

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

ATILLA KUS

**A CONSTITUIÇÃO DE MEDINA COMO UM DOCUMENTO DE
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO DO ISLAM**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

ATILLA KUS

**A CONSTITUIÇÃO DE MEDINA COMO UM DOCUMENTO DE
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO DO ISLAM**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2020

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em: __/__/__

*À minha sobrinha, Yasmin Safiye,
Aos meus irmãos Ridvan e Lygia,
À Sofi, pelo apoio incondicional de todos.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

- Código de Financiamento 88887.310897/2018-00

O presente trabalho foi realizado
com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

*This study was financed in part by
the Fundação São Paulo (FUNDASP)*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, os meus agradecimentos mais sinceros e especiais ao meu orientador, Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez, por suas orientações e contribuições mais que especiais e preciosas, e pela sua paciência comigo durante este período de mestrado.

Agradeço também ao Prof. Dr. Frank Usarski pelo seu incentivo, apoio e contribuições.

Agradeço também aos professores e professoras do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião: Edin Sued Abumanssur, Eduardo R. Cruz, Ênio José da Costa Brito, Everton Maraldi Oliveira, Fernando Torres-Londoño, João Décio Passos, Maria José F. Rosado-Nunes, Silas Guerriero, Suzana Ramos Coutinho. E o meu agradecimento a nossa querida Andreia Bisuli que sempre com muita paciência nos atendeu.

Agradeço à minha família brasileira que amo de coração: os meus irmãos Ridvan Kiyak e Lygia Gimenez Kiyak. Sobretudo, agradeço a minha linda e fofa sobrinha Yasmin Safiye por adoçar os momentos mais difíceis que tive durante esta pesquisa. Agradeço a minha amiga, companheira e inspiradora, Maria Sofia Silva por sempre me incentivar a fazer as minhas pesquisas e apoiar em momentos críticos. Agradeço à minha mãe de coração, professora Adriana, seu filho André e seu marido professor Marcelo.

Agradeço aos meus amigos: Gisele, Leonardo, Osvaldo, Eric, Mariana e Lucilene. Também aos demais amigos que tive durante esta jornada: Hernán, Carlos, Arlindo e todos outros.

Agradeço também ao Prof. Dr. Fernando Altemeyer Junior por me apresentar a Ciência da Religião e por sua generosidade de sempre me convidar às aulas dele sobre o islam contribuindo, assim, na minha formação como um futuro docente.

Preciso e devo agradecer aos meus colegas do curso de graduação em Letras: Elisabet, Juliana, Cássia, Andrea, Joice, Ana Clara, Gabriel; e aos meus professores e minhas professoras: Sheyla, Marcinha, Márcia Fusaro, Rudney e André. Todos e todas têm muitas contribuições na minha vida no Brasil e na minha formação acadêmica e pessoal. Por todos e todas tenho um carinho especial.

Quero agradecer também ao Sr. Mustafa Goktepe, presidente do Instituto pelo Diálogo Intercultural, que no início do meu mestrado deu o seu apoio para a realização de um sonho.

RESUMO

O presente trabalho examina o diálogo inter-religioso do ponto de vista islâmico a partir da Constituição de Medina, redigida e assinada por muçulmanos e judeus entre os anos 622-624 da era comum. Nosso objetivo é problematizar a posição do islam em relação ao diálogo inter-religioso e à importância do referido documento neste posicionamento. Para alcançar o nosso objetivo, adotamos o método bibliográfico e histórico tendo em vista duas leituras diferentes na análise da Constituição de Medina e de seu contexto emergencial. A primeira leitura, é uma leitura horizontal que analisa o documento e o seu contexto brevemente. Já a segunda, é uma leitura vertical adotando apenas alguns itens do documento referido, os mais essenciais e considerados como base dos demais, para uma compreensão melhor acerca de uma eventual ou não abertura do islam para o diálogo inter-religioso? Por meio da nossa análise, constatamos que os itens do documento que adotamos sinalizam uma abertura dialógica e assume um diálogo inclusivista do ponto de vista de alguns conceitos utilizados. Por fim, é preciso deixar claro que a Constituição de Medina é um documento mais do cunho político do que religioso, porém, por fazer parte da construção da primeira sociedade islâmica e do primeiro estado islâmico, ela é importante para uma compreensão melhor a respeito do diálogo inter-religioso e islam. Além disso, devemos ressaltar que, não só o documento é dialógico, mas o processo que o culminou também é um processo que pode-se considerar diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Islam; Constituição de Medina; Medina; Diálogo Inter-religioso.

ABSTRACT

This paper examines the interreligious dialogue from the Islamic point of view based on the Constitution of Medina, written and signed by Muslims and Jews between the years 622-624 of the common era. Our objective is to problematize the position of Islam in relation to the interreligious dialogue and the importance of the aforementioned document in this position. To achieve our goal, we have adopted the bibliographic and historical method in view of two different readings in the analysis of the Constitution of Medina and its emergency context. The first reading is a horizontal reading that briefly analyzes the document and its context. The second is a vertical reading adopting only a few items of the referred document, the most essential and considered as the basis of the others, for a better understanding of an eventual or non-opening of Islam for inter-religious dialogue. Through our analysis, we conclude that the items in the document we have adopted signal a dialogical opening and assume an inclusive dialogue from the point of view of some of the concepts used. Finally, it must be made clear that the Constitution of Medina is a document more of a political than a religious nature, but because it is part of the construction of the first Islamic society and the first Islamic state, it is important for a better understanding of interreligious dialogue and Islam. Furthermore, we must emphasize that not only is the document dialogical, but the process that culminated it is also a process that can be considered inter-religious dialogue.

Keywords: Islam; Constitution of Medina; Medina; Inter-religious Dialogue.

Sumário

RESUMO.....	8
ABSTRACT	9
Introdução.....	1
CAPÍTULO I: A CONSTITUIÇÃO DE MEDINA E O CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO DE SEU SURGIMENTO.....	6
1 A Constituição de Medina	12
2 As potências políticas e as crenças dominantes no Oriente Médio no Século VII ...	21
2.1 Império Bizantino ou Império Romano Oriental (325-1453).....	22
2.2 Império Sassânida (226-641)	24
3 A Arábia no Contexto Emergencial do Islam e da Constituição de Medina.....	28
3.1 Os Árabes no século VII	29
a) O contexto religioso.....	29
b) Sistema econômico-social	33
c) Contexto Político	36
CAPÍTULO II: O SURGIMENTO DO ISLAM.....	39
1. Uma análise em torno de conceito de religião	39
1 As Primeiras Revelações Corânicas e As Primeiras Reações do Povo de Meca	45
1.1 O Início da Mensagem Islâmica	45
1.2 A Vida de Profeta Muhammad	47
1.3 Um Acontecimento Marcante Durante a Estadia com Abû Talib.....	51
1.4 Os fiéis de primeira hora e a divulgação da “nova religião”	56
2. As Imigrações dos primeiros muçulmanos e os primeiros contatos com as outras religiões	60
2.1 Por que migração para a Abissínia?	62

2.2	A Imigração para Medina	63
CAPÍTULO III: O PERÍODO PÓS-CONSTITUIÇÃO DE MEDINA E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.....		
70		
1.	Depois da migração para Medina	71
1.1	Os Acordos de Muhammad com as tribos	74
1.2	As incursões militares: al-ghazwat wa al-sarayá	76
a)	Al-ghazwat: as batalhas e incursões militares de Muhammad.....	77
b)	Al-Saraya: as batalhas e incursões sob comando de discípulos nomeados	78
2	O Período pós-constituição	79
2.1	A Batalha de Badr (624)	79
2.2	A Retirada de Banû Qaynuqa de Medina	81
2.3	A Batalha de Uhud	82
2.3	A Evacuação de Banû Nadhir.....	82
2.4	A Batalha de Khandaq e a saída dos judeus de Banû Qurayza	84
2.5	A Batalha de Khaybar – a última com os judeus	87
3	A Constituição de Medina e diálogo inter-religioso	89
3.1	O que o diálogo inter-religioso é?.....	89
a.	Exclusivismo	91
b.	Inclusivismo.....	92
c.	Pluralismo.....	93
3.2	O diálogo inter-religioso na Constituição de Medina	94
3.2.1	Umma – a nação.....	95
Considerações Finais		101
GLOSSÁRIO.....		105
ANEXOS.....		107

ANEXO I.....	108
ANEXO II.....	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

Introdução

Falar do diálogo inter-religioso teoricamente e ainda mais abordá-lo por meio de um documento antigo é tão difícil quanto a sua prática. A minha trajetória em pesquisas sobre o diálogo inter-religioso começou, em primeiro lugar, com a minha militância na mesma área há alguns anos. Devo confessar que em primeiro momento vive-se um choque que parece ser insuperável à primeira vista. A convivência com o outro e aceitá-lo como ele é sem abrir mão de sua própria religião cria uma tensão entre sua verdade e a aceitação da verdade do outro. Porém, estas dificuldades vão se superando na medida em que começamos a perceber que “o outro” não é tão diferente tanto quanto “eu” e observamos que pode-se viver harmonicamente apesar das nossas diferenças. Aliás, devo confessar que, enquanto um religioso, o meu encontro com o outro foi o meu encontro comigo mesmo. Desta maneira, foi-se criando um ambiente dialógico e o mais objetivo possível sem negligenciar as nossas subjetividades.

Na elaboração do diálogo inter-religioso também isto não é tão diferente. Começa-se, portanto, com dificuldade acerca da tal da visão que precisamos ter a respeito do tema. Principalmente para quem tem atuação na área do diálogo inter-religioso e se considera um militante desta “causa”, o assunto é um pouco mais complexo, pois agora a subjetividade é oposta à do início. Procuramos encontrar, em nossos estudos, meios que legitimem ou que aprovelem o trabalho que exercemos. Daí surgem novamente controvérsias, pois enquanto alguns estudiosos afirmam a não-compatibilidade de nossa religião com o diálogo inter-religioso, outros mais brandos afirmam a legitimidade total daquilo que se busca por meio do diálogo. Portanto, é um processo de vai-e-vem novamente que ocorre.

O diálogo inter-religioso é um conceito que tem cerca de 127 anos. Ele trata de uma disposição institucional das religiões em busca da paz e da harmonia. Isto aconteceria, portanto, com a participação, disposição e abertura das lideranças religiosas, que outrora por muitas vezes travaram guerras em nome das religiões. É em 1893, em Chicago, nos Estados Unidos, aconteceu o primeiro Parlamento das Religiões Mundiais com a participação de cerca de 5 mil delegados. Por esta razão é que falamos que o diálogo inter-religioso é um conceito que tem 127 anos. Isto, porém, é um “talvez” e não uma afirmação feita com total certeza, pois sempre há dados que podem comprovar o contrário.

O Parlamento das Religiões Mundiais foi uma iniciativa que teve como objetivo a promoção da paz por meio das religiões. Sabemos que, na história da humanidade, as religiões ocuparam um lugar importante nas guerras que ocorreram entre as nações e os povos. As Cruzadas são apenas um exemplo muitas vezes mencionamos. Na atualidade, ainda a religião ocupa espaço entre as razões de conflitos e diversas formas de violência que acontecem. Por exemplo, os ataques às famosas Torres Gêmeas nos EUA, em 2001, e vários atentados travados pelo grupo chamado Estado Islâmico são as evidências mais claras de que a religião ainda é levada como um motivo de guerras e conflitos. Há discussões internas de cada grupo religioso acerca de “se a religião respectiva é ou não violenta” etc.

No islam, estas discussões são mais fortes ainda, pois o último exemplo que mencionamos acima foi perpetrado por grupos extremistas islâmicos e hoje em dia esta religião é a mais relacionada ao terrorismo. Em contraste a estes ataques vários estudiosos renomados do mundo islâmico se repudiam a estes grupos bélicos e chegam a negar qualquer ligação destes grupos ao islam. Para estes estudiosos, o islam é uma religião que procura resolver os problemas através do diálogo e do mútuo respeito. Há outros estudiosos que não aceitam as ações destes grupos belicistas, mas não admitem também que haja a possibilidade de diálogo com os não-muçulmanos. Ambos os grupos conseguem evidenciar as suas alegações no Alcorão, assim como os grupos bélicos conseguem o mesmo.

Baseado nas ideias do primeiro grupo que alega que há possibilidade de diálogo, no presente trabalho nos perguntamos se há caminhos para o diálogo inter-religioso no islam. Para isto, escolhemos a Constituição de Medina elaborada e assinada entre muçulmanos, judeus e árabes praticantes de outras religiões da cidade de Medina entre os anos 622-624 da era comum. Este documento, apesar de ser um documento político, é assumido pelos muçulmanos também como um documento parte da tradição de Muhammad - *sunna*. Talvez isso se dê ao fato de que hoje em dia não há mais árabes praticantes de outras religiões, ou se houver, não é um número significativo, nem judeus na cidade de Medina. Outro fator que pode levar a entender o documento apenas um documento islâmico é a ausência de dados judaicos a respeito das tribos que viviam lá naquela época. É por esta aceitação do documento por muçulmanos e pelo fato de a cidade-estado de Medina ter-se tornado em um estado islâmico ideal que a Constituição de Medina é concebida como um documento religioso também. Este documento está

entre as primeiras ações de Muhammad em Medina. Portanto, entra no espectro da *sunna*, a tradição do profeta do islam, que é tida como a segunda fonte dos ensinamentos islâmicos.

Ao problematizar o nosso objeto de pesquisa, levamos em consideração que a religião islâmica surgiu em meio a uma sociedade injusta e fechada ao diálogo. O fechamento ao diálogo e a falta de justiça na sociedade de Meca, no século VII, onde o islam nasceu, fez com que a elite desta cidade se colocasse contra a pregação desta nova religião. O principal motivo desta rejeição foi a não-acepção do islam acerca dos vários deuses mequenses e a adoração a único deus – *Allah* em árabe. Por outro lado, o uso das divindades em favor de fins comerciais, que sofreriam prejuízos em caso da ausência destas, a pregação de igualdade entre os seres humanos – visto que havia desigualdade de gênero e escravização – causaram uma rejeição que chegou a ser repressão contra os seguidores desta nova religião, cuja maioria era de classe baixa, e motivo de emigração de Meca para outra cidade da Arábia: *Yathrib*, atual cidade de Medina. Após a emigração de Meca para Medina, ocorreram os primeiros contatos com as outras religiões na península arábica daquela época. Sendo uma religião nova e rejeitada pela sociedade henoteísta, ele se encontra em meio a uma guerra civil entre as tribos na cidade de Medina. Tendo em vista a presença de uma outra religião, a mais antiga – judaísmo – os primeiros muçulmanos começaram a ter contato com outras crenças que não sejam apenas o paganismo árabe. Neste ponto, fizemos as seguintes perguntas sobre o seu comportamento religioso-social diante das religiões que compunham a mesma sociedade: No contexto em que surgiu, qual foi a posição do islam em relação às outras religiões? Como a expansão do islam na Arábia, onde havia uma vasta diversidade religiosa, afetou sua relação com as outras crenças? No contexto expansivo, qual foi o papel da Constituição de Medina na relação do islam com as outras religiões?

A hipótese que adotamos, é que “a Constituição de Medina contém elementos que permitem dizer que o islamseja é uma religião aberta ao diálogo inter-religioso. Assim como várias afirmações de Muhammad e suas práticas revelam que isso é possível.”

A nossa justificativa acerca desta pesquisa foi um pouco esclarecida anteriormente, porém, vale a pena lembrar que, em primeiro lugar, o meu envolvimento e a minha atuação na área do diálogo inter-religioso foram um fator de extrema importância para fazer esta pesquisa. As incertezas causadas por discussões acerca de se há ou não possibilidade do diálogo inter-religioso no islam e os ataques

terroristas que ocorreram nas últimas duas décadas foram instigantes justificativas para a realização desta pesquisa. Quanto ao campo acadêmico, infelizmente no Brasil não podemos ainda contar com uma vasta produção acadêmica a respeito do islam. Isto vale para todas as disciplinas acadêmicas. Há pouco conhecimento e muita preconceitos que testemunhamos e vivemos em nosso dia a dia principalmente por meio de transmissões jornalísticas e midiáticas. Infelizmente, no mundo ocidental em geral, as informações sobre o islam são do ramo de “toma lá, dá cá”. Isto é, são divulgações de informação dadas apenas por meio de um tipo de leitura na maioria das vezes.

O nosso objetivo geral nesta pesquisa é o de investigar a abertura do islam ao diálogo inter-religioso e a aceitar “o outro” da maneira como ele é. Para um espectro mais restrito, nossos objetivos específicos são:

- Contextualizar a sociedade árabe do século VII com base em suas crenças, cultura e visões políticas. Neste sentido, a segunda metade do capítulo tenta abrir uma janela para o entendimento sobre os tais aspectos.
- Examinar os primeiros laços do islam com as outras religiões e com a sociedade de Medina. Com base neste objetivo, fizemos uma análise do surgimento do islam, as causas que levaram os muçulmanos a migrarem e as posições que foram tomadas pelos árabes diante desta nova religião.
- Por último, tentamos analisar a posição do islam a respeito do diálogo inter-religioso com base na Constituição de Medina. Esta análise incluiu também uma breve observação sobre os conceitos da teologia das religiões ou sobre as posições inter-religiosas.

Para o referencial teórico desta pesquisa, adotamos a obra de sociólogo da religião, Enzo Pace, intitulado *A Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Esta obra serviu para a nossa análise sobre o surgimento do islam, brevemente sobre a vida do profeta Muhammad e por fim sobre a transformação de Muhammad de um líder carismático em um líder político. É inegável também, neste sentido, a contribuição do livro *Economia e Sociedade*, obra de Max Weber. Outra obra que tomamos como referencial teórico foi *O Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*, de Frank Usarski. Este último serviu para a nossa comparação acerca do estudo de posições inter-religiosas. O livro foi oportuno na nossa concepção mais objetiva a respeito das três categorias que as religiões adotam como

posições no diálogo inter-religioso, a saber: o *exclusivismo*, o *inclusivismo* e o *pluralismo*.

Para a realização da pesquisa, adotamos o método bibliográfico. A pesquisa, na sua totalidade, teve base bibliográfica com duas leituras diferentes. Em primeiro lugar, nos capítulos I e II fizemos uma leitura vertical das causas que levaram à elaboração da Constituição de Medina. Principalmente, no capítulo I, buscamos apresentar o documento de maneira sucinta e fizemos uma contextualização do espaço em que o documento surgiu. Já no capítulo III, embora muito curto, fizemos uma leitura vertical tentando explicitar a maneira como alguns itens e conceitos usados no corpo do documento foram interpretados.

Por último, queremos afirmar que a maior parte de referências bibliográficas são em línguas turca e árabe, também contamos com obras em inglês. A tradução das citações feitas destas referências são nossas próprias, salvo a tradução do anexo I. A tradução da Constituição de Medina da língua árabe para o português foi feita por prof. Samir El Hayek.

CAPÍTULO I: A CONSTITUIÇÃO DE MEDINA E O CONTEXTO SÓCIO-POLÍTICO DE SEU SURGIMENTO

Durante a história da humanidade os novos movimentos religiosos ou políticos frequentemente foram alvos de turbulências devido às resistências nas sociedades em que eles surgiram. Isto se observa mais quando estudamos a história das religiões¹. Principalmente nas chamadas religiões monoteístas ou proféticas – Judaísmo, Cristianismo e islam – as turbulências fazem parte do contexto em que elas se desenvolveram. Porém, muitas vezes as migrações ou deslocamentos causados por estas turbulências sociais ou rejeições levaram estas tradições religiosas a serem também ponto de atração por causa da curiosidade daqueles que nas mesmas sociedades viveram. Um exemplo disso foi a perseguição sofrida por Jesus de Nazaré e seus discípulos o que levou o cristianismo a um crescimento.

No período emergencial do islam também observamos as mesmas ocorrências: perseguições e conflitos sociais diante do novo movimento. As tribos de Meca, que por quase um milênio tinham uma religiosidade henoteísta² que se deu após o monoteísmo de Abraão divulgado em Meca e seus arredores³, enfrentaram o islam como um novo movimento religioso que ameaçava a sua crença antiga. Por esta razão a reação da elite de Meca foi drástica contra os seguidores de Muhammad, o profeta que propagava esta nova tradição, e contra ele mesmo. Em decorrência desta reação drástica, avaliada por muitos estudiosos muçulmanos e estudiosos do islam como hostilidade e perseguição, obrigou-os a migrarem para um novo lugar (Yathrib) que abriu suas portas para o novo profeta e seus sequazes.

A migração dos muçulmanos para a cidade de Yathrib, que posteriormente se denominou como Medina, gerou um documento que hoje em dia é discutido no meio dos estudiosos muçulmanos. Alguns avaliam-no como um tratado ou uma trégua, enquanto outros afirmam que este documento seja propriamente uma constituição. Lecker (2004) em seu livro discute este documento como uma constituição. Já autores principalmente

¹ Gostaríamos de deixar claro que o termo “religião” nem sempre é aceito por muçulmanos ou por seguidores de várias tradições orientais e africanas, pois não atende ao conteúdo que estas tradições abordam sobre seus sistemas. Capítulo II fará uma análise mais abrangente desta questão.

² Henoteísmo, termo base do henoteísta, é o teísmo baseado na crença de várias divindades tendo em vista um deus supremo, como no panteão dos deuses da Antiga Grécia.

³ Detalhes sobre esta tradição religiosa serão expostos posteriormente.

muçulmanos como Haylamaz (2008) definem o documento como um tratado ou uma trégua. As diferenças entre as definições se devem ao fato de o documento ter sido produzido e assinado no século VII da era comum, o que implica uma atualização da língua árabe. Assim as palavras polimorfos são comuns na literatura islâmica e isso dá ênfase à diversidade de traduções e compreensões dos textos. De qualquer maneira, a nossa referência será conforme a implicância de cada termo: entre a trégua, o tratado ou a constituição, faremos uma opção conforme significado destes três.

O nome do documento por completo em árabe é também variável. Alguns mencionam como *Wathiqat al-Madinat al-Munawara*, enquanto alguns outros mencionam como *Dustûr al-Madinat al-Munawara*. Cada uma das variantes tem significado próprio. Enquanto *Wathiqat* pode ser traduzido para o português como um tratado, contrato, convenção ou como uma trégua, *Dustûr* pode ser traduzido⁴ como constituição por implicar com a determinação das regras de alguma atividade ainda no seu início. Entre os termos, a trégua possui um sentido de pôr intervalo a um conflito decorrente. Holanda Ferreira (1960, p. 1888) define o sentido do termo trégua como “suspensão temporária de hostilidades”. Isto vale quando analisamos o contexto social e político da cidade de *Yathrib*, pois o período pré-islâmico desta cidade contou com grandes conflitos entre duas tribos descendentes de árabes que emigraram da região de Iêmen, ou melhor, naquela época chamada de Arábia do Sul, considerando que Iêmen era uma das circunscrições geopolíticas daquela época e uma região cobiçada por persas e por abissínios aliados do Império Bizantino (CAGATAY, 1957, p. 32).

As chamadas guerras de *Buâs*, ocorridas alguns anos antes da migração islâmica, terminou com a morte de vários líderes tribais da cidade de *Yathrib* e isto causou comprometimentos de vinganças de sangue entre as duas tribos da cidade. Estas duas tribos se chamavam *al-Aws* e *al-Khazraj*, e ambas eram descendentes da mesma família. O documento assinado por Muhammad e seus contrapartes árabes e judeus da cidade deu fim a esse clima de vingança ao mesmo tempo que construiu uma identidade comunitária não-sanguínea. Por esta razão, o documento é mencionado em várias fontes como *Wathiqat*, pois é uma promessa mútua entre as tribos para estabelecer a paz social. Neste contexto a tradução do termo supracitado pode ser “trégua”, pois cessa uma guerra e em seguida é interrompida para evitar as possíveis guerras futuras. Porém, não podemos

⁴ As traduções diretas das línguas árabe, turca e inglesa são deste autor.

esquecer que a trégua implica, em geral, um cessar-fogo momentâneo (HOLANDA FERREIRA, 1960, p. 1888). Por esta razão, outra tradução é feita por nossa parte como “tratado” como uma alternativa, pois é definição de regras de uma paz duradoura ao menos entre as tribos árabes. Segundo Holanda Ferreira (1960, p. 1887), um tratado implica com um “contrato internacional relativo a comércio, paz etc.” e, nesse sentido, o autor explicita o significado do termo “tratado” como “convênio” também. Ambas as traduções que mencionamos são nossa própria tradução, por isso consideramos estas variantes como possíveis referências a serem feitas ao documento que de uma maneira ou outra marcou a história de uma das religiões que gerou uma civilização contribuinte no desenvolvimento humano.

A definição do documento em questão se deu durante a coleta de dados para a nossa pesquisa. Neste meio encontraram-se textos de autores como al-Qadirî (2018), Lecker (2004) e Watt (1956) para definir ou referir-nos ao documento como uma constituição. A razão desta nomenclatura se dá devido ao fato dos relatos nos principais textos de *sîra* – como a obra de *Ibn Ishaq* e a de *Ibn Hisham* – onde o documento se define como *Kitâb* ou *Dustûr*, que podem ambos ser traduzidos como regras, escrita, livro ou constituição.

No que tange a ser uma constituição, se deve ao fato de ter sido construído com tempo e implica na preparação de uma cidade-estado que futuramente seria a sociedade exemplar ou utópica da civilização islâmica. De fato, ao analisarmos a vida de Muhammad no período pós-migratório, analisamos que a realização dos ideais dele em relação a uma sociedade acontece neste período. Pace (2005, p. 46) analisa inclusive que a abordagem dele e do livro sagrado por ele transmitido a seus seguidores em relação aos povos monoteístas começa a ter uma certa mudança. Tal mudança se dá no discurso. Enquanto no período de Meca que compõe os primeiros 13 anos da profecia de Muhammad o discurso dele em relação aos judeus e cristãos é mais abrangente e aberto ao diálogo, em Medina este discurso muda para a definição de que certos grupos judeus e cristãos desviaram a mensagem divina enviada por meio dos profetas do povo de Israel, incluindo Jesus.

De ora em diante, seguiremos na análise do documento de Medina referindo-nos a ele como um tratado por ter finalizado as guerras entre os árabes da antiga cidade de *Yathrib*, enquanto esta referência será também como uma constituição por estar criando

a regra-base da nova cidade-estado a ser construído naquela época. Os autores muçulmanos Ibn. Ishaq e Ibn. Hisham apresentam duas versões diferentes aos termos de vocabulários usados. Se considerarmos que estas diferenças na apresentação do documento se baseiam no fato de que por quase um século foram transmitidos de forma oral, a diferença vocabular se demonstra normal, pois encontramos diferenças vocabulares nos relatos de ditos de Muhammad nas coletâneas de *Bukhari* e *Muslim*, dois principais estudiosos da disciplina *Hadice*.

A nossa opção por escolher a nomenclatura “constituição” se deve ao fato de que este documento final que os estudiosos de *sîra* nos apresentam tanto como *al-wathîqa* quanto como *al-dustûr* é um documento final de uma construção. Tal construção começa com o acordo de irmandade entre os muçulmanos de Meca e Medina. Eles são classificados com dois nomes *al-Muhajirûn*, os migrantes, e *al-Ansâr*, os acolhedores. Esta definição é feita e mencionada demasiadas vezes pelo próprio profeta Muhammad. Com este acordo de irmandade, ele acaba pondo um fim às guerras que até então foram constantes entre as duas tribos irmãs de Yathrib, *al-Aws* e *al-Khazraj*. Este acordo se chama também como *muakhat*, que significa irmanação. Acordos desta natureza eram comuns na Arábia daquela época quando duas pessoas de diferentes de tribos começavam a se considerar como irmãos (CAGATAY, 1957, p. 118). A diferença de *muakhat* que Muhammad põe entre os muçulmanos migrantes e os muçulmanos acolhedores é que esta irmanação não se baseia nos laços tribais. A irmandade aqui proposta se baseava mais na irmandade de fé. Por dois ou três anos seguidos os irmanados muçulmanos seguiram tendo direito a compartilhar o comércio, a casa e à herança. O Alcorão (8:75) determina que apenas os laços sanguíneos são consideráveis para a herança e, assim, o direito dos irmanados à herança é revogado. Esta irmanação, portanto, foi estabelecida devido à necessidade dos muçulmanos que não tinham casa nem dinheiro para fazer comércio. Gomaa (2018, p. 56) afirma que uma das primeiras ações de Muhammad em Medina foi a construção da mesquita, que hoje em dia é chamada como Mesquita do Profeta⁵, e ali eram abrigados os migrantes que não tinham aonde ir. Ainda para Gomaa (2018, p. 56) esta solução que Muhammad havia encontrado era uma medida provisória e por isso declarou a irmanação entre os *al-ansâr* e os *al-muhajirûn*. Esta irmanação foi duradoura enquanto todos os discípulos de Muhammad estiveram vivos.

⁵ Em árabe o nome exato é *Masjid al-Nabî*.

Todo este processo de irmanação se deve a algumas circunstâncias que ocorreram ao longo do período pós-migratório. Segundo Hamîdullah (2003, p. 181), antes do acordo de irmanação, os *al-ansâr* que já tinham conhecidos ou parentes entre os *al-muhajirûn* terminaram por acolhê-los sem nenhuma necessidade de acordo geral ou uma declaração. Por outro lado, pessoas como *Sa'd bem Haysama*, que era solteiro, acolheram alguns dos migrantes mequenses que não tinham saído da terra natal com família. Alguns dos *al-ansâr* doaram os seus terrenos para que os migrantes pudessem construir suas casas e estabelecer suas vidas. Porém, a cidade de *Yathrib* tinha diferenças com Meca. Entre estas diferenças consta-se a diferença climática. Esta cidade localiza-se a mais norte da Arábia e tem um clima mais úmido. Isto, segundo Hamîdullah (2003, p. 182), fazia com que os migrantes mequenses, que saíram de um clima mais árido e desértico, ficassem doentes facilmente. Certa vez, *Abû Bakr*, o companheiro de migração do profeta Muhammad, acabou por ficar com muita febre a ponto de achar que morreria e estendeu a sua queixa sobre isto através de um poema aleatoriamente. Outro ponto impactante para que Muhammad tomasse uma medida foi o modo econômico que os então *yathribenses* viviam, que era diferente de mequenses.

Meca era uma cidade que vivia graças a comércio, caravanas e feiras durante o período de peregrinação. Por isso é que, como será constatado no próximo capítulo, o profeta Muhammad também foi um comerciante. O Alcorão menciona este fato como uma graça de Deus para o povo da cidade que se construiu através de Ismael, filho de Abraão, e que foi o berço do último dos profetas enviados por Ele e exorta os mequenses a adorarem e glorificarem o “Senhor da casa sagrada, a Caba” (ALCORÃO 106:01-04).

Já em *Yathrib*, a proveniência econômica se baseava na agricultura, pois a terra era mais conveniente para a plantação e agricultura. Um dos produtos agrícolas é a tâmara que ainda hoje em dia em dia é muito consumido devido a seus valores nutricionais. Por outro lado, havia uma população judaica que se ocupava com comércio. Ou seja, pode-se dizer que enquanto os árabes em sua maioria eram ocupados por trabalhos de agricultura, os judeus eram mais eficientes no mercado comercial, e por vezes no mercado militar. Havia uma hegemonia judaica, em *Yathrib*, no campo econômico. Por isso eles eram fator determinante também em caso de guerras que eram duradouras quase por séculos entre as duas principais tribos da cidade, isto é, aliança com os judeus podia deixar pré-definido o resultado da batalha a acontecer.

Estas diferenças de clima e proveniência econômica entre outros fez com que os migrantes muçulmanos enfrentassem dificuldades de se adaptar ao ambiente que eles recentemente haviam migrado. Portanto, havia a necessidade de tomar providências para que tal adaptação acontecesse de modo mais brando e fácil possível. Por isto observamos que, neste contexto, o profeta Muhammad aparece como uma figura que declara a irmandade entre os *al-muhajirun* e *al-ansâr*. Em um ambiente que a sociedade parcialmente ou integralmente se vê à beira da miséria e de problemas sérios, “a específica forma carismática de solucionar os conflitos é a revelação pelo profeta ou pelo oráculo...” (WEBER, 1999, p. 327). A situação supracitada não é muito diferente do que afirma Weber. Ao contrário, a entrega fiel dos discípulos yathribenses facilitou a declaração da irmandade entre os muçulmanos de Meca e os de Medina, assim como abriu caminhos para que o até então líder carismático se tornasse um líder político. A diferença que observamos neste contexto é que os estudiosos não marcam este acordo ou esta declaração de irmandade como uma revelação. Como já indicado anteriormente, irmanação era algo comum na Arábia pré-islâmica. O que acontece, neste caso, é que Muhammad aproveita de sua autoridade de profeta e líder para declarar esta irmanação. Esta dominação de Muhammad sobre os seus seguidores se deve aos encontros de *âqaba*, que no segundo capítulo estão bem mais explicitados. Logo em seguida desta ocorrência, observamos a emergência da figura de Muhammad como um líder político. Porém, isto, de modo muito curioso, acontece de uma forma muito fácil. É comumente mencionado pelos historiadores do islam e pelos estudiosos da sîra que Muhammad já tivera promessa de muçulmanos medinenses a se submeterem à sua autoridade já em Meca (ONKAL, 1989, p. 211). Portanto, o que se observa mais neste caso é a consolidação e prática da promessa outrora feita.

O segundo passo da construção da Constituição de Medina é o acordo entre as maiores tribos da cidade. Como já afirmado, as guerras que por muito tempo se tornaram vinganças uma da outra entre as duas principais tribos de *Yathrib* e suas circunscrições haviam cansado também a sociedade toda. As últimas guerras que haviam acontecido entre estas duas tribos causaram a morte de muitos líderes tribais. Por isso ambas as tribos, inclusive a tribo vencida na última guerra, estavam à procura de um acordo de paz (HAMÎDULLAH, 2003, p. 152). Porém, as vinganças de sangue, que ainda não haviam sido revogadas, por um lado, dificultavam esta procura do acordo de paz. Por um lado, na realidade o acordo de irmandade havia fechado a porta das vinganças de sangue, pois

o profeta havia unido os seus seguidores de diferentes tribos árabes em torno da identidade muçulmana e dos laços da irmandade de fé. Como a *muakhat* era tratado de tal forma que os irmanados se consideravam os verdadeiros irmãos, a irmandade de fé como parte disto já era algo que impedia as vinganças de sangue. O profeta havia feito um acordo entre os muçulmanos yathribenses já no segundo encontro de *áqaba* onde ele estabelecera um sistema quase burocrático dividindo tarefas de lideranças entre os *Aws* e *Khazraj* e nomeando *As'ad ben Zurara* da tribo *Khazraj* como o líder deste sistema. Isto, segundo Ozkan (2016, p. 212), era “uma semente do sistema político-administrativo” que futuramente seria implementado em *Yathrib*. Estes passos eram para a unificação de muçulmanos em torno de uma só identidade e de prevenção dos conflitos entre eles. Porém, havia, dentre as duas principais tribos, ainda aqueles que não se haviam convertido ao islam e os judeus que formavam cerca de 40% da população da cidade. Portanto, a *muakhat* não era suficiente para o estabelecimento da paz na sociedade. Neste contexto, Muhammad propõe um acordo geral entre todas as tribos para que o passado conflituoso não passe a ser repetido. Este acordo, pois, serviria também para a defesa da cidade por todas as tribos assinantes oferecendo, assim, segurança para os muçulmanos que deixaram as suas casas e seus bens fugindo para uma nova terra.

