeiros seguidores do profeta, além do casamento de Osman com Umm Kalsum, outra filha do profeta Muhammad.

No quarto ano da Hégira, as batalhas já não ocorriam. Aconteciam expedições que apresentavam termos de propostas de paz do profeta com tribos de regiões próximas, com exceção dos habitantes de *Makka*, que continuavam com a idéia de combaterem seus conterrâneos.

No quinto ano da Hégira, ocorre a Batalha da Trincheira, que de acordo com Mohamad (1989, p. 259), ficou assim conhecida pelo fato de que:

Salman Al-Farsi, um sábio, natural da Pérsia, que tinha abraçado o *Islam*, deu uma idéia eficaz, desconhecida entre os árabes e vulgar entre os persas: A de fazerem trincheiras à volta de *Madina* para assim os inimigos não conseguirem entrar na cidade. O Profeta gostou desta idéia. *Madina* estava rodeada e protegida por um lado, pelas montanhas como uma defesa natural, e por outro lado pelas paredes das casas, tamareiras e edifícios.

O exército muçulmano já estava revigorado, com mais montaria e um número de armas superior ao das batalhas anteriores. Mas isso não era suficiente, os coraixitas juntaram grande parte das tribos árabes e contavam com mais de vinte e quatro mil combatentes, pairando a incerteza sobre os habitantes de *Madina*.

Outro fato único nesta batalha foi o auxílio dos judeus habitantes de *Madina* na trama contra Muhammad e seus seguidores, chamados de hipócritas pelo profeta e assim referidos no *Qur'an*. Os judeus não hesitaram em apresentar insatisfação com os muçulmanos da cidade, porém mais uma vez o exército muçulmano obtém êxito e repele a agressão proferida pelos árabes de *Makka*.

Consta que no sétimo ano da Hégira, o profeta Muhammad, tendo alcançado a segurança necessária em *Madina*, preocupa-se em difundir o *Islam* e começa a enviar mensagens aos principais governantes daquela região do mundo:

[...] o Profeta enviou os seus embaixadores para os principais monarcas, com cartas, convidando-os ao islamismo. As suas cartas iam seladas (carimbadas) com o anel de prata em que estava gravado 'Mohamad, o Mensageiro de Deus'. Os embaixadores portadores das cartas do Profeta eram os seguintes: Am Bin Umayya para Négus, Rei da Abissínia; atual Etiópia; Abdallah Bin Huzafa para o Rei da Pérsia; Hatib Bin Abi Baltaah para o Rei do Egito Mucaucas; Chujáa Bin Wahab para Haris de Ghasan, Rei de Hira; Dahia Kalbi para Heracleus de Bizâncio (romanos); Sulait Bin Amr Bin Abud Chamsu para Haris, Rei do Yamen (MOHAMAD, 1989, p. 296).

Um dos embaixadores, enviado para Bussrá, não regressou. Posteriormente soube-se que fora preso em Mútua e sentenciado à morte pelo governador da região, Churhabil Bin Amr Ghassani, que era pró-romano.

Esses fatos foram determinantes na ocorrência da Batalha de Mútua. Pela primeira vez o exército muçulmano enfrentaria um exército cristão, o que viria a acontecer além das fronteiras com a Síria, era o oitavo ano da Hégira:

Era a primeira guerra entre muçulmanos e cristãos ao longo das fronteiras da Síria. O objetivo dos muçulmanos era punir aquele que assassinou o enviado do Profeta, no que é, e foi sempre considerado crime e, contra as regras internacionais; assassinar os embaixadores e para que no futuro os embaixadores islâmicos fossem respeitados. [...] No dia seguinte, depois do nascer do sol, Khalid Bin Walid foi o primeiro a atacar para não dar tempo ao inimigo de se recuperar da derrota parcial sofrida na véspera; [...] Os romanos ficaram muito atemorizados com os muçulmanos, pois se três mil podiam combater os 150.000, o que seria quando os muçulmanos chegassem aos 150.000? (MOHAMAD, 1989, p. 327).

3.2.4 Retomada de *Makka* e Morte de Muhammad

No oitavo ano da Hégira, o profeta marcha com os seguidores em um total de dez mil homens, rumo à *Makka*. Era o décimo dia do mês de *Ramadan*, começava a tomada à terra natal.

A respeito do retorno a *Makka*, conforme o pensamento dos muçulmanos foi anunciado na Bíblia, especificamente em Deuteronômio 33: 2: “Disse, pois: O SENHOR veio de Sinai, e lhes alvoreceu de Seir, resplandeceu desde o monte Parã; e veio das miríades de santos; a sua direita havia para eles o fogo da lei”.

É atestado o fato de que Muhammad não teve oposição ao entrar em *Makka* montado na camela, al-Káswa, acompanhado de dez mil soldados que levavam o fogo da Lei Divina.

Oliveira (2001b, p. 126,127) também faz menção ao disposto em Deuterônimo sugerindo a anunciação do profeta Muhammad:

Nesta passagem, são citadas as terras das três religiões: Sinai; onde Deus falou a Moisés (que a paz esteja com ele); Seir (na Galiléia); onde Deus falou com Jesus (que a paz esteja com ele); e Parã, que é conhecida pelo nome de *Makkah*, onde Deus falou a Muhammad (que a paz e a bênção de Deus estejam sobre ele), no momento da revelação.

Mohamad (1989, p.339) faz o seguinte relato sobre a chegada dos muçulmanos a *Makka*:

O Profeta não se esqueceu da saída de Macca, anos atrás, perseguido. Quando estava a entrar, com aquela majestade e a grande multidão de combatentes a acompanhá-lo, lembrou-se disso e prestou gratidão a Deus repetidamente e até deitou lágrimas. [...] Ele prostrou-se profundamente e depois dividiu a tropa em quatro divisões e deu-lhes ordens restritas para não lutarem e não derramarem sangue, a não ser que fossem forçados a isso.

Na entrada, um discurso foi proferido pelo profeta, selando a paz com os habitantes de *Makka* e convidando-os a abraçarem o *Islam*. Dirige-se para *Ka'aba* e seguindo o que outros profetas praticavam ao purificarem os lugares sagrados que outrora foram tomados pela idolatria, Muhammad ordena a limpeza do local:

Na parede estavam representados os anjos na forma de mulheres formosas; [...] O Profeta mandou apagar todas as imagens e destruir todos os ídolos colocados dentro e fora da *Caaba*. Entre estes, o maior e mais famoso era Hobal, um ídolo com forma de ser humano, trazido de Beka, na Síria [...] (MOHAMAD, 1989, p. 343).

Peres (2002, p. 130) refere-se ao ritual de retorno e conquista de *Makka* como missão cumprida do profeta:

Ao conseguir no final da vida, voltar a Meca, purificar a *Kaaba* de seus ídolos e estabelecer a nova religião entre a maior parte das tribos árabes, o profeta realizou sua missão e o fez sem se furtar da vida cotidiana e de todos os problemas que a permeiam.

Os anos nove e dez da Hégira foram marcados pelas delegações que se dirigiram a *Makka*. Nesse ano, após a conquista da cidade natal, Muhammad torna-

se governador da Arábia por unanimidade não só de sua gente: “Até os judeus e cristãos que, não quiseram converter-se ao islamismo, também estavam sob a proteção dele” (MOHAMAD, 1989, p. 393).

Muhammad selou de vez moradia em *Madina*, mesmo tendo conquistado *Makka* não conseguia deixar para trás a cidade que o acolhera desde os primeiros anúncios da nova religião.

Estava por vir o sagrado mês da peregrinação, *Hajj*, ritual que ele próprio prescrevera aos fiéis, porém não o havia cumprido. Tornava-se realidade a peregrinação da despedida: “No dia vinte e seis de *Zul-Quida*, um sábado, o Profeta preparou-se; tomou banho e após a oração de *Zuhr*, saiu de *Madina*, [...] Os peregrinos levaram consigo todos os artigos de necessidades e provisões” (MOHAMAD, 1989, p. 398).

No décimo primeiro ano da Hégira, após a revelação da última *aya* do *Qur'an*, no Monte Arafat, a enfermidade que o levaria desta vida começa a causar-lhe mal-estar, o fim de sua missão estava próximo:

[...] dores lancinantes torturavam-no. Esperando acalmar as dores, pediu às esposas para deitarem acima dele sete cantis (na Arábia, costumava-se utilizar peles curtidas de ovelhas, cabritos, para nelas encherem água), feitos de peles, cheios de água fria, para lhe acalmar as febres (MOHAMAD, 1989, p. 411).

Ainda assim dirigiu orações, momento em que aproveitou para lembrar os fiéis sobre a importância de se manterem no propósito do monoteísmo e não caírem em erro cultuando qualquer outra criatura: “[...] antes de mim, nenhum Profeta foi imortal depois de cumprir a sua missão, como posso então residir eternamente entre vós:” (MOHAMAD, 1989, p. 412), com receio que lhe devotassem fé, a qual deveria ser dirigida apenas a *Allah*.

A noite de domingo, dia 11 de *Rabyul-Awwal* do décimo primeiro ano da Hégira, de acordo com os historiadores islâmicos, fora a última noite de vida de

Muhammad. Sua morte ensejou divergência na interpretação do *Islam* e determinou a institucionalização da nova religião, tendo deixado como legado *Al Qur'an* e a *Sunna*, objeto de estudo do capítulo seguinte.

Samuel lembra que o falecimento do profeta deixou uma situação inimaginável na região da Arábia: [...] toda a península arábica até o Iraque e a Palestina - 3 milhões de Km² - participavam dessa fé, obedeciam às leis do Profeta e voltavam-se para Meca na hora da oração (SAMUEL, 1997, p. 245).

3.2.5 Muhammad e a Bíblia

A palavra Bíblia vem do grego *biblos* e significa livro, logo, no plural se torna livros. O cânone cristão é dividido em Antigo ou Velho Testamento e o Novo Testamento. De acordo com a igreja católica, contém setenta e três livros e sessenta e seis, de acordo com as igrejas protestantes. A diferença ocorre no Antigo ou Velho Testamento, sendo que a igreja católica apresenta sete livros a mais: Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, 1 livro de Macabeus, 2 livro de Macabeus e Baruque³³.

Como lembra Isbelle (2003, p. 78), “Grande parte da Bíblia é representada por [...] palavras de uma terceira pessoa”.

Isso não é novidade alguma para quem mantém o hábito de leitura deste cânone sagrado e muito menos aos exegetas. Mas há também algumas partes onde a narrativa é direta, transmitindo mais confiança ainda aos textos bíblicos.

Em uma dessas ocorrências, estudiosos islâmicos afirmam que há menção sobre a vinda do último profeta, Muhammad. A explicação baseia-se em João 14:

³³ Essa informação pode ser confirmada em várias obras, dentre as quais a de Sami Isbelle – *Islam a sua crença e a sua prática*, onde se poderá encontrar todo um capítulo dedicado ao estudo científico da Bíblia, às luzes da crença islâmica.

25-26, onde se lê: “Isto vos tenho dito, estando ainda convosco; mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito”.

Acerca da citação bíblica acima Mohamad (1989, p. 47) apresenta a seguinte compreensão:

Na versão grega da Bíblia, S. João, cap. 14, vers. 26, a palavra é ‘Periclitus’, que foi traduzida por ‘Consolador’ em Português, mas a palavra grega ‘periclito’ quer dizer ‘o Louvado’; esta é mais uma evidência da Bíblia sobre a veracidade da Profecia de Mohamad ‘o Louvado’.

Há ainda referência de Isbelle (2003, p. 149), sobre determinado momento da vida de Muhammad, quando aos doze anos de idade, fora em viagem comercial a Damasco com o tio Abu Talib, pararam em Basra para descansarem “[...] um monge que ali vivia, de nome Jeorges Buhaira, começou a observar o menino que era Muhammad e procurou saber quem era ele, com quem estava”.

Ao ser informado sobre o garoto, logo procurou Abu Talib a quem dirigiu uma série de perguntas, reconhecendo em Muhammad “[...] o profeta esperado que estava descrito nos Livros anteriores como a Torá e o Evangelho” (ISBELLE, 2003, p. 150)

Schimmel (1999, p. 135), também faz referência ao encontro de Muhammad com o monge cristão nestoriano Jeorges Buhaira, sírio, membro de uma seita que se expandiu pela Mesopotâmia e chegou a ter considerável comunidade na Arábia. Este descobriu entre os ombros do jovem a existência de uma pinta, que foi interpretada como “o selo da profecia”.

Na surata de número 61 do *Qur’an*, *As Saf* (As Fileiras), especificamente na aya de número 6, têm-se a seguinte narração:

E de quando Jesus, filho de Maria, disse: Ó israelitas, em verdade, sou o mensageiro de *Allah*, enviado a vós, corroborante de tudo quanto a Torá antecipou no tocante às predições, e alvissareiro de um Mensageiro que virá depois de mim, cujo nome será Ahmad! Entretanto, quando lhes foram apresentadas as evidências, disseram: Isto é pura magia! (EL HAYEK, 2001, p. 669).

Sobre essa passagem contida no *Qur'an*, Mohamad (1989, p. 48), lembra que:

[...] quando a tradução literal do nome grego corresponde exata e indiscutivelmente a 'Ahmad' e 'Mohamad', e é de notar que ninguém entre os gregos ou entre os árabes foi denominado com este nome único, e as qualidades de Periclitos que Jesus predisse existem integralmente na pessoa de Mohamad.

Também se amparam os estudiosos islâmicos em Ageu 2: 7-9, onde de acordo com a concepção judaica há uma profecia diretamente messiânica: “Farei tremer as nações e virá o ‘Desejado’ de todas as nações, e encherei esta casa de glória, diz o Senhor dos exércitos” (MOHAMAD, 1989, p. 48).

A respeito do versículo acima David Benjamim Keldani, que era Bispo de Uramia e pregava na seita da uniate, agora convertido ao *Islam*, é apontado por Mohamad (1989, p. 48), como autor do livro *Mohamad in the Bible* e possuidor de uma versão da Bíblia em língua assyriana onde se lê em Ageu 2:7-9: “E farei temer todas as nações e virá o ‘Himada’ de todas as nações... e encherei esta casa de ‘Shalom’”.

A cerca da interpretação da versão bíblica em língua assyriana, o mesmo autor apresenta o seguinte:

A questão é: a quem se referiria com ‘Himada’ e ‘Shalom’? É natural que está-se a referir a uma idéia concreta, a uma pessoa e à realidade, logo esta profecia foi realizada na pessoa de Ahmad e, com o estabelecimento do *Islam*, verifica-se que Himadah e Shalom têm o mesmo significado, respectivamente, com Ahmad e *Islam* (MOHAMAD, 1989, p. 49).

Oliveira (2001b, p.124) também trata da questão ao citar: “suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhes ordenar. De todo aquele que não ouvir

as minhas palavras, que ele falar em meu nome, disso lhe pedirei contas” (Dt 18: 18-19) como sendo uma anunciação da vinda de Muhammad, uma vez que:

Os irmãos aos quais o texto se refere são os descendentes de Ismael, irmão de Isaque, [...] que são os árabes. [...] Se fosse alusão a um profeta israelita, ele seria ‘do seu meio’. Até porque na própria Bíblia (Deuteronômio 34: 10) consta: ‘E nunca mais se levantou, em Israel, profeta algum como Moisés’.