O acordo de *muakhat* foi estabelecido dentro de 5 ou 6 meses depois da chegada de Muhammad para *Yathrib*, como já foi indicado anteriormente e isto é consenso entre os estudiosos muçulmanos. Porém, quanto ao acordo geral entre todas as tribos, há divergência. Enquanto alguns alegam que este segundo acordo foi estabelecido também dentro do período de um ano após chegada de Muhammad, outros afirmam que o documento final do acordo foi assinado depois da primeira guerra que aconteceu entre os muçulmanos e mequenses em 624, a chamada Batalha de *Badr*. Se é que considera-se este documento como uma constituição, é possível que a primeira opção seja mais válida. Isto é, o documento final foi estabelecido dentro de um ano após a migração.

1 A Constituição de Medina

O documento final da Constituição de Medina é apresentado por Lecker (2004, p. 7-22) em duas diferentes versões. A primeira versão é de um dos primeiros estudiosos de sira, *Ibn. Ishaq* (704-768). Nesta versão apresentada por Lecker, todos os itens do documento constam com numeração. Já na outra versão, que é a de *Abû Ubayd* (771-838), não há numeração dos itens, porém, o texto não diverge muito da primeira versão

que mencionamos. Na versão de *Ibn Ishaq* constatamos 64 itens sendo os primeiros 27 deles sobre os próprios muçulmanos. Já Hamîdullah (1985, p. 59) apresenta uma versão única em 47 itens marcando as diferenças vocabulares que *Abû Ubayd* trata em seu livro. Gomaa, além de apresentar uma única versão, não oferece as diferenças do relato de *Abû Ubayd*, mas novamente o documento consta com cerca de 47 itens, ao que aparenta o autor apresenta um texto sintético das duas versões supracitadas.

A Constituição de Medina é um documento que resultou no processo de unificação da cidade de *Yathrib*. Como já afirmamos, segundo as fontes que até o momento consultamos, o documento teve no mínimo duas etapas antes da sua redação. Watt (1956, p. 221) afirma que *Ibn Ishaq* preservou o documento original da Constituição de Medina. A discussão que acima fizemos sobre a definição exata do documento – isto é, se o documento é apenas um acordo ou se é uma constituição – por Watt também é levantada. O autor apenas afirma que o documento é comumente conhecido como ‘A Constituição de Medina’ (WATT, 1956, p. 221). Este documento “preservado” e transmitido por *Ibn Ishaq* é apresentado por Watt como a primeira entre as demais “características do Estado Islâmico”⁶. *Ibn. Hisham* (2006, p. 172) afirma que o profeta Muhammad enviou uma carta aos *al-muhajirûn* e *al-ansâr* fazendo um acordo de fraternidade entre eles, acordo que mencionamos acima como *muakhat*, e nesta mesma carta ele fez um acordo de não-beligerância com os judeus da cidade e cita o documento por inteiro. Disto, presumimos que o documento tenha sido redigido numa única vez e não em diferentes etapas. Porém, Demirci (2012, p. 259) afirma que a redação do corpo do documento foi feita em duas etapas. A primeira etapa, portanto, é a irmanação e a segunda é o acordo com os judeus. Hamîdullah (2003, p. 190) afirma que não há indicação da data do lançamento do documento, porém, afirma que possivelmente o documento foi redigido e assinado ainda no primeiro ano de Muhammad em Medina.

A pretensão dos muçulmanos, ao migrar para *Yathrib*, era apenas em busca de um lugar seguro para que pudessem praticar a sua religião de maneira livre. Porém, como era habitual na Península Arábica do século VII, não havia uma autoridade central que pudesse assegurar-lhes esta garantia de segurança nem de liberdade. Era comum, entre os árabes, a dominação tribal territorial. Isto é, cada tribo se responsabilizava com o limite

⁶ Presumimos que o autor, como revela o nome do próprio livro, se refere à cidade-estado de Medina e não aos demais estados que surgiram no decorrer da história.

territorial em que os seus integrantes estivessem morando e isso se estendia aos judeus daquela época. Demirci (2012) afirma que o tribalismo que os árabes de *al-Aws* e de *al-Khazraj* praticavam terminou por influenciar também os judeus. Por isso é que se via a identidade judaica ligada a certas tribos monoteístas, enquanto havia judeus dentro de outras tribos majoritariamente politeístas. Neste aspecto, Lecker (2004, p. 54) afirma que, como veremos no decorrer desta pesquisa, os judeus atribuídos a tribos árabes no documento de Medina possivelmente são árabes convertidos ou judeus irmanados aos árabes. Ao chegar a *Yathrib* e observar este cenário político da cidade, Muhammad dá os primeiros passos da criação de uma cidade-estado tanto para assegurar a garantia de segurança para os migrantes muçulmanos, assim como para criar a identidade *medinense* (ARLANTAS, 2008, p. 91).

Para tal finalidade, já antes de sua migração, Muhammad havia criado uma identidade medinense baseada na religião – *umma islamiyya* – por meio de líderes que ele nomeara durante os encontros de *áqaba*. Após a migração, a identidade comunitária ou social que seria criada – que também se chama *umma* no documento em questão – é uma identidade política. Isto é, a pretensão é reunir os árabes e os judeus, independentemente de laços religiosos e familiares, em torno da identidade comunitária baseada no território habitado. Para isso, Muhammad começa por definir as fronteiras da cidade e exige um censo para os seus seguidores. O número que as fontes de *sîra* majoritariamente transmitem é uma população de dez mil pessoas na cidade. Dentro deste número 40% são judeus espalhados entre 11 tribos, mas principalmente em 3 principais tribos: *Banû Qaynuqa'*, *Banû Nadhir* e *Banû Quraydha*. Estas três tribos representavam a identidade judaica em Medina. É curioso, entretanto, que no documento estas três tribos não são mencionadas. Ou seja, o documento é assinado ou entre as tribos pequenas de judeus ou com as tribos árabes que aceitaram os judeus como irmanados. Arslantas (2008, p. 83) afirma que, ao contrário do que se sabe comumente sobre o judaísmo não ser uma religião expansionista, os judeus de *Yathrib* faziam proselitismo e possivelmente os pequenos grupos de judeus mencionados no documento são tribos que se converteram ao judaísmo na íntegra ou parcialmente. Lecker (2004, p. 48) afirma que estas três tribos possivelmente tiveram tratados de não-beligerância separados com Muhammad após a migração, mas os demais judeus mencionados no documento provavelmente são os convertidos ou irmanados. Entre estes irmanados ou aliados, Lecker (2004, p. 57) afirma que, por exemplo, a tribo judaica de *Banû Qaynuqa'* é situada no contexto político

daquela época como aliada – *hulafa'* – da tribo *Banû Awf*, que é o grupo judaico mencionado e utilizado no documento como o exemplo aos outros. Em convergência a esta afirmação, Hizmetli (1991, p. 147) afirma que havia uma divergência político-econômica entre as tribos judaicas e a Constituição de Medina, inclusive, serviu para a segurança entre estas tribos.

De qualquer forma, vemos, entre os primeiros passos de Muhammad em Medina, um acordo com os não-muçulmanos da cidade. Este acordo se converteria em uma constituição a fim de formar uma cidade-estado com a finalidade de assegurar a garantia dos muçulmanos, que nesta época formavam um grupo minoritário, praticarem a sua religião e de viver seguros dos possíveis ataques dos mequenses. Hizmetli (1991, p. 147) afirma que no acordo de irmanação constatou-se um número de 200 muçulmanos mequenses que migraram para Medina e, em seguida, ressalta que a presunção do total do número de muçulmanos na cidade de Medina, ainda no primeiro ano após migração, seria cerca de 2.000 pessoas. Isto quer dizer que ainda havia um número de 4.000 árabes praticantes de outras religiões, sendo 10.000 pessoas a população total da cidade e 40% desta população eram os judeus, isto é, 4.000 pessoas.

Caso os números supracitados sejam verazes, e isto parece impossível de ser provado dentro de nosso alcance bibliográfico, um acordo maior para formar uma cidade-estado e garantir a segurança do pequeno grupo de muçulmano aparenta ser lógico e uma estratégia política genial. Dentro desta perspectiva, podemos dizer que Muhammad uniu, em primeiro lugar, os seus seguidores em torno da identidade religiosa declarando a irmandade dos fiéis e formando a *umma islamiyya*. Em segundo lugar, ele convoca os judeus e árabes praticantes de outras religiões a tomarem posição diante dos possíveis ataques aos muçulmanos que podem afetar a cidade por inteiro. Tais ataques afetariam a cidade, provavelmente, entre os árabes por laços sanguíneos e entre os árabes e judeus uma possível desestabilização comercial e política. Porém, há um fato que devemos aqui citar. A comunidade yathribense por inteiro, depois das guerras de *buâs*, havia tomado a decisão de formar uma autoridade central da cidade num modelo federativo buscando a paz entre as tribos *al-Aws* e *al-Kahzraj*, pois estas guerras centenárias e quase infinitas por causa de vinganças sanguíneas haviam causado um exaustão dentro da sociedade toda (DEMIRCI, 2012, p. 261). O que Muhammad fez, neste aspecto, foi unir os yathribenses “sedentos da paz” em torno daquilo que eles já buscavam outrora. Isto é, houve um

aproveitamento do contexto político encontrado no espaço emigrado por parte daqueles que também estavam em busca de um lugar seguro.

Por outro lado, este documento serviu de tirar os judeus do lado dos mequenses e de chama-los a ter quem está “próximo deles” como aliados que partilham a mesma fé: o monoteísmo (DEMIRCI, 2012, p. 261). Como já indicado, os judeus mantinham um potencial significativo de comércio na cidade de *Yathrib*. Grosso modo, como as suas contrapartes na questão econômica, os mequenses tinham aliança com os judeus da cidade aonde os muçulmanos estavam se refugiando. Portanto, um acordo que pudesse fazer com que os judeus se juntassem aos muçulmanos foi um passo pontual.

A data exata da redação do documento final é um “mistério” até os próprios estudiosos de *sira* não puderam definir de tal modo que não deixe dúvidas em relação à inclusão dos judeus, pois esta incerteza da data leva, de vez em quando, a entender que a formação de uma identidade medinense foi precisa depois da Batalha de *al-Badr* 624⁷ porque Muhammad, depois de ter enfrentado os mequenses, se deparou com a necessidade de uma defesa coletiva da cidade a que ele e seus seguidores se refugiaram (WATT, 1956, 227). Se é que o documento pertence ao período pós-eliminação da tribo *Quraydha*, isto é, ao período pós-*Badr*, a inclusão dos judeus se faz necessária quando se pensa que o exército mequense derrotado na Batalha de *al-Badr* podia voltar em um tempo mais adiante com mais força e pedir a vingança da sua derrota. Assim funcionava “o sistema militar” tribal do povo de *Hijaz*. As guerras que duraram até pouco tempo antes da migração islâmica para *Yathrib* deixa esta nossa teoria mais evidente. Desta maneira, garante-se que na próxima vez que ocorrer uma guerra contra a cidade, Muhammad poderia contar com os judeus também na defesa.

Porém, há um fato que pode ser usado como antítese desta argumentação. Os judeus que tinham alianças comerciais e boas relações com os mequenses eram aqueles que pertenciam às três principais tribos, isto é, *Banû Nadhîr*, *Banû Qaynuqa'* e *Banû Quraydha*. Os outros pequenos grupos judaicos, eram ou judeus convertidos ou aquelas tribos que precisavam do apoio de árabes para a segurança. O que se analisa no documento, como já foi indicado, os três principais grupos não são mencionados no documento de Medina. Fazer um acordo com as tribos judaicas para assegurar a defesa

⁷ Detalhes sobre esta e as demais guerras ocorridas durante os 10 anos de Muhammad em Medina serão explicitados no Capítulo III.

coletiva da cidade e renunciar a fazê-lo com os grupos maiores que podem dar mais chance de segurança é um ponto que leva a presumir de forma mais forte que o documento deve ter sido assinado ainda no primeiro ano de Muhammad em Medina, embora Lecker (2004, p. 48) argumentar que estas tribos maiores fizeram acordos de não-beligerância à parte.

Todavia, o documento que aqui estamos discutindo, fica claro, no final de toda nossa pesquisa bibliográfica, que é o produto de um processo que conteve vários acordos de paz, irmandade, não-beligerância e coletividade da defesa da cidade. Levando em consideração as semelhanças entre vários artigos do documento, podemos afirmar que o documento é o resultado e extração de todos os acordos que Muhammad pode ter assinado com as tribos yathribenses ao longo do primeiro ano de sua estadia em *Yathrib*. É provável que, neste contexto, o documento tenha sido redigido na sua forma encontrada hoje em dia após a guerra de *al-Badr*. Se houve tratados de não-beligerância com as grandes tribos judaicas, como indicado por Lecker, e estes não foram inclusos no documento, possivelmente o documento não foi preservado da forma como foi escrita originalmente ou os itens a respeito destas tribos foram retirados quando da transmissão documento para os estudiosos como *Ibn Ishaq* e *Abû Ubayd*. Ou seja, como Watt (1956, p. 225) alega que provavelmente os não-muçulmanos foram incluídos na *ummah* por “falsificadores” durante o domínio de Omíadas ou Abássidas, da mesma forma o documento pode ter sido falsificado e os artigos a respeito das tribos judaicas que, segundo a *sîra*, desrespeitaram o acordo e traíram o estado foram tirados do documento.

Hamîdullah (2003, p. 189) afirma, quanto à autenticidade do documento, que Muhammad fez reuniões com os seus seguidores e os demais habitantes de *Yathrib* sobre o estabelecimento de uma cidade-estado e houve consenso para que isto acontecesse. Desta maneira os judeus teriam feito parte do estabelecimento do documento. Podemos entender que o documento foi estabelecido de uma vez só e os artigos repetitivos são para determinar o direito e as responsabilidades de cada tribo e de seus aliados⁸. Porém, novamente levantamos o argumento de não-inclusão das grandes tribos judaicas. Hamîdullah (2003, p. 189), assim como vários autores de *sîra*, afirmam que o documento de Medina é “a primeira constituição” escrita do mundo.⁹ Isto inclui, possivelmente, a

⁸ O documento frequentemente afirma as dívidas de sangue que havia entre as tribos, a particularidade do crime, a decisão de cada tribo conforme os seus representantes definiram etc.

⁹ O documento se encontra no anexo I.

subjetividade dos estudos de *sîra* que podem levar a considerar desta maneira. É provável que o documento seja inédito na Península Arábica por ser uma “constituição” redigida. Por outro lado, pode ser inédito por unir várias tribos em torno de uma identidade que não se baseia na relação sanguínea nem religiosa dos componentes.

Além de uma estratégia política, o documento demarca de maneira muito clara nos artigos 16 e 25 a liberdade de crença. Isto é, quando afirma, no artigo 16, que “por certo, aquilo que é confiado por Deus ao estado é único e respeitado” define, com o termo *dhimma*, os não-muçulmanos assinantes do documento. Com este artigo, o documento define que os direitos de *dhimma*, sejam qualquer que for, são invioláveis e protegidos por Deus. Neste contexto, como afirma também Demirci (2012), a Constituição de Medina sai como uma principal referência dos acordos de *dhimma* nos futuros estados e impérios islâmicos. A palavra *dhimma* vem da raiz *dhimmas* que em árabe tem significados como “dívida, compromisso ou proteção”. Quando da afirmação de *dhimmatAllah*, no artigo 16, o “Estado Islâmico”, isto é, aquele dirigido conforme valores islâmicos, se compromete com a proteção e a liberdade daqueles que formam a comunidade não-islâmica em seu território (KUS, 2019, p. 111).

Já no artigo 25, define que “a religião dos judeus é para os judeus e a religião dos muçulmanos é para os muçulmanos”, leva a compreender que não haverá compulsão para que um se converta à religião do outro (GOMAA, 2018, p. 64). De modo geral, este artigo assegura também o direito de praticar a sua religião cada qual cujo representante está assinando este documento desde que não viole o direito do outro também praticar a sua fé e celebrá-la. Isto inclui, além dos judeus, embora o direcionamento seja a eles, os pagãos árabes que ainda mantinham o número maior na população medinense. Como já indicamos acima, no período que o documento foi assinado por Muhammad e as lideranças tribais da cidade de Medina havia um número aproximado de 6000 árabes praticantes de outras religiões. Estes árabes, devido à fé comum com os mequenses, tinham ainda os seus laços com eles. Portanto, assegurar a eles o direito de prática da religiosidade desde antiguidade seguida por eles é um ato para ganhar o apoio e a força deles diante do perigo de ataques por parte de Meca. Assim ocorre, inclusive, durante as batalhas que acontecem no período pós-documento. Embora não haja registros da participação dos pagãos na guerra ao lado dos muçulmanos, não há também registro de apoio deles aos correligionários mequenses, salvo o apoio de um grupo definido pelos

muçulmanos como *al-munafiqûn* – os hipócritas ou hereges – que se demonstravam muçulmanos, mas guardavam a fé antiga no paganismo árabe.

O artigo 25, por um lado, é uma reafirmação do artigo 16 que anteriormente tentamos explicitar à perspectiva moderna de liberdade religiosa. No corpo do documento, como pode ser observado, há reafirmação de vários artigos. Estas reiterações, para Watt (1956, p. 227), levam a entender que o documento é uma compilação de vários acordos assinados entre Muhammad e os habitantes de Medina. Se é que se trata de uma questão de *dhimma*, termo geralmente usado quando os muçulmanos formam a maioria ou mantêm o domínio em um território, dá a entender que a parte que inclui os judeus ou os *dhimma* é elaborada quando percebeu-se a força ou a potência que Muhammad e seus seguidores demonstravam ter e isto quer dizer que possivelmente a parte sobre os judeus foi feita após a batalha contra a tribo *Banû Quraydha*. Hamîdullah (2003, p. 190) afirma que os relatos sobre a redação do documento fazem entender que a redação é uma única, isto é, não se trata de acordos compilados. Porém, ele não deixa de questionar o porquê de os judeus terem se rendido e aceito o domínio de um estrangeiro e refugiado que recentemente surgira como profeta. Na consequência de sua discussão sobre a redação do documento final, Hamîdullah (2003, p. 195) menciona autores de *hadice* e indica que a forma final que encontra-se nos livros de *Ibn Ishaq* e *Abû Ubayd* é um documento que teve um processo de ampliação quando do acordo com os judeus. Isto quer dizer que o documento é ampliado quando, após a *Batalha de al-Badr* (624), a comunidade muçulmana se dirigiu aos judeus da tribo *Banû Quraydha*. Neste ponto os judeus teriam reconhecido a força e a potência que os muçulmanos já tinham, visto que também no comércio haviam se tornado uma ameaça para os judeus (HAMÎDULLAH, 2003, p. 195).

Até esta parte estudamos o artigo em seu sentido histórico questionando, em primeiro lugar, a data exata ou a mais próxima da redação do texto. Assim como tentamos explicitar os fatores que levaram o Muhammad e os seus seguidores a fazerem este acordo ou a redigirem uma constituição em conjunto com os não-muçulmanos. Não se pode negligenciar, neste aspecto, o fator populacional e as forças político-militares dos muçulmanos que ainda estavam nos primeiros passos do estabelecimento de uma religião e em busca de espaço seguro e livre, longe da atmosfera hostil da cidade-berço de Muhammad e dos primeiros muçulmanos. Os muçulmanos não formavam um grupo majoritário na recém-estabelecida cidade-estado de Medina. Por isso deviam reconhecer aos outros o direito pelo qual eles também estavam em busca, na realidade não havia outra

saída senão esta. Como também já indicamos, há a possibilidade da inclusão dos judeus no documento quando os judeus de *Banû Quraydha* foram expulsos da cidade e o chefe deles, o poeta *Ka'b ibn al-Ashraf*, foi morto por formar aliança com os mequenses para a futura guerra de *Uhud* em 625 (HAMÎDULLAH, 2003, p. 196). Já a aceitação de Muhammad como o juiz entre todas as tribos quando estas não pudessem resolver os problemas e divergências entre si é uma evidência de que a segunda parte que inclui os judeus é feita após uma demonstração de força pelos muçulmanos. Koksál (2008B, p. 133) afirma que o texto é um único devido às ameaças de mequenses. Segundo o autor os mequenses teriam ameaçado os judeus e os árabes praticantes de outras religiões da cidade de *Yathrib* de atacar e saquear a cidade toda sem considerar diferença de tribo e isto teria levado ambas as partes a aceitarem o domínio de Muhammad e um acordo com ele. Por outro lado, os laços familiares e a indicação de *Abdallah Ibn Ubey ibn Selûl*, da tribo *al-Khazraj*, para assumir a chefia da cidade a fim de pôr fim aos conflitos não parecia ser algo contente para os *al-Aws*. Neste sentido, aceitar o Muhammad como juiz ou líder da cidade-estado teria sido mais conveniente a ambos os lados se é estes pelejavam pela paz na sociedade que formavam, pois tratava-se de uma pessoa que possuía um olhar externo a ambas as tribos. Porém, entre muitos autores referenciais que encontramos, Koksál é o único que levanta esta hipótese. Como já afirmado, os muçulmanos não formavam uma força militar significativa, tampouco tinham condição de defender a cidade, por isso não parece ser realidade o que é afirmado por Koksál. No contexto que analisamos, as afirmações de Hamîdullah têm mais proximidade com a realidade que em questão está, se levarmos em consideração as condições acima mencionadas dos muçulmanos.

Todavia, até esta etapa tentamos analisar o Documento de Medina de modo sucinto. Em primeiro lugar, tentamos definir se o documento é uma constituição ou trégua. Neste aspecto, chegamos à conclusão de que trata-se de um acordo quando da assinalação entre os muçulmanos e de uma constituição quando do acordo com os demais habitantes da cidade. Uma constituição desta natureza é, ao que parece, um documento inédito na Arábia antiga, pois é a primeira vez que os árabes de Centro Arábia tentaram formar um estado em torno de uma identidade supra-tribal e religioso. Ou seja, é a primeira vez que os árabes criam uma identidade que não é tribal, não se baseia em laços familiares/sanguíneos e não tem uma única religião ou religiosidade no seu fundo. Trata-se, portanto, de um documento multi-religioso e multi-tribal. Em segundo lugar, tentamos

definir qual é a data exata da redação do documento. Com base em referências que adotamos até o momento, concluímos que é um documento escrito em diferentes etapas. A primeira etapa constata-se entre os artigos 1-24, que é a parte de *al-mu'minûn wa al-muslimûn*. Em outras palavras, o acordo de irmandade entre os crentes seguidores de Muhammad. Já a segunda, ou as demais partes, é a etapa que mais importa ao nosso trabalho presente que é a relação entre os muçulmanos e os não-muçulmanos, ou, como definido por Lecker (2004, p. 64), os adversários. Esta parte que inclui os judeus não possui uma clreza em relação à sua data. Por via dos autores que referenciamos demasiadamente anteriormente, podemos dizer que a segunda parte do documento é redigida após a *Batalha de al-Badr* em 624. Porém, as grandes tribos judaicas, *Qaynuqa'*, *Nadhir* e *Quraydha*, não são mencionados no documento. Levando em consideração que havia cerca de 11 tribos judaicas em *Yathrib*, todas são mencionadas, porém, em nenhum trecho do documento constatam-se os nomes supracitados. Como será visto posteriormente neste capítulo, a relação de aliança – *hulf* – pode ser um motivo desta não-menção das tribos judaicas. Ou seja, as citações de “judeus de banû tal e tal” trata mais da questão de alianças do que propriamente membros judeus destas tribos. Para não deixar dúvidas em relação à nomenclatura do documento, mencioná-lo-emos como constituição no nosso trabalho, como já é feito por vários autores que encontramos e referenciamos.

A seguir, nas próximas partes do capítulo, iremos fazer uma contextualização política, econômica e religiosa do ambiente em que surge esta constituição. Tentaremos fazer uma análise do nível macro ao micro para compreender melhor os motivos da migração para uma cidade em conflitos sociais, mas não para as então potências do Oriente-Próximo.

2 As potências políticas e as crenças dominantes no Oriente Médio no Século VII

Para um entendimento melhor dos motivos da Constituição de Medina, faremos uma breve análise do contexto em que ela surge. Para esta finalidade preferimos construir uma visão mais ampla do ambiente político do século VII da nossa era. Tal visão ampla se estenderá às potências políticas – e militares – do século em questão que são os impérios que por muito tempo seguiram como arquirrivais: o Império Bizantino e o Império Sassânida. Ambos os impérios tinham longos períodos de guerra entre eles por motivos religiosos, políticos e econômicos (HOURANI, 2006, p. 16).

Visando fazer uma leitura do geral ao mais específico, faremos menção a ambos os impérios arquirrivais que, no decorrer do tempo, acabaram por não perceber o movimento religioso emergente às suas margens e por este mesmo terminados ao longo dos séculos. Dadas informações sobre estes dois impérios, direcionaremos o nosso foco ao ambiente em que o islam e a Constituição de Medina surgiram em aspectos religiosos, sociais, políticos e econômicos.

2.1 Império Bizantino ou Império Romano Oriental (325-1453)

O Império Bizantino, na realidade, era uma continuidade do antigo Império Romano. Segundo Stathakopoulos (2014, p. 21), o nome Bizantino apareceu nos séculos XVI ou XVII. Este nome, segundo o mesmo autor, foi dado, pois, para os romanos ocidentais, o império estabelecido em Constantinopla não representava a “universalidade” que o nome romano transmitia. Para explicitar isso, portanto, teria sido inventado o nome Bizantino para não o chamar de romano oriental. Segundo Vasiliev (1943, p. 71), dentre vários imperadores romanos como Júlio César, o Constantino teria sido o único que realizou o sonho de mudar a capital do império para fora da cidade de Roma. Uma outra diferença do Império Bizantino para o Grande Império Romano é a legalização do cristianismo e concessão de um vasto espaço a ele como uma religião através do Édito de Milano em 313 da era comum. O nome *bizâncio* é dado à “Nova Roma” devido ao nome antigo da região onde ela foi estabelecida. Bizâncio era o nome de uma colônia dos Mégaras que foi fundada cerca de VII séculos antes da era comum (VASILIEV, 1943, p. 69). Inclusive na época em que Constantino adotou esta antiga colônia como a nova sede do governo romano, Bizâncio era uma aldeia negligenciada por muitos.

Durante a sua história, o Império Romano Oriental teve diversas famílias em seu trono, o que quer dizer que ele não foi regido por uma só dinastia. Quando analisamos a sua regência no século VII, isto é, no período emergencial do islam, constatamos que o império era dirigido por Heráclio (575-641). O seu reino durou de 610 a 641.

O século VII, para o Império Bizantino, é um período de idas e voltas entre as derrotas e recuperações diante do seu arquirrival persa: o Império Sassânida. Por causa de longas guerras que levaram séculos, o império esteve em um colapso econômico, político e militar quando chegou no início do século VII. As guerras e derrotas que o

Justiniano (482-565) que reinou entre 527 e 565, e as altas indenizações que ele aceitou pagar para os sassânidas causou um colapso econômico no período de seus sucessores Justino II, Tibério II e Maurício. Já após o golpe militar que Focas perpetrara contra Maurício em 602 foi uma evidência da decadência econômica que levava os imperadores a adotar uma política militar insuficiente diante do rival que quase chegara a Constantinopla. Porém, Focas, que foi legitimado pelo senado bizantino em 602, não foi muito diferente do que os seus sucessores e foi vítima de um golpe militar-político feito por Heráclio em 610. Aliás, um desgosto que Focas causara na sociedade e na política bizantina foi o fim do período de conciliação entre os superpoderes da época. O imperador Maurício (539-602) ajudou o príncipe sassânida Cosroes II (570-628) a tomar o trono do império contra o seu avô Cosroes I (496-579) em 590. Por isso, ambos os imperadores haviam declarado um período de paz e amizade entre os dois impérios que durou até 602.

Após o golpe militar contra o Maurício, Cosroes II declarou guerra contra o Bizâncio pela vingança da execução de Maurício e seus familiares por Focas (BAHADIR, 2011). Esta guerra e as decorrentes resultaram na derrota de bizâncio. Descontentes com os acontecimentos, principalmente os religiosos, na pessoa do patriarca de Constantinopla Sergio, reconheceram Heráclio como o salvador após a retirada de Focas do trono e execução do mesmo por crime de matar o seu antecessor e os familiares. De 610 a 622, o declínio econômico militar do bizantino permaneceu enquanto Heráclio estava tentando recuperar a disciplina e restabelecia o sistema econômico, político e militar do império (BAMYACI E GUCLUAY, 2017, p. 388). Enquanto estes esforços do imperador, os sassânidas haviam chegado pela segunda vez à Calcedônia, porém, retornaram ao interior da Anatólia tomando a cidade de Cesareia (atual cidade de Kayseri na Turquia).

Em 622, o próprio imperador Heráclio havia tomado o controle do exército e começado a guerra contra o Império Sassânida. A longa viagem de batalha que durou até 629 resultou na recuperação de quase todo território perdido incluindo Jerusalém, Alexandria e Egito. Um detalhe importante sobre estas datas é a estadia de Heráclio em Jerusalém quando Muhammad enviou uma carta convidando-o a aderir ao islam (HAYLAMAZ, 2008, p. 282).

A rivalidade entre os impérios superpoderosos da época não se limitava à Anatólia, onde ambos alegavam ter direito de domínio. Os bizantinos possuíam forte influência nas tribos árabes principalmente cristãs. Principalmente, a mais famosa

dinastia árabe desta época, a tribo *Ghassan*, é mencionada como uma “colônia bizantina” (LECKER, 2009, p. 277). Além disso, os bizantinos dominaram uma parte da África por meio dos *themas*¹⁰ ou por apoio político militar. O Reinado da Abissínia, que seguia a religião cristã-copta, era apoiado pelo Império Bizantino (CAGATAY, 1957, p. 19). Este reinado, aliás, ocupou a região que hoje é chamada de Iêmen por um período¹¹. Embora não tenha interagido de maneira direta com as tribos da Arábia Central, ou Hejaz, o bizantino buscava uma relação com estas tribos através da Dinastia Ghassan. Lecker (2009) alega que o Império Bizantino buscava ter uma entidade política amigável principalmente na cidade de Yathrib e a relação de descendência entre os Ghassan e as duas maiores tribos de Yathrib foi um meio do estabelecimento disso. Lecker (2009), aliás, chega a alegar que esta proximidade política teria influenciado na aceitação de Muhammad em Medina, pois ele era um potencial interlocutor unitário.

Todavia, no final do século VI e início do século VII, período que coincide com o surgimento do islam e com a redação da Constituição de Medina, constatamos um Império Romano Oriental, ou Bizantino, em decadência econômica, social e política. Esteve diante de colapso total demasiadas vezes perante o seu arquirrival enquanto, por outro lado, teve momentos de reconciliação e paz com o mesmo. Apesar destes momentos fracos, o império conseguiu se reerguer e mesmo em colapsos econômicos pôde manter o seu domínio nas regiões que dominava e influenciava politicamente.

2.2 Império Sassânida (226-641)

O Império Sassânida foi estabelecido sobre o território herdado do Império Persa que o antecedeu. Porém, este território possuía uma história bem mais longa do que pode se imaginar. O reino mais antigo que se conhece que dominou o território persa foi o Império Aquemênida (fundado aproximadamente em 550 antes da era comum) que uniu as tribos persas que se classificavam com base em laços familiares. Segundo Niray (2001, p. 2), o geógrafo e historiador grego Heródoto relatou que a nação persa pré-aquemênida era formada por 12 tribos e sua composição socioeconômica se baseava na relação tribal. A princípio, segundo Niray (2001, p. 3), no período pré-aquemênida a fama tribal era mais importante do que a capital ou a riqueza que cada um tinha. Nesta perspectiva, os

¹⁰ Regiões cívico-militares.

¹¹ Como será visto no capítulo II, quando Muhammad nasceu a região de Iêmen estava sob o domínio dos abissínios.

nomes de lideranças sobressaiam ao dinheiro e ao território dominado diante de possíveis conflitos. A partir dos aquemênidas a composição social se baseou na capital que cada indivíduo ou família tinha. Neste sentido, os líderes tribais perderam a sua força e potência da antiguidade. Ao invés deles, senhores das terras agrícolas. O Império Aquemênida estabeleceu um sistema comuno-capitalista¹² que foi herdado por seus sucessores Parta e Sassânida. Este sistema enquanto determinava a maior parcela do território como pertencente ao xá (rei) que explorava os camponeses, visava o livre acesso dos aristocratas, religiosos e militares a terem terras. Além do mais, o mesmo império estabeleceu um sistema de castas que durou até a dominação islâmica chegar à antiga terra persa (AYDIN, 2018, p. 66).

Além de um sistema comuno-capitalista e baseado em castas, que foram modificados no decorrer do tempo, os persas adotaram também o sistema feudal que chegou a eles através do domínio grego. Em 330 a.C, Alexandre Magno derrotou o Império Aquemênida e estabeleceu o sistema feudal europeu. Neste sistema feudal atuaram também os gregos por um período até a fundação do Império Parta em 240 a.C. Porém, o sistema feudal levado pelos europeus permaneceu neste território até o século VII da era comum.

Em 226 da era comum, o monarca Artaxes I fundou o Império Sassânida. A família Sassânida, segundo Niray (2001, p. 5), era uma das sete famílias arianas que não haviam emigrado. Além disso, foi a família que sempre manteve o poder governamental em seu monopólio. Seguindo a mesma linha que os seus antecessores, os sassânidas mantiveram o zoroastrismo como a religião oficial do império. Aliás, esta crença baseada em um monoteísmo dualista era uma religião fortemente institucionalizada em governos persas por mais de mil anos.

O zoroastrismo tornara-se o meio de legitimação do rei persa. Segundo Aydin (2018, p. 68-69), o patriarca-chefe do país nomeava e derrubava os xás, possuía um vasto poder no governo e nas decisões governamentais, tinha terras imensas de plantação e agricultura, por vezes era igual ao primeiro ministro (*vizir*), vezes tinha uma posição mais alta e era o principal legitimador das ações. Em contraste a isso, muitas vezes ações que ele não opinava ou não mencionava em suas falas não tinham legitimação. Todo este

¹² A nossa intenção com esta afirmação, é uma mistura do comunismo com o capitalismo.

poder dado à religião zoroastra na pessoa do patriarca-chefe do país era em troca de legalizar os altos impostos que os camponeses tinham de pagar ao governo. Os religiosos era um instrumento de opressão contra aqueles que não pagavam os impostos e eram um meio convincente de aceitar as taxas altas (NIRAY, 2001, p. 9).