Far-se-á referência ainda a outro mito³⁴ da crença islâmica, em uma narração sobre Amina - mãe de Muhammad - que só tomara conhecimento da gravidez após a visita do anjo que a alertou de que carregava no útero o profeta de todas as nações:

[...] quando deres à luz o teu filho, debes dizer: ‘Eu imploro a proteção para ele de Deus o Único, contra a malícia do invejoso’, e denominá-lo-ás por ‘Mohamad’, que significa o louvado, assim como foi anunciado no Torah e Evangelho, porque ele será louvado por todos os habitantes dos céus assim como dos da terra (MOHAMAD, 1989, p. 50).

Considerando-se a biografia de Muhammad aqui apresentada, estão presentes os elementos que caracterizam a figura do profeta: o carisma proposto por Weber ou a distinção conferida pelo *Islam* ao profeta, apresentado por *Vitória Peres*, além da condição de líder político ou chefe militar assumidos perante os seguidores, ocasionando a revolução religiosa peculiar aos profetas.

Em relação aos mitos que envolvem esta biografia, bem como o contido no *Qur’an* e na *Sunna*, estima-se que estes cumprem devidamente o papel de assegurar aos fiéis verdadeira experiência religiosa, tal qual ensina Eliade (1998, p. 22):

A ‘religiosidade’ dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadores dos Entes Sobrenaturais: deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais.

³⁴ Aqui mito no sentido proposto por Eliade, na obra *Mito e Realidade*, onde os etnólogos, sociólogos e historiadores compreendem-no como sendo história verdadeira, tradição “extremamente preciosa”, dado seu caráter sagrado.

É nesse panorama de condição sacra, tal qual a idéia expressa por Eliade (1992) que os muçulmanos são mantidos por intermédio dos ritos simbólicos que reinterpretem cotidianamente os mitos desta religião. Algo como se os muçulmanos vivessem em outro mundo, amparados nas fontes de fé do *Islam*, distintamente dos aspectos que a rápida mudança ocasionada pela modernidade sedimentou nas demais comunidades.

4 FONTES DO ISLAM

Nesta etapa do trabalho, serão investigadas as fontes de orientação e fé do muçulmano, uma vez que não só *Al Qur'an* cumpre esse papel, pois no processo de fundação do *Islam* está explícito o fato de que os crentes estão intimamente ligados ao exemplo de vida deixado pelo profeta Muhammad através da *Sunna*.

A *Sunna* comporta os *ahadith*³⁵ (ditos do profeta), que revelam a conduta de Muhammad, um complemento na orientação do fiel em busca da manutenção de sua crença em Deus Único, tal como preceitua *Al Qur'an*.

Há ainda os jurisconsultos. Mais precisamente são cinco as escolas aceitas pela nação islâmica, são de suma importância nessa hierarquia canônica que será objeto de estudo deste capítulo. Finalizando, trataremos da interpretação das fontes de fé do muçulmano, responsável pela cisão que opõe sunitas e xiitas na prática do *Islam*.

4.1 AL QUR'AN

O termo em árabe é *Al Qur'an* - livro por excelência³⁶ - provém da raiz semítica *qr'*, cujo significado em língua árabe é 'aceita', e se encontra nas demais línguas do tronco semítico: "[...] cananeu, no hebraico, no aramaico (de Jesus) e no siríaco. Significa 'ler', 'recitar'. *Coran* (ou ainda *Qur'an*) significa 'leitura', ou melhor, recitação" (SAMUEL, 1997, p. 250).

³⁵ Normalmente é utilizada a palavra *hadith*, que no caso se refere ao singular, diálogo, sendo que *ahadith* é o plural, a maneira correta de se referir aos diálogos do profeta com seus seguidores.

³⁶ Definição apresentada por Abdalati na obra *O Islam em foco*, organizado pela WAMY – Assembléia Mundial da Juventude Islâmica, 1989, p. 256.

Dentre os estudiosos que apresentaram em seus trabalhos esta grafia, *Al Qur'an*, citamos Albert Samuel em sua obra *As religiões hoje*; Roberto Khatlab na obra *Maria no Islã* e Mabrouk El Sawy Said na obra *Ossoulo al Feqh: a ciência jurídica islâmica*.

Os muçulmanos quando se referem ao *Qur'an* fazem uso do artigo definido, ou seja, *Al Qur'an*, algo como A Recitação, daí a explicação de encontrarmos em nosso idioma a palavra Alcorão, assim traduzido apenas no Brasil, diferentemente até mesmo do que é grafado em Portugal, Corão, e em espanhol, *Coran*.

A fim de compreendermos a real dimensão do que é o *Qur'an* para o muçulmano, apresentaremos uma quase poesia de Al Ghazali contida na obra de A. Samuel (1997, p. 249): “O Alcorão é copiado em livro, é pronunciado com a língua, é lembrado no coração, mas subsiste no centro de Deus, sem ser alterado por sua passagem sobre as folhas escritas e pelos espíritos dos homens”.

Sendo o ser humano um ‘animal simbólico’ (CROATTO, 2004, p. 33), e o simbolismo uma função social da comunicação, há de se lembrar que a leitura do *Qur'an* é feita de forma poética e a este respeito Croatto (2004, p. 84) lembra que: “o ser humano constrói símbolos continuamente. Tudo o que produz é de alguma forma simbólico. A linguagem é sua evidência mais freqüente; e são mais simbólicas as linguagens poética e lírica”.

Altoé (2003, p. 32) cita Gaarder, Helern e Notaker na tentativa de também expressar a importância do *Qur'an* para o *Islam*: “O Alcorão islâmico é, literalmente, a Palavra de Deus [...], Maomé é apenas um intermediário, pois a verdadeira revelação ocorre no próprio Alcorão. No cristianismo a Palavra de Deus se tornou uma pessoa; no islamismo, um livro [...]”.

4.1.1 *Al Qur'an*, Seu conteúdo

De caráter irretocável³⁷, *Al Qur'an* é a primeira fonte do *Islam*, a palavra de *Allah* assim considerada quando apresentada no original em língua árabe, idioma em que foi revelado, pois de acordo com a crença islâmica qualquer obra traduzida sempre será apenas o significado dos versículos do *Qur'an*, jamais o próprio.

Sobre essa compreensão Khatlab (2002, p. 16) escreve: “O Sagrado Alcorão foi revelado em língua árabe ao Profeta Maomé, daí que todas as traduções do Alcorão não são sagradas, e por isso elas são chamadas de ‘tradução dos significados’”.

Khatlab (2002, p. 24) também faz referência ao conteúdo do *Qur'an* ao relatar que: “O Alcorão é uma comunicação direta de Deus, Mãe do Livro (*'ummu al-kitab*), escrito em língua árabe ‘Kur’anan ‘arabittan’, que foi transmitido por intermédio do Anjo Gabriel ao Profeta Maomé, que o transmitiu ao povo”.

Samuel (1997, p. 250) lembra que “[...] inclusive nos países que não falam o árabe, o Alcorão é lido, melhor, aprendido de cor e recitado em árabe”.

O *Qur'an* é composto de cento e catorze suratas, ou, capítulos, que são divididos em trinta partes³⁸ iguais, chamadas de *juz* em árabe. Essas trinta partes comportam determinado número de suratas ou, às vezes, única surata comporta até duas partes, sendo que a primeira parte inicia com a surata *Al Fátiha* e encerra na *aya* 142 da surata *Al Bâcara*. A parte dois inicia-se na *aya* de número 143

³⁷ O livro sagrado dos muçulmanos pode ser objeto de interpretação, porém jamais modificado, sendo que seu conteúdo é, de acordo com os estudiosos islâmicos, o mesmo que fora revelado ao profeta quando da fundação do *Islam*.

³⁸ Cada uma das trinta partes comporta determinadas suratas, sendo que no mês de *Ramadan* cada uma destas partes é lida no decorrer do mês, sagrado para os muçulmanos. Ao término do *Ramadan* conclui-se a leitura completa do *Qur'an*, em oração específica deste mês denominada *Tarawih*.

estendendo-se até a *aya* de número 252 do mesmo capítulo, *Al Bâcara*, e assim por diante, dividindo o *Qur'an* em trinta partes.

As cento e catorze suratas apresentam-se no *Qur'an* de tal forma que as iniciais são as mais extensas, com exceção da primeira, *Al Fâtiha* (A Abertura) e finda com as mais curtas.

O *Qur'an* completo: “[...] é formado de 114 ‘suratas’ (capítulos) e de 6.211 ‘Aya’ (versículos). Estas ‘Suratas’ e ‘Aya’ foram reveladas ao Profeta Maomé, em fragmentos, durante seu apostolado que durou 23 anos aproximadamente” (KHATLAB, 2002, p. 23).

Samuel (1997, p. 252) distingue três partes do *Qur'an* apresentando a primeira como a atitude dos povos da Antiguidade perante os profetas. Uma segunda parte trataria da vida de Muhammad, com versículos que aludissem às suas lutas contra os incrédulos, principalmente as tribos árabes e a mais influente delas, os coraixitas. A última parte seria de acordo com as palavras do autor: “[...] uma espécie de código religioso, moral e legislativo. – Mas, uma vez mais, todo esse ensinamento está espalhado pelo livro”.

As suratas reveladas antes da Hégira, em *Makka*, dizem respeito à crença islâmica em *Allah*, Deus Único, em Seus anjos, Seus livros, Seus mensageiros e a crença no Dia do Juízo Final.

As cento e catorze suratas abrangem toda a esfera da vida humana, seja ela política, social, moral ou econômica, pois é importante lembrar que:

Tradicionalmente, no Islã não há distinção entre a religião e a política, tampouco entre a fé e a moral. Todas as obrigações religiosas, morais e sociais do homem estão estabelecidas na sagrada lei muçulmana, a Sharia, o caminho correto para a conduta humana. A lei sagrada se expressa sobretudo no Alcorão, que é muito mais que um texto religioso (ALTOÉ, 2003, p. 35).

Compreende também o *Qur'an* narrativas de séculos passados, histórias dos profetas, mensageiros e dos povos antigos parte da história da civilização. Há ainda revelações sobre o futuro uma vez que várias suratas tratam do dia da Ressurreição, momento em que os seres humanos se congregarão junto a *Allah*, conforme se verifica de acordo com o conteúdo da surata *All Hajj* (A Peregrinação):

Ó humanos se estais em dúvida sobre a ressurreição, reparai em que vos criamos do pó, depois de esperma, e logo vos convertemos em algo que se agarra (coágulo) e, então, em feto, com forma ou amorfo, para demonstrar-vos (a Nossa onipotência); e conservamos no ventre o que queremos, até um período determinado, então vos retiramos, crianças, para que alcanceis plena força. Há, entre vós, aqueles que morrem (ainda jovens) e há-os que chegam à senilidade, até ao ponto de não se recordarem do que sabiam. E observa que a terra é árida; não obstante, quando (Nós) fazemos descer a água sobre ela, move-se e se impregna de fertilidade, fazendo brotar todas as classes de pares de viçosos (frutos) (EL HAYEK, 2001, p. 398).

4.1.2 Os Anjos no *Qur'an*

Essa condição de sagrado que os muçulmanos concedem ao *Qur'an* se deve à crença islâmica de que *Al Qur'an* é uma hierofania, termo utilizado por Mircea Eliade (1992) que sugere o manifesto do sagrado, tendo sido a palavra de *Allah* transmitida em fragmentos a Seu mensageiro Muhammad através do Anjo Gabriel, ao longo das duas últimas décadas de vida do profeta.

O *Qur'an* cita por várias vezes os anjos, sendo que na segunda surata, *Al Bâcara* (A Vaca), há o seguinte relato sobre essas criaturas divinas criadas a partir da luz:

(Recorda-te ó Profeta) de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário na terra! Perguntaram-Lhe: Estabelecerás nela quem ali fará corrupção, derramando sangue, enquanto nós celebramos Teus louvores, glorificando-Te? Disse (o Senhor): Eu sei o que vós ignorais. Ele ensinou a Adão os nomes (de todas as coisas) e depois apresentou-os aos anjos e lhes falou: Nomeai-os para Mim se estiverdes certos. Disseram: Glorificado sejas! Não possuímos mais conhecimento além do que Tu nos proporcionaste, porque somente Tu és Prudente, Sapientíssimo (EL HAYEK, 2001, p.23,24).

Há a crença de que o Anjo Gabriel é tido como o anjo portador das mensagens, pois também são sagrados para os muçulmanos os livros que antecederam o *Qur'an*: Torá por Moisés e Evangelhos de Jesus, como relata Altoé (2003, p. 34): “Apesar de considerar o Alcorão como única e indiscutível revelação divina, o Islã aceita também outros livros revelados, como a Torá (formado pelos cinco primeiros livros da Bíblia), os Salmos e os Evangelhos [...]”.

Os anjos não têm forma única, pelo contrário, são dotados de tantos pares de asas que *Allah* entenda seja necessário: “Louvado seja *Allah*, Criador dos céus e da terra, Que fez dos anjos mensageiros, dotados de dois, três ou quatro pares de asas; aumenta a criação conforme Lhe apraz, porque *Allah* é Onipotente” (EL HAYEK, 2001, p. 535).

São eles os encarregados de protegerem, orientarem e pedirem bênção de *Allah* aos seres humanos, pois conforme o *Qur'an*, cada ser humano possui em ambos os lados, sobre os ombros, dois anjos a anotarem suas ações, as boas e as más: “Porém, certamente, sobre vós há anjos de guarda, generosos e anotadores, que sabem (tudo) o que fazeis” (EL HAYEK, 2001, p. 535), e também na surata *Caf*: “Eis que dois (anjos da guarda) são apontados para anotarem (suas obras), um sentado à sua direita e o outro, à sua esquerda” (EL HAYEK, 2001, p. 627).

A crença islâmica é de que os anjos são criaturas de *Allah* que existem unicamente para servi-Lo, conforme compreensão de Samuel (1997, p. 247):

Abaixo dos profetas, há outros servidores de Alá: os anjos. O termo, de origem iraniana, como o que ele representa, significa 'mensageiro'. Ocupam lugar importante no Alcorão, no qual são seres alados, assexuados, criados a partir da luz. O termo que os designa, *ruh*, significa *espíritos*, 'sopros' de Deus. Foram-lhes confiadas várias missões, as quais permitem classificá-los. No alto da hierarquia estão os quatro arcanjos: Gibril (ou Jibril, Djibrail), Mikhail, Israfil e Izrail. Gibril, isto é, Gabriel, é o Espírito Santo (*ar-ruh al qudus*), portador das ordens divinas. Foi ele, o fiel, que anunciou a Miriam (Maria) que ela daria à luz um grande profeta. Foi ele ainda que confirmou a Maomé a verdade das revelações antigas. Mikhail (Miguel), encarregado dos bens deste mundo, vela sobre a criação. Israfil é o arcanjo do julgamento, o que dá os 'três toques da trombeta' da ressurreição. Enfim, Izrail é o arcanjo da morte.

O *Qur'an* ainda relata o momento em que uma dessas criaturas se rebela contra O Criador, fato este contido na segunda surata, *Al Bacará* (A Vaca): “E quando dissemos aos anjos: Prostrai-vos ante Adão! Todos se prostraram, exceto Lúcifer³⁹ que, ensoberbecido, se negou, e incluiu-se entre os incrédulos” (EL HAYEK, 2001, p. 24).