Em virtude desse tipo de religião institucionalizada e estatizada, no decorrer da história persa surgiram diferentes crenças e ideologias religiosas como maniqueísmo/manismo aproximadamente em 252 e mazdeísmo no século VI da era comum¹³. Ambas as religiões com base nos ensinamentos de zoroastrismo, mas em forma de um protestantismo zoroastrista repudiando o prestígio que a aristocracia Sassânida tinha e a pobreza que os camponeses sofriam. Entre elas, o mazdeísmo foi a mais progressista, ou extremista, em suas declarações. O fundador desta religião, Mazdeque (478-531) chegou a difundir a ideia de que quem tivesse mais de uma esposa, dentre os ricos e aristocratas¹⁴, devia divorciá-las e dar a mulher aos pobres que muitas vezes não podiam se casar por falta de condições econômicas. Segundo Niray (2001, p. 17), por causa destes ensinamentos, Mazdeque foi descrito por muitos como o espírito do mal, e por autores muçulmanos como o satanás.

O Império Sassânida, na mesma linha que os seus predecessores, seguiu lutando contra o Império Romano e a sua extensão oriental, o Império Bizantino. No final do século VI e início do século VII vemos no trono do Império Sassânida o Cosroes/Khosrav I (496-579)¹⁵, Hormisda IV¹⁶ (540-590) e Cosroes/Khosrav II¹⁷ (570-628). Na transição de Hormisda IV a Cosroes II, constata-se um detalhe interessante, a saber. Antes de seu falecimento, Hormisda IV tirou o general Bahram, comandante geral do exército, do seu cargo. Porém, ao mesmo tempo, Bahram era responsável pelo filho do xá, o Cosroes II. Com o medo de ser morto pelo ex-comandante, o príncipe persa se refugiou ao arquirrival bizantino na pessoa de imperador Maurício e este o ajudou a tomar posse do trono. Graças a este ato, até a morte de Maurício decorrente do golpe militar perpetrado por Focas, os

¹³ Manismo/maniqueísmo e mazdeísmo são duas religiões decorrentes de Zoroastrismo, cujos fundadores se posicionaram contra a aristocracia persa e os religiosos zoroastristas que privilegiavam os aristocratas negligenciando o povo camponês.

¹⁴ Os aristocratas persas costumavam ser poligâmicos e ter escravas e concubinas em seus palácios.

¹⁵ Conhecido como Cosroes I em línguas ocidentais, Khosrav I é famoso como Anushirvan Justo. Reinou de 531 a 579.

¹⁶ Reinou de 579 a 590.

¹⁷ Reinou de 591 a 628.

arquirrivais tiveram um período de doze anos de paz. Isto ajudou na recuperação da economia e dos exércitos de ambos os países (BAHADIR, 2011).

Diferente de seu arquirrival, no período de interesse da nossa pesquisa, constatamos um Império Sassânida forte, que ganhou várias guerras contra o Império Bizantino. Apesar desta força na política externa, internamente o império estava em declínio econômico por falta de recursos e por causa das revoltas camponesas que principalmente habitavam a região ocidental. Havia tendências ao maniqueísmo, mazdeísmo e cristianismo ao invés da religião oficial do país. Por causa disso, dentre os impérios persas, o Sassânida era único que exercia uma perseguição sistemática contra as confissões não-zoroastristas (AYDIN, 2018, p. 67). Principalmente o mazdeísmo tornara-se a ideologia básica das revoltas contra a desigualdade social legitimada pelos sacerdotes zoroastristas (NIRAY, 2001, p. 17). Por conta deste detalhe, Mazdeque e os seus seguidores foram executados pelo imperador Cosroes II, porém, alguns seguidores conseguiram escapar e a confissão masdeísta tinha muito apoio popular. Por isso, apesar de sua morte, os ideais de Mazdeque permaneceram dentro da sociedade persa até durante o domínio islâmico nos períodos Omíada e Abácida. Esta ideia de vencer desigualdade e tendências às religiões que pregavam igualdade social, futuramente iria influenciar a aceitação do islam pelos persas.

Até este ponto, tentamos fazer uma breve análise dos superpoderes da época em que o islam surge e a Constituição de Medina é assinada. Constatamos que houve longos períodos de guerra entre os arquirrivais quase milenares, se consideramos que o Império Bizantino era continuidade do Império Romano. As guerras que, do século IV a século VII, tiveram poucos momentos de parada levaram ambos os impérios à decadência político-militar, o que resultou na fácil conquista de seus territórios pelos muçulmanos durante os califados. Além de guerras entre si, os impérios superpoderes apoiaram ou estiveram diretamente envolvidos em ataques na região da Arábia do Sul/Iêmen. O Reino da Abissínia dominou o Iêmen por longo tempo graças ao apoio de seu correligionário Império Romano do Oriente. Por outro lado, os judeus e os árabes que habitavam a mesma região tiveram o apoio direto dos persas para expulsar os abissínios de seu território. Desta maneira, no período emergencial do islam, Iêmen era uma colônia iraniana.

Ambos os impérios tinham problemas político-econômicos internamente. As guerras duradouras haviam causado um certo cansaço no povo da região leste da Anatólia

onde elas frequentemente aconteciam. Isso, mais do que nada, causara também uma extrema pobreza na mesma região por causa do abastecimento de necessidades alimentares dos exércitos e dos pagamentos de altos impostos ao mesmo tempo.

Todo este contexto que tentamos analisar demonstra o motivo da migração islâmica para Medina, e não para qualquer um destes dois impérios, pois por um lado havia o Império Bizantino que estava em colapso econômico-militar e por outro lado o Império Sassânida que intolorava qualquer confissão religiosa que não fosse zoroastrismo. Em vez disso, um território onde procurava uma união comunitária, como Yathrib, seria o local mais adequado para o estabelecimento da comunidade da nova religião.

A seguir, iremos nos basear mais na região da Arábia em particular em diferentes níveis como; política, economia, cultura, literatura e religião. Estes pontos irão facilitar o nosso entendimento em torno do ambiente onde o islam surgiu e os aspectos que influenciaram este novo movimento religioso.

3 A Arábia no Contexto Emergencial do Islam e da Constituição de Medina

Como foi mencionado na fase da análise da Constituição de Medina, a cidade-berço do documento em questão é a cidade de Medina, outrora chamada de Yathrib, que é localizada na Península Arábica. Nesta etapa do nosso trabalho, faremos uma análise do contexto social, econômico, político e principalmente religioso da região geográfica em geral. Não podemos, porém, deixar de mencionar previamente que no espaço que iremos debater todos estes aspectos eram interligados no século VII da nossa era. Por isso na maior arte do nosso trabalho aqui, iremos dar mais enfoque ao aspecto religioso devido às condições da época.

Os historiadores árabes Abû Ubaid al-Bakri (1998, p. 25) e Hussain Udât (1996, p. 6) definem a Península Arábica do século VII dividida em 5 regiões geográficas, tendo em vista vários relatos que determinam estas regiões ora em 3, ora em 6 ou 7. Com base no consenso da maioria dos relatos, Udât (1996, p. 9) põe claramente os nomes de

Iêmen¹⁸, Hadramawt¹⁹, Hejaz²⁰, Tiháma²¹ e Najd²² como as divisões geográficas. Dentro destas regiões, a Najd era a que tinha mais espaço. A razão pela qual esta região tinha muita expansão é o seu significado linguístico. Najd em árabe significa platô, terreno elevado e plano. Dentro destas divisões, Iêmen e Hejaz serão o foco do nosso trabalho.

3.1 Os Árabes no século VII

Nesta etapa do nosso trabalho, analisaremos brevemente o contexto religioso, econômico, social e político do nosso objeto de pesquisa. Faz-se necessária, principalmente, a análise do contexto religioso.

Segundo Pace (2004, p. 29), é conveniente ter a pluralidade sociorreligiosa da Arábia do século VII como um pano de fundo para um entendimento melhor sobre o respeito que o Alcorão tem com o judaísmo e cristianismo. Para nós, será importante ter a presença desta pluralidade religiosa principalmente para entender os motivos que levaram Muhammad e seus seguidores a aceitar um documento como a Constituição de Medina. É importante, por outro lado, ter a presença deste respeito que os muçulmanos tinham pelos judeus e cristãos, os dois povos monoteístas que já habitavam a Arábia na era pré-islâmica. A seguir, iremos analisar os aspectos supracitados um por um.

a) O contexto religioso

É importante notar que os historiadores islâmicos mencionam o período pré-islâmico como *al-jahiliyya*. Este termo literalmente significa ignorância e obscurantismo. A princípio os autores de sîra preferem usar este termo no sentido de obscurantismo implicando com “o desconhecimento da religião revelada por Deus: o islam” (SAQQAL, 1995, p. 69). Ainda segundo Saqqal (1995, p. 69), o período de *jahiliyya* teria sido conhecido através do islam.

Embora o termo *al-jahiliyya* signifique ignorância, o sentido dado a ele no âmbito islâmico é um obscurantismo decorrente do não-conhecimento de Deus ou de sua criação. Este Deus, para a teologia islâmica, é o mesmo que Abraão e seus descendentes – judeus

¹⁸ Região sudoeste da península.

¹⁹ Região sul da península.

²⁰ A região que contempla as cidades de Meca e Medina.

²¹ Região litoral ocidental.

²² Maior parte do litoral oriental e da Arábia Central.

e cristãos – acreditavam. Embora, como será constatado no próximo capítulo, os árabes da era pré-islâmica tivessem uma relação de ascendência com Ismael, filho mais velho de Abraão, a fé na unicidade de uma divindade foi sendo abandonada ou, como abordam os estudiosos muçulmanos, distorcida no decorrer do tempo. Por isso havia, no período emergencial do islam, uma diversidade religiosa e um entendimento plural de divindades entre os árabes. Isto é, tratava-se de um politeísmo dentre à maioria. A seguir iremos abordar de maneira mais clara as crenças e religiões na Arábia antes e durante o período islâmico.

Segundo Al-Jârim (1923, p. 27), a religião dos árabes, *a priori*, era monoteísta. Esta religião ou crença teria sido ensinada por Ismael e o pai dele, Abraão. Acredita-se que estes ensinamentos foram passados aos árabes da tribo Jurhum por volta dos anos 2000 antes da era comum. Os detalhes do encontro da família de Abraão com esta tribo se encontram no capítulo II, por isso aqui não serão mencionados. Apenas mencionaremos um detalhe sobre os Jurhum. Segundo Saqqal (1995, p. 35), esta é uma das tribos que se chama *al-‘arab al-‘ariba* ou *al-‘arab al-‘urba* que seria formada pelos povos árabes originários que surgiram na região do Iêmen. Após o encontro com a família de Abraão, esta tribo convertera-se à religião que ele pregava e inclusive tanto Abraão quanto o filho, Ismael, se casaram com mulheres desta tribo (SAQQAL, 1995, p. 35).

Tal ocasião de encontro, para os historiadores islâmicos, ocorreu no Vale de Bekka, onde é situada a atual cidade de Meca. após a construção de Caba, o santuário onde os muçulmanos fazem peregrinação hoje em dia, a recém-construída cidade de Meca ganhou um papel religioso e econômico, pois os árabes ao redor deste vale costumavam visitar este santuário como preceito de peregrinação e junto a isto levavam comércio também. Por razões da localidade de peregrinação, os árabes passaram denominar a cidade de Meca como cidade sagrada. Segundo Ibn al-Kalbî (1969, p. 26), a partir desta concepção de sacralidade do local os árabes residentes nesta mesma cidade, ao partirem para outro lugar devido ao comércio, levavam uma pedra ou uma porção de terra da cidade junto de si como uma maneira de respeito e de veneração ao local sagrado. Desta maneira, afirma Ibn al-Kalbî (1969, p. 26) que a chamada “idolatria”²³ foi implementada

²³ É preciso notar que o termo idolatria é usado pelos historiadores islâmicos e aqui mencionamos entre aspas como uma forma de deixar claro que não remete a ideia do autor desta pesquisa em si.

entre os árabes que eram inicialmente *ahnâf*, seguidores da fé de Abraão e adoradores de um só deus.

O cenário religioso da Arábia pré-islâmica conta com uma diversidade. Por um lado, havia a religião pagã que, como supracitado, decorreu de uma religião monoteísta. A crença desta religião se baseava no henoteísmo que adota a crença em várias divindades e a supremacia de um deus, como o caso do panteão de deuses da Grécia Antiga. Segundo Ibn al-Kalbî (1969, 28), o primeiro deus pagão foi levado à Meca por ‘Amr bin Luhayy, que então administrava os serviços à Caba. Ele, certa vez, esteve na região de *Balqâ*²⁴, situada na Jordânia atual, e lá conheceu o povo amalequitas que adorava as divindades pagãs. Os historiadores, no entanto, não identificam uma data exata para o período em que o ‘Amr teria levado o primeiro deus pagão chamado Hubal. Presume-se que seja uma data anterior à era comum.

Quanto à crença monoteísta, os seus sinais se mantiveram dentro da sociedade pagã de Meca até o surgimento do islam. Um dos maiores sinais desta fé, era a peregrinação à Caba no mês de Dhu’l Hijja, o 12º mês do calendário lunar que é considerado sagrado – *haram*. Embora esta prática fosse da fé monoteísta de Abraão, os judeus e cristãos habitantes de arredores de Meca também viajam para lá por ocasião de feiras de comércio. Portanto, o período de peregrinação tratava também de uma atividade econômica também.

Segundo Soylemez (2014, p. 13), ‘Amr bin Luhay não levou apenas o Hubal para a Meca, mas sim, ele recuperou vários deuses pagãos da antiguidade com o intuito de recuperar a honra e atração que a cidade de Meca e a Caba haviam perdido por causa das hostilidades da tribo Jurhum. Desta maneira, segundo Soylem (2014, p. 13), havia cerca de 360 deuses pagãos dentro da Caba no período em que o islam surgiu. Jomier (1993, p. 16) e Soylemez (2014, p. 14) afirmam que, dentre as estátuas de divindades que existiam na Caba, havia estátuas de Jesus e Maria também. É importante notar que os árabes praticantes de outras religiões não consideravam Jesus como uma divindade, porém, acredita-se que essa foi uma das formas de atrair os cristãos também para o santuário de Meca, pois havia motivos comerciais para que isto acontecesse.

²⁴Em outro relato é mencionado que ele visitou a região de Petra, também no território da Jordânia atual

Além do paganismo, havia presença judaica principalmente na cidade de Yathrib, Tâif e Meca. Segundo Arslantas (2016, p. 86), os judeus da Arábia central haviam migrado principalmente à cidade de Medina por motivos messiânicos. Isto é, o último profeta esperado pela tradição judaica surgiria na cidade de Yathrib. Porém, não se sabe a data exata da migração judaica para esta cidade com território fértil para a agricultura. Arslantas (2016, pp. 85-87) afirma que há vários relatos a respeito do período em que os judeus devem ter migrado. Neste sentido, Arslantas levanta as seguintes hipóteses (2016, p.):

- A cidade de Meca existia muito antes da saída de hebreus do Egito. Moisés foi ordenado a peregrinar a Caba e ele levou o povo de Israel para cumprir este mandamento. Certa vez, no caminho de volta, ele viu os sinais da cidade em que o último profeta se estabeleceria e deixou um grupo de seu povo lá. Há relatos de que Aarão, irmão de Moisés, morreu e foi enterrado lá.
- Os judeus migraram para a cidade de Yathrib quando foram exilados pelo rei babilônico Nabucodonosor II em 586 antes da era comum.
- Os judeus da Arábia central habitavam lá desde a época do Rei Davi, que para os muçulmanos é um profeta.
- Os judeus foram exilados durante o domínio romano quando o segundo templo foi destruído no reinado de Adriano I (reinou entre 117-138).

No período pré-islâmico, havia a presença de 11 tribos judaicas em Yathrib. Dentre estas tribos, havia aquelas que eram de origem judaica mesmo e outras que eram convertidas. Arslantas (2008, p. 83) e Lecker (2004, p. 54) afirmam que havia a possibilidade de árabes convertidos ao judaísmo e os judeus faziam um trabalho de proselitismo para ter maior número de seguidores. Porém, como já afirmado anteriormente, havia presença de três tribos que eram de origem judaica.²⁵

Os cristãos também compunham a sociedade árabe. Seria difícil falar da pluralidade religiosa no período de *Jahiliyya* e não mencionar os grupos cristãos que habitavam a península. Os árabes cristãos eram mais centralizados nas regiões do Iêmen, Hejaz, Najran e Damasco (AL-ÛDÄT, 1996, p. 25). Os árabes cristãos se chamavam *al-*

²⁵ Vide página 10.

nasârâ que deriva do nome *nasira*, a terra natal de Jesus Cristo, Nazaré. De certa forma, a tradução literal desta palavra seria os nazarenos ou os seguidores de Nazareno.

Entre os árabes as igrejas cristãs mais comuns eram; a Igreja Melquita, Nestorianos e Arianos. Dentre destes três grupos, a Melquita era a única igreja em comunhão com a igreja oficial do Império romano Oriental e era seguida pela tribo Ghassan. Os outros dois grupos, de forma geral, se encontravam nas regiões mais remotas da Península Arábica por serem considerados hereditários. O hermeneuta do Alcorão que viveu no século XII, Qadhi al-Baidawî²⁶ indica que o versículo 73 da surata 5 do Alcorão que menciona a crença cristã sobre a deidade de Jesus Cristo se refere principalmente à doutrina nestoriana (AL-BAIDAWÎ, 2011, p. 658). Neste ponto, constata-se que o nestorianismo, depois da Igreja Melquita, era a doutrina mais forte entre os árabes cristãos.

Embora os cristãos fossem espalhados ao redor da Arábia e judaísmo tenha sido centralizado nas cidades como Yathrib e Taif, constam relatos da presença de ambas as religiões em Meca também. Principalmente a presença judaica na península era marcante no mercado.

b) Sistema econômico-social

A priori, o foco da nossa análise a seguir será a cidade de Meca, o berço do islam. Porém, não deixaremos a cidade de Yathrib, o berço do objeto desta pesquisa, escapar desta análise. Por isso, em primeiro momento analisaremos a Meca e, em segundo momento, Yathrib, que será chamada de Medina mais tarde.

Ao observarmos a composição da cidade de Meca, constatamos que era uma cidade hegemonicamente árabe. Ainda hoje, possui um clima quente e árido que impossibilita qualquer tipo de atividade agrícola ou de criação de gado (HAMÍDULLAH, 2003, p. 18). Por esta razão, desde sempre a principal fonte de renda da cidade foi o comércio. Os árabes habitantes de Meca faziam viagens de comércio para Damasco no verão do hemisfério norte e para Iêmen no inverno. Além disso, os períodos de

²⁶ Falecido em 1286.

peregrinação, o recebimento de peregrinos e as feiras de comércio que nestas épocas do ano se inauguravam possuíam um impacto maior na economia da cidade.

A sociedade mequense se compunha em um sistema de castas *sui generis*. O povo se dividia entre os livres, prisioneiros/escravos e emancipados/*al-mawalî*. De modo geral, o pertencimento tribal possuía peso nas relações interpessoais. Neste sentido, os integrantes de tribos mais fortes tinham a liberdade de agir de modo que quisessem (CAGATAY, 1957, p. 119). Segundo Cagatay (1957, p. 119) havia uma classe oligárquica que era superior aos livres. Estes eram os mais nobres da cidade que compunham *Dar al-Nadwa*, que era uma espécie de assembleia da regência da cidade. A maior tribo de Meca a Coraish²⁷ que era subdividida em vários clãs. Embora no período pré-islâmico não houvesse uma união identitária ou estatal entre os árabes na cidade de Meca, a classe dos nobres mantinha o poder de controle sobre ela e era respeitada pelas tribos árabes ao redor.

Meca se mantinha economicamente por meio das atividades mercantis. Portanto, nas épocas de peregrinação, inauguravam-se feiras de comércio como *al-Uqqaz*, *al-Majanna* e *dhu'l Majâz*. Estas feiras eram, além de locais comerciais, também locais de explanação da poesia e das artes.

É importante notar que a poesia árabe do século VII estava no seu auge. A elite árabe, em geral, tinha um forte domínio sobre a literatura e poesia. Em cada tribo havia poetas que escreviam poemas em prol de seus clãs e suas tribos para louvá-las e exaltá-las sobre as outras. Os grandes acontecimentos são relatados por meio da transmissão oral que acabou por formar a poesia e a forma musical da transmissão das ocorrências. Ozcan (2011, p. 37) afirma que a historiografia árabe tanto pré-islâmica e, por um tempo, islâmica se baseia nos relatos – *riwaya* – que, de modo geral, eram transmitidos de geração em geração de forma oral, salvo os acordos tribais e comerciais de alguns povos do sul da Arábia. Portanto, a poesia foi importante para a transmissão de acontecimentos impactantes da história árabe para outras gerações. Um dos testemunhos desta forma de transmissão oral através da poesia é o livro do historiador Abû Ubayd al-Bakrî (1998) que estuda a história dos árabes pré-islâmicos, de modo geral, por meio da poesia. Talvez por esta razão é que o historiador árabe Abd al-Azîz al-Dûrî (1991, p. 34) ressalva que,

²⁷ É possível transcrever como Coraix também.

na historiografia árabe que começou a ser registrada por meio da escrita por cerca do século VIII da era comum, “as tendências tribais e religiosas podem ter influenciado o relato dos acontecimentos por meio da poesia e desta maneira mitificá-los”.

Outro ponto importante que devemos notar é a presença dos escravos que na maioria dos casos eram prisioneiros ou pessoas “compradas” durante as feiras e viagens comerciais. Os escravos eram privados de qualquer direito que os “nobres” e os livres da sociedade (CAGATAY, 1957, p. 119). Assim como os pais, os filhos de escravos também eram considerados escravos e assim viviam as suas vidas, a não ser que sejam emancipados pelos donos ou por alguém os comprasse com o intuito de libertá-los. Desse modo, eles se tornavam *al-mawali*. Desse modo, eles eram viviam sob a proteção de quem os libertou e por esta razão se chamavam *mawali*.

Em contraste a Meca, a cidade de Yathrib difere na questão de clima e da fertilidade da terra como fontes de renda. Esta cidade formada majoritariamente pelos árabes das tribos *Aws* e *Khazraj* era apta para a agricultura e o povo praticava também o comércio. Um dos motivos da fertilidade deste território, segundo Kelpetin (2017, p. 95), eram as terras formadas em decorrência de erupções vulcânicas. Por esta razão, os judeus ascendentes das tribos *Nadhîr* e *Qurayza* se localizaram nos regiões sudeste e sudoeste da cidade que eram esses territórios decorrentes de erupções (KELPETIN, 2017, p. 98). Entre as atividades agrícolas, havia a plantação de tâmaras nos jardins chamados *hâit* e de cereais. Além disso, contava-se com o comércio. Neste sentido, a tribo *Qaynuqa* dos judeus ocupava-se de comércio de ouro e fabricação de armas.

As informações a respeito de primeiras povoações em Yathrib são variadas. Enquanto alguns historiadores apontam que os primeiros a habitar esta cidade foram os amelequitas e *jurhum*, outros apontam que os judeus foram os primeiros a viver neste território. Porém, há o consenso de que os árabes chegaram depois dos judeus a esta cidade. Nesta cidade, as questões mais levantadas são sobre a chegada dos judeus. Como as hipóteses a respeito disto foram apresentados anteriormente, aqui não citaremos novamente. Apenas devemos destacar novamente a presença judaica em números. Segundo o censo demográfico feito em 622 da era comum, a cidade de Yathrib, que passaria a ser chamado de Medina a partir desta data, contava com um dado demográfico de 10 mil pessoas. Deste número, 4.500 eram judeus distribuídos entre 11 tribos, 2 mil

eram muçulmanos tanto migrantes quanto habitantes e 3.500 eram árabes praticantes de outras religiões.

Entre as tribos judaicas, Nadhîr, Quarayza e Qaynuqa eram as três mais fortes e destacadas. Kelpetin (2017, p. 97) afirma que estas três tribos eram descendentes dos judeus que, segundo o mesmo autor, migraram a esta cidade cerca do ano 70 da era comum, quando o Templo foi destruído pelos romanos. Outra possibilidade é que eles migraram no século II da era comum, por volta dos anos 130. Além dos judeus, havia as duas tribos árabes, Aws e Khazraj, que descendiam de dois irmãos. Presume-se que estas duas famílias migraram de Iêmen quando a Barragem de Ma'rib rompeu (KELPETIN, 1957, p. 105). Porém, não há nenhum dado exato de quando houve este rompimento. Cagatay (1957, p. 83) afirma que em primeiro lugar os árabes da tribo Ghassân migraram de Iêmen para a região da Síria no século III da era comum. Depois da morte de Sa'laba bin 'Amr, que era o líder da tribo, o filho dele, Haris partiu para a região de Khaybar e depois dele a tribo dele se dividiu em dois e migrou para Yathrib. Estes dois clãs que são subdivisões de Haris foram chamados de Aws e Khazraj e por muito tempo viveram sob mando dos judeus.

Depois do apoio da tribo Ghassan, que habitava a região da Síria, os árabes de Aws e Khazraj apropriaram-se do poder na cidade, mas houve um período de 120 anos de guerras entre as duas. A última guerra que aconteceu foi a Batalha de Buath em 617 e causou a morte de várias lideranças das duas tribos.

c) Contexto Político

Ao finalizar a nossa análise conjectural do ambiente em que a Constituição de Medina surgiu, devemos destacar o contexto político que constatamos ser bastante integrado com o aspecto sociorreligioso. É preciso afirmarmos que nesta seção também o nosso foco será delimitado às duas cidades do Centro Arábia: Meca e Medina, pois é a partir destas duas cidades é que veremos a Constituição De Medina se estabelecer.

Em primeiro lugar, a divisão sociocultural entre as formas de habitação no Centro Arábia e no norte da península precisam ser destacadas como fatores de divergências ou convergências políticas nas cidades árabes. O povo árabe, ao menos no século VII, se dividia em dois componentes: os *badawiyyûn*, beduínos, o povo que vivia nas regiões

remotas das cidades e geralmente como nômades; e os *hadariyyûn*, o povo que vivia nas regiões urbanas (SAQQAL, 1995, p. 80).

Segundo Saqqal (1995, p. 80) os beduínos do norte da Arábia, incluindo a região de Hejaz, eram nômades de modo geral e andavam em forma de tribos, isto é, não havia uma união política. Este é um fator que acaba por influenciar a política do povo urbano também. Neste sentido, constatamos que os árabes de Meca e Medina em geral formavam uniões em forma de tribos e ou alianças entre as tribos. Não se tratava, portanto, de um poder central que representasse ou controlasse uma cidade ou uma região. Em Meca a maior parte de poder estava nas mãos das lideranças da tribo Coraish que era a maior tribo da cidade. Além disso, Coraish foi um nome que englobava várias sub-tribos e vários clãs representados por seus líderes. Embora em Meca não houvesse uma união política representativa, havia uma comissão formada por lideranças tribais que tomavam decisões sobre a cidade²⁸.

Apesar desta comissão oligárquica que administrava a cidade, as tribos tinham conflitos entre si e estes conflitos chegavam a gerar guerras. Neste aspecto, analisa-se, por exemplo, as guerras de Fijar que ocorriam durante os meses sagrados, em que nenhum tipo de conflito sanguíneo deve acontecer. Isto demonstra que os laços tribais e o tribalismo²⁹ levavam os árabes a praticar atos proibidos pela religião em determinados tempos.

Já em Yathrib, como já indicado anteriormente, os conflitos entre Aws e Khazraj haviam chegado a um período maior do que um século. Segundo os historiadores árabes e muçulmanos, as guerras que aconteceram entre as duas tribos ocorreram durante um período de 120 anos. A última destas guerras foi a Batalha de Buath que é datada para o ano de 617 da era comum. Ambas as tribos perderam várias pessoas no papel de liderança e chegaram ao acordo de eleger um chefe para ser o juiz nas relações unilaterais e, segundo Hamîdullah (2003, p. 52), a morte de vários líderes tribais gerou espaço para que o profeta Muhammad assumisse o controle da cidade em sua íntegra depois de sua migração para Yathrib.

²⁸ Nas páginas anteriores descrevemos esta comissão como um grupo oligárquico por possuir poderes e vantagens superiores a todos os cidadãos.

²⁹ O conceito de tribalismo que usamos neste contexto possui o mesmo significado que o nacionalismo na era moderna.

- Neste capítulo que tentamos brevemente analisar a Constituição De Medina e o seu ambiente emergencial, constatamos que, em primeiro lugar, o documento em questão surgiu em um contexto plurirreligioso. Enquanto havia, majoritariamente, a prática de uma religião pagã, havia tradições monoteístas como judaísmo, cristianismos e uma fé monoteísta que, segundo os historiadores, foi a religião originalmente estabelecida e pregada em Meca, o berço do islam. Esta pluralidade religiosa foi um dos motivos de rivalidades, como é o caso da cidade de Yathrib, o berço do nosso objeto de pesquisa.
- Por outro lado, constatamos um ambiente politicamente conflituoso por falta de um poder centralizador tanto nas cidades árabes quanto na região de Hejaz que abrange as duas cidades que frequentemente mencionamos no nosso trabalho: Meca e Medina. as guerras e as vinganças sanguíneas entre as tribos causaram conflitos duradouros principalmente em Yathrib. Ademais, as duas potências desta época, Império Romano Oriental e o Império Sassânida, estavam em conflitos militares de longas datas. Porém, em Yathrib, depois da Batalha de Buath, em 617, iniciou-se a procura de um acordo de paz entre as duas tribos árabes: Aws e Khazraj. Por esta razão, talvez, o estabelecimento de uma constituição foi mais viável do que em outras regiões que estavam sob grandes disputas.

CAPÍTULO II: O SURGIMENTO DO ISLAM

1. Uma análise em torno de conceito de religião

Para um entendimento melhor sobre o surgimento do islam, neste capítulo, iremos fazer uma análise breve sobre a compreensão desta “religião” sobre o próprio termo “islam”, pois, como a seguir, constatam-se duas diferentes concepções em torno dos termos “religião” e “islam”.

No que diz respeito ao termo religião, precisa-se definir a origem etimológica. A palavra religião possui três definições diferentes no decorrer da história. Agostinho, neste sentido, define a religião como a derivações do radical *religare* em grego que significa “religação”. Para ele, esta seria a definição mais agradável sobre o que é a religião, claro, sem negar a definição de Cícero como derivação de *relegere* que, em Latim, significa reeleger ou reler (AGOSTINHO, 1986, p. 90). Ambas as definições levam a entender que a religião é uma reconexão com o transcendente, isto é, em algum momento o fiel se desconecta dele e em algum outro retorna a se conectar.

Além destas definições etimológicas da *religião*, há também definições funcionais. Dentre muitas, apresentaremos a kantiana e a definição de Cícero (106-46 a.C). Para Kant (2008, p. 61), existem três definições que são *a religião da petição, a religião moral e a religião da boa conduta da vida*. Entre estas três colocações, optamos por aquela que, segundo ele, é aquela que “entre as religiões públicas, somente a cristã é”, que seria a segunda definição dele: a *religião moral*³⁰. Para Kant, neste tipo de religião, o homem é convocado a buscar caminhos de melhoria perante Deus, o que leva ele a realizar boas “ações” Tal ideia se baseia na afirmação kantiana de que é inato ao ser humano que ele busque um ser sobrenatural em que crer. Esta tendência humana de crer em algo superior a si remete ao fato de ser humano buscar a perfeição da moral. Na perspectiva kantiana, como já indicado, apenas a religião cristã responde a esse quesito da religião moral, que propõe uma evolução contínua do ser humano, embora em outras

³⁰ Optamos por esta classificação kantiana devido ao absolutismo que o autor indica em seu texto.

religiões também isto seja visado. Já Cícero define a religião, além da afirmação etimológica supracitada, como *o culto dos deuses* (CÍCERO, 2018, p. 24). Esta afirmação ciceriana, converge com o que o mesmo autor define etimologicamente no que diz respeito a *religio*. Isto é, *religio* se busca no culto dos deuses, que é uma releitura deste culto, ou uma religação entre o “sagrado” e o “profano”.

Já para o islam, esta definição é uma delimitação do sentido da palavra *din*, que é literalmente ‘religião’ em árabe. A palavra *din*, assim como em línguas que se apropriaram dos termos árabes para a expressão da terminologia religiosa do islam, significa um estilo de vida, aquilo que abrange todos os aspectos da vida do fiel. Em uma explanação mais clara, *din* é a palavra que quer expressar o controle do transcendente em todos os momentos da vida de um fiel (SAGLAM&TUZ, 2017, p. 306). Com base nesta linha, al-Hak (1991, p. 288) alega que a o termo *religio*, ou como o autor usa em seu artigo, *religion* não corresponde à palavra *din*, que expressa um contato permanente entre o Criador e criado.

A definição das tradições como *religião* remonta ao período colonialista nas regiões onde as outras denominações prevaleciam ao cristianismo em termos de números. Como no ocidente havia a definição do cristianismo institucionalizado como *religião*, por causa de seus ritos e práticas, os colonizadores chegaram à conclusão de que estas tradições são religiões, enquanto, por exemplo, em várias delas o termo *religião* não possui um equivalente exato, como vemos no caso do islam.

No que diz respeito ao islam, a definição feita geralmente é que a palavra islam se deriva do radical *silm* ou *as-silm* que significa paz. Numa tradução literal equivocada, mas baseada na origem linguística da palavra, muitos costumam dizer que islam significa paz em árabe. Porém, na realidade, a palavra islam é derivada do radical que significa paz. O significado principal deste termo é “submissão”. Isto é, terminologicamente, a palavra islam significa submissão a Deus. Tal submissão parte do princípio de fé n’Ele até as questões mais essenciais da vida humana, por exemplo, como comércio, economia, ética e até costumes culturais e/ou individuais.

Segundo a tradição islâmica, o nome islam é dado para a mensagem, ou conjunto de mensagens, enviada a todos os profetas enviados desde Adão até o próprio profeta

Muhammad ³¹, que ainda para esta tradição é o último deles e por isso é chamado de “selo da missão profética”. Tais profetas são designados por Deus e já antes de seus nascimentos eram escolhidos como profetas. Saglam e Tuz (2017), em uma tentativa de definir a diferença entre a *sharia* e *din*, afirmam o fato de que o islam seja a religião absoluta fora do contexto histórico que conhecemos. Já Unal (2015, p. 138) afirma que o islam seja o nome que engloba todas as religiões, como cristianismo e judaísmo principalmente que chegaram ao ser humano no decorrer da história.