Ainda sobre os anjos, esta é mais uma apresentação de Isbelle (2003, p.65,66), sobre a compreensão dos muçulmanos acerca dessas criaturas:

Os anjos são criaturas de Deus. Sua criação se deu antes do homem. Foram criados de luz e possuem em sua maioria uma forma bela. [...] Dentre os que possuem uma forma assustadora, podemos citar os anjos responsáveis pelo inferno e pelo castigo. [...] Eles não têm o livre arbítrio como os seres humanos e os gênios. [...] Eles apenas executam as ordens de Deus. Eles não possuem sexo, não se alimentam. [...] O anjo Gabriel, por exemplo, possui 600 asas, e cada asa pode cobrir o horizonte, [...].

São também os anjos importantes criaturas no Dia do Juízo Final, Fim dos Tempos ou Dia da Ressurreição, como crêem os muçulmanos. De acordo com *Al Qur'an*, quando esse momento chegar, alguns acontecimentos incomuns se tornarão visíveis aos olhos humanos: “será o dia em que o céu se fenderá com as nuvens, e os anjos serão enviados para baixo em grande número” (EL HAYEK, 2001, p. 435), também na surata *Al Hácca* (O Inevitável):

³⁹ Conforme explicação de Samir El Hayek (2001, p. 24): “A frase: ‘Todos se prostraram, exceto Lúcifer’, levamos a presumir que Iblis (Lúcifer) seria um dos anjos. Porém, o termo ‘anjos caídos’ não é comumente aceito pela teologia muçulmana. No versículo 50 da 18ª Surata, Iblis é descrito como sendo um Jinn (Gênio)”.

E o céu se fenderá, e estará, nesse dia, frágil; E os anjos estarão perfilados e, oito deles, nesse dia, carregarão o Trono do teu Senhor. Nesse dia sereis apresentados (ante Ele), e nenhum dos vossos segredos (Lhe) será ocultado. Então, aquele a quem for entregue o seu registro, na destra, dirá; Ei-lo aqui! Lede o meu registro (EL HAYEK, 2001, p. 692).

4.1.3 *Shari'ah*⁴⁰

As *suratas* reveladas após a Hégira, em *Madina*, tratam dos rituais e principalmente, da jurisprudência do *Islam*. Ao *muslim*, existe uma determinação descrita na fonte máxima do *Islam*, *Al Qur'an*, sobre o lícito e o ilícito de acordo com a vontade de *Allah*, um código que orienta o comportamento de todos os aspectos da vida do muçulmano.

Neste sentido, se faz necessário ressaltar a *Shari'ah* (lei islâmica), espinha dorsal que determina as ações lícitas do muçulmano, assim definida por Said (2005, p. 8):

[...] significa canal de água pura, permanente, que abastece os caminhos por onde passa, sacia o sedento e auxilia a coletividade. Dentro deste significado indica que o lugar deve ser sempre limpo, preparado, para que a água corra límpida, cristalina por entre as montanhas, campos, propriedades e cidades.

A interpretação da *Shari'ah* se dá através de princípios islâmicos, objeto de estudo dos juristas muçulmanos. Audah (1990, p. 12) refere-se a estes princípios, base para interpretação da *Shari'ah*, da seguinte maneira:

Os numerosos e diversificados princípios do *Islam* foram revelados para auxiliar o povo a alcançar a felicidade neste mundo e no outro. Então, todas as atividades seculares têm sua relação com o espiritual. Qualquer ato de adoração, civil, penal, constitucional ou internacional tem sua repercussão na vida terrena, o que deve ser o preenchimento de uma tarefa, ou o estabelecimento do direito ou a sua anulação, a imposição de uma penalidade ou sujeitar-se a uma responsabilidade. Tal ato, porém, que tem seus efeitos sobre a vida terrena, tem uma outra consequência na vida celestial, ou seja, a recompensa na outra vida.

⁴⁰ Fazendo uma tradução literal do termo, *Shari'ah* significaria 'caminho largo', em oposição à estrada estreita, no contexto sócio-religioso seu significado é a lei islâmica a que se submetem os muçulmanos.

De acordo com a explanação de Al-Qaradawy (2005, p.17) sobre alguns destes princípios, o primeiro deles é confirmado pelos estudiosos do *Islam* e trata da licitude ou proibição das criações de *Allah*: “A condição legal original das coisas que Deus criou é de permissão e livre uso. Não há nada ilícito, exceto o que seja proibido com uma declaração autêntica e clara do Legislador proibindo-a”.

Ao crente não cabe o questionamento sobre essas proibições, cujo direito é exclusivo de *Allah*, que utilizou o *Islam* por intermédio da mensagem sagrada, *Al Qur'an*, para transmitir aos seres humanos essas determinações, que se concretiza através da *Shari'ah*.

São de uma importância tal que aquele que promove a permissão do ilícito e proíbe o lícito, atentará contra a humanidade, oprimindo o ser humano e praticando o extremismo, tão combatido pelo profeta Muhammad.

Isto é um direito exclusivo do Senhor, Deus o Altíssimo, Nenhum rabe ou sacerdote, nenhum rei ou governante tem o direito de proibir algo de forma eterna às criaturas de Deus; quem se atreve a fazê-lo está transgredindo os limites e infringindo um direito exclusivo do Domínio de Deus (AL-QARADAWY, 2005, p. 20).

Ainda de acordo com a compreensão de Al-Qaradawy (2005, p. 29) sobre os princípios que norteiam o que rege a *Shari'ah*, o que é lícito é o necessário para a sobrevivência do muçulmano, sendo supérfluo o ilícito. O lícito é o suficiente e o ilícito o desnecessário. Tudo o que conduz ao ilícito, por sua vez também o é, sendo imprescindível que o *muslim* se afaste de qualquer caminho que o leve à ilicitude:

Assim como o *Islam* proíbe tudo que leva ao ilícito, também tem proibido recorrer a mecanismos técnicos com o fim de cometer algo ilícito utilizando meios duvidosos e desculpas inspiradas por Satã. O *Islam* repreendeu os judeus por recorrerem a esses métodos.

Tudo relacionado à vida do muçulmano em sociedade está contido na *Shari'ah*, a alimentação lícita, a bebida lícita, a vestimenta e acessórios lícitos, a moradia lícita, a forma lícita de se sustentar, a proibição do aborto, a legitimidade do

divórcio, a vida sexual de um casal; enfim, todos os aspectos são abrangidos pelo código divino disposto no *Qur'an*. Vejamos o exemplo que segue:

Se algum tipo de fotografia deve ser proibido, o fator determinante deve ser o conteúdo da fotografia. Nenhum muçulmano estará em desacordo sobre a proibição de fotografar situações que retratem atitudes contrárias à fé, à moral e à lei Islâmica. Portanto, não há dúvida alguma referente à proibição de fotografias, desenhos ou pinturas de nu, seminu ou parte do homem ou da mulher que instigam a luxúria em posições provocativas; tal como vemos em revistas, periódicos e cinemas (AL-QARADAWY, 2005, p. 103).

A partir deste entendimento, a doutrina islâmica interpreta a *Shari'ah* de tal forma que o movimento coletivo é preferencial em detrimento à individualidade, pois os doutrinadores islâmicos imaginam que é a individualidade que desumaniza o homem:

No momento em que foi executada, a *Shari'ah* passou a influenciar o comportamento do muçulmano, porque incluiu uma ordem social vigente, reativada na dignidade do ser humano em sociedade. Eleva socialmente o homem a um estado superior e se manifesta na vida cotidiana englobando deveres, direitos e ações (SAID, 2005, p. 8).

Mohamed Talbi expressa a compreensão da *Shari'ah* para os muçulmanos como um código de vida norteador do *Islam*:

Lei de Deus ou Lei dos Homens? O homem-deus ou o homem servo de Deus? Essas questões eram colocadas e ainda se colocam para todos os homens. Relembrei que a Torá também tem o título de 'A Lei e os Profetas'. Existe uma *halakha* judia que contém 613 mandamentos. Existe um direito canônico cristão que nem sempre está de acordo com as leis dos homens, como acontece em matéria de casamento, de divórcio e de sexualidade, e o Papa não perde nenhuma ocasião para lembrar que a Lei de Deus tem a primazia (TALBI, 2004, p. 149).

A *Shari'ah* transmite ao crente uma filosofia de vida que acrescenta à personalidade do fiel: "[...] como principal característica não aceitar separação entre a vida espiritual e a temporal. De fato, nas outras tantas leis não há interferência religiosa na vida mundana, o que diferencia completamente da visão islâmica" (SAID, 2005, p. 8).

4.1.4 *Al Qur'an* e o Passar dos Séculos

No *Islam* não há estrutura clerical a quem o muçulmano se reporte. Contudo, isso não determinou que a principal fonte de fé se perdesse após a morte de Muhammad, pois: “a noção de ‘magistério’, conhecida no Catolicismo, é estranha ao Islamismo. O califa não era senão o chefe político da comunidade muçulmana, e não detinha um poder religioso especial sobre os fiéis muçulmanos” (DURAND, 2003, p. 104).

Não há intermediário entre o fiel e *Allah*, o máximo que se pode encontrar é o estudioso da religião, *sheikh*⁴¹, um teólogo que auxilie os muçulmanos na interpretação das fontes de fé islâmica, *Al Qur'an* e *Sunna*, conforme Pace (2005, p. 176) expressa:

A realidade do fenômeno sectário no Islã mostra, no entanto, que enquanto o ideal sociológico da ‘comunidade mediana’ foi o ponto de referência do sunismo, o xiismo desenvolveu atitudes mais radicais: por isso, enquanto o segundo traçou com força os limites entre aquilo que é correto e aquilo que ao contrário se configura como desvio, dado que no xiismo existe uma autoridade carismática considerada ainda por cima inspirada e infalível, à qual se apela para estabelecer o que é verdadeiro e o que é falso, no sunismo não existe nada equivalente [...] Pode-se compreender bem a questão, ao refletir sobre o modo como no ambiente xiita se chegou a definir o fundamento da legitimidade do poder sagrado do *imam*.

Mesmo após mais de catorze séculos de existência, os doutos afirmam que a versão do *Qur'an* conhecida hoje é a mesma organizada no califado de Abu Bakr, primeiro sucessor do profeta.

O hábito de recitar suratas do *Qur'an* nas cinco orações diárias⁴² funcionou como ferramenta de memorização da revelação, não só para o profeta, mas

⁴¹ Título conferido àquele que ingressa em universidade para fins de estudo sobre o Islam, similar ao teólogo.

⁴² Tema a ser tratado no último capítulo deste trabalho, as orações diárias são realizadas de tal forma que o crente obrigatoriamente deve recitar a surata de abertura, *Al Fatha* e uma outra que tenha memorizado e não seja exageradamente extensa.

principalmente para seus seguidores, dentre eles o copista predileto de Muhammad, Zaid Ibn Sábet.

Sempre que Muhammad obtinha a revelação de *aya* ou até mesmo de surata completa, tratava de recitá-la juntamente com os *sahaba*, fiéis seguidores que o acompanhavam desde os primeiros anos da revelação.

Zaid Ibn Sábet era seu principal copista e Oliveira (2001, p. 100) aponta que: “[...] o Alcorão esteve confiado à memória de muitos discípulos, além das numerosas tábuas de registro”.

Dentre os mitos existentes no *Islam*, há o de que Muhammad recitava o *Qur'an* perante o Anjo Gabriel a fim de que fosse detectado qualquer equívoco, isso ensejou inclusive o ritual simbólico de leitura completa do *Qur'an* no mês sagrado de *Ramadan*:

A natureza das revelações impunha ao Profeta repeti-las constantemente em suas recitações, e revisar continuamente a forma que as coleções dos fragmentos teria que tomar. Todos os doutos afirmam, com autoridade, que o Profeta recitava todos os anos, no mês de *Ramadan*, perante o anjo Gabriel, a parte do Alcorão até então revelada, e que no último ano de sua vida Gabriel pediu-lhe que o recitasse por inteiro duas vezes. O Profeta concluiu, desde então, que iria, em breve, despedir-se da vida (EL HAYEK, 2001, p. 13).

Foi no califado de Abu Bakr, um mês após a morte de Muhammad, conforme apresenta El Hayek (2001, p. 13), que a primeira cópia completa do *Qur'an* tomou forma. Não só Zaid Ibn Sábet atestou o primeiro volume do *Qur'an*, foi auxiliado por vários *Huffaz*, aquele que sabia o *Qur'an* de cor: “a cópia condizente, assim preparada, foi chamada de *Musshaf* (encadernação). Esta foi conservada sob a própria custódia do Califa Abu Bakr e, depois dele, por seu sucessor, Omar Ibn Al Khattab” (EL HAYEK, 2001, p. 13).

Samuel (1997, p. 251), em sua obra, faz referência à participação de Zaid, copista de Muhammad, na compilação de capítulos e versículos do *Qur'an*:

Foi somente durante o califado de Otmã que as diversas versões do texto foram reunidas e classificadas, novamente por Zaid. Essa primeira 'vulgata' foi conservada em Medina, enquanto cópias eram enviadas a Damasco, al Kufa, Bassora, Homs... Atualmente o exemplar mais antigo data de 776.

O fato de o muçulmano não considerar o caráter sacro de uma versão traduzida do *Qur'an* talvez tenha sido um dos fatores determinantes na demora de sua primeira e integral tradução, no ano de 1143: "na Europa, a primeira paráfrase em latim foi a de Robert de Ketton [...] Hoje existem traduções nas principais línguas do mundo [...] Todavia, é só a versão árabe que tem autoridade" (SAMUEL, 1997, p. 251).

Foram descobertas ainda no califado de Omar, versões contraditórias do *Qur'an*, fato percebido quando do envio de cópias produzidas por Zaid. Já no califado de Otman, foram distribuídas versões preparadas por seu antecessor, Abu Bakr, através de delegações específicas para esse fim, que também seguiam a ordem de destruírem qualquer texto que de algum modo fosse contrário ao original.

A despeito da ordem do Califa Otman, para que se destruíssem os textos inexatos, existia, nos séculos III e IV da Hégira, assunto bastante para a compilação de volumosas obras, constituindo as 'variações do Alcorão'. Estas chegaram até nós, mas um apurado estudo mostra-nos que tais variantes eram devidas tanto à aparência falsa, como aos enganos no decifrar-se a velha escrita arábica, que não possuía vogais, nem se podia distinguir entre as letras semelhantes, nem davam idéia das mesmas, em diferentes regiões, e o Profeta havia permitido aos muçulmanos de tais regiões recitarem de acordo com suas algaravias, e mesmo substituir as palavras que estavam além de sua argúcia, por sinônimos que conhecessem melhor (EL HAYEK, 2001, p. 14).