A afirmação de Unal se baseia no versículo corânico que menciona o islam como a verdadeira *din* perante Deus (Alcorão 3:19). Na interpretação deste verso, Unal (2015, p. 138) trata de uma série de termos em torno da palavra *din*. Alguns destes termos serão abordados a seguir para que possamos melhor entender os significados que esta palavra nos traz:

- O Juízo ou Dia do Juízo Final: A crença em um dia em que os seres humanos prestarão contas de seus atos perante Deus faz parte da fé islâmica, assim como no cristianismo e no judaísmo também se encontra esta realidade. O islam define este evento sobrenatural como *yawm al-hisáb*. No versículo 4 da primeira surata do Alcorão, surata al-Fatiha, a definição deste dia de prestação das contas é *yawm al-din*, isto é, o dia da “religião”. Esta colocação se faz para mostrar que aquilo que é ensinado pela religião será questionado um dia e este dia se chamará o dia da religião, pois é ali que se comprovará o verdadeiro sentido da religião e o julgamento que ela avisa aos seres humanos.
- Recompensa/punição: A palavra *Jazá* árabe possui dois significados diferentes em português. Enquanto por um lado podemos defini-la como recompensa, podemos dizer que ela também significa punição. Esta colocação sobre a palavra *din* é relacionada ao que citamos sobre o Dia do Juízo Final. Ou seja, após a prestação das contas neste dia, o ser humano, conforme os seus atos na vida mundana, será recompensado com a vida eterna no Paraíso (*Jazá* como recompensa) ou poderá ser condenado à punição eterna no inferno (*Jazá* como punição).

³¹ Segundo a tradição islâmica, são cerca de 124.000 profetas enviados a toda humanidade. Em alguns relatos menciona-se a possibilidade de haver 224.000 profetas enviados.

- Islam: A definição de *din* como islam é relacionada ao fato supracitado de que esta é a religião enviada para toda a humanidade no decorrer de sua história, isto é, desde Adão. Como afirmado anteriormente, esta definição de *din* leva-nos a compreender que, como ela significa submissão, a “religião” por assim afirmada significa submissão a Deus e a Suas ordens enviadas através dos mensageiros e profetas.³² O nome islam engloba, portando, todas as mensagens e ordens enviadas a estes profetas e mensageiros, que essencialmente são iguais. O que difere nestas mensagens enviadas a diferentes povos, segundo Unal (2015, p. 138), são questões secundárias que contextualmente podem divergir entre as culturas, povos e até em condições físicos, sociais e climáticos. Unal interpreta da seguinte forma a definição do islam como a religião:

...todos os profetas vieram com a mesma doutrina da fé, os mesmos preceitos de culto e de boa conduta, e os mesmos princípios para a regulação da vida social. É apenas em algumas questões secundárias da lei que eles se diferenciavam, e isso só foi em conexão com as condições em que viviam. O nome da religião que engloba esta doutrina e estes preceitos e princípios é o Islam. Tais nomes como “Judaísmo” e “Cristianismo” foram dados a esta religião padrão por qualquer de seus seguidores ou pelos seus adversários, e foram dados algum tempo depois que Moisés e Jesus terem deixado este mundo. (UNAL, 2015, p. 138)

Neste sentido, constata-se que há uma fusão entre as palavras islam e *din*. Isto é, uma vez que no caso do islam se trata do absolutismo³³ desta religião. Saglam&Tuz (2017, p. 309) fazem uma analogia entre a religião e uma constituição. Assim como a constituição de um país é essencial e imutável, segundo os autores, o islam, enquanto a religião absoluta, também é essencial e imutável mesmo enviado a vários profetas durante toda a história humana. A analogia feita pelos autores terá sua continuidade no item seguinte como uma outra definição de *din*.

³² Segundo a crença islâmica seriam cerca de 124.000 profetas enviados à humanidade. Sendo assim, não haveria nenhum povo que não tivesse recebido um mensageiro ou um profeta (Alcorão 35:24).

³³ Entenda-se que o islam é considerado a absoluta religião não negando as religiões monoteístas anteriores a ele.

- Sharia: O termo *sharia*, até em meio teológico do islam, é interpretado apenas como lei ou código canônico islâmico, embora o sentido desta palavra seja mais abrangente. Este termo se deriva da raiz *shar'* que em árabe significa o caminho para a fonte de água. Esta definição, porém, era feita no período pré-islâmico quando os beduínos, em meio ao deserto, marcavam um caminho para a fonte de água. Depois da chegada do islam historicamente, o termo, principalmente no Alcorão, começou a ser usado também como a religião. Derivados da raiz *shar'*, cinco diferentes termos com significados semelhantes são mencionados no Alcorão. Devido ao fato de que o árabe é uma língua semanticamente derivacional, de uma palavra composta por três letras podem derivar 64.000 diferentes termos com diferentes ou semelhantes significados, da mesma forma constata-se no Alcorão as diferentes formas da aparição do termo de *sharia*. Entre elas, a mais clara e direta é a seguinte:

Depois disso, (na Revelação conclusiva) estabelecemos-te em um estilo de vida (Sharia) com base na religião; portanto, segue-o e não segue os desejos e fantasias de quem não conhece (a Orientação Divina). (ALCORÃO 45:18).

Nesta afirmação corânica, o termo *sharia* é mencionado como um estilo de vida, diferente do que se sabe no ocidente, e até em meio aos seguidores do islam. Como mencionamos acima, enquanto Saglam&Tuz (2017) definem a palavra *din* como uma espécie de constituição imutável e consistente, a *sharia* é uma espécie de lei, segundo a analogia que os autores fazem no texto indicado, mutável e diferente entre os povos que a recebem. Para melhor entendimento disto, podemos dar o exemplo seguinte: Moisés e o profeta Muhammad, segundo a crença islâmica, são dois mensageiros enviados para dois diferentes povos. Salvo a fé, as principais práticas e preceitos básicos, Moisés e Muhammad, em questões secundárias como assuntos sociais receberam diferentes diretrizes de estilo de vida devido ao contexto histórico e social em que viveram. Portanto, cada um dos dois recebeu a mesma mensagem essencial, mas com *sharia(s)* – isto é, estilos de vida – diferente(s). A diferença entre estes estilos de vida, assim como a própria mensagem, também é definida por Deus e, em alguns aspectos, por profetas (TURCAN, 2010, p. 570).

- Al-millah: O conceito de *milla*, nação, nas afirmações corânicas refere-se ao monoteísmo. Isto quer dizer que as indicações em torno deste conceito são feitas em referência à fé abraâmica, e não unicamente à fé pregada por Muhammad. No Alcorão, quando se trata de monoteísmo, a referência, em geral, é relacionada a Abraão, o pai das três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. A palavra referente a tal crença monoteística é *al-hanîf*, que significa a pura fé em Deus Único (TUMER, 1994, p. 313). No cenário social e político em que o islam surgiu historicamente, o uso deste termo foi comum para a união entre os muçulmanos, pois havia segregações entre as tribos árabes por razões de relação sanguínea. De certo modo, podemos afirmar que havia uma concepção tribalista de nação no contexto político da Arábia e a segregação contra as mulheres e escravos, considerados inferiores, havia possuído um lugar imenso na sociedade. Contra estas ideias de tribalismos, islam coloca a ideia de *ummah* ou *millah* como a definição de união em torno da religião revogando, assim, qualquer tipo de relação tribal como motivo de segregação, classificação e superioridade. Portanto, o conceito de *millah* ou o conceito de *ummah* são destacadas para levar os muçulmanos a compreender que, além de relações sanguíneas, o maior motivo para união entre os muçulmanos é a irmandade em fé (Alcorão 49:12).

Devido às afirmações acima mencionadas, no contexto histórico do islam, houve a fusão do significado do islam e *dîn*. Ou seja, na maioria dos casos, quando se trata de *dîn*, no contexto teológico, o entendimento deste termo é o próprio islam, e não outro sistema de crenças. Não negando a existência de outras “religiões”, os estudiosos muçulmanos, durante a história deste sistema de crença, se referiram ao islam como a absoluta religião, assim como observa-se que Agostinho havia colocado a religião cristã como “a verdadeira religião”. Devido a este entendimento teológico dos muçulmanos, baseado no Alcorão, iremos abordar o “islam histórico” neste capítulo, já que para os seus seguidores dele “religião” é “supratemporal”.

Baseado nestas indicações, chega-se à conclusão de que aquilo que ocidentalmente se atribui a uma tradição oriental como *a religião* na percepção de seus seguidores, tanto intelectualmente quanto popularmente, não possui correspondência exata. Porém, neste trabalho iremos trabalhar com o termo “religião”, uma vez que a definição kantiana converge com a definição islâmica, em termos funcionais.

1 As Primeiras Revelações Corânicas e As Primeiras Reações do Povo de Meca

Estudar a história do islam possui certas complexidades. Como observado acima, a sua definição de religião e afirmação de que ele seja a religião enviada para toda a humanidade e a afirmação de que o islam seja “a religião”, isto é, o fato de que ele seja a única religião, pode causar uma divisão nos estudos sobre ele mesmo. Por isto, faremos tal divisão de maneira a seguir:

- O primeiro aspecto é no sentido doutrinário que define o islam como a religião absoluta. Nesta perspectiva, o seu estudo fica imensurável em termos históricos e empíricos, uma vez que não está definida, pelos estudiosos muçulmanos, a chegada do primeiro profeta, Adão. Este aspecto, pois, implica também que o islam seja um sistema cujos componentes são crença, valores morais, ética e social. Tal sistema se estende a todas as esferas sociais desde que apareceu na história humana, isto é, segundo a própria crença, desde a criação do homem³⁴, que também é abordada pela Bíblia.
- O segundo aspecto do islam é o histórico, o qual iremos estudar nesta pesquisa. Neste ponto, podemos referir-nos ao item anterior e afirmar o seguinte: uma vez que o islam é a religião absoluta na visão de sua doutrina e de seus seguidores, não se aceita a colocação de que o islam tenha surgido apenas no século VII da nossa era. Neste viés, o ponto indicado pelos estudiosos muçulmanos é que o sistema emergente na Arábia no período acima mencionado é um ponto histórico.

Estudar o aspecto histórico do islam, de uma forma, começa com o estudo da vida de profeta Muhammad, a quem os muçulmanos se referem como o último dos profetas enviados para a humanidade. A disciplina *sîra* que estuda a biografia de profeta de modo profundo nos ajudará na maior parte deste capítulo.

1.1 O Início da Mensagem Islâmica

Para os historiadores do islam, esta religião aparece na história com Abraão. Marques (2016, p. 558) inicia a seção de seu livro sobre a história do islam com a

³⁴ Entenda-se como o ser humano em geral.

passagem bíblica que fala da migração de Abraão junto à sua esposa Hagar e seu filho Ismael. Além da concepção de que Abraão abandonou a esposa e o seu primeiro filho na região chamada Parã, segundo Marques (2016, p. 558), este lugar seria também por onde os hebreus vagaram por 40 anos depois que fugiram do Egito. A tradição bíblica deixa claro que realmente foi nesta região, ou numa região próxima a Egito, pois mais tarde, a Hagar teria casado o seu filho com uma egípcia.

Já para a tradição islâmica, Parã é o nome das montanhas que rodeiam a cidade de Meca, onde encontra-se a Caba, o santuário que é lugar de peregrinação mesmo antes do nascimento do islam. Meca é também o lugar do nascimento do profeta Muhammad. Gulen (2014, p. 66) afirma que a região de Farã mencionada no Antigo Testamento é o mesmo lugar em que o profeta Muhammad nasceu, cresceu e recebeu a missão profética. Para os estudiosos da disciplina *sîra*³⁵, a vinda de um profeta dentre os filhos de Ismael era esclarecida no Antigo Testamento. Gulen, na consequência de sua afirmação supracitada, menciona uma tradução do Antigo Testamento para árabe em que havia a informação de que chegaria um profeta da descendência de Abraão dentre os irmãos de israelitas, isto é, dentre os filhos de Ismael³⁶ (GULEN, 2014, p. 67). Embora haja diferença entre as duas tradições, a convergência é que Ismael é descendente de Abraão e profeta Muhammad é descendente de Ismael. Neste contexto, Marques (2016, p. 560) afirma que “talvez, a história transmitida pelos árabes seja mais verídica em relação a Ismael”.

Uma outra história atribuída a Abraão e Ismael são os versos corânicos a respeito do “ato de abandono” que a Bíblia (Gn 21:14) traz à tona. Segundo a tradição islâmica, tal ato não seria uma exigência de Sara, a esposa de Abraão, mas sim, uma ordem divina, pois havia promessa de que de Abraão seria gerada uma grande nação. Esta grande nação, porém, não seria de uma só vertente, segundo os historiadores do islam, mas sim, em dois ramos: de Ismael, o filho mais velho, surgiria um ramo, e de Isaac, filho mais novo, o outro. Ambos os ramos, hoje em dia, compartilham a mesma fé: o monoteísmo.

Segundo *Ibn Kathir* (2017, p. 404), em seu longo estudo da história do islam que ele denomina como *A Grande História do Islam* (FERRÍN, 2018), o profeta Muhammad

³⁵ Estudos da vida e dos atos do profeta Muhammad.

³⁶ Segundo Gulen, esta informação estaria na tradução do Antigo Testamento à língua árabe em Gn 18:18.

é descendente de Ismael, que para o islam é um profeta também, com base no consenso dos estudiosos e nos relatos feitos pelos poetas árabes. Ele, neste estudo, tece a ascendência do profeta até um nome chamado Adnan, que seria um dos mais virtuosos descendentes de Ismael. Ainda em decorrência de sua abordagem, *Ibn Kathir* afirma que existiram dois bisnetos de Adnan chamados *Ilyas* e *Aylan* e que foram nomeados como “os dois virtuosos dentre os filhos de Ismael”. A tribo a qual profeta Muhammad pertencia, *coraix* ou *coraish*, é dos filhos de *Kinána*, que é neto de *Ilyas*, e tanto a família do pai quanto a família da mãe do profeta são pertencentes a esta tribo. A mesma afirmação também seria feita por Haylamaz (2008A, p. 64) que estuda a biografia do profeta em dois volumes do seu livro que também tomamos por referência nesta pesquisa.

Todavia, com base nas afirmações corânicas, bíblicas e dos historiadores do islam, podemos dizer que o islam surge, historicamente, dentre os filhos de Ismael que é filho de Abraão, ambos considerados profetas no islam.

1.2 A Vida de Profeta Muhammad

Para Pace (2005, p. 26), é preciso notar a vida de Profeta Muhammad que, segundo o autor, teria poucas notícias, embora para os historiadores os relatos e as notificações sobre sua caminhada sejam de modo diverso. A precisão de notar a vida do profeta é para melhor compreender o início e a continuação da mensagem por ele trazida e transmitida. Enquanto Pace (2005) aborda as questões como revelação, inspiração e renovação de maneira relativa, Jomier (1994) prefere abordar estes termos de forma aceita por própria tradição islâmica.

O profeta Muhammad, segundo vários relatos, nasce no ano de elefante. Este dado se refere ao fato da transmissão oral dos fatos históricos que para os árabes da época pré-islâmica era comum (FERRIN, 2018, p. 327). O fato de haver a transmissão oral levou a cabo a prática de tomar ocorrências marcantes ao povo por marco do calendário. Por esta razão, enquanto alguns dos historiadores afirmam que a data de nascimento do profeta é o ano de 571 da nossa era, afirmação que é consensual, outros afirmam ele ter nascido um ano antes, em 570. Devido ao consenso de estudiosos, faremos menção para o mais usual que é o nascimento do profeta ter acontecido em 571 da nossa época. Por outro lado, gostaríamos de deixar claro que esta não é certeza ainda tampouco para os

estudiosos de *sîra*, que é a disciplina do estudo da biografia do profeta. Visto que, para os estudantes desta área, o profeta tenha vivido 63 anos, o relato do nascimento dele ter ocorrido em 570 também não é de se descartar.

Contudo, embora os cálculos para a adequação desta data ao calendário gregoriano, que à essa época para os árabes ainda era desconhecido, o marco histórico da tradição árabe para referência ao ano de nascimento do profeta Muhammad é o chamado ano de elefante.

Segundo a tradição árabe, cerca de dois meses antes do nascimento do profeta, o governador do Iêmen, então dominado pelo rei da Abissínia, teria atacado a Caba como resultado de falha ao tentar chamar as tribos árabes para peregrinarem no santuário que ele construíra em *San'á*, capital de Iêmen. Classificado por Pace (2005, p. 30) como um guerreiro, *Abraha*, governador de Iêmen, era um cristão batizado. A igreja³⁷ que ele construiu para chamar as tribos para a peregrinação, e assim também organizar feiras comerciais lucrativos, foi profanada por um árabe e ele, raivoso por causa desta profanação, preparou um exército para atacar a cidade de Meca e demolir a Caba à força de elefantes. Aproximando-se de Meca, ele deteve os camelos de Abd al-Muttalib, avô de Muhammad e chefe da cidade-estado de Meca. Além dos camelos de Abd al-Muttalib, os soldados de Abraha saquearam também os pertences e os rebanhos das tribos *Tihâma* e *Khudhail*. Preparados para a guerra, os árabes de Meca perceberam que não poderiam conter o ataque, visto que havia um número de sessenta mil soldados no exército de Abraha (HAYLAMAZ, 2008A, p. 76).

Os mequenses³⁸ recuaram e subiram às montanhas ao redor da cidade com a orientação do chefe da cidade, Abd-al-Muttalib. Enquanto o povo estava nas montanhas rogando para que “o deus da Caba a proteja”, Abd al-Muttalib enfrentou Abraha solicitando-lhe que devolvesse o seu rebanho de camelos. Surpreendido com o pedido de Abd al-Muttalib, Abraha questionou o porquê de ele não se preocupar com a cidade que lidera, mas sim, com os camelos. Os estudiosos de *sîra*, de modo subjetivo, avaliam a resposta de Abd al-Muttalib como marcante quando ele afirma que ele é o dono dos

³⁷ A tradição menciona como templo, mas Haylamaz (2008, p. 75) menciona como uma igreja, inclusive construída com o apoio de império bizantino.

³⁸ Termo usado por Jomier (1994, p.) para referência ao povo de Meca.

camelos e toma apenas conta deles, mas o dono da Caba é Deus e Ele é quem cuida do que a Ele pertence. Em sequência disso, Abd al-Muttalib também subiu às montanhas e participou com seu povo na rogação.

O Alcorão, assim como a história do povo árabe, menciona que na tentativa de atacar à Caba com os elefantes, Abraha se frustra e um grupo de pássaros que carregavam pedras atacaram o exército e este em sua íntegra foi extinto. Um outro fator da frustração é que o principal elefante, chamado *Mahmûd*, tornou-se imóvel quando forçado a se mover no sentido de Caba. O Alcorão trata desta história como segue:

Já reparaste como o teu Senhor lidou com os donos do elefante? Será que ele não desbaratou o seu plano maligno? Ele enviou sobre eles bandos de pássaros de Ababîl, que lhes atiravam pedras de barro cozido. E assim, Ele deixou-os como um campo de grãos derovado e devastado (ALCORÃO 105:1-5).

Unal (2015, p. 1324), na fase da explicação destes versículos, afirma que os mequenses não eram fortes o suficiente e por isso preferiram fugir às montanhas circundantes deixando a Caba sem defesa aos olhos do ser humano. Portanto, para ele e para os historiadores do islam, essa ocasião de pássaros encarregados de pedras de argila cozida no bico e nas garras (HAYLAMAZ, 2008A, p. 80) atacarem um exército não é nada além de um “milagre”. Por causa deste acontecimento “milagroso”, o ano em que isto aconteceu foi chamado Ano do Elefante, como costumavam fazer os árabes neste tipo de ocasiões (OZCAN, 2011, p. 35). Quanto ao fato desta ocasião ser considerada um milagre, Durî (1991, p. 34) menciona que as inclinações tribais e religiosas têm influenciado a história por um tempo transmitida oralmente. Ao todo, em respeito ao que o nosso objeto aqui aborda, apenas fizemos uma menção da visão religião e outra da visão científico-historiográfica para expor o motivo de nomeação da tal data.

Segundo a tradição islâmica, o profeta Muhammad, que nasceu em 571, de acordo com o maior consenso, nasceu depois de o pai ter morrido. O pai dele, Abdullah bin Abd al-Muttalib falecera pouco tempo antes do nascimento do filho durante uma viagem comercial. Pouco alinhado com este fato é que Gulen (2014, p. 52) afirma que o profeta esperado e descrito como órfão pelo Novo Testamento seria ninguém outro que não o próprio profeta Muhammad. Embora Gulen não tenha feito uma menção direta ao Novo Testamento, a citação dele sobre o monge cristão, *Bahîra*, presumidamente um monge

nestoriano, leva a subentender a fala do próprio como uma afirmação do Novo Testamento. Por causa da ausência da menção direta ao Novo Testamento, não pôde-se consultar em que livro ou capítulo isto consta. Porém, o que aqui pretende-se apontar é que, para os estudiosos de *sîra*, o profeta Muhammad era um profeta esperado pelo Povo do Livro³⁹ e eles, portanto, já conhecê-lo-iam pelas características fisionômicas. Ibn Kathir (2017, p. 420) menciona uma série de fatos que aconteceram na madrugada em que profeta nasceu. Entre estes fatos, ele cita a autodemolição de quatorze torres do castelo do Rei Iraniano – em árabe, *al-kisrâ'* – e o apagamento do fogo de zoroastristas que ardia há mil anos. Além destes fatos, os judeus de *Yathrib* anunciavam aos árabes o profeta mencionado na Torá e cujo nome era Ahmad. Estes fatos são relatos da própria tradição islâmica e são improváveis à luz da ciência, uma vez que na maior parte se baseia na transmissão oral e pode conter subjetividades.

Logo após o seu nascimento, dentre algumas semanas, como um costume daquela época, Muhammad é dado para uma mãe de leite para que cresça fora de Meca, pois o ambiente da cidade não era apto para a criação dos filhos. Além deste fato, os árabes tinham este hábito para que as crianças aprendessem a língua de forma mais pura; os beduínos falavam um árabe mais puro e delicado diferente dos urbanos – *al-madaniyyûn* – que se envolviam com pessoas de diferentes regiões da Arábia e o sotaque ia se mudando de tempos em tempos. Ao todo, o habitual era que as crianças passassem dois ou dois anos e meio com a família de leite e enquanto isso os pais visitavam os seus filhos, bem como mantinham esta família. Na realidade, isto ter-se-ia tornado uma certa espécie de comércio e uma forma de sustento. Por esta razão é que, segundo Ibn Kathir (2017, p. 430), Halîma binti Hâris, a mãe-de-leite do profeta Muhammad, e as demais mulheres da tribo dela não o teriam aceito, pois não esperavam que a mãe de uma criança, cujo pai era falecido, pudesse fazer o pagamento referente a este serviço delas. A mãe de leite, segundo o relato de Ibn Kathir, tê-lo-ia aceito, pois não tinha mais crianças para ela adotar por ter chegado atrasada para a cidade. Dois anos depois, Halîma leva o Muhammad para a mãe dele, porém, devido a um surto de peste que estava tomando a conta da cidade de Meca, ela volta com o filho de leite para a tribo e, assim,

³⁹ Referência que o Alcorão faz aos judeus e cristãos.

Muhammad passa mais três anos com a família de leite. Durante esta estadia na tribo *Banû Sa'd*, o menino crescia e ajudava esta família pastando animais.

Depois de cinco anos de idade completos, ele volta à terra natal, Meca, e viaja com a mãe para Yathrib para visitar os seus tios. Durante esta viagem, a mãe dele falece numa aldeia chamada *al-Abwa* e ele volta para casa do avô, Abd al-Muttalib, como órfão tanto de mãe quanto de pai (KOKSAL, 2008A, p. 49). Segundo alguns outros relatos, ele teria viajado para Yathrib e a mãe teria falecido no caminho de volta quando ele já tinha seis anos de idade (HAYLAMAZ, 2008A, p. 102). Todavia, levando em consideração as divergências entre os relatos e marcos históricos para contar tais acontecimentos, assim como a diferença de contagem⁴⁰, podemos dizer que ele teria entre cinco ou seis anos de idade quando a mãe também faleceu e ele começou a viver com o avô que cuidava dele como próprio filho e o apresentava desta maneira.

Aos oito anos de idade, o avô de Muhammad também faleceu. Seguindo o conselho de Abd al-Muttalib, Abû Talib, tio de Muhammad, começou a cuidar do sobrinho como próprio filho e a partir deste momento até os seus 49 anos de idade Muhammad estaria sob os cuidados de Abu Talib.

1.3 Um Acontecimento Marcante Durante a Estadia com Abû Talib

Conta a história islâmica que, enquanto vivia com o seu tio, o Muhammad não deixava o tio se afastar dele por muito tempo. Em uma destas ocasiões em que Abû Talib ficaria longe dele, devido a uma viagem a Damasco, Muhammad não aceitou ficar longe por um tempo de cerca de três meses e viajou com o tio. Para alguns historiadores, e isso é quase um consenso, ele tinha doze anos de idade, porém para alguns outros tinha nove anos. Como já apontado, devido ao marco de referência para relatos estas divergências podem haver e são verídicas quando se trata do ponto de vista de cada narrador.

Os historiadores do islam, de modo redundante, mencionam o fato de o Muhammad ter sido o profeta esperado pelo povo de Israel⁴¹. Esta espera teria sido mencionada tanto na Torá quanto no Evangelho. Na ocasião da viagem a Damasco com

⁴⁰Importante apontar que, os estudiosos de *sira* consideram a idade a partir do momento em que ele tinha nascido, isto é, ele já tinha um ano quando nasceu. Esta é uma prática em algumas partes do Oriente Médio.

⁴¹ Entenda-se os judeus em geral.

o tio, Muhammad ter-se-ia encontrado com um monge nestoriano chamado Sergius, apelidado Bahîra. Segundo os relatos, as caravanas de coraixitas sempre passavam por perto do mosteiro onde Bahîra vivia uma vida monástica e ele nunca se envolveu com os árabes comerciantes. Porém, segundo Koksál (2008A, p. 80), nesta ocasião em que ele observara uma “estranheza” com a caravana, convidou os integrantes dela para uma refeição enquanto eles estavam no momento de intervalo. Tal estranheza, consensualmente para todos os estudiosos de sîra, era uma nuvem que estava acompanhando uma criança dentro da caravana. Durante esta refeição, Bahîra chamou o pequeno Muhammad e conversou com ele sobre algumas coisas que ele teria lido no livro que havia no mosteiro. Segundo Fayda (1991, p. 487), este livro era uma fonte de sabedoria e quase todos os monges e estudiosos cristãos passavam por este mosteiro para estudar profundamente sobre a religião cristã.

Uma das coisas que ele fala com Muhammad é a jura em nome das divindades de Meca; *al-Lât*, *al-Uzzâ* e *al-Manat*. Muhammad se recusou a jurar em nome destas divindades, pois “não odiava nenhuma outra coisa tanto quanto as odiava” (KOKSAL, 2008A, p. 81). Bahîra teria feito isso por ter ouvido os coraixitas mencionarem os nomes destas três divindades como as maiores entre as outras do panteão de Meca. Em continuidade a seu relato, Koksál (2008A, p. 82) afirma que Bahîra, então, pediu para a criança responder em nome do Deus Único, Allah. As respostas da criança, no mesmo trecho que Koksál cita, são coisas que o monge já sabia e por último pediu para ver as costas dele, onde devia haver um selo. Este selo é o selo que sinalizava a profecia que era inato ao ‘enviado de Deus’. Sinanoglu (2007, p. 292) afirma que há uma divergência entre os estudiosos para explicitar a origem deste selo. Enquanto alguns afirmam que este selo estava nas costas de Muhammad desde o seu nascimento, outros afirmam que este selo apareceu quando houve uma ocorrência sobrenatural chamada *shaq al-sadr*, isto é, a divisão do peito. Nesta ocorrência, segundo relata a irmã de leite do profeta Muhammad, dois anjos abriram o peito de Muhammad e limparam o seu coração de toda possível inspiração de maldade (HAYLAMAZ, 2008A, p. 98).

Após esta conversa com a criança, Bahîra chamou o tio de Muhammad e lhe perguntou quem era o pai da criança. Segundo Haylamaz (2008A, p. 119), nesta época era habitual que quando o pai de uma criança falecia, o avô ou o tio eram considerados no lugar dele. Por isso, Abû Talib afirmou ser o pai da criança e foi contestado pelo monge. Porque segundo os estudos do monge Sergius, o pai da criança devia ter falecido

antes de seu nascimento. Ele seria o profeta mencionado por Jesus como o “chefe do mundo” (João 14:30). No verso relatado por João, capítulo 14 verso 30, Jesus teria afirmado que “o Chefe do mundo está chegando e ele não tem a ver com o próprio Jesus”. Ainda na consequência Jesus afirma que este “chefe do mundo vem para confirmar que Jesus ama ao Pai”. Um verso quase semelhante a este consta no Alcorão:

E quando Jesus, filho de Maria, disse: “Ó filhos de Israel! Certamente eu sou o Mensageiro de Deus que lhes foi enviado, confirmando a (qualquer que seja a verdade contida na) Torá, que foi revelada antes de mim, e trazendo boas novas de um Mensageiro que virá depois de mim, cujo nome é Ahmad.. (ALCORÃO 61:5)

Unal (2015, p. 1198) faz menção ao Evangelho de João 1:19-23 da passagem em que João é questionado pelos fariseus e afirma que todos os profetas davam as boas novas do último deles e nele professavam a fé. Portanto, para a tradição islâmica e estudo de *sîra*, estes questionamentos de Sergius não eram anormais, pelo contrário, eram esperadas por alguém que tenha tido um conhecimento profundo sobre os ensinamentos de Jesus (HAYLAMAZ, 2008A, p. 120).

Após a conversa com os dois, o monge pediu para o Abû Talib que levasse o sobrinho de volta para Meca, pois havia o prejuízo de ele ser percebido por outros estudiosos dos livros sagrados: Torá e o Evangelho. Este prejuízo é definido, por muitos dos autores de *sîra*, como resultado de uma inveja, porque o profeta não era mais dos filhos de Israel (GULEN, 2014, p. 74). Em contraste a estas alegações de estudiosos muçulmanos, segundo Fayda (1991), os cristãos também teriam alegado que estes relatos são invenções dos cristãos convertidos ao islam. Isto é, para estes estudiosos, que Fayda define como orientalistas, a história supracitada não teria uma veracidade. Talvez, seja com base nestas afirmações que Pace (2005, p. 29) vê necessidade de tomar a realidade plural do ambiente sócio-religioso em que Muhammad começaria a pregar como “um pano de fundo” para começar a falar de sua história.

Esta passagem da história de Muhammad no período pré-revelação, é mencionada quase por todos os historiadores de *sîra*. Além desta, haveria outros relatos que remontam ao período em que ele convivera com o avô, Abd al-Muttalib. Porém, não iremos restringir-nos a estes detalhes que cabem mais à teologia islâmica do que ao campo de Ciência da Religião.

Os historiadores não marcam outra viagem de Muhammad para os territórios com finalidade de comércio, além da supracitada até os seus anos de adulto. A partir de vinte anos de idade, em busca de ajudar o tio já velho, Muhammad começa a trabalhar como o chefe de caravanas de Khadija, uma mulher que superava a maioria das famílias da elite mequense em riqueza. Pace (2005, p. 27) afirma ela ter herdado esta riqueza de seus dois casamentos anteriores. De acordo com o que está nas fontes de *sîra*, não há um apontamento claro sobre tal fato. As caravanas de Khadija bint Khuwaylid circulavam de Meca a Damasco e vice-versa, bem como de Meca para a região onde hoje em dia chamamos de Iêmen. Foi por meio deste emprego de chefia de caravanas que Muhammad viajou a Damasco pela segunda vez em sua vida. Nesta ocasião, consensualmente, os historiadores afirmam ele ter encontrado o monge *Nastura*, o sucessor de Bahîra, o Sergius.

Segundo Fayda (1991, p. 293), tanto o monge Sergius quanto o seu sucessor eram sábios no livro acima mencionado, cujas informações não são a nós claras, e identificaram o Muhammad ainda no período pré-profético, ou como costuma-se dizer *Bi'sa*. Este monge, nesta segunda viagem, teria acompanhado o Muhammad durante toda sua trajetória em Damasco e, no final, teria decidido conversar com ele.

Depois de retornar a Meca, Muhammad continuou o seu trabalho com as caravanas de Khadija, mas logo recebeu uma notícia surpreendente. Khadija, sua patroa, pretende fazer uma aliança de casamento com ele, o que era estranho aos olhos dos homens que antes tentaram se casar com Khadija e foram negados.

Para Pace (2005, p. 27), este casamento, realizado aos seus vinte e cinco anos, oferecia a Muhammad a chance de “ter tempo para si mesmo”. Esta oportunidade o levaria a ter longos momentos de reflexão longe da sociedade “injusta” de Meca⁴². Já antes disso, segundo Koksál (2008A, p. 97) e Haylamaz (2008A, p.127), Muhammad teria participado de um grupo de jovens incomodados com as injustiças e desigualdades de Meca que queriam evitar tais assuntos. Este grupo chamara-se *Hilf al-Fudhûl*, literalmente traduzida como o Pacto dos Virtuosos. Os jovens integrantes deste pacto procuravam estabelecer a justiça dentre à sociedade. Segundo Hamîdullah (1998, p. 31), este pacto foi estabelecido duas vezes na história de Meca: a primeira vez seria no

⁴² Vide descrições da composição da sociedade daquela época no primeiro capítulo desta pesquisa.

período primordial da cidade e a segunda trinta e três ou vinte e oito anos antes da migração islâmica para *Yathrib*. A segunda vez que o pacto foi assinado ficou mais famoso devido ao fato de um dos integrantes ser o Muhammad. O princípio deste pacto fora buscar o direito do estrangeiro que sofreu injustiça por parte de mequenses. Mais tarde, este princípio abrangeria a próprios conterrâneos socioeconomicamente fracos também (KOKSAL, 2008A, p. 99).

Todavia, compreende-se que Muhammad se afastava da cidade e de “suas turbulências” para refletir e descansar. a história destes momentos remotos da cidade começa a partir de seus trinta e cinco anos, o que, para Pace (2005, p. 27), teria havido desde que tivesse casado. O seu casamento, para maioria dos historiadores de *sîra*, não o impediu de manter o seu trabalho. Apenas a partir dos trinta e cinco anos, Muhammad começaria a sua busca por um ambiente remoto e calmo (HAYLAMAZ, 2008A, p. 163). Nesta busca, a gruta de *Hîra*, localizada no monte *al-Nûr* a 5 quilômetros ao nordeste de Meca, seria um ponto bastante frequentado por ele. Gunel (1998, p. 121) afirma que esta gruta não foi descoberta por Muhammad por coincidência. Ele, porém, já conhecia o lugar desde a sua infância, pois o seu avô, Abd al-Muttalib, um dos poucos *hanîf* de Meca, se refugiava neste lugar em todo mês de Ramadan.

Chegando aos quarenta anos, em 610 de nossa era, a frequência de idas a esta gruta aumenta e um dia ele volta de lá para casa espantado. O motivo de seu espanto, ou susto, era uma visão sobrenatural que até aquele momento a ele era estranha. Esta visão, segundo os estudiosos de *sîra*, é a aparição de anjo Gabriel e a comunicação – *tabligh* – da sua missão de profeta. Segundo a tradição, esta comunicação foi feita através de cinco primeiros versículos do Livro⁴³ de Coágulo – *al-‘Alaq*.

Os versos ordenavam a uma pessoa iletrada a ler. Os versículos, certamente, seriam os seguintes:

Lê em nome do teu Senhor, Que criou. Criou o ser humano a partir de um coágulo que se adere (à parede do útero). Lê, que o teu Senhor é o

⁴³ Costuma-se chamar de *surata* cada capítulo do Alcorão, porém, para facilitar o entendimento, aqui mencionaremos como livros.

mais Generoso. Quem ensinou (o ser humano) através da pena. Ensinou ao ser humano o que este não sabia.” (ALCORAO, 96:1-5)

Jomier (1994, p. 19) afirma que ele se assustou com este fenômeno ocorrido e retornou para a casa apressadamente. Não se sabe se este fenômeno ocorrido causou um espanto ou um susto, porém, sabe-se que foi uma situação preocupante para a Khadija, esposa de Muhammad. Depois de questionamentos sem respostas claras, ou ao menos sem saber algo a respeito daquilo que aconteceu ao marido, Khadija levou o seu marido ao primo, Waraqa bin Nawfal, que na cidade politeísta de Meca era um dos poucos monoteístas e um profundo estudioso sobre as Escrituras Sagradas de judaísmo e cristianismo. Hamídullah (2003, p. 82) relaciona a preocupação de Khadija aos fenômenos que Muhammad relatava que haviam acontecido antes deste evento sobrenatural. Na mesma sequência, ele ressalta que Khadija levou o seu marido ao primo Waraqa porque ele era um sábio cristão. Haylamaz (2008A, p. 163) refere-se a ele como um dos comunicadores da vinda do último profeta que seria o próprio Muhammad.

Waraqa, como um conhecedor destes fenômenos através de leituras dos textos sagrados, notificou ao Muhammad que ele era o último profeta esperado pelos filhos de Israel e selo da mensagem. A partir deste momento, ciente da missão lhe encarregada, Muhammad recebe a sua esposa como a primeira fiel desta missão profética.

1.4 Os fiéis de primeira hora e a divulgação da “nova religião”

Como afirmado anteriormente, a doutrina islâmica não considera um momento como sendo o do surgimento do islam. Segundo essa doutrina, ele é a religião absoluta enviada a toda humanidade e abrange a mensagem de todos os profetas. Por esta razão, em respeito ao objeto de nossa pesquisa e devido às questões etimológicas supracitadas, colocamos a complementação nova religião entre aspas.

A tradição islâmica não possui registros de que Muhammad tenha começado a divulgar a sua mensagem logo depois de tomar ciência da sua missão. Porém, há registro dos primeiros fiéis ou os primeiros seguidores (PACE, 2005, p. 35). Dentre estes primeiros, há uma diversidade social, racial e sexual. Enquanto havia, por exemplo, Abû Bakr, um dos mais ricos homens de Meca, havia pessoas como Zayd ben Harisa, escravo adotado como filho por Muhammad e emancipado. Por outro lado, enquanto havia pessoas de idade avançada, havia também um jovem como ‘Ali ben Abû Talib, primo

do profeta. Portanto, estes primeiros marcavam um manifesto involuntário contra o sistema de castas que em Meca regia. Sendo Khadija a primeira pessoa a se converter, contrapõem-se as regras sociais da época.

Além da primeira revelação/mensagem supracitada, a *sîra* cita um período de três anos em que nenhuma outra revelação chegou. Este período é chamado, pelos estudiosos desta disciplina, de período de interregno – *Fatrah*. Hamîdullah (2003, p. 83) relaciona este período ao fato do espanto ou do susto que o profeta tinha sentido. Por outro lado, ele indica, como um outro possível motivo deste interregno, o *aperfeiçoamento espiritual* de Muhammad. Ao todo, por um período de três anos, não houve revelação nenhuma além daquela acima indicada. Durante este recorte temporal, Muhammad seguiu os seguintes processos psicológicos:

- Espanto devido ao evento sobrenatural ocorrido.
- Contentamento e calma. Inclusive, o fenômeno ocorrido deixaria nele uma impressão espiritual contente nele.
- Desespero e um certo tipo de depressão.

Para este último processo, conta-se a história da ideia de suicídio, talvez, por medo de ter desagradado a Deus. Este estado de “melancolia” foi intensificando-se e ele subia às rochas para se suicidar, mas sempre se encontrou com a aparição do anjo Gabriel anunciando-lhe a missão profética (HAMÎDULLAH, 2003, p. 83). Pace (2005, p. 31) analisa tanto o caso das primeiras revelações quanto o das demais como um caso extático. Todavia, podemos dizer que este período de primeiros passos da missão profética foi um processo entre êxtase, contentamento e preocupação com a missão com que Muhammad se sentia encarregado.

A segunda revelação, após aquela mencionada anteriormente, chegaria em 613, exatamente três anos depois. Embora este número de anos de interregno seja consensual entre os estudiosos de *sîra*, Hamîdullah (2008, p. 84) cita-se que há possibilidade de ter sido dois anos de interrupção *revelacional*.

Os versículos a serem revelados como os segundos são do livro *Mudacir*, o Encoberto. Esta segunda revelação, que teria já suas consequências por mais vinte anos ininterruptamente, ordenou ele a declarar sua missão profética de modo claro e chamar os “homens” a acreditar em Deus Único, largando todos os deuses e todas as divindades

do paganismo árabe pré-islâmico. Antes desta revelação, porém, a chamada para esta nova fé/crença era feita de modo secreto. Além de ser uma chamada, o modo como os primeiros se atraíram por este novo sistema de fé foram as práticas, que como, por exemplo, vemos no caso de ‘Ali bin Abû Talib, primo do profeta (HAYLAMAZ, 2008A, p. 190). ‘Ali tinha se convertido ainda pequeno, mas os estudiosos de *sîra*, talvez de um modo apologético, avaliam este caso como uma decisão adulta apesar da idade. Nesta mesma sequência, Haylamaz, diferente de Hamîdullah, afirma que esta segunda revelação chegou cerca de quarenta dias depois da primeira e após esta houve o interregno. A afirmação de Haylamaz se baseia na realidade de que já estava acontecendo de uma forma ou outra o ato de comunicação da mensagem divina e a chamada – *tabligh*. Todavia, ambos os autores afirmam ter havido conversão de pessoas do círculo próximo de Muhammad.

Em 613, após os novos versículos que ordenavam *tabligh* de modo claro e mais abrangente, Muhammad começa a declarar que ele é o profeta enviado para a nação. A partir deste momento, no período de Meca, as opressões contra os seguidores de Muhammad começam. A elite de Meca, que tinha interesses político-econômicos no ideal de culto henoteístico, havia se tornado furiosa contra Muhammad e sua mensagem. Porém, como ele era de uma família forte – coraix ou quraish – não se atreviam a atacá-lo de maneira direta. Além deste fato, o tio de Muhammad, Abû Tálíb, era o chefe de Meca, embora um homem pobre e fraco diante dos mequenses. O fato de os mequenses não terem atacado diretamente Muhammad se devia ao fato de ele ser membro de coraix e esta tribo possuía várias subdivisões fortes e a família *Hashimíta*, família de Muhammad, que era a mantenedora de Caba e acolhedora dos peregrinos. Portanto, o ataque a Muhammad significaria um ataque a praticamente toda a cidade. Em vez disso, os principais alvos destas repressões foram os mais fracos: os pobres, os escravos emancipados (*al-mawali*) e os escravizados que tinham se convertido. *A priori*, cada líder reprimia os escravizados e emancipados de sua tribo. Desta maneira, não haveria nenhuma inimizade intertribal por questões como vinganças sanguíneas (SARICAM, 2017, p. 55).

O período de Meca da revelação corânica abrange os 13 primeiros anos do islam. Neste período, os versos corânicos aparecem favoráveis em relação aos judeus e cristãos e tratam, *a priori*, das questões fundamentais da fé e, em específico, da unicidade de Deus. A afirmação de largar os muitos deuses e adotar só um como a divindade digna

de ser adorada causou preocupações em mequenses no sentido de seus ganhos comerciais durante as feiras e peregrinações. Além disso, tratava-se de padronizar as normas sociais e da equidade de classes sociais. Isto é, requeria-se de um “dono de escravo” que se sentasse ao lado de seu próprio escravo. Isto, em termos sociais de Meca daquela época, era inadmissível para os ricos (HAYLAMAZ, 2008A, p. 332).

As perseguições contra os primeiros muçulmanos, ou melhor, os primeiros seguidores de Muhammad se intensificava cada dia mais. Esta chegou ao ponto de matarem alguns muçulmanos, como é o caso de Sumayya e de seu marido Yassir, que são considerados os primeiros mártires do islam (HAYLAMAZ, 2008A, p. 296). Os estudiosos de *sîra* mencionam neste contexto o papel de Abû Bakr como um homem que libertava os escravos oprimidos e agredidos pela elite de cada tribo. Tratava-se, portanto, de uma compra e libertação destas pessoas.

No decorrer do tempo, certos acontecimentos marcariam o ambiente emergencial do islam. Um destes, e talvez o mais marcante principalmente para o profeta Muhammad, é o boicote contra os muçulmanos e a família *Hashimîta* que durou por três anos. Este boicote travou as relações entre a família de Hashim e as demais tribos de Meca a ponto de cancelar os pactos de casamentos, revogar noivados, parar de vender alimentos e produtos de necessidade natural do ser humano. Os muçulmanos foram relegados ao bairro chamado *Shibh Abû Tálib* onde pararam por três anos sem poder interagir com o restante de Meca. Após três anos, o pacto de boicote assinado pelos mais fortes de Meca foi revogado e os muçulmanos voltaram à cidade continuando as suas vidas como antes. Neste meio, duas pessoas muito queridas por Profeta, ambas protetoras e acolhedoras para ele (HAYLAMAZ, 2008A, p. 395), faleceram: a esposa Khadíja e o tio Abû Tálib.

Com a morte das duas pessoas mais importantes de sua vida, Muhammad começou a busca por quem o protegesse e, por este fim, viajou à cidade de *Táif*, uma cidade que fica ao sudeste de Meca e um lugar de manutenção por meios agrícolas, diferente de Meca que era um lugar mais comercial (HAYLAMAZ, 2008A, p. 431). Aqui o pedido de “asilo” do profeta é negado, aliás, ele foi agredido pelos habitantes de Táif. Logo depois voltou a Meca e começou a procurar uma cidade onde pudesse praticar a sua fé livremente. Neste período, os versos referentes à emigração já tinham sido

revelados e duas caravanas de muçulmanos já haviam imigrado para Abissínia, como veremos no item a seguir.

2. As Imigrações dos primeiros muçulmanos e os primeiros contatos com as outras religiões

Como mencionado anteriormente, a divulgação da mensagem desta nova religião causou certos conflitos. Pace (2005, p. 61) afirma que o motivo destes conflitos sociais foi a figura *antieconomicista* de Muhammad. Na realidade, podemos levar tal postura do profeta ao sentido de que a mensagem que ele divulgava levou-o a assumir esta figura. O termo *antieconomicista* não é usado, porém, do ponto de vista financeiro, mas no sentido de que foi contra o sistema de classes, ou de castas, estabelecido na Arábia do século VII. Assim se observa um caráter revolucionário naquilo que Muhammad pregava como mensagem da nova religião.

A *antieconomicidade* de Muhammad, portanto, resultou em desconfianças e depois hostilidades, como avalia Pace (2005, p. 36). Quando citamos o termo “conflitos”, isto não quer dizer que houvesse um conflito mútuo. Durante cerca de dez anos, os seguidores de Muhammad, e nos últimos três anos de Meca ele mesmo, sofreram ataques e opressões a ponto de morrerem e ficarem feridos (HAYLAMAZ, 2008A, p. 230). A partir dos últimos quatro anos de Meca, isto é, aproximadamente entre 618-622, a perseguição não se limitou apenas aos mais fracos e escravizados. Abû Bakr, um forte homem de negócios que “comprava” os escravos oprimidos para libertá-los, foi agredido e acabou desmaiando uma vez por causa das agressões físicas.

Outro exemplo que os historiadores dão entre os perseguidos é o de *Bilal al-Khabash*, um escravo proveniente de Abissínia que se converteu à religião que Muhammad estava pregando. Ele certa vez foi torturado com rochas pesadas em cima dele no meio do deserto de Meca. Ele também foi um dos libertados por Abû Bakr. Porém, não bastava ser livre e a perseguição continuava. Neste contexto de tanta agressão e opressão, Muhammad sugeriu aos seus seguidores que vão para a Abissínia, região onde historicamente abrangia o território de Eritreia e de Etiópia.

A Abissínia era um país com um rei cristão. Pelo fato de o rei ser cristão, presume-se que o povo também tenha sido cristão⁴⁴. Como indicado antes, os versos corânicos no período de Meca envolvem a questão de que o deus adorado por judeus e cristãos é o mesmo que o deus dos muçulmanos. O verso 64 da surata 3 do Alcorão é uma das provas disso:

Dize (a eles, ó Mensageiro): “Ó Povo do Livro, vinde para uma palavra comum entre nós e vos, que não adoremos a ninguém além de Deus, e não associemos parceiro algum a Ele, e que tomemos uns aos outros por senhores, além de Deus.

Como as duas primeiras religiões monoteístas, o judaísmo e o cristianismo são mencionados, nos versos como o supracitado, de forma favorável no período de Meca. O fato de que foi um cristão estudioso dos dois testamentos quem orientou o Muhammad sobre as suas visões sobrenaturais é um motivo de enaltecimento para os cristãos e judeus em primeiros passos, porém, aqui se anota sempre a questão principal: a pura fé em Deus.

Enfim, partindo deste ideal, em 615, segundo Saricam (2017, p. 60), um grupo de muçulmanos emigrou para Abissínia de onde quatro meses depois voltariam por causa de um rumor. Tal rumor trata de um engano, segundo os historiadores, de que o profeta fez acordo com os mequenses e leu alguns versos sobre os deuses venerados pela elite de Meca. Saricam (2017, p. 62) aponta que esta história de versos chamados satânicos – *qassas al-gharâniq* – é tomada por dois historiadores do islam, *al-Taberî* e *Ibn Is-haq*, sem nenhuma referência e os estudiosos muçulmanos durante a história tentaram comprovar a falsidade desta passagem. Por outro lado, Cerrahoglu (1996) aborda esta história sem indicar que fosse falsa. Aliás, o mesmo autor recorda que alguns dos migrantes para a Abissínia teriam voltado por causa do rumor de que os mequenses se prostraram junto ao profeta e logo depois foi descoberto que a história não representava a realidade.

Nesta primeira onda de migração, o número de pessoas que saíram de Meca difere entre os estudiosos. Para alguns, o número é 15, sendo 4 mulheres e 11 homens. Para outros estudiosos, foram 16 pessoas, 12 homens e 4 mulheres. Ao examinar os nomes destas pessoas, Saricam localiza 15 pessoas. Por outro lado, Hamîdullah (2003A, p. 109)

⁴⁴ Vide a antiga regra *Cuius régio eius religio*.

dá um exato número de 12 pessoas não deixando espaço para outras possibilidades. Neste momento de primeira migração para a Abissínia, nenhum deles foi perturbado pelos mequenses durante a estadia na Abissínia.

Um ano depois uma segunda caravana de seguidores de Muhammad saiu rumo à Abissínia. Esse grupo continha 100 pessoas, 82 homens e 18 mulheres (SARICAM, 2017, p. 62). Por ser um número muito maior que o do primeiro, estes foram perseguidos durante a estadia na Abissínia também. Amigo próximo de rei da Abissínia, Nadjashî, o futuro seguidor de Muhammad, mas no momento perseguidor contra *ele*, *Amr ibn al-Âs* foi atrás deste segundo grupo que era liderado pelo irmão de ‘Ali, Já’far ben Abû Tálíb. Os historiadores do islam contam que apesar de várias maneiras de tentar convencer o rei abissíneo a deportar os muçulmanos, após ouvir sobre a crença deles sobre Jesus e sua mãe Virgem Maria, o rei se recusou a deportar os muçulmanos.

2.1 Por que migração para a Abissínia?

Dentre as referências que encontramos até o momento, Saricam (2017, p. 70) é o único que cita o motivo da migração para a Abissínia. Ida para este país cristão era difícil levando em consideração as condições da época referida. Tratava-se de uma viagem terrestre até a cidade de *Jidá* e de lá uma viagem marítima para o país de destino. Porém, esta viagem não era difícil quanto a uma viagem para a região de Damasco, ou atualmente Síria, e Iraque. Os povos destas duas regiões tinham laços comerciais com o povo de Meca e não pretendiam acabar com esse laço comercial. Por outro lado, as demais tribos árabes espalhadas pela Arábia não eram crentes, seguiam a mesma crença que os mequenses. Portanto, esta possibilidade também se desconsiderava.

Quanto à região de Iêmen, Saricam (2017, p. 70) afirma que neste período era uma colônia do Irã que não aceitaria os muçulmanos, sendo o próprio país seguidor de uma vertente do zoroastrismo.

Portanto, aparentemente, a Abissínia era única possibilidade, pois não havia fortes laços comerciais nem diplomáticas com os mequenses. Além disso, como afirma o profeta, tratava-se de um rei justo. Os muçulmanos por cerca de 13 anos viveram em Abissínia em paz e o último grupo a sair de lá foi para Medina em 628.

2.2 A Imigração para Medina

A imigração não se limitaria, mais tarde, apenas à Abissínia. Onze anos depois da primeira revelação, no ano 620 da nossa era, durante o período de peregrinação e feiras comerciais, o profeta Muhammad se encontrou com um grupo da cidade de *Yathrib* em um lugar remoto chamado *Áqaba*. Aqui seis homens da tribo *Khazraj* de *Yathrib* com a esperança de que o islam acabasse com as guerras entre eles e a tribo *Aws* por motivos de vingança sanguínea, se converteram ao islam e prometeram ao profeta que se encontrariam com ele no ano seguinte. Este pequeno grupo, segundo Hamídullah (2003, p. 151) eram homens da tribo *Khazraj* que havia perdido a guerra contra os *Aws* e já cansados das contínuas guerras de 120 anos, sendo a última acontecida na região *Bu'ás* e denominada com o mesmo nome (CUBUKCU, 1992, p. 340). Na mesma sequência, Hamídullah ressalta ainda que esta tribo tinha laços sanguíneos por parte da mãe do profeta e mantinham a relação muito forte.

Na medida em que a perseguição contra os muçulmanos aumentava, visto que o boicote contra eles foi no período posterior à imigração à Abissínia e anterior ao encontro supracitado com o grupo de *Yathrib*, o profeta procurava por um lugar onde pudesse ter a liberdade de praticar a sua fé. Porém, em todas as tribos que ele ia buscar asilo, o pedido de asilo lhe era negado, pois junto ao pedido de asilo ele solicitava que também seguissem a mensagem dele (HAMÍDULLAH, 2003, p. 149). Porém, nenhuma tribo árabe próxima a Meca concedia este asilo a ele, pois havia acordos comerciais e alianças militares entre a maioria destas tribos e as tribos de Meca. Por isso o encontro de *áqaba* serviu de esperança para o profeta. Hamídullah (2003, p. 150) relata que estes árabes de *Yathrib* que encontraram com o profeta em 619 já conheciam a espera por um novo, e último, profeta, pois cerca de 4500 judeus provenientes da Palestina habitavam na cidade deles. Portanto, a aceitação desta nova mensagem para eles teria sido mais fácil do que os mequenses.

No ano 620 da nossa era, estas seis pessoas retornaram para Meca com mais seis, sendo duas da tribo rival; *Aws*. Neste encontro, os muçulmanos de *Yathrib* solicitaram um professor que lhes ensinasse a religião. Em resposta a este pedido, um jovem da elite mequense que havia se tornado muçulmano e fora abandonado pela família por causa disso foi à cidade que futuramente seria base para as demais futuras cidades islâmicas. A necessidade de alguém de fora para ensinar a religião remontava na ideia dos sentimentos

de vingança ainda permanentes entre as duas principais tribos da futura moradia dos muçulmanos (HAMÎDULLAH, 2003, p. 152), mas também era uma ideia relacionada ao saber. Isto é, requeria-se uma pessoa com mais experiência e conhecimento nesta nova fé e espiritualidade.

Em 621, o mesmo jovem mequense retornou à sua cidade natal no período de peregrinação e de feiras junto a um grupo muito maior do que anteriores de novos seguidores do islam. Desta vez, abriu-se a porta para uma nova moradia para os muçulmanos de Meca. Sufocados pelas perseguições e hostilidade de Meca, os muçulmanos já haviam migrado para a Abissínia. Agora os seus correligionários de *Yathrib* os chamavam para morar na mesma cidade. Claro que o convite era para o profeta. Porém, ele, em primeiro lugar, ordenou a ida de seus discípulos para a Medina. Assim, em 621, começou a onda de migração quase sumária para *Yathrib*. *A priori*, migraram aqueles com mais força física e econômica para viajar. Não se tratava de uma situação diferente do que a de crise migratória da nossa época e por esta analogia, Demir (2016, p. 162) consideraria o caso dos sírios migrantes igual ao caso dos primeiros muçulmanos no século VII.

Somente em 622, o profeta, após a migração da maioria de seus discípulos, emigrou para a nova moradia e futura cidade-símbolo da civilização islâmica (PACE, 2005, p. 59). A cidade chamada na sua antiguidade como *Yathrib* após a migração do profeta começaria a ser chamada de *Medina*. Aqui, a nosso ver, necessita-se um esclarecimento etimológico. Porém, far-se-á na sequência das explicações a seguir.

Esta cidade é situada ao norte de Meca e, diferente do que a cidade natal do islam, se mantinha por meio de agricultura. Ao menos, os árabes haviam possuído essa função enquanto os judeus dominavam o comércio e o mercado. Para viajar a esta cidade, tinha de seguir-se um caminho ao norte. Porém, a tática do profeta foi ao contrário. Ele, ao contrário dos demais, foi para o sul primeiramente. Depois de uma estadia na gruta de *Thawr*, caminhou pelo litoral árabe para chegar à nova moradia, onde possuirá o papel de líder político e formador da comunidade islâmica – *Ummah*. Pace (2005, p. 31-69) analisa profundamente, em termos sociológicos, a transformação do profeta em um líder político. O Muhammad, que no período pré-profético fora chamado de *al-Amîn*, o confiado, e devido a esse apelido gerado por suas características juntou uma série de pessoas e ali

com seu carisma as orientou, em Medina, no berço da civilização islâmica, se tornaria em um líder político graças a este carisma que ainda nele permanece.

O porquê do nome Medina em vez de permanência do nome anterior se deve às questões de inclusivismo islâmico. Este aspecto do islam será analisado de modo mais aprofundado no próximo capítulo do nosso trabalho. Por isso não iremos explicar o termo de “inclusivismo”.

O nome *Medina*, em árabe, significa “a cidade”. O motivo desta escolha se baseia na ideia de que a Medina seja o berço da civilização islâmica que no decorrer de uma história de 1453 anos se desenvolveria. Isto é, a cidade nova dos muçulmanos se tornaria “o centro de *madaniyyah*” – civilização. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, os árabes se dividiam entre os que habitavam na região urbana, *al-madaniyyûn*, e aqueles que viviam nômades ou seminômades na área rural, *al-badawiyyûn*, conhecidos em português como beduínos. Esta nomenclatura tratava, portanto, como nos centros de cidade o nível de educação era superior ao nível das áreas rurais, do fato de que o indivíduo habitante na cidade fosse civilizado. Por isso, o nome Medina faria toda diferença implicando com a formação de uma nova civilização baseada nas “Leis divinas” (PACE, 2005, p. 59).

Segundo Sevinc (2013, p. 54), o templo aparecia, nas sociedades tradicionais islâmicas, como o centro da vida. Isto é, as todas as atividades que se relacionavam à vida humana se concentravam em torno do templo, ou na cultura islâmica, na mesquita. Por esta razão é que, logo após a migração, o profeta define o lugar onde será construída a mesquita que futuramente seria chamada Mesquita do Profeta – *Masjid al-Nabî* em árabe. Isto também sinalizava como as cidades islâmicas deviam ser formadas no decorrer da história, aliás, as cidades seriam construídas com base neste ideal (AKIN, 2016, p. 180). Esta mesquita serviu, portanto, de moradia ao profeta e à sua família, aos discípulos dele que se dedicaram aos estudos da religião, assim como serviu também de local das reuniões comunitárias, de prédio administrativo da cidade-estado de Medina que se formaria ali, de corte jurídico e hospital quando necessário, além de lugar de reza.

Uma das ações pós-migratórias que marcaram a história islâmica é o Acordo de Irmandade entre os muçulmanos migrantes – *muhajirûn* – e os auxiliares – *ansâr*. Com base neste ideal, cada muçulmano medinense teria adotado um irmão entre os

muçulmanos que migraram para, assim, ajudá-lo em tudo que necessitava para a manutenção da vida. Levando em consideração que quase não havia mais muçulmanos em Meca, a maioria deles deixara os bens lá e fora para Medina junto à família. Segundo Haylamaz (2008A, p. 571), acontecera migração de cerca de 180 famílias e quase todas sem algum capital financeiro para iniciar um comércio. Portanto, este acordo se fazia necessário. Mas além disso, pôs fim às guerras entre as duas tribos principais de Medina, pois os laços de irmandade agora se compunham além do parentesco. Uma vez que uma pessoa não matava alguém de sua tribo, agora os muçulmanos não poderiam matar um ao outro por estarem formando uma comunidade baseada na *fraternidade – al-ukhuwah* – que seria mais importante do que a família como parentesco.

A vida do profeta em Medina teve um período de 10 anos (622-632). Considerando que, segundo a tradição islâmica, a missão profética dele durou 23 anos, os 13 primeiros anos já haviam se passado. Nestes anos anteriores, a revelação islâmica foi contínua, salvo nos três anos chamados interregno. Esta revelação, portanto, foi enviada para ensinar e consolidar os fundamentos da fé islâmica. Estes fundamentos são:

- A fé em Deus e na Sua Unicidade;
- A fé nos anjos;
- A fé nas escrituras sagradas enviadas à humanidade anteriormente. Como visto nas primeiras linhas deste capítulo, estas escrituras compunham parte da mensagem islâmica;
- A fé nos mensageiros e profetas enviados por Deus;
- A fé no Dia do Juízo final;
- A fé no predestino e livre arbítrio humano.

Uma vez consolidados estes fundamentos, agora era a vez das normas sociais de uma comunidade islâmica considerada modelo ideal. A chamada lei islâmica, que para os estudiosos contemporâneos não reflete a realidade, começa a ser definida a partir do momento em que a cidade de Medina se torna uma cidade-estado modelo para as posteriores.

A partir deste momento, segundo Pace (2005, p. 62) analisa uma economia da antieconomicidade, isto é, para dar continuidade à revelação, mas também para garantir a estabilidade da vida cotidiana da comunidade foi improvisado um sistema. Quando

houve a migração, o profeta não tinha uma pretensão de formar um novo estado e sistema. Porém, na medida em que a comunidade ia crescendo, as normas sociais e as regras para uma vida comunitária foram necessárias. Isto não seria, no caso de uma comunidade religiosa jovem, através de próprias vontades humanas, mas sim, por meio da “revelação divina”. Por isso a partir da migração, a revelação que tinha por objetivo a consolidação da fé começou a ter um outro objetivo; pôr uma ordem social para que, assim, os conflitos sociais não aconteçam. Estas regras que queremos aqui abordar são, hoje em dia conhecidas como “a lei de *sharia*”. Não iremos iniciar um debate profundo sobre as definições etimológicas nem terminológicas do conceito de *sharia*. Isto, pois, levaria uma pesquisa do mesmo tamanho que a presente para ser esclarecido de maneira necessária.

A noção de dominação carismática, sendo a teoria de Weber (1999), pode ser localizada quando se trata da fundação de um novo sistema comunitário em Medina. Para Weber (1999, p. 326), quando se forma uma nova comunidade em torno de um líder carismático, este líder se torna automaticamente adota um aspecto político para levar em diante a mensagem por ele, ou através dele, no caso de Muhammad, transmitida. Partindo deste pressuposto, constata-se o mesmo fato na formação da nova cidade-estado de Medina, antiga cidade de *Yathrib*.

Segundo Hamîdullah (2003, p. 152), a Âisha, esposa de Muhammad, relata que a guerra de *Buâs* ocorrida alguns anos anteriores à migração de Muhammad e seus discípulos à Medina causou a morte de vários chefes das tribos medinenses. Portanto, a reformulação da cidade em torno de um estado baseado na identidade religiosa, e não na identidade tribal como outrora, não seria tão difícil quanto à possibilidade de que houvesse tantos chefes de tribos concorrentes. Aliás, por outro lado, isto poderia dificultar a divulgação e aceitação da mensagem da nova fé, pois a não-aceitação do líder tribal significava que a tribo também não aceitaria e podia ter o mesmo resultado que houve em Meca. Aqui, lembramo-nos do “reconhecimento do senhor carismático por entrega fiel ao extraordinário e inaudito” de Weber (1999, p. 126). Pois é exatamente isto que acontece quando, como afirma Pace (2005, p. 62) a transformação do poder carismático de Muhammad em poder político. Porém, necessário afirmar é que ele não deixa de ser o líder carismático que reuniu ao redor de si uma comunidade cujos integrantes eram provenientes de diferentes tribos árabes numa época em que o

tribalismo e os laços sanguíneos possuíam extrema importância dentro a sociedade em que esta fé inaudita emergia.

Após a unificação de seus seguidores por meio do Acordo de Irmandade entre os muçulmanos de Meca e de Medina, e a reconciliação entre as duas tribos medinenses inimigas há um século, o profeta convocou os judeus a assinarem uma Constituição que teria sido concebida por estudiosos como uma constituição (AL-QADIRÍ, 2018). Com o seu nome original, *Wathiqat al-Madîna* – a Constituição de Medina ou a Constituição de Medina⁴⁵ – foi um passo marcante na história islâmica em termos da formulação da nova cidade-estado, como também um pacto de liberdade religiosa ou convivência entre os seguidores de duas diferentes religiões; o Judaísmo e o Islam.

A Constituição de Medina, que foi apresentada no capítulo anterior e será analisada amplamente no capítulo a seguir, serviu de uma constituição para as relações entre os muçulmanos, judeus e cristãos que eram minoria. Embora fossem maioria, os judeus neste contexto acabaram aceitando a hegemonia da comunidade religiosa emergente nesta cidade, pois através desta hegemonia houve a consolidação de um poder centralizado. Ou seja, o sistema antigo que se baseava na relação tribal e removia a possibilidade de uma administração central foi revogado (SARICAM, 2007, p. 129). Isto ajudaria, futuramente, na defesa da cidade contra os ataques externos, assim como no desenvolvimento econômico. Porém, não devemos esquecer de apontar que esta união identitária resultou no fortalecimento dos árabes no comércio, pois os árabes mequenses tinham este “carisma” comercial e os judeus gradualmente teriam sido retirados aos poucos.

No decorrer do tempo, houve conflito entre judeus e muçulmanos apesar da Constituição assinada. As três principais tribos judaicas supracitadas foram retiradas de Medina gradualmente. Os motivos desta evacuação judaica são apontados como alianças que elas fizeram com os mequenses nas três batalhas nos anos decorrentes: *Badr* (624), *Uhud* (625) e *Ahzab* (627). Esta afirmação, claro, é feita pelos historiadores islâmicos e estudiosos de *sîra*. Por isso pode estar refletindo parcialidade nos relatos e será abordado de maneira mais aprofundada no próximo capítulo.

⁴⁵ Neste trabalho adotamos o primeiro nome.

Neste capítulo que tentamos analisar brevemente o surgimento do islam historicamente constatamos os seguintes dados:

- Em primeiro lugar, e antes de mais nada, destaca-se a diferença semântica entre os termos religião e al-dīn usados como sinônimos ou traduções um do outro. Pode-se dizer que o conceito de al-dīn possui um espectro maior do que o termo religião aborda. A concepção de al-dīn, no islam, é no sentido de um estilo de vida e algo que abrange todos os aspectos e todas as dimensões da vida do fiel.
- Em segundo lugar, observa-se o uso do islam e de al-dīn como sinônimos tratando, desta maneira, da unicidade do islam como religião. Os estudiosos muçulmanos destacam este aspecto do islam como “a religião inata do ser humano”. Por isso, fizemos uma distinção entre o islam como a doutrina e o islam como uma religião emergente historicamente. Esta distinção nos facilita a concepção do conceito de inclusivismo que será abordado no próximo capítulo.
- Ademais, tentamos apresentar as consequências que levaram o Muhammad e os seus seguidores a adotarem uma posição branda no momento da elaboração da Constituição de Medina.

CAPÍTULO III: O PERÍODO PÓS-CONSTITUIÇÃO DE MEDINA E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Antes de partirmos à análise sobre a Constituição de Medina como um documento de diálogo inter-religioso, julgamos necessária uma pequena observação sobre o período pós-documento para constatar se os itens do documento que tratam da relação com os judeus foram aplicados ou não. Neste sentido, aproveitaremos os estudos de sîra e dos estudiosos orientalistas que foram empregados no capítulo anterior. Devemos destacar que em busca de documentos de base judaica a respeito das tribos que aqui serão mencionados não foram encontradas, por isso o estudo se baseará na sîra, na história islâmica e nos estudos dos orientalistas que estudaram a respeito deste documento. A nossa menção sobre este fato é para destacar que os relatos a respeito dos acontecimentos tratados posteriormente nesta pesquisa são, majoritariamente, unilaterais, isto é, são registros da própria história islâmica.

Como analisado anteriormente no capítulo 1, há uma diversidade de relatos e ideias acerca da data exata da redação do documento. O documento se divide em duas partes: a primeira parte é um acordo de irmandade entre os muçulmanos que emigraram de Meca para Medina e os muçulmanos que os acolheram na cidade destino. A segunda etapa é um acordo entre os muçulmanos e judeus da cidade. Portanto, para os autores de sîra e da história islâmica, a primeira parte foi estabelecida ainda no primeiro ano da estadia de Muhammad em Medina. Porém, a divergência dos estudiosos ocorre em relação a segunda parte que é relacionada aos judeus. Neste aspecto, alguns autores afirmam que esta segunda parte foi preparada também no primeiro ano da migração do profeta em Medina. Por outro lado, há um grupo que alega que a parte que tange à relação com os judeus foi estabelecida em 624 depois da Batalha de al-Badr.

A seguir, iremos analisar o período pós-constituição para uma observação breve sobre a sua aplicação na sociedade medinense. É importante notar que as guerras que houve durante esse período pós-constituição, ao menos até o ano de 632, nos ajudarão no entendimento melhor se houve ou não a aplicação dos itens do documento.

1. Depois da migração para Medina

É importante notarmos aqui alguns detalhes sobre o período anterior à Constituição de Medina para recordar aquilo que foi tratado nos capítulos que antecederam este e para que a linha de raciocínio de algumas ações e ocorrências seja completa. Neste sentido, não faremos menção detalhada a tudo que no pré-constituição e somente trataremos de alguns assuntos de modo superficial. As menções detalhadas de acontecimentos aqui citados se encontram, de modo geral, no capítulo 1.