El Hayek (2001, p. 16,17) recorda que o fato do *Qur'an* haver sido revelado em língua árabe, esse cânone não se limita à nação árabe, os muçulmanos são incisivos quanto à dimensão de abrangência da Mensagem para todos os povos:

1. Os textos originais da maior parte dos primitivos Livros Divinos foram em sua quase totalidade perdidos, sendo que somente as suas traduções existem hoje. [...] 2. Nos primitivos Livros Divinos os homens mesclaram suas palavras com as palavras de Allah; porém, no Alcorão encontram-se apenas as palavras de *Allah* – em suas prístinas purezas. Isto é admitido, mesmo pelos oponentes ao *Islam*. 3. Não se pode dizer, com base na autêntica evidência histórica, em relação a nenhum outro Livro Sagrado, possuído por diferentes povos, que ele realmente pertence ao mesmo profeta a quem é atribuído. [...] 4. Os primitivos Livros Divinos foram revelados em línguas que estão mortas desde há muito tempo. Na era presente, nação ou comunidade alguma fala tais línguas e há apenas umas poucas pessoas que se jactam de compreendê-las. [...] A língua do Alcorão, por outro lado, é uma língua viva; milhões de pessoas falam-na e noutra tanto a compreende. [...] 5. Cada um dos Livros Sagrados existentes, encontrados entre as diferentes nações do mundo, foi dirigido a um povo em particular. Cada um deles contém um número de ditames que parece ter sido dirigido a um período da história em particular e que supria apenas as necessidades daquela era. [...] Em contraste a isso, o Alcorão é dirigido a toda a humanidade; não se pode suspeitar que injunção alguma tenha sido dirigida a um povo em especial. [...] 6. Não há negar o fato de que os precedentes Livros Divinos cultuavam o bem e a virtude, ensinavam também os princípios da moralidade e da veracidade, e apresentavam uma maneira de viver consentânea com a vontade de *Allah*. Contudo, nenhum deles era suficientemente compreensivo para englobar tudo quanto fosse necessário para uma vida humana virtuosa, sem nada supérfluo, sem nada carente.

Em contraste com o que costumeiramente se percebe em alguns praticantes do *Islam*, o *Qur'an* prega uma vida mediana, exortando a *Umma* para o meio termo e bom senso em detrimento do radicalismo exacerbado.

Samuel (1997, p. 252) ainda lembra que “Ignorando o pecado, ele se limita a condenar ‘as torpezas tanto externas quanto ocultas’ (VII, 33), porque ‘as ações valem pelas intenções’. O mal essencial é a idolatria. O bem é a ‘bondade piedosa’, o amor ao próximo”.

Sem dúvida que sereis postos à prova quanto aos vossos bens e pessoas, e também ouvireis muitas coisas que vos entristecerão daqueles que receberam o Livro antes de vós, e dos idólatras; porém, se perseverardes pacientemente e temerdes a *Allah*, sabeis que isso é um fator determinante, em todos os assuntos (EL HAYEK, 2001, p. 101).

4.2 SUNNA, A SEGUNDA FONTE DO ISLAM

Segundo Pace, na obra *Sociologia do Islã* (2005), o que está disposto no *Qur'an* é obrigatório, já os ensinamentos do profeta contidos na *Sunna* são facultativos.

Na tarefa de conceituar esta fonte de crença facultativa do *Islam*, a *Sunna*, Said (2005, p. 15) expressa a seguinte idéia:

A *Sunna* é abrangente, não pode ser retratada sinteticamente, porque, engloba toda a vida orgânica da sociedade muçulmana [...] A riqueza do texto é inigualável e requer um estudo único por ser comentário vivente da revelação, trazendo três situações distintas: o que o Profeta falou, os preceitos fora do *Qur'an*, por fim, o exemplo de conduta a seguir.

Possivelmente nenhuma denominação religiosa foi tão influenciada pelo profeta como no caso do *Islam* em relação a Muhammad. Essa influência sobre os muçulmanos é reconhecida não só por estudiosos islâmicos, conforme aponta Schimmel (1999, p. 151):

É compreensível, naturalmente, o fato de que Maomé, na sua superenaltecida figura mística, tenha sido colocado no centro da vida de piedade; mas muitos teólogos objetavam que ele, sendo apenas um mensageiro, passou a ser, na devoção popular, mais importante do que o Corão, a palavra eterna de Deus (o que para as massas, na verdade, acima de tudo dos países não árabes, é algo incompreensível, e continua sendo).

Por mais que se imagine *Al Qur'an* como única fonte de fé e orientação para o muçulmano na busca do capital religioso ditado por *Allah*, o profeta Muhammad cativou os fiéis de tal forma que seu costume, hábito de vida, tornou-se referência como orientação e esclarecimento dos versos contidos no *Qur'an*, dando continuidade à institucionalização do *Islam* através da *Sunna*:

[...] a necessidade de apreciar a interpretação e a aplicação da Lei, a fim de regular os litígios, formou-se uma tendência natural diretamente ligada à conduta de Mohammad (saws)⁴³, assistido por *Allah*, no exercício de sua missão profética, que serviu de exemplo aos muçulmanos, passando suas palavras, seus gestos, suas atitudes, seu silêncio e decisões, a serem um comentário vivo da revelação, denominada, *Sunna*, citada como segunda fonte do Direito Islâmico (SAID, 2005, p. 21).

Samuel (1997, p. 258) apresenta o processo de construção da reunião dos *ahadith*, ditos e costumes de Muhammad, além de também sugerir um conceito para a segunda fonte do *Islam*:

[...] à medida que a comunidade se estendia e evoluía, sentia a necessidade de referir-se não só ao Alcorão, mas também às *palavras e à conduta* do Profeta. Suas palavras, reunidas pelas pessoas próximas a ele, formam os *hadith*; suas atitudes são a *sunna*. Assim, a maneira de agir de Maomé se tornou a de todos os muçulmanos. Essas atitudes-modelo constituem a *Sunna*. Quando Maomé ainda vivia, seus companheiros, como Abdullah Ibn Amr e Anãs Ibn Malik, anotaram suas palavras e seus atos; outros transmitiram oralmente o que tinham ouvido e visto. E a comunidade, quando tinha algum problema moral ou jurídico, procurava resolvê-lo, perguntando-se como agira Maomé em tal circunstância. Mas foi logo necessário distinguir entre os *hadith* garantidos como autênticos e outros, mais ou menos acrescentados ou inventados. Esse trabalho de compilação e de crítica deu-se no século IX.

Durand (2003, p. 104) trata da *Sunna* em sua obra sobre as três grandes religiões monoteístas, definindo-a como o complemento ao *Qur'an*: “As 114 suras do Corão são completadas pelas declarações orais recolhidas do profeta Maomé: são seus ditos (*hadith*), elementos preciosos para a tradição muçulmana, a *sunna*”.

Oliveira (2001b, p. 135) apresenta um conceito condizente com o que já foi apresentado, sugerindo que a *Sunna* no contexto islâmico: “[...] pode ser definida como o conjunto de ditos, atos, concordâncias e descrições físicas e morais do Mensageiro de Deus (que a paz e a bênção de Deus estejam sobre ele)”.

Sobre essa afirmação de Oliveira há a seguinte menção no *Qur'an*: “Realmente, tendes no Mensageiro de *Allah* um excelente exemplo para aqueles

⁴³ Abreviatura da expressão em árabe *Sala Allah Waleih Salam*, cujo significado é ‘Que a bênção e a paz de Deus estejam sobre ele’. Os muçulmanos ao referirem-se aos profetas, mensageiros e anjos, reverenciam-nos, seguindo o determinado pelo *Qur'an*, na surata *Al Ahzab* (Os Partidos), versículo 56.

que têm esperança em *Allah* e no Dia do Juízo Final, e invocam *Allah* freqüentemente” (EL HAYEK, 2001, p. 513).

Desta feita, a *Sunna* torna-se sugestiva ao *muslim*, uma vez que a fonte principal, *Al Qur'an*, evidencia a função do mensageiro em relação à mensagem sagrada, tornando-o o exemplo de vida correta e que apraze *Allah*.

4.2.1 *Ahadith*, os Ditos do Profeta

Samuel (1997, p. 257) lembra que diferentemente de outras denominações religiosas, pode ser extraída uma singular interpretação sobre o *Islam*: “para o muçulmano, não há distinção entre o profano e o sagrado. Sua vida toda é regida pelo Alcorão”.

Acrescenta-se a esta regência, a *Sunna*, pois Samuel (1997, p. 257,258) também comenta que:

[...] à medida que a comunidade se estendia e evoluía, sentia a necessidade de referir-se não só ao Alcorão, mas também às *palavras* e à *conduta do Profeta*. Suas palavras, reunidas pelas pessoas próximas a ele, formam os *hadith*; suas atitudes são a *sunna*. Assim, a maneira de agir de Maomé se tornou a de todos os muçulmanos. Essas atitudes-modelo constituem a *Suna*.

Conforme Samuel, algumas ressalvas podem ser feitas, pois nem todos os muçulmanos seguem a *Sunna*. Os seguidores de Áli, ou xiitas, orientam-se estritamente pelo *Qur'an* e apenas alguns poucos ditos do profeta, dependendo de qual dos *sahaba* (companheiros do profeta) os tenha transmitido.

A compreensão xiita é de que a interpretação do *Qur'an* deve ocorrer por intermédio da reflexão dos estudiosos islâmicos e aplicar o livro sagrado para cada

caso, não utilizando a *Sunna* como fonte de interpretação do *Qur'an* ou complemento no cotidiano do fiel.

A reunião dos *ahadith* não foi uma tarefa fácil, pois a cada momento alguém poderia apresentar-se como testemunha de um dito do profeta e dali surgiria mais um *hadith*.

Esses diálogos foram transmitidos através dos tempos, graças ao registro de boa parte quando o profeta ainda estava vivo. Muitos de seus companheiros escutaram ou presenciaram situações que Muhammad agia de determinada maneira e tornou-se imprescindível ao *muslim* agir tal qual o exemplo de vida deixado pelo mensageiro, algo como a rotinização do carisma proposto por Max Weber.

Com o passar do tempo, alguns *ahadith* tornaram-se duvidosos e verificou-se a urgente necessidade de certificar-se sobre a veracidade dos diálogos que surgiam.

O primeiro a compilar os *ahadith* de acordo com Said (2005, p. 23) teria sido: “[...] atabein Achuab, que morreu no ano 110, da H⁴⁴. [...] O segundo compêndio foi de Ibn Chireb Azourari, falecido no ano 124 da H”.

Após o falecimento de Ibn Chireb Azourari, os estudiosos islâmicos demonstraram preocupação com a necessidade de reunir uma obra que apresentasse os autênticos diálogos do profeta com o propósito de divulgar os ritos corretos e não caírem no equívoco de propagarem falsos *ahadith*.

Hoje os diálogos são amplamente divulgados e desde muito cedo as famílias transmitem-nos aos entes utilizando-se diariamente do exemplo de vida deixado pelo profeta Muhammad e organizados pelos mais famosos pesquisadores e comumente aceitos, para o muçulmano no Brasil, no Paquistão ou no Japão.

⁴⁴ Respeitando a forma utilizada por Mabrouk El Sawy Said, que apresenta uma abreviação da palavra Hégira.

Os mais conhecidos do mundo islâmico são Mohammad Ben Ismail El Buhari, falecido no ano 256 da Hégira, conhecido pela alcunha Buhari. Em seguida Mussilim Ibn Al Hajjed Anaiçabouri, falecido cinco anos mais tarde, no ano 261 da Hégira, tratado simplesmente por Mussilim. Há ainda os livros de: “[...] Mohammad Ben Aisça Atormosei, que morreu no ano 279, da H.; Mohammad Bem Acazuiniin Ibn Maja, falecido em 273, da H. e Abu Abdel-Rahnam Ahmad Anaceei, que morreu no ano 303, da H” (SAID, 2005, p. 23).

Estes são os autores que transmitem total confiança à nação islâmica no que diz respeito aos *ahadith* (diálogos do profeta), que são relatados com riqueza de detalhes por algum dos seguidores do profeta, os *sahaba*. Os *ahadith* apresentados são sempre confirmados por um dos autores reconhecidos.

Dentre estes diálogos certificados pelos especialistas, Buhari e Mussilim, há o que trata da criação humana, do feto ainda no ventre bem como suas etapas até o momento em que recebe o sopro divino, a alma ou espírito, tornando-o um ser humano por completo:

Relatou Abu ‘Abd-ur-Rahman, Abdul-lah Ibn Mas’ud – que Deus tenha piedade dele: O mensageiro de Deus – que a bênção e a paz de Deus estejam sobre ele – sendo verídico e digno de confiança: certamente que a criação de vocês, está resumida ao ventre de sua mãe: durante quarenta dias em forma de gérmen, logo é um coágulo por um período igual, depois um pedaço de carne por um período igual, e logo é enviado um anjo que sopra o espírito nele, e lhe encomenda quatro palavras (assuntos): determina seu sustento, o prazo de sua vida, suas obras e se será feliz [...] Transmitido por Buhari e Muslim (AL-SABBAGB, 1989, p. 24).

Neste outro exemplo de *hadith*, o assunto diz respeito ao comportamento que o muçulmano deva ter com os irmãos de fé, bem como em relação ao *Qur’an*, o Mensageiro e os líderes islâmicos: “A religião é lealdade, dizemos, a quem? Digo: A Deus, a seu Livro, a seu Mensageiro, aos líderes dos muçulmanos e a sua gente. Transmitido por Muslim” (AL-SABBAGB, 1989, p. 36).

Neste outro diálogo em que um dos companheiros do profeta confirma haver ouvido suas palavras, o assunto em questão diz respeito aos que terão o privilégio de viverem a outra vida como dádiva por terem compreendido o verdadeiro sentido da fé. Nota-se a semelhança de um provérbio ditado por Jesus:

Em um relato de Abu Hamzah, Anãs Ibn Malik (que Deus tenha piedade dele), companheiro do Mensageiro de Deus (a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele), disse que o Profeta de Deus (a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele) disse: Nenhum de vós crê, até que queira para seu irmão, o que quer para si mesmo (transmitido por al-Buhari e Muslim) (AL-SABBAGB, 1989, p. 57).

Os *ahadith* podem ser compreendidos de tal maneira em relação à *Sunna* que Said (2005, p. 24) anota o seguinte:

A transmissão da *Sunna* é o *Hadit*, ou melhor, a narração que desenvolveu a medida em que o *Al Qur'an* foi sendo revelado. Portanto, a *Sunna*, traz a observância de todos os princípios divinos para o equilíbrio dos direitos existentes em todas as sociedades.

Por fim utiliza a idéia expressa por Durand (2003, p. 104) sobre a interpretação do *Qur'an* através dos *ahadith*: “[...] o Corão, lido à luz das tradições do profeta Maomé, é a fonte de sua doutrina autêntica. Para ele, nenhum muçulmano tem autoridade para interpretar essa doutrina. A noção de ‘magistério’ conhecida no catolicismo, é estranha ao Islamismo”.

4.2.2 *Al Feqh*

Al Feqh pode ser definida como a Ciência que se ocupa de interpretar a fonte jurídica, social e moral do *Islam* ou ainda emprestar a compreensão de Said (2005, p. 12,13):

[...] *Al Feqh* – que é todo o sistema jurídico islâmico. [...] *Al Feqh*, garante o controle das normas islâmicas e expõe valores morais que entrelaçam direitos e deveres, configurando uma justiça prática e justa. Para compreender *Al Feqh*, impõe-se conceituar os significados jurídicos da *Shari'ah Al Islamia*, na qual estão presentes todas as relações sociais, religiosas, econômicas, jurídicas e dos costumes etc. [...] Vejamos que a palavra *Al Feqh*, no Direito moderno, é traduzida por Ciência Jurídica cuja sistematização para a obtenção dos resultados, conduz a uma realidade extensa por englobar Direito e Religião, que traz uma compreensão das transformações futuras e apresenta um conteúdo interpretativo da atualidade, no que difere da sistemática ocidental que implica apenas no jurídico.