Em primeiro lugar, devemos recordar da migração que levou os muçulmanos a abandonarem todos os seus bens em Meca e ir para Medina em busca de paz e segurança. As causas da migração foram as hostilidades sofridas principalmente por parte daqueles que eram mais vulneráveis e pobres. Por isso é que no capítulo 1 consideramos a hipótese de que os muçulmanos deviam aceitar a Constituição de Medina, pois estavam em busca de refúgio e segurança e eram minoria na cidade onde se refugiaram. Neste aspecto, pode-se dizer que dentre os muçulmanos que migraram, a maioria era composta por pobres e vulneráveis, como escravos emancipados⁴⁶ por exemplo. Portanto, principalmente os muçulmanos estavam precisando de um acordo que assegurasse uma defesa coletiva da cidade contra os possíveis ataques de mequenses. Por outro lado, havia ricos como Abû Bakr, Umar bin al-Khattab, Abdurrahman bin Awf e Usman bin Afwan que deixaram grandes fortunas em Meca ao migrarem. É notável que o motivo da primeira guerra entre os muçulmanos e os mequenses é pela recuperação da suma destes bens materiais abandonados que seriam empregados para montar um exército contra os muçulmanos em 624.

Além desta vulnerabilidade dos muçulmanos migrantes, havia a questão do conflito intertribal de mais de 100 anos entre as tribos árabes de Yathrib, al-Aws e al-Khazraj. A última guerra que acontecera em 617, 5 anos antes da migração de Muhammad para Medina, e deixara vários danos a ambas tribos incluindo a morte de vários líderes das duas tribos. Nesta guerra, intitulada Buâs, os judeus também sofreram danos por terem que adotar políticas de aliança ao lado de uma ou outra tribo. Ou seja,

⁴⁶ Os casos de Habbab bin Aratt, Bilal al-Habashî e Ammar bin Yassir são os mais citados entre os escravos emancipados.

trata-se de um conflito que levou uma cidade em sua íntegra tomar decisões drásticas no sentido de acabar com a guerra e conflitos internos.

Com o intuito de acabar com as guerras internas que envolviam todas as tribos de Yathrib, os principais dirigentes de clãs e tribos haviam chegado à decisão de eleger uma pessoa que tomasse o controle central da cidade (GUNES, 2006, p. 103). É num ambiente deste que os muçulmanos migraram para Medina. Ou seja, quando os muçulmanos chegaram na cidade, havia um vácuo de poder central. Principalmente isto serviu para Muhammad que entrou na cidade como alguém neutro entre ambas as tribos e a pessoa que foi escolhida para a chefia da cidade, Abdullah bin Ubayy bin Selûl da tribo al-Khazraj foi substituído facilmente por Muhammad por causa da neutralidade que ele oferecia por não ser de nenhum dos lados.

Os estudiosos da sîra relatam que principalmente por causa da confusão sócio-política, que se vivia em Medina, o profeta Muhammad aguardou por um período em Quba, uma aldeia próxima a Medina (HAMÎDULLAH, 2003, p. 175). Após a construção da Mesquita de Quba e ensino da religião para as pessoas, finalmente Muhammad viaja para Medina acompanhado de soldados levando em consideração os possíveis ataques que poderiam acontecer no momento de sua entrada em Medina. Esta estadia dele durou 14 dias e neste intervalo, Muhammad recebeu o chefe da tribo Banû Nadîr, Huyay bin Akhtab, e seu irmão (KOKSAL, 2008, p. 31-36). Os estudiosos de sîra, relatam que Huyay bin Akhtab, no caminho de volta à Medina, conversou com o seu irmão e ambos se perguntaram se era ele mesmo o profeta esperado. A Safiyya, filha de Huyay, que depois da Batalha de Khaybar se casou com Muhammad, relata estas perguntas mútuas entre o pai e o tio na noite do dia em que visitaram o profeta do islam em Quba (HAYLAMAZ, 2008A, p. 556).

O período em que Muhammad e seus seguidores viviam em Meca era marcado por dois conceitos bases em relação à crença nos ensinamentos corânicos: *al-mu'min*, o crente, e *al-kâfir*, o renegador e descrente. Al-Baydawi (2011A, p. 53) interpreta o segundo termo como “aquele que tem conhecimento sobre o enviado de Deus e a sua mensagem, mas permanece teimosamente em não reconhecê-los como tais.” Isto é, a “descrença” abordada nos versículos relatados em Meca trata de uma insistência em não reconhecer o profeta e a sua mensagem como verdadeiros e enviados por Deus apesar de terem recebido o seu anúncio. Enquanto isso, ainda em Meca, há um forte apelo

corânico à relação com os judeus e cristãos. Neste sentido, vemos o Alcorão apresentar o triunfo⁴⁷ do Império Romano como uma vitória dos crentes também⁴⁸. Isto é, como é indicado por Pikaza (2008, p. 103), o Muhammad e seus seguidores consideravam os judeus e os cristãos como “os crentes do Livro, adoradores do único Deus; acrescenta que tinham pervertido a revelação original”.

Esta segunda consideração de “perversão da revelação original” fica mais clara quando a imigração para Medina ocorre e a oposição judaica começa a ser revelada. Por esta razão, ainda há discussões sobre se os judeus e os cristãos também entram na classe de “descrentes” ou não. O maior motivo destes debates é por não-aceitação de Muhammad como um profeta.

Porém, em Medina, observa-se uma terceira classe no que tange à questão da crença: *al-munafiqûn*, isto é, os hipócritas. É consensual entre os estudiosos da sîra que um dos motivos que levou as pessoas consideradas hipócritas a tomarem tal atitude foi “o medo de perder os privilégios sociais que tinham”. Inclusive o exemplo de Abdullah bin Ubey bin Selûl é frequentemente mencionado, pois ele, até a chegada de Muhammad à Medina, tinha o potencial de ser o chefe/rei da cidade. Neste sentido, constatam-se, em livros de sîra, pessoas consideradas como tais ainda em Quba. Koksâl (2008, p. 37) afirma que o número destes antagonistas de Muhammad Quba era 12 e o líder deles era Abû Âmir al-Rahib, o primo materno de Abdullah bin Ubey. A seguir iremos fazer uma menção direta do Alcorão apresentando as atitudes definidas como “hipocrisia” segundo o islam e daremos continuidade à nossa análise:

- O hipócrita é um enganador inimigo secreto. Um inimigo não declarado é mais perigoso – se engana e desonesto, mais malicioso e sedicioso, e se está dentro da comunidade é mais prejudicial. Os crimes de hipocrisia no mundo muçulmano têm sido geralmente maiores e mais destrutivos do que os prejuízos provenientes de fora[...]

⁴⁷ Este triunfo, segundo os estudiosos do Alcorão, da hermenêutica corânica e da sîra foi uma previsão e uma boa nova divina quando os romanos orientais, monoteístas, perderam a guerra contra os sassânidas, vinculados ao politeísmo de Meca, por volta do ano 615.

⁴⁸ Os versículos 1-5 da surata 30, os Romanos, do Alcorão apresenta essa ligação entre muçulmanos e cristãos (Povo do Livro) ainda em Meca.

- Atribuições maldosas e ações com escárnio, trapaças, mentiras e ostentações são encontradas mais entre os hipócritas do que entre os incrédulos[...] (UNAL, 2015, p. 14).

Por motivos acima mencionados, o islam vê muito prejudicial a presença da “hipocrisia” dentre uma comunidade muçulmana. Por isso, como indicado no versículo 106 da surata 16 do Alcorão, a fé que consiste no coração é mais válida do que a fé declarada pela boca (AL-BAIDAWÎ, 2011B, p.610). A presença dos opositores de Muhammad no estado que ele acaba por estabelecer é um dos motivos de incursões militares e patrulhas que Muhammad organizou. Estes casos de incursões militares serão mais detalhas na seção a seguir, por isso aqui não ampliaremos as menções a respeito.

Como mencionamos anteriormente, há falta de clareza sobre a data exata da Constituição de Medina. Porém, certifica-se que em 624 da era comum o documento se encontra completo. Levamos, ao menos, esta clareza em consideração e faremos a menção de alguns acordos e de algumas incursões militares de Muhammad aqui.

1.1 Os Acordos de Muhammad com as tribos

Gunes (2006, p. 113) afirma que uma das primeiras ações de Muhammad em Medina foi fazer acordos entre os muçulmanos (*muákhath*)⁴⁹, com os judeus e com as tribos ao redor da cidade. A maioria destas tribos eram localizadas na rota de comércio entre Meca e Damasco, o que levou os mequenses a repensarem sobre a rota de comércio que desde a antiguidade árabe se usava. Por outro lado, Hamídullah (1985, p. 43) inicia a série de acordos feitos entre Muhammad e lideranças tribais e estatais de sua época com a carta enviada ao rei da Abissínia no ano 615, quando a segunda de muçulmanos imigrou para o país do leste da África. Porém, aqui nos interessam os acordos que ele fez com as tribos árabes depois de sua migração a Medina.

Quanto aos acordos feitos depois da migração⁵⁰, constatamos, em primeiro lugar, o Acordo de Irmanação entre os muçulmanos de Meca e Medina. este acordo é considerado a primeira etapa da Constituição de Medina, até o item 28. Embora seja um

⁴⁹ Ver o Capítulo 1.

⁵⁰ O termo exatamente usado para a migração é *Hijra*. Por esta ocasião de *hijra*, o marco inicial do calendário islâmico é a data da migração de Muhammad à Medina

acordo de interesse apenas dos muçulmanos, consta-se a menção aos judeus no item 18. Além disso, no item 16, encontra-se menção aos não-muçulmanos com o termo *dhimma*, que significa compromisso e proteção. Tal compromisso tem a ver a ideia de proteção àqueles não-muçulmanos adiram aos muçulmanos na composição da sociedade. Este acordo foi feito ainda no primeiro ano da chegada de Muhammad a Medina.

O acordo com os judeus é feito, com maior probabilidade, no ano de 624. Este acordo será o foco de nossa pesquisa posteriormente. Por isso aqui não entraremos em detalhes.

Outra ação de Muhammad foi a definição das fronteiras de Medina e o censo demográfico. Os dados sobre isso se encontram no capítulo 1. Esta ação é uma dos mais evidenciais casos de que Muhammad assumira a direção de Medina e que esta cidade se tornara o centro do estabelecimento institucional do islam. Desta maneira, analisamos a formação do primeiro e o protótipo de Estado Islâmico (PIKAZA, 2008, p. 103). Além disto, vemos que dentre os árabes surge um novo entendimento do conceito de nação – *umma* – que sobressai aos laços étnicos e tribais, como era na época pré-islâmica dos árabes.

O conceito de *umma* aparece na Constituição de Medina duas vezes. À primeira vez, constatamos este termo no item dois quando o documento trata das relações entre os muçulmanos, isto é, no acordo de irmandade entre os muçulmanos. Desta maneira, o conceito de *umma* é usado para definir os laços religiosos. Ou seja, a nação (medinense) não é baseada em laços familiares ou tribais, mas sim, nos princípios religiosos compartilhados entre os crentes. Neste sentido, não descartam-se as relações familiares, tribais ou étnicas. Elas ficam num nível secundário neste Estado Islâmico protótipo (PIKAZA, 2008, p. 102).

Outro passo que se dá neste período pré-constitucional, ou talvez pós-constitucional, é dotado de acordos com as tribos árabes ao redor de Medina. Dentre estas tribos, as que ficam na rota de viagens de comércio a Damasco se destacam mais pela importância da (in)segurança do caminho para os mequenses (HAMÍDULLAH, 1991, p. 75, apud GUNES, 2006, p. 12). Estas tribos são Juhaina, Banû Dhamra, Banû Mudlij, Banû Zur'a e Banû Rabî'a, todas localizadas na região que fica nas rotas de viagens. O princípio destes acordos, em geral, era a não-aliança com os árabes praticantes de outras religiões.

A afirmação de “não-aliança com os árabes praticantes de outras religiões” quer dizer, *a priori*, que os árabes não devam se aproximar com os árabes de Meca, pois se trata ainda das tribos majoritariamente pagãs.

O estudioso paquistanês Muhammad Hamîdullah, em seu livro *Os Acordos Políticos – al-Wathaiq al-Siyasiyya* (1985) – relata os tratados de Muhammad com as tribos árabes um por um e cita a Constituição de Medina como o primeiro de todos os acordos. É importante notar que todos os acordos travados por Muhammad são de cunho político e assim os aborda Hamîdullah (1985). Da mesma forma Gomaa (2018, p. 60) e al-Qadirî (2018, p. 122) afirmam que a Constituição de Medina é um documento que centraliza o poder executivo na cidade-estado de Medina.

1.2 As incursões militares: *al-ghazwat wa al-sarayá*

Uma das prioridades de Muhammad, depois de sua consolidação como o chefe da cidade-estado recém-formada, foi enviar tropas ao redor de Medina com finalidade de vigilância e de conter os possíveis ataques dos mequenses.

Segundo Haylamaz (2008B, p. 16), estas as viagens militares organizadas por muçulmanos, ou por Muhammad, não tinham mais cunho religioso. Ao contrário disso, havia a preocupação com todo o povo de Medina, cuja maioria da população era judaica e árabe-pagã, pois eles – judeus e árabes praticantes de outras religiões – haviam outorgado a regência da cidade-estado a Muhammad. Um dos motivos da vigilância militar eram as ameaças dos mequenses aos muçulmanos que migraram a Medina (HAYLAMAZ, 2008B, p. 15 e HAMÎDULLAH, 2003, p. 217). Os mequenses ameaçavam os muçulmanos de morte e de ataques inesperados. Por esta razão, por exemplo, havia pessoas que vigiavam a casa de Muhammad às noites para conter qualquer ataque possível a ele, pois antes da migração dele para Medina já havia sido planejado um ataque destes e exatamente na noite do ataque ele saiu de Meca.

Segundo Al-Baydawî (2011C, p. 134), até o primeiro ano da migração, no Alcorão não havia permissão para que os muçulmanos retribuíssem os ataques e as hostilidades de mequenses. Os estudiosos de sîra indicam que na maioria das ocasiões, antes da permissão de retribuir com guerra, o único conselho do profeta era “ter paciência e perseverança”. Isto tem a ver, em primeiro lugar, com a falta de um exército e um poder estatal islâmicos em Meca. Já em Medina poder estatal e exército são duas coisas que os

muçulmanos adquirem ou formam. A Constituição de Medina, a princípio, ocasiona isso quando afirma que a defesa da cidade será feita por todos os cidadãos independentemente de religião ou raça⁵¹. Ou seja, como já indicamos no capítulo 1, a Constituição de Medina deu um lugar seguro para os muçulmanos e ofereceu uma estabilidade política para os outros habitantes da cidade que buscavam um meio de estabelecer uma atmosfera de paz depois de mais de um século de guerras entre as duas tribos principais.

Uma vez o estado constituído e o exército criado, foi necessário mostrar estes dois fatos para os demais árabes. Com os acordos que Muhammad assinou com as tribos ao redor de Medina, principalmente na rota de viagens comerciais para Damasco, ocorreu de forma branda o reconhecimento desta cidade-estado recém-fundada. Porém, os mequenses ainda não a reconheciam como tal. Por esta razão, iniciou-se uma série de pequenos grupos de soldados muçulmanos fazerem patrulha para as tribos adversárias. Estas incursões são denominadas de duas formas: *al-ghazwat*, as incursões comandadas propriamente por Muhammad, e *al-saraya*, incursões comandadas por pessoas que nomeadas por Muhammad. A seguir iremos detalhar mais sobre tais ocasiões. Por motivo de algumas destas ocasiões terem ocorrido na época pós-constitucional, isto é, depois de 624, iremos citar apenas os nomes para deixar os detalhes de tais ocorrências para a próxima seção.

a) Al-ghazwat: as batalhas e incursões militares de Muhammad

O termo *ghazwa*, em árabe, deriva do verbo *ghazá* que significa organizar ou participar de uma guerra. O plural desta palavra é *ghazwat*, o nome que compõe o título desta parte. Na terminologia de sîra, o nome *ghazwat* foi dado às incursões em que Muhammad propriamente participou e foi comandante. Nesta perspectiva, no período que segue o ano 622, observamos uma série de 12 ocasiões em que Muhammad esteve em combate com os seus adversários, tendo no pano de fundo motivos religiosos também. A primeira *ghazwa* que acontece, segundo al-Zuhrî (1981, p. 62), no ano de 624 com o nome Batalha de Badr e a última incursão de Muhammad é a batalha de Hunayn e a tomada da cidade de Taif.

⁵¹ Item 18.

Se considerarmos a data da última edição ou redação da Constituição de Medina em 624, todas as guerras em que Muhammad participou aconteceram no período pós-constitucional e nisso se incluem os combates com os judeus da cidade de Medina também, assim como constatam-se duas incursões com o intuito de enfrentar o Império Romano Oriental. A Batalha de Badr acontece no ano de 624 antes do combate com a tribo Qaynuqa dos judeus e, para alguns estudiosos de história islâmica, a redação da última parte da Constituição aconteceu depois deste conflito com os judeus de Qaynuqa. Por esta ocasião da demonstração do poder é que os judeus teriam aceito a liderança de Muhammad e teriam assinado o documento junto com ele. Porém, nós deixaremos a Batalha de Badr também para o período pós-constitucional para que, assim, haja uma linha cronológica seguida.

Segundo Al-Sallabi (2008), as batalhas e incursões em que Muhammad participou são as seguintes: A Batalha de Badr (624), o Cerco da tribo Qaynuqa (624), A Batalha de Uhud (625), o Cerco da tribo Nadhir (625), a Batalha de Dhat al-Riqa' (625), a Pequena Batalha de Badr (626)⁵², Dumat al-Jandal (626), Banû al-Mustaliq (627), A Batalha de Ahzab/Khandaq (628), o Cerco de Banû Quraydha (628), Al-Khaybar (629), A Tomada de Meca (630), Hunayn (630) e al-Tabûk (631).

Somando, constatamos 13 incursões em que Muhammad propriamente participou. Nós iremos dar detalhes apenas de algumas que julgamos serem mais importantes no que tange na relação entre muçulmanos e não-muçulmanos nas condições da Constituição de Medina. nesta perspectiva, por exemplo, o cerco da tribo Qaynuqa decorre, parcialmente, da Batalha de Badr em 624 quando as lideranças desta tribo se aproximam de mequenses e tentam armar mais uma guerra contra os muçulmanos⁵³.

b) Al-Saraya: as batalhas e incursões sob comando de discípulos nomeados

Além das incursões em que Muhammad participou, houve aquelas que foram comandadas por outras pessoas como Hamza bin Abû Talib, o tio do profeta

⁵² Esta batalha não ocorreu, apenas ficou na esfera de um “compromisso verbal” entre Muhammad e mequenses. Detalhes sobre esta batalha se encontram na fase da Batalha de Uhud.

⁵³ Queremos deixar claro que estas afirmações se baseiam na visão islâmica das relações. Infelizmente, embora tenhamos tentado acessar dados baseados nos relatos propriamente judaicos em relação ao período que estudamos, não pudemos alcançá-los.

Muhammad. Estas incursões começaram desde quando Muhammad começou a chefiar a cidade-estado de Medina e, na maioria das vezes, tinham o objetivo de demonstrar a força e o potencial do estado (HAYLAMAZ, 2008B, p. 18). O principal motivo era prevenir os possíveis ataques de mequenses.

A palavra *al-saraya* é o plural de *al-seriyya* que significa um esquadrão do exército. Na terminologia de sîra é usado para referência àquelas incursões que não contaram com a presença de Muhammad. Mas ele nomeava algum de seus discípulos para comandar tal esquadrão. Embora a palavra *seriyya* signifique a incursão apenas de um esquadrão do exército, a Batalha de Mu'tah que ocorreu em 629 contou com a presença de todo o exército (ALGUL, 2006, p. 385).

2 O Período pós-constituição

Nesta etapa, iremos fazer uma apresentação dos acontecimentos do período pós-constituição. É notável que nesta época, apesar da constituição, houve conflitos entre muçulmanos e judeus de Medina e, segundo os estudos da sîra, os judeus foram expulsos da cidade no período de 10 anos em que a cidade-estado de Medina havia sido estabelecida. Nesta perspectiva, vemos três guerras que ocorreram e cada uma delas marcou a saída de uma das três tribos judaicas marcantes: Banû Qaynuqâ, Banû Nadir e Banû Quraydha. Além destas guerras marcantes, observaremos também a tomada do Castelo de Khaybar, situada a 150 km ao norte de Medina, no ano de 628.

Na nossa análise a respeito da época entre 622-632, falaremos de assuntos ocorridos de maneira cronológica. Por isso em primeiro lugar, trataremos da Batlha de Badr ocorrida em 624.

2.1A Batalha de Badr (624)

Ao migrarem para Medina, os muçulmanos de Meca haviam abandonado todos os seus bens na cidade natal. Todos estes pertences dos migrantes muçulmanos tinham sido confiscados por mequenses e eles levaram os bens capturados de muçulmanos para venda em Damasco (AL-SALLABI, 2007, p. 27). Muhammad, em Medina, recebeu a notícia de que uma caravana dos mequenses estava no caminho de volta para Meca e nela havia bens materiais de seus discípulos. Era necessário, porém, antes de nada, confirmar se esta notícia era verídica ou não. Com o intuito de confirmar o caso,

Muhammad enviou dois de seus companheiros a verificarem a caravana e começou a montar o seu exército para uma eventual saída para parar a caravana e confiscá-la por inteiro sem distinção de quais eram os bens de muçulmanos e quais não.

Al-sallabi (2007, p.27) afirma que embora a intenção de Muhammad não fosse uma guerra, por causa das hostilidades sofridas no passado os muçulmanos estavam num clima de guerra e em uma ocasião desta os bens do adversário eram considerados lícitos também. A caravana era comandada por Abû Sufyan bin Harb bin Umayya e contava com a presença de 40 a 50 pessoas (HAYLAMAZ, 2008B, p. 29). Abû Sufyan, depois de descobrir que a caravana estava sendo vigiada por muçulmanos, convocou os mequenses e mudou a rota da caravana para litoral do Mar Vermelho. Porém, os muçulmanos apenas tinham recebido a notícia de que a caravana estava perto dos poços de Badr e até eles chegarem lá, Abû Sufyan já havia partido para a nova rota.

Nesta etapa os muçulmanos, que não tinham preparação para uma guerra com um exército três vezes maior do que o deles, se encontraram frente ao exército mequense que contava com participação de 900 soldados⁵⁴. Havia ficado claro que uma guerra era inescapável, porém, se tratava agora de uma guerra entre os opressores e oprimidos. Por isso Muhammad consultou os muçulmanos medinenses sobre a participação deles, pois seria compreensível caso não quisessem fazer parte da guerra (AL-ZUHRI, 1981, p. 64). O profeta do islam se aliviaria depois da resposta de Sa'd bin 'Ubada al-Khazrajî confirmando total submissão ao que ele ordenasse e seguiu-se à guerra.

Al-zuhri (1981, p. 62) relata que a guerra aconteceu no dia 16 do mês Ramadan do segundo ano da migração, conforme o calendário gregoriano no ano de 624. A Batalha de Badr, para os muçulmanos, é tida como a divisora de águas. O Alcorão trata deste dia como o dia em que o bem e mal se distinguiram⁵⁵. A guerra acabou com a vitória definitiva dos muçulmanos e resultou na morte de vários líderes Meca, entre eles Amr bin Hisham que, segundo Haylamaz (2008B, p. 43), insistira muito na guerra apesar dos recados de Abû Sufyan de que a caravana estava segura depois que mudou a rota. Além dele, morreram lideranças de Meca como Utba bin Rabîa, Shayba bin Rabîa e Walîd bin Utba. Além destes líderes, o exército de Meca perdeu mais 70 soldados e um

⁵⁴ Alguns relatos afirmam que o exército mequense era composto por 1000 soldados.

⁵⁵ Alcorão 8:41.

número igual foram aprisionados, entre eles o tio profeta, Abbâs bin Abdulmuttalib. Dentre os muçulmanos morreram 14 soldados.

2.2 A Retirada de Banû Qaynuqa de Medina

A tribo Banû Qaynuqa era uma das três que tinham a identidade judaica. Porém, no texto da Constituição de Medina não se encontra nenhuma menção a estas três tribos tão importantes. Avci (2002, p. 88) afirma que a tribo Qaynuqa fez parte do documento através de sua aliança com a tribo al-Aws. Isto cabe na perspectiva de que, para fazer parte da Constituição de Medina, era necessária a aliança com alguma tribo árabe (LECKER, 2004, p. 50). Desta forma, entendemos que, ao menos, a tribo Qaynuqa fez parte do documento em questão através de sua aliança com al-Khazraj.

A tribo Qaynuqa habitava a região sudoeste da cidade de Medina e tinham o comércio, a fabricação de armas e joalheria como principais fontes de renda. Eles possuíam um mercado próprio onde o comércio de Medina girava.

No caminho de retorno da Batalha de Badr, Muhammad anunciou novamente a sua mensagem aos judeus e indicou a eles a derrota que os mequenses sofreram. Ou seja, na mensagem de Muhammad havia a implicância de que “aquele que se nega a seguir o caminho por Deus ensinado, sofrerá as mesmas consequências que os mequenses” (AVCI, 2002, p. 88). Além disso, os estudiosos da sîra indicam que os integrantes de Qaynuqa começaram a causar extravagância como o caso da mulher muçulmana que foi abusada no mercado de Banû Qaynuqa. Nesta ocasião, um homem muçulmano que estava presente naquele momento matou o judeu que abusou a mulher e ele também foi morto por judeus (WATT, 1956, p. 209).

Muhammad considerou a ocasião supracitada como um *casus belli* e juntou o seu exército e iniciou o cerco da tribo Banû Qaynuqa que durou 15 dias. No final dos 50 dias, os judeus de Qaynuqa cederam e a eles foi dado um prazo de três dias para saírem de Medina. eles juntaram os seus bens móveis e suas famílias e saíram de Medina no mês de shawwal do segundo ano da migração.

2.3A Batalha de Uhud

Cerca de 15 meses depois da Batalha de Badr, no terceiro ano da migração, no ano de 625 da era comum, os mequenses juntaram forças militares para atacar os muçulmanos e se vingar da derrota de Badr. Segundo os historiadores islâmicos, um dos fatores desta intenção de mequenses foram as incitações do poeta judeu, Ka'b ibn al-Ashraf.

Os mequenses aproveitaram os bens da caravana que levou à Batalha de Badr e ainda juntaram soldados pagos de outras tribos árabes para preparar um exército e atacar os muçulmanos em Medina (HAYLAMAZ, 2008B, p. 121). O total do exército de mequenses foi de 3000 soldados enquanto o exército dos muçulmanos, após receber a notícia dos movimentos em Meca, foi composto por 1000 soldados. Destes 1000 soldados do exército islâmico, 300 deles, na liderança de Abdullah bin Ubayy, voltaram atrás para Medina sem terem participado da guerra.

A Batalha de Uhud ocorreu no ano de 625 da era comum, no terceiro ano do calendário islâmico. Foi um marco histórico na história islâmica, pois após uma vitória como a Batalha de Badr, houve esta batalha que tem como resultado a derrota dos muçulmanos. Durante a guerra, 70 soldados muçulmanos morreram, incluindo Hamza bin Abdulmuttalib, o tio do profeta do islam. No final do combate, Abû Sufyan bin Harb se direcionou a Muhammad e seus seguidores, que haviam se refugiado à montanha, e marcou outro encontro no ano seguinte (626) na região de Badr novamente, porém, isto não aconteceu. Por isso, a sîra chama este compromisso não cumprido de Badr Pequeno, pois embora o Muhammad tenha ido a cumprir este compromisso, os mequenses não o fizeram (HAMÎDULLAH, 2003, p.239).

2.3 A Evacuação de Banû Nadhir

Segundo Al-zuhrî (1981, p. 71), cerca de seis meses depois da Batalha de Badr, já no terceiro ano da migração, houve o cerco e a evacuação da cidade pela tribo Banû Nadhir. Porém, para a maioria dos estudiosos da sîra, esta evacuação ocorreu depois da Batalha de Uhud. Watt (1956, p. 211) afirma que o acontecimento deste caso foi um ano depois da morte do poeta e líder judeu, Ka'b bin al-Ashraf. Esta evacuação, segundo os estudiosos de sîra, foi ocasionada por alguns fatores.

Em primeiro lugar, um grupo composto pelos judeus viajou a Meca, na liderança do poeta judeu, Ka'b bin al-Ashraf, e insultaram os mequenses contra os muçulmanos. Ka'b bin al-Ashraf pertencia à tribo Tayy e a mãe dele era judia. Por esta razão, era considerado também um judeu. Ka'b tinha a simpatia tanto dos árabes quanto dos judeus da cidade de Medina. Por isso, as ações dele tinha certa influência dentro a sociedade, principalmente entre os árabes praticantes de outras religiões e judeus. Pessoas como Abdullah bin Ubayy o apoiavam em relação a sua visita à Meca. Após retornar de Meca, Ka'b começou a compor poemas que instigavam oposição contra Muhammad e isso causou uma raiva entre os discípulos dele. Com o intuito de conter os insultos de Ka'b bin al-Ashraf, o poeta muçulmano, al-Hassan bin Thabit escreveu um poema satirizando aqueles que receberam o Ka'b em suas casas em Meca.

Não muito tarde, alguns de companheiros de Muhammad resolveram acabar com o Ka'b e este grupo composto por 5 pessoas, incluindo o irmão-de-leite de Ka'b, Abû bin Sallâma, invadiram a casa dele e o mataram (WATT, 1956, p. 210). Segundo Hamîdullah (2003, p. 581), os judeus de Banû Nadhîr tiveram um certo temor após a morte de Ka'b e assinaram um acordo de não-beligerância com Muhammad. Watt (1956, p. 210) afirma que tal ocorrência houve cerca de 5 meses depois da Batalha de Badr. Hamîdullah (2003, p. 580) e demais estudiosos de sîra afirmam que o assassinato de Ka'b houve logo após a Batalha de Badr.

Hamîdullah (1985, p. 92), cita a história do acordo de não-beligerância com os judeus de Banû Nadhir sem mencionar o texto do acordo afirmando que “o tratado não foi citado”. Este tratado entre Muhammad e judeus de Banû Nadhir deve conter itens referentes a uma colaboração mútua, assim como se encontra na Constituição de Medina também, e por isso Muhammad certa vez visita as lideranças desta tribo para pedir ajuda financeira no pagamento de uma indenização de sangue ocasionada na Batalhas de Bi'r al-Maûna e al-Rajî'. Os judeus perpetraram uma tentativa de assassinato contra Muhammad e assim que isto foi descoberto, Muhammad mandou um ultimato aos judeus. Neste ultimato, ele propôs que saíssem de Medina e, desta maneira, poderiam permanecer recebendo a renda de seus jardins de tâmaras e palmeiras (WATT, 1956, p. 211). Porém, isso causou uma revolta entre os judeus e se negaram a aceitar a proposta de Muhammad, o que levou a um cerco de 15 dias e, finalmente, à expulsão deles da cidade sem ter os direitos propostos no ultimato.

2.4 A Batalha de Khandaq e a saída dos judeus de Banû Qurayza

Durante quase dois anos depois da Batalha de Uhud, os muçulmanos não tiveram nenhum conflito com os mequenses. Na realidade, como indicado acima, havia um compromisso feito entre Muhammad e Abû Sufyan bin Harb para um encontro de “revanche” em Badr no ano seguinte da Batalha de Uhud, porém, devido à seca e escassez que ocorreram em Meca, tal compromisso não foi cumprido (HAYLAMAZ, 2008B, p. 226).

Os judeus de Banû Nadhir, que tinham sido tirados de Medina na sequência da Batalha de Uhud, haviam imigrado para a fortaleza chamada Khaybar, uma região que era dominada pelos judeus. Esta fortaleza era construída num vale a 180 km ao norte de Medina e era um centro de comércio. Havia 7 castelos em que os judeus viviam, por isso geralmente se considerava um espaço judaico.

Segundo Al-sallabi (2007, p. 192), depois que os judeus da tribo Banû Nadhir foram tirados da cidade de Medina, levaram consigo o rancor por terem sido forçados a sair de suas terras. Por isso, começaram a perpetrar alianças entre os árabes para atacar os muçulmanos em Medina. Neste aspecto, um grupo composto por 5 líderes judeus visitaram várias tribos árabes com a finalidade de juntar uma aliança. Um dos líderes judeus neste grupo era Huyay bin Akhtab, o líder da tribo Banû Nadhir que outrora visitara o Muhammad em Quba, quando da sua chegada para lá.

As visitas de judeus deram certo e os árabes formaram uma aliança grande composta principalmente por Coraish (tribos de Meca) e Ghatafân, que eram as maiores tribos dentro da aliança. Com o intuito de acabar com o Muhammad e seus seguidores, a aliança árabe juntou um exército de 12 mil soldados contra os 3 mil soldados muçulmanos em Medina (HAMÎDULLAH, 2003, p. 249). O consenso é que esta ocasião ocorreu no ano 5 do calendário islâmico no mês de shawwal, em 627 da era comum.

Nesta guerra, como em outras, Muhammad praticou uma tática diferente. Em primeiro lugar, ao invés de uma guerra de ataque, preferiu fazer uma defesa na cidade considerando o pequeno número de soldados que ele tinha perante um número quatro vezes maior. Desta maneira, poderiam dividir o foco do ataque em várias ruas da cidade, o que de certa forma enfraqueceria. Em segundo lugar, ouviu-se a tática sugerida por Salman al-Farisî, um escravo de origem persa emancipado, de cavar uma trincheira ao

redor da cidade para evitar a entrada do inimigo na cidade. Isso era algo inesperado e nunca praticado pelos árabes anteriormente (HAMÍDULLAH, 2003, p. 248). Por esta razão, essa guerra se chama A Batalha de Trincheira – em árabe a palavra certa seria *khandaq*. Por outro lado, esta batalha é nomeada como A Guerra das Tribos – *al-ahzab* – por ter ocorrido com a aliança de várias tribos. O Alcorão, mais tarde, citaria passagens e a atmosfera desta guerra na surata denominada com o mesmo nome, *al-ahzab*, surata 33. Em terceiro lugar, constatamos um trabalho de espionagem exercida por Nu'aim bin Mas'ûd da tribo al-Ashja', que fazia parte da aliança árabe. Segundo Haylamaz (2008B, p. 293), Nu'aim Bin Mas'ûd era amigo da tribo Banû Qurayza e respeitado entre os árabes devido as suas habilidades políticas. Nu'aim, depois de observar os sinais de escassez e a morte de animais por falta de suplementos, visitou Muhammad e fez aliança com ele. Haylamaz (2008B, p. 293) afirma que nesta ocasião Nu'aim se converteu ao islam também e se comprometeu a fazer um duplo trabalho para destruir a aliança entre os árabes e judeus da Banû Qurayza. Com este intuito ele visita ambas partes e difama uma a outra. Desta maneira a aliança entre os árabes e os judeus começa a ser dissolvida.

Uma das últimas táticas de Muhammad foi a tentativa de fazer acordo com as tribos da aliança. Neste aspecto, constatamos ele convidar os líderes da tribo Ghatafân e propor-lhes sair da aliança em troca de concessão de um terço da colheita de tâmaras naquele ano. Os convidados se negariam a fazer acordo por menos de metade da colheita e esta tentativa acaba falhando e a tribo Ghatafân continuou na aliança ao lado de mequenses (HAYLAMAZ, 2008B, p. 283).

Nesta guerra, como era previsto na Constituição de Medina, procurou-se o apoio da tribo Banû Qurayza dos judeus que ainda habitava a cidade. Porém, segundo Watt (1956, p. 214), esta última tribo dos judeus em Medina preferiu a neutralidade. Mais tarde, os líderes da tribo fizeram negociações com a aliança árabe e deram apoio logístico para os árabes que estavam cercando a cidade de Medina. Segundo Haylamaz (2008B, p. 291), o apoio e as negociações ocorreram por intermediação de Huyayy bin Akhtab.

Haylamaz (2008B, p. 301) relata que no início do mês de Dhu'l Qa'da, o mês seguinte do mês de shawal, havia começado o inverno e os mequenses não tinham costume de ficar no clima frio. Eles eram acostumados com clima quente de Meca e por

isso no inverno as viagens comerciais eram feitas para Iêmen⁵⁶. Além disso, ainda segundo Haylamaz (2008B, p. 301), um vento inesperado havia destruído todo o acampamento do exército da aliança árabe. Hamîdullah (2003, p. 249) afirma que além destes fatores, havia chegado o mês de Dhu'l Qa'da, que é um dos meses sagrados, em que é proibido fazer guerra devido ao período de peregrinação. A época de peregrinação, para os mequenses, é um trecho oportuno do ano, pois é a época em que há também as feiras comerciais. Hamîdullah (2003, p. 249), depois de apresentar este argumento, ressalta que Abû Sufyan bin Harb, o líder da aliança árabe, não perderia esta oportunidade que traria ganhos financeiros, o que poderia compensar as perdas durante o cerco de Medina.

Desta maneira, o cerco de Medina que começou no início do mês de shawal, foi retirado no final do mesmo mês ou no início do seguinte sem ter havido algum conflito marcante, salvo uma única vez em que um esquadrão da aliança teria pulado na parte mais fraca da trincheira e houve um combate.

Depois que o cerco foi tirado, era a hora de “cobrar da tribo Banû Qurayza” a tentativa de aliança com os árabes praticantes de outras religiões contrariando os princípios da Constituição de Medina. Segundo al-Sallabi (2007, p. 210), o profeta, depois de retornar da Batalha de Al-ahzab, ordenou o cerco da tribo Banû Qurayza por quebrarem o acordo de paz entre si e de não ajudar um o inimigo do outro. Este cerco durou cerca de 25 dias.

Segundo Haylamaz (2008B, p. 312), durante o cerco, os judeus fizeram várias negociações com Muhammad e os seus seguidores. Em primeiro lugar, os judeus pediram que fossem liberados para evacuarem a cidade com os seus bens carregáveis, assim como foi concedido esse direito à tribo Banû Nadhir, mas isso lhes foi negado. Depois ofereceram os seus bens em troca de saírem eles mesmos com as famílias, isso também não foi aceito.

A tribo Banû Qurayza era aliada da tribo Al-Aws na guerra de Buâs e esta aliança permanecia até aquele momento. presume-se que, desta maneira, a tribo Qurayza tenha sido incluída na Constituição de Medina, pois trata-se de cada tribo medinense e suas

⁵⁶ Detalhes sobre os costumes comerciais e a rotina de viagens foram apresentados no capítulo 1.

aliadas no documento. Ou seja, cada tribo acaba por beneficiar as tribos aliadas também dos mesmos direitos concedidos na Constituição. Portanto, pode-se dizer que eles faziam parte do documento de Medina por meio da aliança.

Quando se chegou a 25 dias do cerco, os judeus cederam e todos foram capturados. O esperado era que Muhammad ordenasse a morte de todos (HAYLAMAZ, 2008B, p. 320). Por isso, a tribo Al-Aws agiria de forma rápida para interceder no perdão dos judeus. Nesta ocasião, o profeta deixou o julgamento dos judeus aos integrantes de Al-Aws e eles nomearam Sa'd bin Mu'âz, o líder da tribo e conhecedor da lei judaica, para definir o destino. Sa'd determinou que os homens que tivessem idade acima da adolescência, isto é, aqueles com capacidade combate, fossem executados e as mulheres e crianças fossem aprisionadas. Assim se fez naquele mesmo dia.

Dentro dos adultos, houve aqueles que foram perdoados também por meio da intercessão de alguns companheiros do profeta. Haylamaz (2008B, p. 328) aponta que nesta ocasião 5 homens adultos foram perdoados e não foram executados.

A saída das três principais tribos de Medina, não significava a saída total de judeus, pois quando analisamos o período a seguir, constatamos a presença de outros judeus em Medina ainda. Haylamaz (2008B, p. 415) relata que quando os muçulmanos tomaram a decisão de atacar a fortaleza de Kahbar, os judeus em Medina faziam propaganda a favor daqueles que viviam nesta fortaleza e ressalta que cerca de 10 judeus estavam presentes no exército de Muhammad durante o cerco de Khaybar. A próxima seção irá detalhar mais ainda estas argumentações. Outro ponto que confirma a presença de judeus em Medina é a dívida que o profeta do islam tinha com um judeu antes de sua morte. Ele teria deixado a sua armadura com um judeu em troca da dívida que tinha. Portanto, entende-se que até os últimos momentos da vida Muhammad os judeus habitavam a cidade de Medina.

2.5 A Batalha de Khaybar – a última com os judeus

Khaybar foi uma fortaleza formada por 7 castelos pertencentes aos judeus situada a 180 km ao norte da cidade Medina. Segundo os estudiosos de sîra, os judeus que foram tirados de Medina migraram para esta fortaleza, onde já tinham seus parentes e aliados anteriormente. Watt (1956, p. 217) afirma que depois que os judeus de Banû Nadhir migraram para a fortaleza, eles começaram a exercer trabalhos diplomáticos com as

tribos árabes vizinhas contra os muçulmanos e a cidade-estado de Medina. um exemplo disto foi a Batalha de Al-Ahzab. Al-sallabi (2007, p. 227) afirma que antes da chegada da tribo Banû Nadhir, os judeus da região de Khaybar não tinham uma oposição contra Muhammad, seus seguidores e a cidade-estado que ele estava liderando.

Depois da Batalha de Al-ahzab, no ano 6 do calendário islâmico, os muçulmanos fizeram uma expedição à Meca na liderança de Muhammad com o intuito de realizar a peregrinação – *hajj* – pela primeira vez como um preceito religioso. Porém, esta expedição acaba não chegando ao final e os muçulmanos tiveram de fazer o Tratado de al-Hudaybiya com os mequenses assegurando o direito à peregrinação ao menos no ano seguinte. Presumimos que esta tentativa tenha ocorrido no último mês do calendário lunar, pois a peregrinação se faz apenas nos dias 9 e 10 do mês de Dhu'l Hijja, o último mês do calendário.

Depois de retornar à Medina, levando em consideração o papel que os judeus de Khaybar tiveram na formação da Aliança Árabe na guerra de Al-ahzab, Muhammad enviou um de seus discípulos, Abdullah bin Rawaha, para convidar os judeus a fazer um acordo de não-beligerância. Por outro lado, um dos propósitos desta viagem de Abdullah bin Rawaha foi para confirmar a informação de que os judeus estavam fazendo aliança com a tribo Ghatafân em preparação de ataque à Medina (HIZMETLI, 1991, p. 171). Com a confirmação que Abdullah bin Rawaha levou no caminho de volta, Muhammad montou um exército de 2 mil soldados e fez uma expedição contra Kahybar.

Entre os estudiosos de sîra é consensual que a Batalha de Khaybar no início do ano 7 do calendário islâmico. Muhammad iniciou a expedição cerca de 20 dias depois de retornar de al-Hudaybiya em meados do mês de muharram. Segundo ibn. Hisham (2017B, p. 311), os judeus de Khaybar haviam feito a aliança com a tribo Ghatafân. Por isso, para evitar qualquer apoio logístico vindo desta tribo, Muhammad ocupou o vale de Rajî' que ficava no caminho entre os dois aliados. Todos os castelos de Khaybar foram tomados por muçulmanos no final de 20 dias. Muhammad fez um acordo com os judeus. Segundo este acordo, os judeus iriam pagar *jizya* para a cidade-estado de Medina e se submeteram a Muhammad.

Além do acordo político feito, Muhammad criou um laço familiar com os judeus o que, segundo as leis do deserto evitava qualquer tipo de adversidade entre os dois

lados. Ele se casou com a Safiyya, filha de Huyay bin Akhtab, líder da tribo Banû Nadhir e principal idealizador da delegação judaica que levou os mequenses a formar a Aliança Árabe contra Muhammad. Desta forma, iniciou-se o período de não-beligerância entre os judeus e os muçulmanos, pois agora se tratava de laços familiares.

3 A Constituição de Medina e diálogo inter-religioso

Antes de começarmos a refletir sobre o aspecto dialógico da Constituição de Medina, julgamos necessário definir brevemente o que o termo *diálogo inter-religioso* quer dizer e quais são suas implicações. Por conseguinte, devemos destacar alguns pontos importantes que se encontram durante o exercício do diálogo entre os seguidores de diferentes religiões como as categorias da “teologia das religiões”. Estes são elementos que podem ser encontrados dentre os itens da Constituição de Medina e julgamos que sejam de suma importância para observar os pontos em que o documento em questão oferece uma atmosfera de diálogo ou ele mesmo se põe como um documento dialógico.

3.1 O que o diálogo inter-religioso é?

O conceito de diálogo é herança da língua grega. Etimologicamente, o conceito deriva das palavras *dia*: através de e *logos*: palavra, razão. O significado literal do conceito é, em termos gerais, uma conversação com o intuito de conhecer algo ou alguém por meio da palavra ou da razão. Na Antiga Grécia, este termo servia para a conversa entre duas ou mais pessoas tratando, conceitualmente, de uma conversação com alguma finalidade.

Segundo Knitter (2008, p. 72), o diálogo é um caminho para levar a outra pessoa como ser humano e semelhante. Isto é, trata-se de uma igualdade entre os pares em um momento de conversação independentemente do tema que esteja sendo abordado. Quando partimos para o âmbito religioso, o diálogo inter-religioso é, ainda para Knitter (2008, p. 72), um sinal de humildade, sensibilidade e notória cortesia para com os seguidores de outras crenças. De acordo com Teixeira (2003, p. 26), o diálogo inter-religioso implica uma atitude de abertura somada a uma capacidade de escuta a outro. Nesta perspectiva, podemos dizer que o diálogo inter-religioso é uma troca de

conhecimentos entre os seguidores de diferentes religiões tendo em consideração a igualdade entre os pares e excluindo os possíveis preconceitos entre tais.

Segundo Kurucan (2005, p. 17), o diálogo inter-religioso é a ocasião em que os fiéis de diferentes religiões se encontram para debater os problemas que a humanidade enfrenta e achar meios de solução sem pretensões de proselitismo e desrespeito à fé dos outros. Neste aspecto, pode-se dizer que o diálogo inter-religioso é um “evento” que tem como objetivo o respeito e a sinceridade para uma convivência entre os seguidores de diferentes fés sem conflitos.

Segundo Meneses (apud TEIXEIRA, 2003, p. 20), as religiões podem tornar-se – e historicamente têm se tornado – um terreno propício à intolerância por suas verdades absolutas, ortodoxias e proselitismos. É por esta razão é que observamos na história várias guerras entre povos e nações devido aos trabalhos de proselitismos que se exerciam e por motivos de tendências de universalidade que principalmente, como afirma Dupuis (1999, p. 405), as religiões proféticas têm⁵⁷. Hoje em dia, apesar do avanço do secularismo e da rejeição da religião à esfera privada, observamos que, por trás de várias ocorrências conflitivas, há alegadamente raízes religiosos. Os ataques às Torres Gêmeas nos EUA em 2001 e as hostilidade do grupo chamado Estado Islâmico, que surgiu em meados da década passada, são maiores evidências disso ao menos no mundo islâmico.

Segundo Teixeira (2003, p. 21), o diálogo inter-religioso é uma demonstração da possibilidade de que as religiões podem ser meios também de colaboração no que tange à construção de uma nova ética e na superação da violência, da mesma forma que elas foram e ainda são colocadas como razões de vários conflitos, da intolerância e da violência. Kurucan (2005, p. 17) afirma que o diálogo inter-religioso é uma ocasião para recuperar os danos que o passado sangrento motivado pelas religiões ou pelos religiosos.

Em uma das definições do diálogo inter-religioso, Kurucan (2005, p. 17) e Knitter (2008, p. 73) convergem e afirmam que o diálogo inter-religioso é oportuno não apenas

⁵⁷ Entende-se, por meio desta afirmação, as três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Segundo Dupuis (1999, p. 405), estas três religiões tendem a ser mais exclusivistas e absolutistas enquanto as religiões místicas orientais, como hinduísmo e budismo, tendem a ser mais inclusivistas

para restaurar os danos do passado sangrento, mas também para curar até os problemas que não entram no âmbito da religião por meio de ações sociais e de solidariedade.

No debate sobre se o diálogo inter-religioso ocasiona ou não os proselitismos, os autores muçulmanos, de modo geral, têm cautela. Caso levemos em consideração que o islam é uma religião com tendências universalistas⁵⁸, debater as possibilidades de, ao menos, “anúncio da palavra” é algo inescapável, pois para poder abordar do diálogo, as pretensões de proselitismo também devem estar ausentes, claro, sem abrir mão de suas próprias convicções. Como tratamos acima, o diálogo inter-religioso propõe uma discussão construída sobre um pano de paridade e igualdade. Portanto, pretensões de proselitismo seriam prejudiciais ao espírito dialógico.

Knitter (2008, p. 73) afirma ainda que o diálogo se torna religioso quando os seguidores de diferentes religiões não apenas trocam informações e convivem pacificamente, mas discutem coletivamente a respeito do que realmente é de interesse comum: a verdade sobre Deus. Neste ponto, afirma Knitter baseado nas afirmações fundamentalistas, o diálogo inter-religioso se torna uma competição sagrada.

Na análise sobre as pretensões de universalidade, devemos levar em consideração aquilo que é chamado de teologia das religiões, originada mais no cristianismo. Este campo de estudo nos oferece de maneira mais explícita a posição de uma religião perante demais religiões. Além disso, pode-se dizer que este estudo facilita a compreensão dos motivos que levam uma religião (institucionalmente) ou os seus seguidores a dialogar com o outro. A seguir, iremos apresentar as três categorias da teologia cristã das religiões com base em autores católicos e na obra de Usarski (2009) que analisa estas três categorias de uma maneira mais abrangente.

a. Exclusivismo

No estudo de teologia das religiões, a primeira categoria que se encontra é o exclusivismo que é mais conhecido no âmbito da Igreja Católica com o famoso lema de que “não há salvação fora da Igreja” – em latim, *extra ecclesiam nulla salus*. Este lema por muito tempo foi parte da doutrina oficial da Igreja excluindo toda e qualquer possibilidade de salvação em outras tradições e religiões, senão nela mesma

⁵⁸ No capítulo 2 observamos que sim, o islam tem estas tendências e afirma ser “a religião”.

(TEIXEIRA, 1995, p. 37-38). Este caráter exclusivista, que de certo modo pode ser observado em outras religiões também, é um dos motivos pelo qual surge aquilo que hoje em dia se denomina fundamentalismo religioso (KNITTER, 2008, p. 40-41).

Usarski (2009), em seu estudo sobre o Budismo, analisa esta categoria de maneira mais ampla, não numa visão teológica cristã, mas sim, de uma perspectiva mais objetiva que pode ser aplicada às outras religiões no âmbito da Ciência da Religião. Usarski (2009, p. 201) define as posturas tendentes ao exclusivismo como “uma atitude caracterizada por uma diferenciação categórica entre o ‘próprio’ e o ‘outro’, por esforços de demarcar as fronteiras entre as duas entidades”.

As atitudes tendentes à exclusividade visam a exclusão do outro ou dos outros afirmando o absolutismo da religião ou do sistema respectivos em questão. O lema supracitado da Igreja Católica é uma mera evidência da nossa afirmação. Tanto a categoria exclusivista quanto as outras têm como objetivo a afirmação da presença de Deus ou da revelação dele nesta ou noutra religião. Outro objetivo nestas posições inter-religiosas é mais soteriológico. Isto é, cada religião tende a assumir a salvação em si mesma. Portanto, uma religião com tendências exclusivistas exerce o diálogo inter-religioso ou permite a sua prática como um meio do “anúncio de sua mensagem e de conversão dos outros com a finalidade de salvá-los”, pois a absoluta verdade está apenas nela e somente ela representa a mensagem e a revelação de Deus.

b. Inclusivismo

O inclusivismo é a segunda categoria que se encontra entre as posições da Igreja Católica perante outras tradições. Esta posição, hoje em dia, é a mais adotada entre os teólogos católicos no âmbito do diálogo inter-religioso. Esta categoria teológica propõe que nas outras religiões também existem sinais positivos relevantes à salvação, porém, somente a aceitação de Jesus Cristo é que salva. Isto é, ainda importante é a adesão à Igreja para ser salvo. Teixeira (1995, p. 45) analisa esta categoria em dois subtítulos. O primeiro é a teoria de acabamento que afirma a naturalidade de outras religiões, isto é, não são sobrenaturais. Nesta perspectiva, embora contenham valores soteriológicos positivos, elas não são necessariamente salvíficas e são destinados a “acabar (remate)” no cristianismo. O segundo subtítulo dado por Teixeira (1995, p. 47) é a teoria desenvolvida principalmente por teólogo católico Karl Rahner (1994-1984). Com base

nesta teoria, as religiões não têm somente sinais da salvação, mas contam com a presença operativa de Cristo e elas são sobrenaturais, assim como a Igreja.

Usarski (2009, p. 178) analisa esta categoria como “disposição de concordar com posições e conteúdos presentes em sistemas alheios sem abandonar a pretensão de superioridade da própria religião”. Nesta perspectiva, a religião ou sistema inclusivista dispõe-se a aceitar os conteúdos de “outros” com a condição de “passar pelo filtro” tais conteúdos. A outra religião ou o sistema alheio, na visão inclusivista, tem valores válidos e positivos na medida em que sejam convenientes ou convergentes com os valores de quem esteja os analisando e adotando. No âmbito islâmico, os exemplos disto são demasiados, porém, serão analisados na parte em que analisaremos a Constituição de Medina sob a ótica destas categorias.

c. Pluralismo

O paradigma pluralista é uma reação às outras supracitadas. Nesta categoria, o que se analisa é que todas as religiões são concebidas como meios autênticos de salvação. Isto é, a salvação não é reduzida ao cristianismo e ele não é único meio de salvação (TEIXEIRA, 1995, p. 59), mas toda religião tem a salvação em sua própria perspectiva. Esta posição é a que abre mais possibilidades para o diálogo, pois implica com a igualdade das religiões quanto à salvação.

Enquanto no exclusivismo e no inclusivismo encontramos os sinais de consideração da superioridade de uma religião sobre as outras, na posição pluralista não se procura mais tal superioridade. Nas palavras de Dupuis (1999, p. 516), esta categoria é a de as religiões estarem em diálogo sem preocupações de propagação de fés e proselitismos. Enquanto isto, não se procura também abrir mão da fé própria apresentando-a apenas ao outro e conhecendo a fé dele.

Knitter (2008, p. 175) define esta categoria como “modelo de mutualidade” e afirma que este modelo, diferente do modelo de substituição (exclusivismo) e do modelo de complementação (Inclusivismo), tende a ser mais teocêntrico do que cristocêntrico. O teocentrismo, neste sentido, pesa na afirmação de que “Deus está presente em outras religiões também” (KNITTER, 2008, p. 176). Usarski (2009, p. 184) define esta categoria, em termos mais abrangentes, como o reconhecimento de uma base comum entre o “próprio” e o “outro”. Esta definição é convergente com a definição mais comum

do diálogo inter-religioso no sentido encontrar pontos em comum entre as fés ou as religiões em busca de soluções para os problemas da humanidade, assim como para constituir uma convivência pacífica entre os seguidores de diferentes tradições. O diálogo inter-religioso, neste âmbito, para Usarski (2009, p. 185), se caracteriza pela comunicação respeitosa entre duas ou mais pessoas comprometidas com religiões diferentes.

3.2 O diálogo inter-religioso na Constituição de Medina

Ao partir para a nossa última análise, devemos frisar que não somente a Constituição de Medina tem elementos que deem ênfase ao diálogo inter-religioso, mas também o processo que a culminou é um processo dialógico onde “os diferentes” colaboraram um com o outro em busca de uma atmosfera pacífica apesar das divergências, contradições e adversidades ocorridas internamente.

Antes de mais nada, talvez devamos lembrar aqui que a Constituição de Medina é um documento decorrente de um processo de busca de refúgio por parte de muçulmanos mequenses. Como visto no capítulo anterior, esta busca de refúgio proveio de uma série de hostilidades da elite de Meca que ora não aceitava largar a crença advinda dos antepassados, ora negava a nova religião pregada entre eles por motivos religiosos, políticos e econômicos. Ressalte-se aqui que, como observamos no capítulo I, o contexto plural de divindades em Meca e a existência da Caba como o principal santuário de peregrinação entre os árabes, fazia com que o povo de Meca tivesse uma posição superior a outras tribos árabes.

Por esta e outras razões, a Meca não só se negou a adotar esta fé até o ano 630, data da tomada da cidade pelos muçulmanos, mas também foram hostis com aqueles que pregavam e seguiam esta nova religião. Portanto, os muçulmanos tinham duas opções: ou eles permaneciam em Meca e aceitariam toda e qualquer tipo de perseguição religiosa, o que foi preferido voluntária e involuntariamente por alguns que não tiveram condições de migrar, ou eles migrariam para outro lugar onde seria possível seguir os preceitos islâmicos. Entre as duas opções, a segunda prevaleceu e a partir do ano de 615 as ondas de migrações começaram rumo a Abissínia e, a partir de 618, para a cidade de Yathrib. O próprio profeta Muhammad imigrou em 622 e a partir desta data observamos

organização e institucionalização do islam com base nos versículos do Alcorão que tangem à vida social, econômica, política e militar.

Por outro lado, observamos uma cidade de Yathrib em decadência e uma sociedade cansada de guerras que duraram por mais de um século. A busca do povo por um ambiente mais pacífico e oportuno para uma convivência sem conflitos levou-o a aceitar rapidamente as condições por Muhammad propostas, em primeiro lugar, no acordo de irmandade e, no segundo lugar, no acordo com os judeus, a etapa final da Constituição de Medina.

Na nossa análise sobre o diálogo inter-religioso, três itens do documento serão interessantes⁵⁹. Os artigos 2, 16, 18 e 28 são aqueles que mais se destacam quanto à posição do “Estado Islâmico ideal e embasado nas leis islâmicas” perante as outras fés que não são muçulmanas. Apesar de que a partir do item 28 se trate da relação com os judeus, apenas este será de nosso interesse, pois é o referencial para os demais posteriores a respeito dos status dos judeus na cidade-estado de Medina, cujo chefe foi o profeta do islam.

Nos artigos 2 e 28, é destacado conceito de *umma*, isto é, nação. Este termo é o que focalizará todo o ponto de interesse da nossa pesquisa facilitando o nosso entendimento em relação ao aspecto dialógico da Constituição de Medina. A seguir, detalharemos mais o conceito de *umma* e as suas implicações na Constituição de Medina e no contexto social-histórico-político em que ela foi estabelecida e redigida.

3.2.1 Umma – a nação

O conceito de *umma*, etimologicamente, deriva do verbo *ammama* em árabe que significa liderar, dirigir-se a algum objetivo e estar à frente. Na terminologia islâmica, este conceito se encontra com vários sentidos sendo um deles *a religião*. Como constatamos no capítulo anterior, a concepção semântica do termo religião não é correspondida na linguagem terminológica islâmica. O conceito de *al-din*, que é traduzida como religião, tem implicações maiores do que as do conceito de religião. Portanto, da mesma forma, o conceito de *umma* enquanto o sinônimo de *al-din* é uma

⁵⁹ Esta análise se baseia no documento que se encontra no Anexo I.

maneira diferente de expressar a união entre as pessoas em torno dos mesmos princípios religiosos.

O conceito de *umma*, além de implicar com uma relação comunitária, tem por significado também a espécie. Isto é, a *umma* não é apenas uma comunidade humana, mas talvez a humanidade toda ou cada espécie de seres que existem no universo é concebida como *umma*, assim como é assinalado em um hadice do profeta Muhammad em relação aos cachorros. Da mesma forma, Watt (1956, p. 241) afirma que assim como o ser humano – ou, a espécie humana – é uma comunidade (*umma*), até os pássaros podem ser concebidos como *umma* na perspectiva semântica da mesma palavra.

Outro significado do termo *umma*, em árabe, é nação. Porém, este sentido literal da palavra não trata apenas de uma nação etnocêntrica. A nação neste contexto é uma identidade comunitária independente de qualquer laço familiar, tribal, étnico ou racial. Segundo Watt (1956, p. 238), a união política entre os árabes da época de Muhammad se baseava nos laços sanguíneos e tribais, assim como destacamos no capítulo I desta pesquisa baseado em outros autores. Para esta concepção de *umma* como um laço tribal, o indivíduo tinha e podia ter uma vivência tolerável conforme o seu pertencimento a uma tribo ou clã árabe. Quando o Muhammad e os yathribenses assinaram a Constituição de Medina, um dos pontos destacados ainda no artigo 2 do documento é que “as partes que assinam este documento são uma *umma* (nação uma união política) fora de outras tribos e clãs”. Al-qadirí (2018, p. 301) afirma que a concepção de *umma* neste texto trata de uma identidade política independente de valores tribais. O mesmo termo é reiterado no artigo 28, onde inicia-se a segunda parte da constituição que é relacionada aos judeus.

Em sua análise sobre o conceito de *umma* na Constituição de Medina, Watt (1956, p. 241) afirma que enquanto a primeira demarcação sobre a *umma* como uma comunidade trata de uma identidade comunitária religiosa, no artigo 28 esta concepção *religio-cêntrica* se torna uma conceituação plurirreligiosa. Isto é, a partir do artigo 28, não se trata mais de uma comunidade baseada numa só religião, mas sim, de uma comunidade que contém dentro de si uma pluralidade de religiões e credos tais como o judaísmo e paganismo árabe. Vale lembrar que, como se pode ver no anexo I, a Constituição não é elaborada apenas entre Muhammad e os líderes tribais assinantes do termo, mas também inclui os seus aliados, vizinhos e escravos (GOMAA, 2018, p. 66). Neste sentido, não se oferece a segurança apenas aos assinantes do documento em questão, mas aqueles que

também fizeram ou fazem aliança com uma das contrapartes do documento e, na perspectiva de Al-qadirí (2018, p. 355), aquilo que é chamado de *dhimma* no artigo 16 da Constituição de Medina, é um compromisso de proteção que, uma vez dada a alguém ou algum grupo por um dos componentes do documento, será considerada como o compromisso de todos os crentes ou de todos os componentes da Constituição.

Como observamos acima, embora o conceito de *umma* tenha uma conotação, *a priori*, religiosa, quando os judeus são inclusos no documento, ela se torna um conceito também político, pois, segundo Bulut (2012, p. 308), a *umma* implica principalmente com a comunidade que compartilha a mesma fé. Pace (2005, p. 63) resumidamente define o conceito de *umma* como “um modelo ideal de sociedade política e religiosa que as concretas formações histórico-sociais devem ter sempre diante dos olhos”. Para Pace (2005, p. 63), esta comunidade é política, pois trata da gestão de uma “cidade, mas também é religiosa, pois para o islam, a gestão de uma sociedade tem uma dimensão espiritual por estar prestando um serviço pelo bem da comunidade.

Tanto no sentido religioso quanto no sentido político, o conceito de *umma* sobressai aos outros termos usados no documento pela importância que ela tem na formação de uma identidade comunitária seja através de laços religiosos, seja por laços políticos e alianças que acaba por criar quando da inclusão dos judeus de Banû Awf como a tribo exemplar para as demais tribos judaicas em questão de direitos e responsabilidades.

Além dos judeus, na cidade de Medina havia também árabes praticantes de outras religiões – *al-mushrikûn*. O documento destaca que não se deve dar apoio a nenhum pagão (item 23) e que nenhum crente deve ajudar um “incrédulo” contra outro crente (item 15). Estes dois itens têm por objetivo destacar a não-aliança com os pagãos de Meca, pois, como afirma Gomaa (2018, p. 86), apesar da aceção rápida do islam entre os árabes de Medina, havia ainda aqueles que seguiam a religião pagão dentre as tribos medinenses. Estes pagãos, afirma Gomaa (2018, p. 86) na sequência da afirmação supracitada, não foram hostis com os muçulmanos nem estiveram em aliança com os coraixitas contra a cidade-estado de Medina. Portanto, os pagãos que são mencionados na Constituição de Medina de uma forma repudiante são os mequenses que não muito tarde fizeram três guerras marcantes com os muçulmanos, que foram destacados anteriormente neste capítulo.

Por fim, queremos analisar brevemente o conceito de *umma* à perspectiva de posições inter-religiosas, ou da teologia das religiões. Watt (1956, p. 241) afirma que os judeus não foram inclusos apenas no documento, mas também na *umma* recém-formada fazendo, assim parte, da comunidade de Muhammad. Na mesma linha, Al-qadirí (2018, p. 409-410) a inclusão de judeus foi mais do que na *umma*. Para o autor citado, os componentes judeus do documento de Medina foram parte da congregação – *al-jama'ah*. Este termo, em árabe e na terminologia islâmica, é mais específico do que o conceito de *umma*. Semanticamente *jama'a* trata de uma união específica e de um núcleo mais exclusivo. Este, na realidade, é o intuito da Constituição de Medina quando se trata de *umma*, isto é, criar ou formar uma comunidade básica em torno de uma identidade não-religiosa nem tribal de modo que ela seja diferenciada de todos os outros povos. Isto, portanto, é a formação de um estado e a centralização do poder político sem levar em consideração as diferenças étnicas, raciais, tribais e religiosas (GOMAA, 2018, p. 60).

Na análise sobre as posições inter-religiosas, isto é, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, o que se destaca mais é questão de aceitação ou não do outro como ele é. No campo da teologia isso se busca por meio de visões soteriológicas definindo caráter salvífico ou não das tradições por determinada religião. Como indicado anteriormente, estas posições teológicas surgem principalmente no âmbito da igreja católica na sua relação com as outras religiões. Porém, a nossa análise se baseará em um espectro mais social e político do que num espectro religioso. Para isto, as indicações de Usarski (2009) servem facilitando a nossa concepção em torno destes posicionamentos e isto anteriormente foi apresentado.

A nossa opção pelo conceito de *umma* foi proposital para fazer esta observação a respeito das categorias inter-religiosas supracitadas. Como constatado anteriormente, o conceito de *umma* na Constituição de Medina abrange um espectro maior do que se observa no nosso debate em torno de *umma* enquanto o sinônimo de *al-din*. A *umma*, neste aspecto, não é uma comunidade exclusivamente religiosa, mas uma união político-religiosa que visa a colaboração mútua dos pares iguais na gerência de uma cidade-estado recém-formada. Embora, o poder central esteja na mão de Muhammad, considerado por uma parte dos pares como profeta e por outras partes não, o documento assegura o direito e a liberdade religiosa de modo igual a todos. Neste aspecto, Gomaa (2018, p. 64) e Al-qadirí (2018, p. 409) afirmam que a liberdade religiosa que a Constituição de Medina garante para todos os pares, presumivelmente nisso se incluem

os árabes praticantes de outras religiões também devido ao item que considera os aliados de um crente o de todos, deu o direito de cada povo seguisse as legislações religiosas respectivas para a solução de problemas internos. Quando tais problemas não chegam à conclusão nos tribunais religiosos internos, então, o chefe do estado, Muhammad, age ou nomeando um juiz para definir o julgamento do caso, ou ele mesmo interfere tendo o direito lhe dado pela constituição (item 26). Este documento, com esses itens oportunos para a liberdade religiosas neste mesmo caráter, influenciou os posteriores acordos de *dhimma* entre os impérios e reinos muçulmanos e não-muçulmanos que nestes territórios viviam (DEMIRCI, 2012, p. 267).

Com base nas informações que Usarski (2009, p. 178-184-201) nos oferece, as categorias inter-religiosas se definem conforme a aceitação ou não do outro como ele é quer parcialmente, quer integralmente. Nesta perspectiva, o exclusivismo na definição de Usarski (2009, p. 201) é a não-acepção do outro, nem dos conteúdos nele existentes tratando, assim, da superioridade de um sistema ou de uma religião sobre as outras. O inclusivismo é uma posição mais branda que aceita alguns elementos do outro tendo abertura à escuta a ele, entretanto, ainda considera-se uma posição de superioridade sobre o outro. Já o pluralismo é uma categoria mais aberta aceitando o outro como tal sem modificar ou passar por filtros próprios os elementos dele sem implicar com a superioridade.

Baseado nesta perspectiva, o conceito de *umma* põe uma igualdade dos pares sem colocar em questão a superioridade de uma sobre o outro. Neste aspecto, podemos dizer que o documento é um documento que conta com uma posição pluralista. Uma vez que a liberdade, os direitos e a colaboração são mútuos, e não se busca fazer distinção entre um e outro (GOMAA, 2018, p. 64), pode se dizer que a Constituição de Medina serviu para a criação de uma atmosfera pluralista. Caso considere-se que a *umma* trata de uma relação político-religiosa, e assim afirmam Watt (1956, p. 241) e Al-qadirî (2018, p. 409-410), então, principalmente no âmbito religioso elaborou-se um pluralismo.

- O diálogo inter-religioso é concebido como uma ocasião, evento ou momento em que os pares de diferentes religiões se relacionam sem ter segundas intenções como convencer o outro a se converter a uma ou outra religião, sem conflitos ideológicos

ou baseados nas diferenças religiosas. Ao contrário disso, busca-se pontos em comum para uma convivência pacífica entre seguidores e fiéis de diferentes tradições. Ademais, as religiões e as instituições religiosas, pelo fato de terem certa influência sobre as sociedades, têm o papel de colaborar na busca de solução para os problemas enfrentados para a humanidade. Nesta perspectiva, o diálogo inter-religioso é algo que ocorre, *a priori*, entre os líderes religiosos, isto é, nos níveis institucionais. Porém, as sociedades plurais da modernidade fazem com que seja necessária uma convivência pacífica no âmbito popular também, pois não se trata apenas, com o avanço do secularismo, de uma única religião dentro de uma nacionalidade. Os indivíduos são determinadores de suas escolhas em todas as esferas de suas vidas e isto implica com a diversidade de religiões dentro de uma mesma sociedade, etnia ou nação.