A jurisprudência islâmica é tida como complexa e extremamente distinta do sistema jurídico atual. Apesar de haver determinadas peculiaridades pertinentes a cada uma das escolas que serão estudadas neste capítulo, nota-se que todas se amparam em elementos estruturais análogos, diferenciando-se apenas na prática em si, nos ritos de execução dos ensinamentos.

Para os muçulmanos o conhecimento da jurisprudência difere de acordo com a circunstância e cultura. Divide-se em três grupos, como observa Audah (1990, p. 49,50):

O primeiro é o inculto. O segundo é aquele que recebe educação européia, e o terceiro compreende aqueles que receberam educação islâmica. [...] Os incultos: este grupo contém os iletrados e aqueles que possuem uma educação tão escassa que têm dificuldades de compreender, por si, idéias submetidas a eles, bem como são inábeis em dar opinião correta sobre tais idéias. As pessoas desse grupo nada conhecem a respeito da jurisprudência islâmica, exceto informações superficiais sobre os rituais de adoração, em imitação a seus pais, companheiros e líderes religiosos. [...] Infelizmente, a maioria muçulmana pode ser classificada neste grupo, possivelmente oitenta por cento da população muçulmana no mundo.

O segundo grupo seria constituído de muçulmanos educados de acordo com o padrão europeu de ensino, apresentado por Audah (1990, p. 51):

[...] este grupo congrega a maior parte das pessoas instruídas nos países islâmicos. Sua maioria recebeu educação secundária e há um grande número daqueles que tiveram educação superior, entre os quais há juízes, advogados, médicos, engenheiros, educadores, administradores e políticos. Os membros desse grupo, sendo educados nos padrões europeus, não sabem mais da jurisprudência islâmica do que a média dos muçulmanos que estudaram sobre a sua religião em seu meio-ambiente. Sabe-se que sua maioria entende mais sobre os rituais da mitologia grega e romana de que sobre o *Islam* e sua jurisprudência.

O terceiro grupo é composto pelos doutores e sábios do *Islam*, chamados de *ulemás*⁴⁵, juristas que se educaram nos padrões islâmicos através das escolas secundárias e faculdades do mundo muçulmano, conforme definição de Audah (1990, p. 82,83):

Este grupo consiste de pessoas que receberam educação islâmica nas escolas secundárias e nas faculdades. Apesar de serem muitos, seu número é menor em relação aos que receberam educação européia. Contudo, este grupo tem uma substancial influência sobre as massas islâmicas, especialmente nos assuntos relacionados com o *Islam*. Todavia, este grupo não exerce qualquer influência política e o mais eminente de seus líderes dificilmente assume qualquer função governamental, além da pregação e de postos judiciais em varas de sessões gerais. Antes da introdução da lei européia nos países islâmicos este grupo possuía plenos poderes políticos. As novas condições, porém, em consequência da introdução das leis européias, empurrou-os para uma posição afastada e seus poderes foram gradualmente se desgastando até que, os membros desse grupo, ficaram desprovidos de autoridade.

A interpretação da jurisprudência do *Islam*, *Al Feqh*, gerou uma divisão fundada na prática de aplicação dos preceitos islâmicos, originando correntes ou Escolas Jurídicas, dentre as quais serão apresentadas as principais – todas seguidoras do *Qur'an* – adeptas da compreensão de que a Lei de *Allah* está contida neste cânone.

Essas correntes são tidas como Escolas Jurídicas do *Islam* e teriam sua origem, conforme Said (2005, p. 58) na prática do profeta Muhammad que:

[...] estabeleceu um regime legal de organização judiciária, instituindo a atuação do poder de Justiça e indiscriminadamente, resolver os problemas entre os muçulmanos. O grupo que fazia parte do exercício regular do direito, como operadores jurídicos, era composto pelos companheiros do Profeta (*saws*), conhecedores da língua árabe e memorizaram o *Al Qur'na*.

Dentre essas divisões fundadas no rito, podem ser encontradas interpretações distintas no que diz respeito à prática dos preceitos islâmicos, fato que propicia campo fértil para o surgimento do fundamentalismo islâmico sugerido por Gilles Kepel, em oposição ao que o próprio *Islam* prega: o bom senso em busca da paz.

⁴⁵ Doutores da fé islâmica, únicos legitimados à emissão de decretos religiosos que prevalecem como lei capital na comunidade islâmica.

Destaca-se para melhor compreensão, quatro destas Escolas Jurídicas, a começar com a exposição de Samuel (1997, p. 265) contida na obra *As religiões hoje*:

O rito *malekita* é, sem dúvida, o mais formalista. Dá a maior importância à tradição. Com efeito, liga-se ao costume de Medina como foi interpretado por Malik (713-795; donde seu nome), no *El Mowatta*, e impregna de sagrado o conjunto da vida jurídica e social, especialmente na África do Norte, onde está difundido. O rito *hanafita* também é específico da África do Norte, nas regiões influenciadas pela ocupação turca: Tunis, Bizerta, Madiá, Argel, Tlemcen... Herdeiro das práticas do imame Abu Hanifa, privilegia as soluções do bom senso na interpretação jurídica da Suna. O rito *chafeíta* se baseia no acordo unânime dos 'doutores', o que é difícil, porque o islã não tem concílio como o cristianismo. Eles se apóiam na jurisprudência de ilustre doutor, Alá ibn Idris Chafei (767-821), que viveu na Palestina. O chafeísmo marca o Egito, uma parte da Arábia e da costa oriental da África, o Chade, a Malásia... O rito *hanbalita* provém de Ibn Hanbal (855). Extremamente rigorista, interpreta literalmente a charia. Perseguido, deu origem ao wahhabismo e se estendeu à Palestina, à Síria e Omã... Esses ritos, que constituem os quatro ritos ortodoxos do islã, são sobretudo de ordem jurídica. Não alteram o dogma que se exprime como 'o que foi recebido por toda a comunidade muçulmana como verdadeiro e justo'.

Há referências ao que talvez tenha sido o início das práticas destas Escolas Jurídicas, que teria ocorrido no quarto califado, ano II da Hégira e época em que os princípios do *Islam* eram praticados em toda Arábia, o que compreendia Irã, Iraque e Síria, conforme expressa Said (2005, p. 59):

No tempo do quarto califa Ali Ben Abi Taleb, os muçulmanos dividiram-se em três partidos políticos: *Al Rawereje*, *Ashi'shiat* e Sunita [...] Mediante exigências legais, cada linha partidária desenvolveu conceitos básicos do *Islam*, sem comprometer os pilares da religião expostos na unicidade, na oração, no jejum, no *zakat*, na peregrinação etc. Mas, asseguraram o direito de representação política caracterizada pelas razões e convicções de cada qual em particular.

Al Feqh comporta colunas fundamentais, também compreendidas como fontes, necessárias para a correta compreensão e aplicação. São divididas em sete: *Al Qur'an*, *Sunna*, *Al Ijma'a*, *Al Qiyaas*, *Al Istehsan*, *Al Maslahato* *Al Morsalato* e *Al Orf*, pois de acordo com Said (2005, p. 14) "[...] no tratamento do tema, não se pode deixar de avaliar cada mecanismo em particular por promoverem soluções éticas e jurídicas no seio das comunidades".

As duas primeiras fontes são *Qur'an* e a *Sunna*, e logo em seguida há *Al Ijma'a*, que são os decretos emitidos pelos *ulemás* para solucionarem os problemas jurídicos e religiosos que porventura ocorram na comunidade islâmica.

Al Qur'an, *Sunna* e *Al Ijma'a* são as três colunas ou fontes, originais do *Islam*, sendo que: “As demais surgiram da necessidade de aplicar com clareza e justiça, soluções de interesse coletivo e que transmitissem, na realidade, valor objetivo”. (SAID, 2005, p. 15).

Sobre as quatro colunas restantes, Said (2005, p. 15) expõe as características deste sistema jurídico em sua obra *Ossoulo Al Feqh: A Ciência Jurídica Islâmica*, expressando algo similar aos princípios gerais de direito, que na prática islâmica fundamentam-se não só no uso e costume, mas principalmente na primordial fonte deste modelo jurídico, *Al Qur'an*:

A quarta coluna da *Al Feqh*, é *Al Qiyaas*, introduzido no Direito Islâmico pela Escola Hanafita. Sempre utilizado quando o *Qur'an*, a *Sunna* e o *Al Ijma'a*, não apresentam quaisquer prescrições que sirvam de orientação para os especialistas. Enquanto, *Al Istehsan*, são regras espontaneamente usadas pela sociedade, suscetíveis ao interesse geral pela matéria reconhecida como de interesse à coletividade. *Al Maslahato Al Morsalato*, compreende princípios que irão solucionar grandes problemas, buscando-se, neles, os procedimentos capazes de indicar a resolução da dificuldade, exposta pela comunidade. Pede, ainda, *Al Feqh*, *Al Orf* (costume do povo), que é o procedimento aplicado na compreensão dos usos e hábitos da comunidade, desde que não excluam preceitos religiosos. (p.15)

4.3 DISTINÇÃO NO INTERPRETAR DAS FONTES

A era muçulmana, Hégira, começa com o êxodo de Muhammad da cidade natal, *Makka*, para *Madina*, aonde veio a falecer. Sua morte foi o divisor de águas na unidade islâmica, mais precisamente quando Áli ibn Abu Talib, genro do profeta, assumiu o califado: “Quando Ali Ibn Abi Taleb, assumiu o poder, os muçulmanos se dividiram e em conseqüência da política reinante, Moawiya Ibn Abi Sufian, recusou a

liderança de Áli, e as discórdias determinaram o assassinato do califa, no ano 40 d. H., [...]” (SAID, 2005, p. 22).

A sucessão do carisma, objeto de análise de M. Weber e conteúdo da obra *Sociologia do Islã* de Pace (2005, p. 75), foi o ponto principal dessa cisão, conforme se pode conferir:

[...] O Islã, à semelhança de outras religiões proféticas, depara-se com a necessidade de transformar a energia social suscitada pelo Profeta em instituições estáveis não só de governo da *cidade*, da nova ordem social surgida da experiência de Muhammad, mas também de regulamentação da transmissão da *memória* dos conteúdos fundamentais do novo sistema de crenças.

Esta discórdia foi determinante no sentido de que os muçulmanos não se mantivessem em uma corrente única de interpretação do novo sistema de crença, originando o surgimento de dois principais ramos compreendidos por sunitas e xiitas, que conforme Samuel (1997, p. 264): “[...] originou-se da querela sobre a sucessão de Ali [...]”.

Da corrente islâmica sunita, derivam subdivisões por consequência de escolas jurisprudenciais de interpretação do *Qur’an*, que de acordo com Mabrouk El Sawy Said (2005), destacam-se a Escola Hanafita, Escola Malekita, Escola Ach-Chafi’i e Escola Hanbalita, que geralmente carregam o nome da figura influenciadora de cada uma delas.

Já no âmbito da corrente xiita destacam-se a Escola Xiita Duodecimanos, Escola Xiita Ismailitas e Escola Xiita Zaiditas, envoltas em complexa compreensão da linha sucessória e de aceitação dos líderes religiosos.

Há também o que pode ser chamada de corrente mística do *Islam*, a Ordem Sufis ou simplesmente sufismo, conhecidos no mundo ocidental por derviches⁴⁶.

⁴⁶ Ver a obra *Os mestres de Gurdjieff*, de Rafael Lefort, sobre a prática derviche.

Sobre essa cisão contida no *Islam*, originária da escolha do califa que substituiria o profeta Muhammad após sua morte, Durand (2003, p. 113) relata que: “uma primeira corrente preferiu, diferentemente dos xiitas, obedecer à regra (a Suna), escolhendo Abu Bakar como primeiro califa”.

Faz-se necessária breve menção aos sunitas e xiitas, sendo a primeira corrente amplamente majoritária face aos xiitas, uma vez que estes últimos se concentram principalmente no Iran, conforme atesta Samuel (1997, p. 263) ao lembrar o episódio da cisão entre os muçulmanos:

Sobre essa questão, desde a morte do Profeta, os muçulmanos se separam entre os que admitiam a tradição, a suna, e os partidários de Ali, primo e genro do Profeta. Os primeiros são os sunitas; os segundos, os xiitas, os quais se destacaram quando de sua subida ao poder do Irã, em 1979.

4.3.1 Sunitas, Seguidores da *Sunna*

Os sunitas compreendem cerca de noventa por cento da *Umma* e estão presentes em todos os países de fé muçulmana, até mesmo no Iran, Estado Islâmico de princípio xiita, mas sua ocorrência é majoritária em países como Paquistão, China, Egito, Indonésia e Marrocos de acordo com Said (2005, p. 22):

Os sunitas seguem os ensinamentos retidos no *Al Qur'an* e na *Sunna* [...]. Acompanham os passos do Profeta (saws), e de seus companheiros. A maioria da população muçulmana no mundo é sunita e não estabelece qualquer discordância entre as demais correntes islâmicas.

Considerados como a ortodoxia do *Islam*, os sunitas seguem não só o *Qur'an*, mas também os hábitos, ditos e costumes do profeta, ou simplesmente, a *Sunna*, termo que originou a referência sunitas. Para os sunitas, a revelação da Mensagem Sagrada ocorreu uma única vez e não poderá ser alterada ou contextualizada, o *Qur'an* não comporta modificações dos humanos, uma vez que foi determinado por *Allah*.

Sobre esse contexto, é através da *Sunna* que os fiéis encontram as respostas necessárias, buscam auxílio nos mais variados aspectos da vida conforme o exemplo deixado pelo profeta Muhammad, independente do espaço-tempo, que para os muçulmanos não difere do que determina e orienta suas fontes de fé:

Seus adeptos se submetem não só ao Alcorão, mas também à tradição fundada nos gestos e nas palavras de Maomé e nos costumes da primeira comunidade muçulmana. Para eles, essa 'suna' permite interpretar e adaptar o Alcorão às situações de todas as épocas (SAMUEL, 1997, p. 263).

Basicamente o mapa religioso atual do *Islam* coloca de um lado governos muçulmanos sunitas mais próximos do ocidente na tentativa de bem conviver com os valores da modernidade adequados aos preceitos islâmicos, e de outro lado, os movimentos sociais de grupos ortodoxos contrários a essa proximidade com o Ocidente. Esses grupos relembram constantemente os fracassos militares dos países árabes frente a Israel nos enfrentamentos com os governantes. Sobre essa análise político-religiosa envolvendo laicos e fundamentalistas, observa-se o seguinte entendimento:

[...] para os crentes muçulmanos, a independência nem sequer lhes trouxe a liberdade, mas antes um aprisionamento cada vez mais desesperado e uma decadência constante da fé segundo se depreende dos fatos. Com maior freqüência ainda, a minoria laica foram educados na Grã-Betanha, nos Estados Unidos ou nas modernas universidades do mundo árabe, como no Cairo, Istambul ou Aligarh, o que lhes conferiu um poder sem limites. E são os mesmos que, muitas vezes, com uma confiança e um entusiasmo que supera a dos velhos governantes colonialistas, continuam a reduzir o papel do Islã nas suas sociedades [...] (VV.AA *apud* ALTOÉ, 2003, p. 102).

4.3.2 Xiitas, Seguidores de Áli

Já os seguidores de Áli⁴⁷, no caso os xiitas, também chamados de *Ahel Al Baith*, (Povo da Casa), pois Áli era primo e tornou-se genro do profeta ao casar-se com Fátima, divergem dos sunitas inicialmente por alegarem que o primeiro Califa deveria ter sido Áli, que era mais próximo do profeta Muhammad, e não Abu Bakr: “à diferença da sunita, a corrente xiita agrupou-se em torno de Áli, genro e primo do profeta Maomé. Os xiitas escolheram Áli como califa após a fuga dos Ommeyyades, em 656” (DURAND, 2003, p. 114).

Outra divergência entre sunitas e xiitas se dá quanto ao campo doutrinário de interpretação da fé, pois de acordo com Altoé (2003, p. 37), para os xiitas: “[...] a revelação pode ser contínua, por intermédio de seus líderes, os imãs. [...] é possível dar novas interpretações da lei, baseadas na compreensão pessoal do imã [...]”.

Said (2005, p. 22) lembra que a *Sunna* não é fonte de fé para os xiitas, senão alguns dos *ahadith*, visto que consideram exclusivamente o *Qur'an* para a compreensão do *Islam*, diferentemente dos sunitas. Os estudiosos é que podem realizar interpretações, processo envolto de burocracia religiosa, pois o *imam* é a autoridade máxima na tarefa de determinar a retidão do *Islam*:

O partido *ashi'shiat* (xiita, consiste nos partidários de Ali Ibn Abi Taleb), que consagraram fidelidade aos descendentes do Profeta Mohammad (saws), centralizando-se no Iraque, Iêmen e Irã. Eles não seguem todos os *ahadith*, mas tão somente alguns, transmitidos pelos companheiros do Profeta (saws), que mais admiram. Eles admitem a liderança de um sheikh (denominado *aiatolar*), cuja palavra é a última para qualquer situação. A linha *ashi'shiat* discorda do sistema *Al Khawarij* e do Sunita.

⁴⁷ Abu Bakr assumiu o califato após a morte do profeta, em 632, vindo a morrer de velhice. Sucedido por Umar, um dos que mais expandiu o islamismo, foi assassinado, vindo Uthman a ocupar o posto de Califa. Ali assume o posto de Califa em 656, vindo a ser assassinado em 661. Todos faziam parte do grupo de amigos mais próximos e conselheiros do profeta Muhammad.

O Irã, país dos *ayatoláh*⁴⁸, é o legítimo representante da corrente xiita, e se tornou uma das poucas nações teocráticas do mundo, fundamentadas no *Qur'an*. O marco deste Estado é a tomada do poder após a revolta popular que destituiu do governo o Xá Reza Pahlevi, pró-ocidental.

O líder desta revolução foi *Ruhillah Mussavi Khomeiny* que dedicou a vida à luta constante na tentativa de conferir aos xiitas o controle político do país. Com isso, o Irã tornou-se realmente um país fundamentalista de acordo com Gilles Kepel em *A revanche de Deus* (1991), e assim apresentado por Oliveira (2001a, p. 89):

Fundamentalismo, no Islã, significa adesão ao modo de comportamento e aos valores de suas primeira geração, como compreendido e definido pelos primeiros muçulmanos, por meio da *ijtihad* (corresponde à Jurisprudência Islâmica) e da análise de suas regras e ensinamentos.

Esses são os aspectos das fontes de fé do *Islam*, que compreende um sistema jurídico completo. Determina o que é imprescindível, assim como a faculdade apresentada na *Sunna*, torna-se hábito dos fiéis. Tais preceitos, ao serem transportados para o cotidiano, geram distintas interpretações que ocasionam a existência de correntes oriundas de um mesmo credo.

Nos países regidos pela *Shari'ah*, Estado e religião não se separam e esta última é que define o que é lícito ou o que vem a ser ilícito na sociedade. Da mesma forma, a ciência remete sempre aos preceitos religiosos, conforme alusão do *hadith* que trata da formação do feto, comprovando o alcance que o *Islam* tem sobre a sociedade.

⁴⁸ A tradução literal do original árabe de *Ayat Allah* é 'chamado por Allah', título conferido ao mais alto cargo hierárquico religioso da corrente xiita islâmica.

5 RITOS SIMBÓLICOS NO *ISLAM*

O capítulo que finaliza este trabalho analisa o produto social do *Islam*, prática religiosa envolta por uma série de ritos simbólicos que misturam texto sagrado, *Al Qur'an*, com os hábitos do profeta Muhammad, a *Sunna*.

A intenção é aproximar o leitor da parte principal do capital religioso, responsável pela manutenção da fé islâmica em qualquer comunidade, posto que atravessou os tempos e confiou ao cânone sagrado a importância devida após catorze séculos de existência.

Serão apresentados alguns dos ritos simbólicos - desde o mais simples - de iniciação, aos de maior complexidade - que funcionam como pilares do *Islam* - peregrinação a *Makka* ou as cinco orações diárias a que são obrigados os muçulmanos.

Esta análise justifica-se pelo propósito maior a que a Ciência da Religião se submete, tal como asseguram Filoramo e Prandi (1999, p. 91): “a sociologia da religião (SR) não coloca a religião no centro dos seus interesses; antes, fixa a atenção no fato religioso [...] dotado de especial estrutura simbólica, pelo papel que exerce no interior dos mecanismos sociais”.

5.1 CULTURA E SIMBOLOGIA

A raiz etimológica do símbolo remete ao grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*, conforme Croatto (2004, p. 84), e expressa a seguinte idéia: “[...] o símbolo refere-se à união de duas coisas. Era um costume grego que, ao se fazer um contrato, fosse

quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada pessoa levava um dos pedaços”.

No que diz respeito à cultura, Laraia (2004, p. 45) faz a seguinte afirmação em relação ao ser humano e seus hábitos culturais:

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade.

Este esforço apontado por Roque Laraia remete à seguinte conclusão: de geração em geração o processo cultural transmite hábitos que dão significados à existência humana, possibilitando aos entes comunitários perspectiva de futuro próspero baseada no costume de seus ancestrais. Neste sentido, os símbolos são determinantes na eficácia e manutenção da cultura e a mudança na interpretação ou percepção destes hábitos provoca ocorrências distintas que podem afetar o dia-a-dia da comunidade.

Ainda sobre os símbolos, ou a percepção destes, Croatto (2004, p. 81) faz a seguinte referência:

[...] linguagem fontal da experiência religiosa. Devemos defini-lo, distingui-lo de outros indicadores de duplo sentido (como o signo, a metáfora e a alegoria). Além disso, explicitaremos tudo o que o símbolo implica como expressão da experiência religiosa. [...] O símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência religiosa. Assim como a experiência da Realidade transcendente (o Mistério ou qualquer que seja seu nome) é o núcleo do fato religioso, o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais.

Jung (1964, p. 20) contribui para melhor compreensão dos símbolos ao conceituar que:

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem um desenho de um duplo enxó. Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas.

Rocher (1971, p. 157) define símbolo de maneira didática, capaz de explicitar-lhe o significado não só na esfera religiosa, mas de maneira ampla:

[...] qualquer coisa que toma o lugar de outra coisa ou ainda qualquer coisa que substitui e evoca uma outra coisa. [...] deduz-se que o símbolo implica três elementos: 1º um significante, que é o objecto que toma o lugar de outro, quer dizer, o próprio símbolo, no sentido estrito e concreto da palavra; 2º um significado, a coisa que o significante substitui; 3º a significação, que é a relação entre o significante e o significado, relação que deve ser apreendida e interpretada pelo menos pela pessoa ou pessoas a quem se dirige o símbolo.

No âmbito exclusivo das práticas religiosas, Jung (1964, p. 93) apresenta definição sobre a expressão *símbolos culturais* ao afirmar que: “(...) são aqueles que foram empregados para expressar ‘verdades eternas’ e que ainda são utilizados em muitas religiões”.

A importância dos símbolos é confirmada por Geertz (1989, p. 144) em sua análise sobre a conservação do capital religioso:

Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem seja concebido. O que quer que a religião possa ser, além disso, ela é, em parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. Entretanto, os significados só podem ser ‘armazenados’ através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas.

A facilidade com que os símbolos fluem na sociedade inserida em ritos religiosos também é objeto de estudo de Croatto (2004, p. 82), que sugere a existência de um instinto natural e positivo no ser humano religioso quando em contato com a comunicação simbólica:

A experiência do Mistério (inclusive quando não personificado) é essencialmente afetiva e, portanto, participativa. Ela não pode ser vivida de forma individual e isolada. Seria uma carga insuportável. Comunicá-la alivia. A experiência do Mistério é um processo psicológico fácil de ser entendido. Mas sua comunicação possui um valor sacramental, enquanto significa e realiza novamente a presença do sagrado.

Rocher (1971, p. 167,168), tal qual Croatto, trata da função de participação da sociedade quando há comunicação simbólica no ritual religioso, entendendo que não

há distinção entre simbolismo social e religioso, uma vez que ambos provocam uma relação interpessoal na comunicação simbólica:

Independente da comunicação, os símbolos têm outras modalidades de influência sobre a vida social, principalmente na medida em que servem para concretizar, tornar visuais e tangíveis realidades abstratas, mentais ou morais, da sociedade. Contribuem desse modo para lembrar e manter os sentimentos de pertença, para suscitar ou assegurar a participação adequada dos membros, segundo a posição e o papel que cada um ocupa, para manter a 'ordem social natural' e a solidariedade que ela implica.

5.1.1 Símbolos para o *Islam*

Após esta exposição teórica sobre a força do símbolo, tanto social como religioso, será apresentada a posição existente no *Islam* no que se refere à manutenção e compreensão dos símbolos.

Símbolo, para o *Islam*, deve ser bem compreendido, pois a linguagem simbólica transmitida pelos rituais é que confere ao *Qur'an* a qualidade de texto sagrado com a devida relevância até dos dias atuais.

Claramente, a posição do *Islam* é de que não há identidade entre símbolo e a realidade, o que ocasionaria a idolatria, prática contrária ao princípio de fé que é a base da religião islâmica divulgada por Muhammad e seus seguidores, conforme surata *An Nahl* (As Abelhas), de número dezesseis do *Qur'an*: “e quando os idólatras virem os seus ídolos, dirão: Ó Senhor nosso, eis os nossos ídolos, aos quais implorávamos, em vez de a Ti! E os ídolos contestarão: Sois uns mentirosos!” (EL HAYEK, 2001, p. 328).

Se Croatto apresenta a raiz etimológica do símbolo e ainda nos ensina que este é algo que liga duas coisas, no *Islam* esta afirmação tem sentido autêntico, porém com uma ressalva: toda a linguagem simbólica remete o fiel a *Allah*, nenhuma

pessoa, objeto ou cidade assume para si só identidade que desvie o muçulmano do culto a Deus tal qual pode se verificar em outras denominações religiosas.

Al Qur'an, Mesquita⁴⁹ *Al Haram* que abriga a *Ka'aba* em *Makka*, Mesquita *Al Nabi* em *Madina* e Mesquita *Al Aqsa* em Jerusalém, *Id al Fetra* e *Id al Adha* (festas do *Islam*), são sagrados para o muçulmano e podem até cumprir com o papel de símbolo, mas não são considerados símbolos religiosos para os muçulmanos, uma vez que não transmitem ao fiel qualquer outro significado senão a lembrança de *Allah*:

Os muçulmanos não aceitam nenhum símbolo ou cor. Erroneamente se pensa que o verde é a cor do *Islam*, mas isso não é certo; [...] Acreditam que a adoração a símbolos ou objetos materiais é contrária ao monoteísmo. Muita gente pensa que a estrela e a lua crescente simbolizam o *Islam*, mas tampouco isso é certo. Era, simplesmente, o símbolo do Império Otomano e não do *Islam*. A cor verde também se associa freqüentemente ao *Islam* por costume, sem que tenha significado religioso algum. No entanto, os muçulmanos freqüentemente utilizam *suratas* para decorar as mesquitas e suas próprias casas (WIKIPÉDIA, 2007).

Seria equivocado formar idéia de que o *Islam* aceita a existência de símbolos, isso contraria os preceitos de fé contidos no *Qur'an*, conforme o que está expresso na surata *Yuniss* (Jonas):

Pergunta-lhes: Existe algum ídolo, dentre os vossos, que possa originar a criação, e então reproduzi-la? Dize-lhes: *Allah* é Quem origina a criação e então a reproduz. Como, pois, vos desviais? Pergunta-lhes: Existe algum ídolo, dentre os vossos, que possa guiar-vos à verdade? Dize: Só *Allah* guia à verdade. Ora, quem guia à verdade não é mais digno de ser seguido do que quem não o faz, sendo, ao contrário, guiado? Que vos sucede pois? Como julgais assim? (EL HAYEK, 2001, p. 258).

Existe preocupação quanto à possibilidade do muçulmano equivocar-se e cultuar ou simplesmente exaltar pessoa ou objeto qualquer, tal qual ocorria na era pré-islâmica e como algumas correntes se comportam atualmente. Esta prática é repudiada pelo *Islam*, que prega unicamente adoração a *Allah*, Único digno de culto.

⁴⁹ Local onde os muçulmanos cultuam *Allah*, realizando as cinco orações diárias, essencialmente a oração do meio dia de sexta-feira, deve ser praticada na mesquita.

Desta feita, a questão dos símbolos no *Islam* torna-se peculiar, de maneira tal que não há intermediários que desvirtuem o fiel em sua relação com O Criador. Existe sim, o imaginário simbólico remetendo o crente exclusivamente a *Allah*, seja no ritual da peregrinação, na leitura do *Qur'an* ou na lembrança do profeta através da *Sunna*.

Isso talvez explique a revolta dos muçulmanos pelo mundo afora em episódios de caricaturas do profeta, pois sequer existe foto ou figura de Muhammad, proibidos pelo costume islâmico. Contudo, existem lugares e objetos que dão significado polissêmico e não idolátrico, aos fiéis. Zarur (2006) faz análise antropológica da questão das charges:

É grave a questão suscitada pelas charges sobre o profeta Maomé, publicadas por um jornal dinamarquês. O Alcorão proíbe imagens de figuras sagradas. Após violenta reação do mundo islâmico seguiu-se a publicação das mesmas charges, em desafio, por jornais e televisões de vários dos mais importantes países europeus, supostamente, em defesa da liberdade de expressão. [...] É sob a ótica do relativismo cultural que o conflito entre o princípio sagrado religioso do Islã e o princípio político da liberdade de expressão ocidental deve ser discutido.

A concepção peculiar em relação aos símbolos na prática islâmica torna-se evidente quando comparada à idéia que a religião Católica tem sobre os símbolos. Por exemplo, a Virgem Maria, como mãe de Jesus, mulher casta, se perde em meio à nova condição – de ídolo – que lhe é consagrada pelos fiéis e incentivada pela liturgia, sendo cultuada de tal forma que seu significado real dá margem a um significado irreal.

5.2 RITOS NO *ISLAM*

Samuel (1997, P. 257), defende a idéia de que o *Islam* se mantém principalmente através das expressões simbólicas inseridas nos ritos, conforme

segue: “Tudo é rito, porque a onipotência de Deus e de sua lei, o Alcorão, se estende a todos os domínios de sua criação. Para o muçulmano, não há distinção entre o profano e o sagrado. Sua vida toda é regida pelo Alcorão”.

Croatto (2004, P. 330) sugere que o rito é a linguagem que está entre o símbolo e o mito, e mais:

Em uma primeira aproximação, o rito aparece como uma *norma* que guia o desenvolvimento de uma ação sacra. O rito é uma prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas. [...] A palavra latina *ritus* é próxima da palavra sânscrito-védica *ṛta* (rita), a força da ordem cósmica sobre a qual velam divindades como Varuna. É a estrutura normal das coisas, do que acontece no cosmo e na vida humana [...] Isso indica que o rito não é uma ação puramente humana ou inventada por uma pessoa qualquer. Ele é, de alguma forma, uma ação divina, uma imitação do que fizeram os Deuses. Por isso, deve ser repetido como uma ação divina. Dessa forma, recupera-se o sentido *ṛta* védico.

Para Cazeneuve (s.d., p. 10), além da rigidez e conformidade de princípio às regras, o rito:

É um ato que pode ser individual ou colectivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual. Um gesto, uma palavra que não repetiriam qualquer coisa de um outro gesto ou de uma outra palavra ou de que nenhum elemento estaria destinado a ser repetido, poderiam adequar-se ao rigor dos atos mágicos ou religiosos, mas não de atos rituais.

Rivière (1996, p. 73), conceitua os ritos como “[...] seqüência temporal de ações. Um rito sistêmico total (iniciação) divide-se em séries de ritos sistêmicos elementares (prova, purificação, sacrifício...), sendo que cada seqüência ritual comporta ritemas [...]”.

Cazeneuve (s.d., p. 11) sugere ainda que a principal característica que distingue o rito dos outros costumes, é o caráter particular da pretendida eficácia, bem como pelo papel importante que a repetição nele representa. A evolução que possivelmente os ritos sofrem, geralmente de maneira lenta e imperceptível, torna-se rápida e explícita quando surge uma revolução religiosa que objetiva:

[...] desaparecer bruscamente todo um conjunto ritual para fazer surgir outro que, por sua vez, se manterá, repetindo-se. Parece que um rito corre forte risco de perder o seu valor e a sua razão de ser se sofrer uma modificação muito importante de um só golpe.

Realmente alguns dos ritos simbólicos praticados pelos árabes na era pré-islâmica não foram de todo esquecidos. O profeta Muhammad manteve o ritual da peregrinação à cidade de *Makka*, porém, com um significado contrário ao entendido pelos peregrinos idólatras da época.

A relação entre divindade e criaturas está disposta nos capítulos e versículos que compõem o *Qur'an* e apresenta-se através dos ritos. Há de se frisar que também a *Sunna* cumpre o papel de transmitir aos muçulmanos as práticas rituais a serem cumpridas pelo *muslim*, conforme o leitor teve oportunidade de verificar no quarto tópico deste trabalho.

Cazeneuve (s.d., p. 8) lembra que a linguagem praticada pelos ritos pode ser mais escandalosa, porém:

[...] o rito é uma ação seguida de conseqüências reais; é talvez uma espécie de linguagem, mas é também algo mais. A sabedoria popular sabe bem a enorme diferença que pode haver entre a palavra e os atos. Se se demonstra que é irracional, o rito é, portanto, bem mais “escandaloso” que o mito. E se ele comporta uma lógica, se ele conduz a uma finalidade, à estrutura, à causa, não é por isso menos verdadeiro já que lhes acrescenta as conseqüências reais do ato cumprido e ficam por explicar a aceitação deste ato e das suas conseqüências.

O muçulmano tem necessidade de limitar sua condição humana, de acordo com os preceitos do *Islam* contidos no *Qur'an* e confirmados pela *Sunna*, o que coincide com a explicação que Cazeneuve (s.d., p. 189) faz na relação rito e espaço sagrado: “pelo rito religioso, o homem não sai da condição humana, permanece um homem, e, todavia não se cinge ao domínio do puro dado humano, como sucede quando se limita a evitar a impureza”.

Sociologia e religião efetivamente se relacionam quando Cazeneuve (s.d., p. 190) cita Durkheim para compreender essa limitação a que se sujeita o ser humano religioso naquilo que de mais humano existe em si:

Num sentido, Durkheim tem, portanto, razão ao definir o fenômeno religioso, ou mais exatamente o sagrado religioso, como uma hipótese da coesão social, do equilíbrio social. Mas, ainda que o rito religioso dependa, no seu conteúdo, de uma explicação sociológica (já que se edifica, em cada grupo, sobre uma dada organização) ele revela também a necessidade que o homem tem de procurar o poder, não aceitando a sua condição social como um puro dado.

De acordo com Durkheim, os ritos no *Islam* cumprem com o fator de coesão social, uma vez que dá identidade ao fiel e equilibra a sociedade definindo os limites e ações de cada indivíduo na sua comunidade. Esta busca pelo poder a que se refere o autor, talvez explique o constante enfrentamento entre fundamentalistas islâmicos e corpos políticos laicos nos países de maioria muçulmana.

5.2.1 Testemunho como Rito de Iniciação

A prática da *shahada*, primeiro dos cinco pilares do *Islam*, ensina que o fiel deve testemunhar que *Allah* é Deus Único, não associando nenhuma outra divindade ao Clemente⁵⁰ e aceitar o profeta Muhammad como o último mensageiro. Proferir este testemunho frente a um muçulmano ou simplesmente fazê-lo de maneira sincera é o rito de iniciação do *Islam*, a maneira de se converter.

A simplicidade no rito em si não reflete a importância que há neste testemunho, ou *shahada*. O monoteísmo ou *tauhid*, enquanto experiência religiosa é

⁵⁰ Aqui utilizamos um dos noventa e nove atributos de *Allah*, alguns contidos no *Qur'an* e outros revelados na Sunna, dos quais citamos alguns: Clemente, Misericordioso, Soberano, Augusto, Salvador, Pacífico, Zeloso, Poderoso, Compulsor, Supremo, Criador, Onifeitor, Formador, Indulgente, Irresistível, Liberal, Agraciante, Triunfante, Sapiante, Velador, Excelso, Ressuscitador, Majestoso, Honorável, Remissório, Tolerante, Eterno etc...

base de toda a fé islâmica. Faruqui (1992, p. 16) apresenta a seguinte definição sobre o *tauhid*: “Não pode haver dúvida de que a essência da civilização islâmica é o *Islam*; ou de que a essência do *Islam* é *at tauhid*, o ato afirmando que Deus é o Único, o absoluto e transcendente Criador, o Senhor e Soberano de tudo o que existe”.

A crença monoteísta apresentada no rito de iniciação torna-se a identidade da *Umma* (nação islâmica), que naturalmente liga os demais princípios norteadores do *Islam*, também através de ritos, para enfim torná-los um corpo integral e orgânico, o produto não só religioso, mas principalmente social.

Annaduy (1990, p. 131) trata da importância do monoteísmo no *Islam* ao explicar acerca do significado da palavra *jihad*, costumeiramente utilizada pela mídia de maneira equivocada e conseqüentemente deturpando-lhe o significado:

Não havendo no *Islam* reinos separados de Deus e de César, o Califato Muçulmano ou Imamato exige uma larga gama de qualidades humanas. Um Califa ou *Imam*, necessariamente, além de possuir um elevado grau de virtude pessoal, tinha de ter a sensibilidade e percepção das necessidades do *Jihad* e do *Ijtihad*, na nomenclatura islâmica, significa o esforço inflexível para atingir aquele que for o objetivo mais nobre da terra. Não pode existir nada mais nobre para um muçulmano do que vir a merecer a graça de Deus, através de uma completa submissão à vontade d’Ele. Para isso, era necessário impôr-se a uma longa e contínua luta contra todas as divindades falsas que pudessem reivindicar a aliança espiritual dele, bem como contra todos os desejos e caprichos que o pudessem induzir a se afastar da senda do bem e da devoção.

Serão investigadas duas passagens do *Qur’an* que tratam da unicidade de *Allah* e este princípio como base de sustentação de toda crença islâmica. Inicialmente é citada a surata *Al’Ikhlass* (A Unicidade): “Dize: Ele é *Allah*, o Único! *Allah*! O Eterno e Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!” (EL HAYEK, 2001, p. 775).

Ou ainda o contido na surata *Ibrahim* (Abraão), versículo trinta e dois do *Qur’an*: “*Allah* foi Quem criou os céus e a terra e é Quem envia a água do céu, com a qual produz os frutos para o vosso sustento! [...]” (EL HAYEK, 2001, p. 308).

Esses versículos reforçam ainda mais a compreensão do *tauhid* para o muçulmano. *Allah* é Único, não tendo sido gerado, como jamais gerou. Cabe-lhe a criação, esse é seu poder, atestado na crença de que tudo fora por Ele criado, tal como apresenta o Livro de Gênesis. Nesse sentido o entendimento de Criador torna-se claramente uma oposição à crença na trindade e na condição divina de Jesus, princípios cristãos que colocam em caminhos opostos cristãos e muçulmanos.

A saber, este aspecto é criticado pelos muçulmanos não só quanto à compreensão dos cristãos, mas também do judaísmo, uma vez que o *Islam* está intimamente ligado às doutrinas Judaica e Cristã:

O *Islam* acusou o judaísmo de falar de Deus no plural (*Elohim*) através de toda a Torá; de proclamar que *Elohim* desposou as filhas dos homens (Gênesis, 6:2-4); de dizer que Jacó e sua esposa roubaram os deuses de *Laban* porque eles os adoravam (Gênesis 31:32); de dizer que Deus é uma aparição, a qual Jacó enfrentou 'cara a cara', com o qual lutou e quase o derrotou (Gênesis, 33:24-30) [...] A ofensa do cristianismo quanto à transcendência foi ainda maior. O *Islam* acusou o cristianismo de estender o conceito da não-transcendência de Deus, ao conceder a 'paternidade aos reis judeus' e a Jesus, causando, com isso, além da significação moral de concordância com os mandamentos de Deus, a intrascentalizador conotação ontológica da unidade de substância entre Deus e Jesus. (FARUQUI, 1992, p. 19,20).

5.2.2 Oração como Ritual de Manutenção

A cidade de *Makka* configura o centro da religiosidade islâmica, conforme a idéia expressa por Eliade na obra *O Sagrado e o Profano*, sobre a teoria 'centro do mundo'. *Makka* funciona como sentido de orientação para os praticantes desta fé – quer estejam na Ásia, África, Américas, Europa ou Oceania. Chegado o momento de praticar uma das cinco orações diárias, é para *Makka* que o fiel deverá voltar-se:

Para os muçulmanos, Meca e a Caaba são o centro do mundo. Não só os fiéis se voltam para Meca quando oram; também as mesquitas são construídas com o eixo mais longo apontando para lá. Os mortos são enterrados voltados para Meca, e a cidade é o destino das peregrinações. (GAARDER; HELERN; NOTAKER, 2000, p. 129).

Esta prática diária de culto ou adoração a *Allah* é o principal rito que mantém o muçulmano em contato com o capital religioso da fé islâmica, lembrando ao *muslim* a condição de submissão e insignificância, conforme o preceito islâmico relativo às orações, como apresenta Abdalati (1989, p. 96):

Um dos instintos do homem é a inclinação para a adoração dos grandes seres, e a aspiração aos fins mais nobres. O Ser supremo e o fim mais alto de todos é Deus. A melhor maneira de cultivar no homem uma personalidade sã e de lhe atualizar as aspirações num processo maduro desenvolvido é a oração. Negligenciar a oração significa oprimir as boas qualidades da natureza humana e negar-lhe sem razão nenhuma o direito de adorar e amar, o direito de aspirar e ascender, o direito de exceder-se na bondade e de atingir alvos nobres.

Esta concepção do *Islam* acerca das cinco orações diárias torna o fiel mais uma das criações de *Allah* dentre todas as outras. Também se torna importante o agradecimento, a humilhação ao prostrar-se perante O Criador.

O muçulmano assume de tal forma esse rito que, inconscientemente, faz fluir pela sociedade a necessária repercussão para o cumprimento deste rito, conforme assinala Croatto (2004, p. 329):

De fato, os ritos têm uma repercussão social enorme, seja pelo elemento gestual, que é mais visível, seja pela organização que implicam (preparação, atores, lugar, objetos ou utensílios usados na sua realização etc.) O rito é o equivalente gestual do símbolo. Dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação.

Antes de praticar as cinco orações diárias, o muçulmano submete-se ainda ao *wudu*⁵¹, limpeza ou higienização pessoal, determinada no *Qur'an* conforme segue:

Ó crentes, sempre que vos dispuserdes a observar a oração, lavai o rosto, as mãos e os braços até aos cotovelos; esfregai a cabeça, com as mãos molhadas e lavai os pés, até os tornozelos. E, quando estiverdes polutos, higienizai-vos; porém, se estiverdes enfermos ou em viagem, ou tendes satisfeito um desejo da natureza, ou tiverdes tocado as mulheres, sem encontrardes água, servi-vos do *tayamum*⁵² com terra limpa, e esfregai com ela os vossos rostos e mãos. *Allah* não deseja impor-vos carga alguma; porém, se quer purificar-vos e agraciar-vos, é para que Lhe agradeçais. (EL HAYEK, 2001, p. 143).

⁵¹ Termo em língua árabe conhecido como ablução, que consiste num ritual de limpeza que deve ser cumprido antes das orações.

⁵² Na falta de água para realização da ablução, o muçulmano pode utilizar areia, terra limpa ou pedra, no preparo para a oração.

O *wudu* (ablução) consiste, além da limpeza física, no preparo espiritual com vistas à realização das orações, preenchendo a mente do fiel com as mais nobres pretensões para o momento do culto a *Allah*.

Oliveira (2001b, p. 208,209), relata outra prática existente de higienização a que se submete o fiel antes das orações, conhecida como *ghussul* (banho), assim descrita pelo autor:

Tendo preparada a água, entra-se no local de banho, com a intenção expressa de se desfazer da impureza. Recomenda-se que se lavem primeiramente as mãos, três vezes. Em seguida, lavam-se as partes pudicas e após isto completa-se o banho de todo o corpo. Fazem-se primeiramente as abluções, deixando a lavagem dos pés para o fim: joga-se água sobre a cabeça, três vezes, com as mãos em forma de concha, passando as mãos por entre as raízes do cabelo. Depois, faz-se escorrer água por todo o corpo, esfregando-o, exceto pelas saídas naturais (órgão genital e ânus). O banho completo *ghusul* também pode ser feito por imersão em um rio, mar ou qualquer outro tipo de localidade onde haja água, desde que seja limpa, depois de ter formulado a intenção e feito as abluções, incluindo o bochechar da boca e a lavagem do nariz pela inspiração e expiração de água.

5.2.3 Peregrinação como Rotinização do Carisma

Desde que divulgou a crença em Um Deus Único na politeísta Arábia, reconheceu-se que Muhammad é detentor do carisma definido por Weber (2004a, p. 158,159), que expressa a seguinte opinião:

Denominamos 'carisma' uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como 'líder'. O modo objetivamente 'correto' como essa qualidade teria de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados – os 'adeptos'.

Comprova-se a importância da cidade de *Makka* para os muçulmanos pelos seguintes fatos: funciona como sentido de orientação para o fiel no momento da oração; é o local onde ocorre a peregrinação a que se submete o fiel muçulmano em alusão a um dos cinco pilares do *Islam*; por fim, é lá que está construída a *Ka'aba*, que recebia peregrinos árabes antes mesmo do advento do *Islam*.

A crença islâmica acerca da *Ka'aba* é que fora erguida por Adam (Adão) e posteriormente reconstruída por Ibrahim e seu filho Ismail. Esta é a resposta para tamanha entrega dos muçulmanos ao ritual, pois de acordo com Gaarder, Helern e Notaker (2000, p. 129): “Meca é visitada todos os anos por cerca de 1,5 milhões de peregrinos, metade dos quais vem de fora da Arábia”.

Sobre esta compreensão, dar-se-á início a uma investigação de todos os passos para este ritual na tentativa de entendê-lo melhor, pois o *Hajj*, conforme assinala Samuel (1997, p. 256): “é acompanhado de muitos ritos, precedidos de abstinência e de purificação”.

Esta seqüência de ritos lembra ao muçulmano a religiosidade envolta no *Islam* bem como o que praticou o profeta, dando vida à *Sunna* e fazendo valer o atributo de onipresença relegado a *Allah*. Para a validade da peregrinação, o *muslim* deve realizá-lo em época específica, o mês lunar de *Zul Hija*⁵³, submetendo-se aos rituais determinados:

Ao lado dessa forma, que poderíamos chamar de ‘a grande viagem’, existe a assim chamada pequena peregrinação (*‘umra*), que os devotos podem realizar quando quiserem e que não implica todas as passagens rituais, previstas para o primeiro tipo: o *hajj* (PACE, 2005, p. 142).

Os passos iniciais dos que se propõem a praticar este ritual começam na comunidade de origem do peregrino, sendo imprescindível sanar as questões pendentes antes de partir rumo à *Makka*, desde uma situação de desconforto com

⁵³ Último mês da Hégira, calendário islâmico baseado no ciclo lunar.

ente familiar ou da comunidade, até uma conta qualquer que não fora paga dentro do prazo.

O ritual, tal como fora cumprido pelo profeta Muhammad na peregrinação da despedida, é estritamente seguido pelos fiéis uma vez que as ações do profeta eram determinadas por *Allah*.

O primeiro rito compreende o *tawaf*, que consiste em dar sete voltas em torno da *Ka'aba*. Sobre a *Ka'aba* é interessante ver a alusão de Samuel (1997, p. 256): “essa construção de pedra cinzenta abriga a pedra negra, vestígio de santuário construído por Abraão, testemunha da primeira aliança”.

Há também idéia formada por Pace (2005, p. 145) sobre a *Ka'aba*, dando uma noção acerca do entendimento de lugar sagrado, ou centro do mundo, que os muçulmanos relegam ao local:

Não apenas o santuário onde se conserva a Pedra Negra, mas o núcleo histórico da cidade é considerado sagrado e denominado *al-haram*. Com efeito, o perímetro sagrado se estende por cinco quilômetros de largura, contados a partir do templo onde se guarda a Pedra Negra (o Cubo, a *Ka'aba*). Trata-se de um espaço notoriamente reservado só aos muçulmanos que para ali acorrem como peregrinos (facilmente identificados na fronteira) porque no seu passaporte deve estar carimbado o motivo religioso da sua visita. [...] A *Ka'aba* está encastrada no centro do pátio da Grande Mesquita de Meca: o Cubo que encerra no seu ângulo oriental a Pedra Negra é um edifício vazio no interior, de quinze metros de altura, coberto segundo uma antiga tradição com enorme véu de brocado negro. Em torno desse templo que acontece a ‘volta ritual’ (*tawaf*).

Num segundo momento, o fiel dirige-se ao poço de *Zamzam*, local que de acordo com a crença islâmica é fruto de uma hierofania, tendo *Allah* feito brotar água do deserto para saciar a sede de Hagar e do filho Ismail. Hagar teria procurado água entre os montes de *Assafa* e *Almarwa*, até que a água surgiu da areia escaldante do deserto.

Esse mesmo percurso é seguido pelos peregrinos. Por sete vezes percorrem o espaço entre os dois montes antes de tomarem da sagrada água de *Zamzam*: “[...] ele deve, antes, realizar os sete percursos entre as colinas de Safa e de Marwa: é o

as'y [...] Isso representa 15 Km; Mina está 6,6 Km a leste de Meca, e Arafá, 13 Km mais a leste" (SAMUEL, 1997, p. 256).

O ritual continua com a ida dos fiéis até Mina, onde Satã é representado por três colunas que são apedrejadas pelos peregrinos, uma alusão à luta do bem contra o mal. Posteriormente, fazem a oração no Monte Arafat, local onde Muhammad teria realizado seu último sermão.

Ali o peregrino costuma realizar as cinco orações e finaliza o complexo ritual com o sacrifício de um camelo ou carneiro, no décimo dia de viagem, distribuindo carne aos necessitados da região, tal qual fizera o profeta, conforme relata Abdalati (1989, p. 162):

Os muçulmanos crêem que Ismael (Ismail), e não Isaac (Ishaq) foi destinado ao sacrifício em obediência à ordem de Deus. Mas foi resgatado depois de ele e o seu pai terem estado prontos a cumprirem a vontade de Deus. Existem pelo menos vinte argumentos em apoio desta crença. No entanto, nenhum deles se propõe diminuir o papel histórico dos Filhos de Israel, ou a luz e a sabedoria a eles revelada pelo Profeta Moisés (Mussa Alaihissalamu).

Este ritual representa a perfeita articulação entre ordem e espírito nas expressões oficiais da religiosidade muçulmana, que conforme Pace (2005, p. 141): "[...] constitui um momento forte da vida de cada crente e fonte de inspiração religiosa (mas não só) do imaginário coletivo".

Caso o crente indague sobre a simbologia envolta neste ritual, Abdalati (1989, p. 156,157) apresenta a explicação:

é preciso especificar que todo este processo de devoção é exclusivamente destinado a Deus. É pela glória de Deus que os muçulmanos vão a Meca, e não para beijarem uma pedra ou adorarem um homem ou uma semi-divindade. O beijar ou tocar a Pedra Negra da Caba é uma ação facultativa, e não uma obrigação ou prescrição. Quem beijar ou tocar a Pedra Negra não o faz por lhe atribuir alguma qualidade supersticiosa. É só em Deus que se tem fé. O beijar, tocar ou apontar a Pedra é uma mera prova de respeito ou símbolo do amor pelo profeta Muhammad, que pôs a Pedra para a fundação da Caba quando da sua reconstrução.

Se os símbolos têm o papel de ligar ou unir duas coisas, isso é realizado no *Islam*, onde a linguagem simbólica remete o fiel a *Allah* constantemente. A cultura

fortalece e se mantém através dos mitos, que conferem às comunidades islâmicas a sensação de um mundo sagrado. A experiência religiosa, conforme idéia expressa por Croatto, objetiva a coesão social imaginada por Durkheim, pois de acordo ainda com Croatto (2004, p. 82) há no ser humano religioso um instinto natural e positivo que facilita a propagação dos símbolos na sociedade: “a experiência do Mistério (inclusive quando não personificado) é essencialmente afetiva e, portanto, participativa”.

Não cabe analisar a preocupação existente no *Islam* quanto aos símbolos, objetivando coibir a prática idolátrica, pois a proposta limita-se ao estudo fenomenológico para averiguar a existência deles e acredita-se que esse propósito foi cumprido no decorrer do trabalho. Obviamente que se pode afirmar que o *Islam* é repleto de linguagem simbólica transmitida com uma simplicidade facilmente adaptável a qualquer comunidade, através dos ritos praticados pelos fiéis.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a pouca informação acadêmica sobre esse fenômeno religioso foi o pano de fundo para esta pesquisa científica, no campo do senso comum o combustível foi a tentativa de facilitar o ideário ecumênico, em que as mais diversificadas denominações religiosas se propõem ao diálogo objetivando o entendimento entre as religiões.

Alguns aspectos do *Islam* foram apresentados no decorrer da dissertação e a tentativa de manter-se imparcial foi uma constante, porém, por vezes vivemos intensamente os sentimentos peculiares ao ser humano – e a paixão – é irresistivelmente complicado extraí-la da alma.

Foram demonstrados conceitos de religião e como esse significado na crença islâmica alcança a sociedade, tornando-se exemplo de gerência estatal em detrimento a qualquer modelo de gestão política. Não há do que se falar em laicismo onde a prática do *Islam* funcione com base nos preceitos desta religião, um sistema que reúna os muçulmanos de maneira particular, a *Umma*.

O princípio da crença islâmica bem como de fé do *muslim* foram detalhados de maneira didática para que se tornasse fácil a leitura. Os termos utilizados não foram os mesmos praticados pela gramática brasileira. Acredita-se que o leitor esteve bem próximo da grafia originária da língua árabe, com intuito de dar fidedignidade à cultura investigada.

Seguiu-se com a biografia do profeta para conferir a influência que Muhammad provocou no *Islam*. Expressar o contexto em que fora fundada esta denominação religiosa pareceu imprescindível, para posteriormente realizar o estudo dos livros que norteiam a vida do muçulmano.

O resumo histórico apresentado demonstrou a gênese do *Qur'an*, que juntamente com a *Sunna* compõem a seção Livros do *Islam*. Alguns versículos foram transcritos com intuito de explicitar o propósito da religião, fundada em princípios análogos aos dos cristãos e judeus.

A interpretação destes princípios trouxe cisão para o seio do *Islam*, ocasionando o surgimento de duas principais correntes, sunitas e xiitas que divergem na prática da linguagem simbólica realizada através dos ritos. Outras derivações surgem destas duas principais na tarefa de aplicar às comunidades a *Shari'ah* bem como no papel de entrega do capital religioso do *Islam* aos fiéis.

Por fim, tentando responder à questão primordial deste trabalho foram investigados alguns ritos da prática islâmica para supostamente compreender o que torna o *Qur'an* tão relevante até os dias atuais e faz com que a religião encontre com facilidade expansão da fé em todas as regiões do planeta. Possivelmente, a maneira com que o *Islam* se apresenta ao fiel, sem a estrutura burocrática da Igreja Católica, seja um facilitador, pois o *muslim* está diretamente ligado a *Allah*, sem intermediário.

O símbolo cumpre seu papel nessa ligação, a todo instante o fiel é remetido a *Allah* sem complicação alguma, sem culto específico a objeto, imagem ou pessoa, coibindo a prática idolátrica que poderia criar novas divindades que desviassem a atenção do muçulmano a *Allah*.

O que ficou fortalecido na idéia do autor deste trabalho é o entendimento de que O Criador – Deus, *Allah* ou Javé – não criou religião alguma, sequer pretendia para suas criaturas, os seres humanos, uma divisão por intermédio de preceitos religiosos. Há sim, evidência de mensagens enviadas para orientação dos seres humanos, como a Torá, os Evangelhos ou *Al Qur'an*, que tentam encaminhar a humanidade para a paz, pois mesmo após inimagináveis avanços tecnológicos

obtidos nas últimas décadas, a raça humana ainda perece com os absurdos da fome e das guerras.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA ANOTADA - *THE RYRIE STUDY BIBLE*. Texto bíblico: Versão Almeida, Revista e Atualizada, com introdução, esboço, referências laterais e notas por Charles Caldwell Ryrie. Tradução de Carlos Oswaldo Cardoso Pinto. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

ABDALATI, Hammudah. *O Islam em foco*. Arábia Saudita: Wamy, 1989.

ABBOUD, Ahmed; CASTELLANOS, Rafael (Tradudotes). *El sagrado Coran*. Panamá: Litho-Impressora, s.d.

ALTOÉ, Adailton. *O Islã e os muçulmanos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

AL-SABBAGB, Nezar Ahmad (organizador). *Los Cuarenta Hadices*. Kuwait: Al Faisal Press, 1989.

AL-QARADAWY, Yusuf. *Lo lícito e ilícito en el Islam*. Tradução de Isa Amer Quevedo. Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islâmica, 2005.

ANNADUY, Abul Hassan. *O Islam e o mundo*. Tradução de Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

_____. *Maomé: uma biografia do profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

AUDAH, Abdul Kader. *O Islam sábios e seguidores*. Tradução de Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina, 1990.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. Colaboração de Dinorah da Silveira Campos Pecoraro, Giglio Pecoraro, Geraldo Bressane. 11.ed. Rio de Janeiro: FAE, 1986.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du Rite. Tabou, magie et sacré*. Porto: Rés, s.d.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia religiosa*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

DURAND, Jean-Paul. *Religiões monoteístas: judaísmo, catolicismo, islamismo e protestantismo*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Paulinas, 2003.

EL HAYEK, Samir (tradução). *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado com comentários*; 11.ed. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.

_____. *Compreenda o Islam e os muçulmanos*. Diadema: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, s.d.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Mito e realidade*. Tradução de Póla Civelli. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FARUQUI, Isamil Raji al. *At tauhid (o monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida*. Tradução de Samir El Hayek. 2.ed. São Bernardo do Campo: Junta de Assistência Social Islâmica, 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3.ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*; tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*; tradução de Isa Mara Lando. 8.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão o que os une – o que os separa*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006.

HOSSEIN, Sayed Abdulah. *Muhammad el profeta*. Tradução de Jáled Adib Abdul-Wahed. Buenos Aires: Centro de Estudios Islámicos, 1959.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ISBELLE, Sami Armed. *Islam: a sua crença e a sua prática*. Rio de Janeiro: Azaam, 2003.

JUNG, Carl G. *O homem e seus sonhos*; 18.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*; tradução Marcelo Cohen. São Paulo: Siciliano, 1991.

KHATLAB, Roberto. *Maria no Islã*. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*; tradução de Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOHAMAD, Aminuddin. *Mohammad, o mensageiro de Deus*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, Wamy, 1989.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo. *A mulher muçulmana: segundo o Alcorão*. Rio de Janeiro: Palavra & Imagem, 2001a.

_____. *Para compreender o Islã e os muçulmanos*. Niterói: Hereses, 2001b.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

PERES, Vitória. Maomé, o profeta do Islã. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana (organizadores). *Profetas e profecias: numa visão interdisciplinar e contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, p.125-136.

QUTUB, Mohammad. *Islam a religião mal compreendida*. Tradução de Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral 1*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Presença, 1971.

SAID, Mabrouk El Sawy. *Ossoulo al feqh: a ciência jurídica islâmica*. Recife: JF Gráfica, 2005.

SAMUEL, Albert. *As religiões hoje*. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHIMMEL, Annemarie. Maomé. In: Emma Brunner-Traut (organizador). Tradução de Ivo Martinazzo. *Os fundadores das grandes religiões: Akhenaton, Zaratustra, Moisés, Jesus, Mani, Maomé, Buda, Confúcio, Lao-Tse*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIMON, Alfredo Helmuth (tradutor). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1973.

SÍRIA. Disponível em: <<http://www.sergiosakall.com.br/asiatico/siria.html>>. Acesso em: 13 out. 2007.

TALBI, Mohamed. Humanismo do Alcorão, humanizar a Charia. In: RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro (organizadores). *Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.149-170.

TERRICABRAS, Josep-Maria. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et. al. São Paulo: Loyola, 2001.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4.ed. v. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 2004a.

_____. v. 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 2004b.

WIKIPÉDIA. Disponível em:
<http://es.wikipedia.org/wiki/Islam#S.C3.ADmbolos_del_Islam>. Acesso em: 21 out. 2007.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões do mundo*; 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

ZARABOZO, Jamaal Al-Din M. *A mensagem do anjo Gabriel para a humanidade: os fundamentos do Islam*. Tradução de Mônica Botafogo. Rio de Janeiro: Azaam, 2002.

ZARUR, George. O Islã e a liberdade de expressão: a questão das charges sobre o profeta Maomé [opinião]. Disponível em:
<<http://www.georgezarur.com.br/pagina.php/123>>. Acesso em: 19 set. 2006.