- A Constituição de Medina criou, no século VII da era comum, uma identidade comunitária – *umma* – sem bases religiosas, mas sim, territoriais. Em uma sociedade tribalista como a árabe do século respectivo, a vivência e a identidade tinham como base os laços tribais e religiosos. Nesta perspectiva, observamos, por exemplo, em Medina, a existência de bairros judeus separados dos árabes devido às diferenças religiosas e dentro os judeus, territórios separados com base nas identidades tribais. Estas segregações por muito tempo haviam causado guerras e conflitos internos em Medina, as quais levaram o povo a buscar soluções como a eleição de um chefe de estado que centralizasse o domínio político na cidade. Isto foi uma oportunidade para Muhammad quando de sua chegada a esta cidade em busca de refúgio e segurança. Devido a sua pressuposta neutralidade, a aceção dele como o líder político central foi rápido e fácil. A Constituição de Medina, que pode ser observada no anexo I, foi uma ferramenta oportuna para ele estabelecer uma atmosfera de paz e definir a identidade territorial da cidade. Deste modo, observamos que o ambiente não-conflitivo que é preciso para que o diálogo inter-religioso aconteça foi criado. Portanto, por mais que o propósito da Constituição de Medina não tenha sido um diálogo inter-religioso, o seu resultado foi oportuno para tal.

Considerações Finais

O presente trabalho partiu da hipótese de que a Constituição de Medina contém elementos que possibilitam o diálogo inter-religioso. Embora o conceito de diálogo inter-religioso seja um fruto da modernidade e da secularização, pois assim é que começamos a perceber a presença do outro, principalmente no mundo ocidental, constatar os sinais deste mesmo conceito na antiguidade não é uma tarefa complexa. Enquanto o conceito referido trate mais do espectro de lideranças religiosas em nossa atualidade, isto é, é um trabalho baseado nas instituições, o mesmo aconteceu e hoje em dia ainda ocorre em meio popular. Tal foi o caso da Constituição de Medina que, em primeiro lugar, buscou uma convivência harmônica entre os povos de diferentes tribos e religiões.

Neste sentido, observamos a convivência de muçulmanos com judeus e árabes praticantes de outras religiões ao menos durante a vida de Muhammad em Medina entre 622 e 632. Por isso, devemos providenciar algumas de nossas constatações em relação à cidade-estado de Medina, que foi formada em cima dos conceitos abordados pela Constituição de Medina. Tais constatações nossas se baseiam, sobretudo, na importância da exemplaridade desta pequena cidade-estado que acabou expandindo-se para um território maior em um período de 10 anos.

Em primeiro lugar, a cidade-estado de Medina é um marco importante para a história islâmica. Nela, um grupo que fugiu das hostilidades de seu próprio povo conseguiu concretizar os objetivos da sua religião, pois, do ponto de vista religioso, enquanto a cidade de Meca, o berço do islam, é o lugar onde os fundamentos da fé islâmica foram consolidados e ensinados, em Medina as práticas religiosas, versículos de legislações e valores sociais do islam são ensinados e pregados por Muhammad. Uma parcela destes ensinamentos se encontra no Alcorão, uma outra parte é observado nos ditos, atos e afirmações de Muhammad: a *sunna*. Por razão desta segunda parte é que a Constituição de Medina se faz importante, pois ela está entre os atos de Muhammad como parte de *sunna*. Por isso ela foi base e referencial para os acordos de *dhimma* que os estados islâmicos assinaram com os não-muçulmanos que viviam em seus territórios ou nos territórios recém-conquistados por exércitos islâmicos.

Por razões supracitadas, o processo migratório que levou Muhammad e os seus seguidores à Medina é exaltado pelos estudiosos muçulmanos. Tal é o caso do calendário islâmico que tem esta migração como o marco inicial. Sob uma perspectiva weberiana,

podemos dizer que a migração de Meca para Medina tem o marco inicial da transformação de um profeta em um chefe de estado, isto é, a transformação do domínio carismático em um domínio político. Esta transformação, porém, conforme analisamos, acontece de uma maneira natural, e não proposital, pois a primeira etapa da Constituição de Medina é apenas um acordo de irmandade entre os muçulmanos para facilitar a adaptação e integração dos migrantes mequenses às condições e sociedade de Medina, enquanto com o acréscimo da segunda parte, a partir do item 28, torna este acordo de irmandade em uma constituição. Essa constatação se encontra a partir da formação de *umma* – a nação – independentemente de identidades étnico-religiosas e nas decisões de que a cidade será defendida em conjunto.

Entre as nossas conclusões acerca do nosso objeto, a Constituição de Medina como um documento de diálogo inter-religioso, devemos analisar o antes, o durante e o depois do processo de elaboração do documento. Para isso, faremos um breve resumo de toda nossa pesquisa a partir da segunda metade do capítulo I. É a partir disto é poderemos afirmar se realmente estamos abordando acerca de um documento dialógico ou não.

Em primeiro lugar, como pode ser constatado na nossa análise contextual do período em que o islam e a Constituição de Medina surgem, esta época é um período de turbulências entre as duas potências: O Império Romano Oriental e o Império Sassânida. As rivalidades milenares haviam causado grandes danos aos dois impérios e seus aliados. Além das beligerâncias entre os dois adversários em próprios territórios, havia rivalidade entre ambos nos territórios externos como Iêmen. Estas adversidades acabavam por influenciar as alianças do Império Romano Oriental na Península Árabe, principalmente a tribo Ghassân. Já entre os árabes, principalmente os do norte da península, havia rivalidades por causa de laços tribais e por causa de fatores externos. Especialmente em Meca e em Medina havia adversidades e conflitos que tinham histórias longas. Por causa destes conflitos de longas datas é que, por exemplo em Medina, procurava-se meios para estabelecer uma sociedade pacífica e os empenhos a favor disso já estavam em prática desde os anos 617-618 da era comum, data em que pela última vez houve guerra entre as duas tribos grandes da antiga cidade de Yathrib.

Embora em Meca houvesse uma atmosfera pacífica entre as tribos devido à consideração da sacralidade do local, as injustiças, as hostilidades contra os mais fracos, pobres e marginalizados, a escravidão e a exclusão das mulheres da sociedade eram

características marcantes cultura em que Muhammad cresceu e começou a pregar a sua mensagem. Tal característica se encontrava nas demais cidades árabes também. E quando da pregação da mensagem de Muhammad, o foco das hostilidades foi direcionado, em primeiro lugar, aos mais pobres e fracos entre aqueles que o seguiam e depois a ele mesmo e os ricos, como Abû Bakr e Uthman. Muhammad conseguiu conter e fazer com que os seus seguidores também contivessem estas hostilidades e perseguições por um período de 13 anos sem retribuições agressivas. Não muito longe, um ano depois da migração dele à Medina, observamos ele permitir que os seus seguidores comesçassem a retribuir as agressões e hostilidades.

Baseado nos fatos acima mencionados, podemos dizer que a Constituição de Medina foi um documento de diálogo a partir do momento em que ela cessou os conflitos intra-árabes, pois procurou colocar o outro como igual e digno de respeito para tratar das questões relevantes à sociedade em que se vivia. Visava a colaboração mútua para que os problemas sociais fossem solucionados de maneira eficaz e rápida. Tal é o caso da crise migratória que houve depois da chegada de muçulmanos mequenses à Medina. O outro exemplo é o estabelecimento da paz entre as duas grandes tribos de Medina, *al-Aws* e *al-Khazraj*. Embora a busca da paz se referisse aos anos anteriores, o papel da Constituição de Medina é imprescindível quando afirma que independentemente de relações tribais e familiares, os pares assinantes do acordo são uma *umma*, isto é, uma comunidade, fora dos outros povos. Um dos motivos desta afirmação é a criação das alianças com base nos laços tribais. O documento de Medina não leva estes laços tribais em consideração. O que importa nele é a identidade que está se criando. Esta primeira etapa é apenas um diálogo, pois é um acordo entre os muçulmanos. Por mais que os árabes praticantes de outras religiões de Medina estejam sendo envolvidos no documento de maneira indireta, não se trata do diálogo inter-religioso. O envolvimento de árabes não-muçulmanos é devido às suas alianças, pois, como se vê no documento, a aliança feita por um dos pares da Constituição de Medina é considerada de todos outros assinantes também.

A transformação da Constituição de Medina em um documento de diálogo inter-religioso ocorre quando os judeus entram nela com suas identidades religiosas, e não tribais. A inclusão de judeus na *umma* anteriormente formada pelos muçulmanos acaba formando a integridade total da cidade-estado de Medina. Ou seja, agora a totalidade do

território que era conhecido como Yathrib se torna Medina e junta os diferentes em torno da identidade medinense.

Neste sentido, apesar dos conflitos, divergências e adversidades internas que ocorreram durante o processo que culminou a Constituição de Medina, houve, por outro lado, um processo dialógico que resultou na elaboração dela. Ou seja, aceitar o outro como ele é, respeito mútuo, abertura para a escuta, a busca de pontos em comum e objetivo de tentar resolver os problemas da sociedade ocorre, que são características do diálogo inter-religioso, ocorrem durante o processo que resultou na Constituição de Medina. Neste aspecto, podemos dizer que o nosso ponto de partida, ou seja, a nossa hipótese é válida quando observamos que o documento supracitado é o resultado da busca uma atmosfera de paz e resulta na paz e na convivência entre seguidores de diferentes religiões.

GLOSSÁRIO

- Al-ahzab:** Os grupos, a aliança, os partidos. Nome dado a última guerra entre os muçulmanos e mequenses em Medina.
- Al-Ansâr:** Os muçulmanos medinenses que receberam os *al-Muhajirun* e os acolheram.
- Al-áqaba** ou **áqaba:** uma região da cidade Meca a 3 km de distância ao Santuário da Caba, onde os primeiros muçulmanos medinenses se encontraram com o profeta Muhammad e lhe prometeram total entrega e submissão.
- Al-Aws:** Uma de duas tribos principais da cidade de Medina.
- Al-ghazwat:** Incursões militares em que Muhammad participou e comandou.
- Al-Jama'a:** Congregação, comunidade religiosa.
- Al-Khazraj:** A tribo arquirrival de *al-Aws*.
- Al-Muhajirûn:** Os muçulmanos mequenses que migraram para Medina.
- Al-Munafiqûn:** Hipócritas, a nomeação que se deu aos opositores de Muhammad em Medina.
- Al-Mushrikûn:** Os pagãos. Na terminologia islâmica, é o termo que corresponde os indivíduos que seguiam a religião pagã árabe.
- Al-saraya:** Incursões militares que foram comandadas por discípulos de Muhammad.
- Bukhari:** Abû Abdillah Muhammad ibn. Ismail ibn. Ibrahim al-Ju'fi al-Bukhari (810-870) é um dos principais estudiosos de Hadice e escreveu a coletânea *al-Jâmi' al-Sahih*.
- Dhimma:** Compromisso, proteção, promessa. Termo usado, no meio jurídico islâmico como referência àqueles que não são muçulmanos numa sociedade muçulmana.
- Hadice:** A disciplina de estudos das práticas e afirmações de Muhammad.
- Jizya:** Tributo que os não-muçulmanos habitantes num estado islâmico pagavam em troca de proteção e como sinal da aceitação do domínio islâmico.

Khandaq:	Trincheira, espaço cavado. É outro nome da Guerra de Al-ahzab.
Muakhat:	Irmanação. Uma tradição antiga da Arábia que propunha uma relação de irmandade de verdade entre pessoas de tribos diferentes visando até herança. O aspecto de herança é revogado por islam.
Muslim:	Abû al-Hussayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Kushayrî (817-875) é o segundo nome mais citado nos estudos de Hadice e é conhecido com a coletânea <i>Al-Jâmi' al-Sahih</i> .
Sira ou Sîra:	Estudo da vida de Profeta Muhammad. Em árabe literalmente significa caminho e vida, mas se usa apenas para a referência ao estudo mencionado.
Umma:	Nação, comunidade, povo. Conceito que se refere aos muçulmanos em geral sem distinções étnicas e raciais.
Yathrib:	O nome antigo de Medina.

ANEXOS

ANEXO I

Versão de Ibn Isaac⁶⁰

O pacto do Mensageiro de Deus (Deus o abençoe e lhe dê paz) que estabeleceu entre os Muhajirin e Anssar, e uma promessa aos judeus.

Ibn Isaac disse: O Mensageiro de Deus (Deus o abençoe e lhe dê paz) estabeleceu um pacto entre os Muhajirin e Anssar, e incluiu os judeus aceitando que sigam a religião deles e continuem com suas propriedades e estabeleceu direitos deveres a eles.

Ibn Isaac disse: Osman Ibn Muhammad al Akhnass Ibn Churaik disse que tomou dos familiares de Ômar Ibn Al Khattab este documento, incluído com o documento de caridade que Ômar estabeleceu para os funcionários. Escreveu:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso

1. Este é um pacto de Muhammad, o Profeta entre os crentes e os seguidores do Islam dos coraixitas e o povo de Yaçrib e aqueles que os seguem e se juntarem a eles e participarem de guerras em sua companhia.
2. Eles constituem uma unidade política (*Umma*) distinta de todas as pessoas,
3. Os imigrantes dos coraixitas serão (responsáveis) por sua própria custódia; e pagarão seu dinheiro de sangue em colaboração mútua e cada grupo deve garantir a libertação de seus prisioneiros, pagando o resgate, de modo que as relações mútuas entre os crentes estejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
4. Os Banu 'Awf serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
5. Os Banul-Háris serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu

⁶⁰ Este documento foi extraído de LECKER, Michael. 2004. *"The Constitution of Medina" Muhammad's first document*. Princeton: The Darwin Press Editora.

A tradução deste documento, da língua árabe ao português, foi feita por Samir El Hayek.

dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.

6. Os Banu Sa'ida serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
7. Os Banu Jucham serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
8. Os Banun-Najjar serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
9. Os Banu 'Amr-ibn-'Awf serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
10. Os Banul-Nabit serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
11. Os Banul-Aws serão responsáveis por sua própria custódia e devem pagar seu dinheiro de sangue em colaboração mútua, a libertação de próprios prisioneiros, pagando o resgate de modo que as relações mútuas entre os crentes sejam de acordo com os princípios de bondade e justiça.
12. Os crentes não deixarão ninguém, oprimido por dívidas, sem proporcionar-lhe perdão ou algum alívio.

13. Nenhum crente deve se aliar a um aliado de um crente sem ele.
14. Os crentes piedosos são contrários a cada pessoa que se levanta em rebelião contra eles ou tenta adquirir qualquer coisa pela força ou é culpado de qualquer pecado ou inimizade ou tenta espalhar a corrupção entre os crentes; são todos juntos contra tal pessoa, mesmo se ela for o filho de qualquer um deles.
15. E nenhum crente deve matar outro crente em retaliação por um incrédulo, nem deve ajudar um incrédulo contra um crente.
16. A proteção de Deus (*dhimma*) é uma só. O mais humilde deles (os crentes) pode estender sua proteção a qualquer um.
17. Os crentes são protetores uns dos outros contra todas as pessoas.
18. E que aqueles que nos obedecerem entre os judeus, terão ajuda e igualdade, não serão oprimidos, nem qualquer apoio será dado contra eles.
19. A paz dos crentes será uma só. Nenhum crente promoverá paz a dano de outro crente se houver qualquer guerra pela causa de Deus, a menos que (esta paz) seja a mesma e igualmente obrigatória para todos.
20. Todos os destacamentos que lutarão ao nosso lado serão substituídos por turnos.
21. Os crentes como um corpo aplicarão vingança de sangue derramado pela causa de Deus.
22. Sem dúvida, os crentes piedosos são os melhores e estão no proceder mais correto.
23. Que nenhum pagão (sujeito não muçulmano) deve dar qualquer proteção à vida e propriedade de um coraixita, nem deve interferir com qualquer crente neste assunto.
24. Se alguém matar intencionalmente um crente, e for provado, ele será morto em retaliação, a menos que o herdeiro da pessoa assassinada esteja satisfeito com dinheiro de sangue. E todos os crentes devem ser todos contra ele.
25. Não será lícito a quem quer que tenha concordado em cumprir as disposições deste pacto e tenha crido em Deus e no Dia do Juízo, dar ajuda ou proteção a qualquer

assassino. Se ele der qualquer ajuda ou proteção a tal pessoa, a maldição e a ira de Deus cairão sobre ele até o Dia da Ressurreição, e nenhum dinheiro ou compensação será aceito de tal pessoa.

26. Sempre que vocês divergirem sobre qualquer coisa, recorram a Deus e ao Muhammad.
27. Os judeus devem dividir com os crentes as despesas da guerra, desde que lutem em conjunto,
28. Os judeus de Banu 'Awf devem ser considerados como uma comunidade (*Umma*) junto com os crentes - os judeus têm sua religião, e os muçulmanos a sua religião. Aquele, entretanto, que é culpado de opressão ou quebra de tratado, sofrerá o problema resultante como também sua família, mas ninguém além disso.
29. Os judeus de Banun-Najjar terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf.
30. Os judeus de Banul-Háris terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf.
31. Os judeus de Banu Sá'ida terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf
32. Os judeus de Banu Jucham terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf.
33. Os judeus de Banul-Aws terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf.
34. Os judeus de Banu Sa'laba terão os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf a menos quem seja considerado culpado de opressão ou pecado, ele próprio sofrerá os problemas consequentes como também sua família, mas ninguém além disso.
35. E Jafna, que é um ramo da tribo Sa'laba, terá os mesmos direitos que as tribos mães.
36. Os Banu-Chutaiba terá os mesmos direitos que os judeus de Banu 'Awf;
37. E eles devem ser fiéis, e não violadores do tratado.
38. E os aliados dos Sa'laba terão os mesmos direitos que os dos membros originais deles.
39. E os sub-ramos das tribos judaicas terão os mesmos direitos que as tribos mães.

40. Nenhum deles pode deixar lutar como um soldado do exército muçulmano, sem a permissão de Muhammad.
41. E nenhuma obstrução deve ser colocada no caminho de qualquer retaliação por espancamento ou ferimentos;
42. Quem derramar sangue será pessoalmente responsável por isso, bem como sua família; ou então (ou seja, qualquer passo além disso) será de opressão;
43. Deus estará com aquele que seguirá mais fielmente este pacto em ação.
44. Os judeus arcarão com o fardo de suas despesas e os muçulmanos, das suas.
45. Todos devem se ajudar contra quem lutar contra os povos desse pacto.
46. Eles devem se consultar e se aconselhar.
47. E eles devem ser fiéis, e não violadores do tratado.
48. E não comete pecado contra seu aliado e a ajuda é para os oprimidos.
49. O Vale de Yaçrib (Madina) será lugar sagrado para o povo deste pacto.
50. E o vizinho é como a própria pessoa, sem maldade nem pecado.
51. Nenhuma coisa do vizinho pode ser violada nem se pode pegar sem a autorização dele.
52. E que o que houve entre as pessoas deste pacto de um acontecimento ou desentendimento que se teme sua corrupção, deve ser resolvido com a ajuda de Deus e do Profeta Muhammad,
53. E Deus é Testemunha das leis e artigos deste pacto.
54. Não se pode proteger Coraix nem a quem a ajuda.
55. Que devem se ajudar mutuamente contra quem invadir Yaçrib.
56. Se os judeus forem convocados por seus aliados para uma reconciliação, eles devem

reconciliá-los. Se nos forem convocados ao mesmo, os crentes devem aceitá-lo a não ser quem lutaram contra a religião. Todas as pessoas devem arcar com sua parte de despesas.

57. Os judeus da tribo de al-Aws, seus aliados, bem como os membros originais, devem ter os mesmos direitos que o povo deste pacto e devem se comportar com virtuosidade e piedade.

58. E eles devem ser fiéis, e não violadores do tratado.

59. Que a justiça sem pecado não traz nenhum ganho exceto para si mesmo,

60. Que Deus é a coisa mais sincera e justa neste pacto.

61. Que este pacto não proteja o injusto ou o pecador.

62. Que aquele que sair estará seguro e que permanecer em Medina estará seguro. exceto aqueles que são injustos ou pecadores.

63. Que Deus protege quem for virtuoso e temente e Muhammad é o Mensageiro de Deus.

64. Que os preferidos neste pacto são os virtuosos e piedosos.

E que o que houve entre as pessoas deste pacto de um acontecimento ou desentendimento que se teme sua corrupção, deve ser resolvido com a ajuda de Deus e do Profeta Muhammad, e que devem se ajudar mutuamente contra quem invadir Yaçrib..

Se os judeus forem convocados por seus aliados para uma reconciliação, eles devem reconciliá-los. Se nos forem convocados ao mesmo, os crentes devem aceitá-lo a não ser quem lutaram contra a religião. Todas as pessoas devem arcar com sua parte de despesas.

Os judeus da tribo de al-Aws, seus aliados, bem como os membros originais, devem ter os mesmos direitos que o povo deste pacto e devem se comportar com sinceridade e fidelidade.

E que os Jufna, parte de Sa'laba são como eles próprios.

Que a justiça sem pecado não traz nenhum ganho exceto para si mesmo,

Que Deus é a coisa mais sincera e justa neste pacto.

Que este pacto não proteja o injusto ou o pecador. Que aquele que sair estará seguro e que permanecer em Medina estará seguro, exceto aqueles que são injustos ou pecadores. e os preferidos neste pacto são os justos e piedosos. e Muhammad é o Mensageiro de Deus, que Deus o abençoe e lhe conceda paz.

E se alguém lutar contra o povo deste código, sua ajuda mútua (isto é, dos judeus e muçulmanos) entrará em operação e haverá conselho amigável e comportamento sincero entre eles e fidelidade e nenhuma quebra de aliança.

(40) Os clientes (mawla) devem ter o mesmo tratamento que as pessoas originais (ou seja, pessoas que aceitam clientela). Ele não será prejudicado nem ele mesmo quebrará o convênio.

(41) E nenhum refúgio deve ser dado a ninguém sem a permissão das pessoas do lugar (ou seja, o refugiado não terá o direito de dar refúgio a outros).

(42) E se qualquer homicídio ou disputa ocorrer entre o povo deste código, do qual qualquer problema possa ser temido, deverá ser encaminhado a Deus e ao Mensageiro de Deus, Muhammad (صلى الله عليه وسلم); e Deus estará com aquele que for mais minucioso sobre o que está escrito neste código e agir de acordo com ele com mais fidelidade.

(43) Os Coraixitas não receberão proteção nem aqueles que os ajudaram.

(44) E eles (ou seja, judeus e muçulmanos) devem ter a ajuda uns dos outros no caso de alguém invadir Yathrib.

(45) (a) E se eles (isto é, os judeus) forem convidados para qualquer paz, eles também devem oferecer paz e devem ser uma parte dela; e se eles convidarem os crentes para alguns desses assuntos, será seu dever (os muçulmanos) também retribuir os negócios, exceto se alguém fizer uma guerra religiosa. (b) Em cada grupo recairá a responsabilidade de (repelir) o inimigo do lugar que enfrenta sua parte da cidade.

Os judeus da tribo de al-Aws, seus aliados, bem como os membros originais, devem ter os mesmos direitos que o povo deste pacto e devem se comportar com sinceridade e fidelidade.

para com o último, não perpetrando qualquer violação do pacto. Como alguém deve semear, ele colherá. E Deus está com aquele que mais sincera e fielmente cumprir as disposições deste código.

(47) E esta prescrição não terá qualquer utilidade para qualquer opressor ou violador do convênio. E a pessoa terá segurança, quer saia para uma campanha ou permaneça em Medina, ou então será uma opressão e quebra de pacto. E Deus é o Protetor daquele que cumpre as obrigações com fidelidade e cuidado, como também Seu Mensageiro Muhammad

(34) E os mawlas (clientes) de Tha'laba terão os mesmos direitos que os dos membros originais dela.

(35) E os sub-ramos das tribos judaicas terão os mesmos direitos que as tribos mães.

ANEXO II

Cronologia dos acontecimentos

Ano	Acontecimento
571	O acontecimento de elefante e o nascimento de Muhammad.
Aprox. 583	A primeira viagem de Muhammad para Damasco junto a seu tio Abû Talib e o encontro com o monge Sergius.
Aprox. 596	A segunda viagem de Muhammad para Damasco e o seu casamento com Khadija.
610	A primeira revelação do Alcorão e o começo da divulgação da mensagem islâmica.
615	A primeira onda de migração dos muçulmanos para Abissínia, 16 pessoas.
616	A segunda onda de migração dos muçulmanos para Abissínia, 100 pessoas.
620	O primeiro Encontro de Áqaba com um grupo de Yathrib.
621	O segundo Encontro de Áqaba com um grupo de Yathrib.
622	O terceiro Encontro em Áqaba e a migração de Muhammad – <i>hijra</i> – para Yathrib.
622	O acordo de irmandade – <i>Muákhat</i> – entre os muçulmanos de Meca e Medina.
624	A Batalha de Badr, o cerco e a expulsão dos judeus de Banû Qaynuqa', e a inclusão dos judeus no acordo de Medina. A Constituição de Median completada.
625	A Batalha de Uhud e a expulsão da tribo judaica de Banû Nadhir da cidade de Medina.
627	A Batalha de Khandaq/al-Ahzab e a execução dos guerreiros da tribo judaica Banû Qurayza.

628	A tomada da fortaleza de Khaybar por muçulmanos.
629	A primeira peregrinação feita à Meca.
630	A tomada da cidade de Meca por muçulmanos.
632	O falecimento do profeta Muhammad.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKIN, A. (2016). Tarihi surec icinde sami ve fonksiyonlari uzerine bir deneme. *Hitit Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, 177-209.
- AL-BAKRÎ, A. U. (1998). *Mu'jam Mesta'jam min Asmâ al-Biladi wa al-Mawadi*. Istanbul: Editora Iz.
- AL-BAYDAWÎ, N. a.-D. (2011A). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil* (Vol. 1). Istanbul: Selsebil Editora.
- AL-BAYDAWÎ, N. a.-D. (2011B). *Anwar al-tenzîl wa asrar al-tanzîl* (Vol. 2). Istanbul: Selsebil Editora.
- AL-BAYDAWÎ, N. a.-D. (2011C). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil* (Vol. 3). Istanbul: Selsebil Editora.
- al-HAK, M. (1991). Islam Toplumu ve Toplum Hayatinda Caminin Yeri. *Uludag Universitesi Ilahiyat Fakultesi*, pp. 287-292.
- AL-HAK, M. (1991). Islam toplumu ve toplum hayatinda caminin yeri. *Uludag Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, 3(3), 287-292.
- AL-JÂRIM, M. N. (1923). *Adyan al-arab fi al-Jahiliyya*. Cairo: Editora Dar al-Sa'adah.
- al-JÂRIM, M. N. (1923). *Adyan al-Arab Fî al-Jâhiliyya*. Cairo: Saadah.
- AL-KALBI, H. b.-S. (1969). *Kital al-asnam*. Ankara: Ankara Universitesi Ilayihat Press.
- AL-MAWDUDÎ, A. A. (2011). *Islamî Kavramlar*. Istanbul: Pinar.
- AL-QADIRÎ, H. M.-D. (2018). *Dustur al-Madina al-Munawara* . Hawalli: Dar al-Deyaa.
- AL-SALLABI, A. M. (2007). *Ghazwat al-Rasul: durus, 'ibar wa fawaid*. Cairo: Iqra books.
- AL-ÛDÄT, H. (1996). *Al-Arab al-Nasara*. Damasco: Editora al-Ahalî.
- AL-ZUHRI, M. I. (1981). *Maghazi al-Nabi*. Damasco: Dar al-Fikr.
- ALGUL, H. (2006). Mu'te Savasi. Em Comissâo, *TDV Islam Ansiklopedisi* (Vol. 31, pp. 385-387). Istanbul: Editora TDV.

- ARSLANTAS, N. (2008). Hz. Peygamberin çağdasi yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(34), 55-92.
- ARSLANTAS, N. (2016). *Hz. Muhammed döneminde Yahudiler*. İstanbul: Editör KURAMER.
- AVCI, C. (2002). Kaynukä. Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 25, p. 88). Ankara: Editör TDV.
- AYDIN, S. (2018). Sasani kültürü ve İslam'ın catisma alanı: İran. *Journal of Awareness*, 3(4), 65-76.
- BAHADIR, G. (2011). Anadolu'da Bizans ve Sasani etkilesimi (IV-VII yüzyıllar). *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(1), 707-729.
- BAMYACI, M. E., & GUCLUAY, S. (2017). İmparator Heraklius Döneminde (610-641) Bizans İmparatorluğu'nun siyasi yapısı. *Journal of Academic Social Science-ASOS*, 5(56), 386-396.
- Biblia Pastoral* . (2014). São Paulo: Paulus.
- BULUT, H. I. (2012). Ummet. Em COMISSÃO, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 12, pp. 308-309). İstanbul: TDV Editör.
- CAGATAY, N. (1957). *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Editör Ankara İlahiyat .
- CERRAHOĞLU, I. (1996). Garânîk. Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi v 13* (pp. 361-366). İstanbul: TDV.
- CICERO, M. T. (2018). *Da Natureza dos Deuses*. João Pessoa: Ideia Editör.
- CUBUKCU, A. (1992). Buas . Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi v 6* (p. 340). İstanbul: TDV.
- DEMİR, M. (2016). Bir İtaat Eylemi Olarak İslam'da Hicret ve Muhacirler. *İlahiyat Akademi Dergisi*, 159-183.
- DEMIRCI, A. (2012). Medine Vesikası: Olusum Süreci ve Zimmet Anlasmalarına Etkisi. *Revista Istem*(19), 253-271.

- DUPUIS, J. (1999). *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. (M. Almeida, & E. Balancin, Trads.) São Paulo: Paulinas.
- DURÎ, A. a.-A. (1991). *İlk Donem İslam Tarihi*. İstambul: Endulus.
- FAYDA, M. (1991). Bahîrâ. Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi 4* (pp. 486-487). İstambul: TDV.
- FERRÍN, E. G. (2018). *A Angústia de Abraão: as origens culturais di judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. (P. L. Vasconcellos, Trad.) São Paulo: Paulus.
- GOMAA, A. (2018). *Al-ta'ayush ma'a al-Akhar fi daw' al-sîra al-nabawiyya: al-ussas wa al-maqasid*. Cairo: Editora Buruj Book.
- GULEN, F. (2014). *Sonsuz Nur* (Vol. 1). İstambul: Editora Nil.
- GULER, I. (1998). Din, İslam ve Seriat: Aynilikler, Farkliliklar ve Tarihi Donusumler. *İslamiyât*, pp. 53-76.
- GUNEL, F. (1998). Hira. Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi v 18* (pp. 121-122). İstambul: TDV.
- GUNES, A. (2006). *Hosgorunun hukuki temelleri*. İstambul: Yitik Akademi.
- HAMÎDULLAH, M. (1985). *Al-wathaiq al-siyasiyyah Li'l-ahdi al-Nabawi wa al-khilafat al-rashidah* (5^a ed. ed.). Beirute: Editora Dar al-Nafais.
- HAMÎDULLAH, M. (1991). *Hazreti Peygamberin Savaslari*. İstambul: Yagmur yayinlari.
- HAMÎDULLAH, M. (1998). Hilful Fudul. Em Comissão, *TDV İslam Ansiklopedisi v 18* (pp. 31-32). İstambul: TDV.
- HAMÎDULLAH, M. (2003A). *İslam Peygamberi v 1*. İstambul: Yeni Safak.
- HAYLAMAZ, R. (2008A). *Gonul tahtimizin essiz sultani: Efendimiz* (Vol. 1). İstambul: Editora Isik.
- HAYLAMAZ, R. (2008B). *Gonul tahtimizin essiz sultani: Efendimiz* (Vol. 2). İstambul: Editora Isik.
- HIPONA, A. d. (1986). *A Verdadeira Religião: O Cuidado Devido aos Mortos*. (I. N. Oliveira, Trad.) São Paulo: Paulus.

- HIZMETLI, S. (1991). *Islam Tarihi*. Ankara: Editora Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Yayinlari.
- HOLANDA FERREIRA, A. B. (1960). *Pequeno Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa* (10ª ed. ed.). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.
- HOURANI, A. (2006). *Uma História dos Povos Árabes*. (M. Santarrita, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.
- IBN HISHAM, A. M.-M. (2006). *Sirat Nabawiyya* (Vol. 2). Istambul: Editora Kahraman.
- IBN KATHIR, I. a.-D.-D. (2017). *Buyuk Islam Tarihi 2*. Istambul: Çağrı.
- JOMIER, J. (1993). *Islamismo História e Doutrina*. Petrópolis: Vozes.
- KANT, I. (2008). *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Covilhã: Lusosofia.
- KELPETIN, M. (2017). Islam oncesi Medine. *Marmara Universitesi ilahiyar fakultesi dergisi*, 52(1), 95-113.
- KENANOGLU, M. M. (2014). Zimmî. Em *TDV Islam Ansiklopedisi 44* (pp. 438-440). Ankara: TDV.
- KNITTER, P. F. (2008). *Introdução às teologias das religiões*. (L. F. Pereira, Trad.) São Paulo: Paulinas.
- KOKSAL, M. A. (2008A). *Islam Tarihi 1-2*. Izmir: Isik.
- KURUCAN, A. (2005). *Niçin Diyalog?* . Istambul: Editora Isik.
- KUS, A. (2019). Declaração Sobre a Fraternidade Humana à Perspectiva Islâmica. *Ciberteologia*, 103-118.
- LECKER, M. (2004). *"The Constitution of Medina" Muhammad's first document*. Princeton: The Darwin Press Editora.
- LECKER, M. (2009). Were The Ghassanids and Byzantines behind Muhammad's hijra? *Colóquio From Jahiliyya to Islam*. Jerusalém.
- MARQUES, L. A. (2016). *História das Religiões e a Dialética do Sagrado*. São Paulo: Ideias&Letras.
- MENESES, P. (1997). Tolerância e religiões. Em F. TEIXEIRA, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida* (pp. 49-50). São Paulo: Paulinas.

- NIRAY, N. (2001). Sasani Imparatorlugu'nun devlet yapisi uzerine bir inceleme. *Mugla Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu Dergisi*, 2(5), 1-23.
- ONKAL, A. (1989). Akabe Biatlari. Em Comissão, *TDV Islam Ansiklopedisi* (pp. 212-215). Istambul: Editora TDV.
- OZCAN, E. S. (2011). Islamiyet Oncesi (Cahiliye Dervi) Arap Kulturunde Rivayet ya da Rarih Bilinci. *Tarih Okulu*, 33-51.
- OZKAN, M. (2016). Medine Vesikasi. Em Comissão, *TDV Islam Ansiklopedisi* (Vol. 2B). Istambul: Editora TDV.
- PACE, E. (2005). *A Sociologia do islã: Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. (E. F. Alves, Trad.) Petrópolis: Vozes.
- PIKAZA, X. (2008). *Violência e diálogo das religiões: Um projeto de paz*. (A. E. Feltrin, Trad.) São Paulo: Paulinas.
- PORATH, R. (2008). A história da recepção da Bíblia hebraica no Corão: possibilidades do diálogo inter-religioso a partir das fontes. *Estudos de Religião*, pp. 40-63.
- SAGLAM, H., & TUZ, S. (2017). Din ve Seriat Sorunsali Uzerine Bir Tahlil. *Universal Journal of Theology*, pp. 302-310.
- SAQQA, D. (1995). *Al-Arab fi al-asr al-jahiliy*. Beirute: Dar al-sadaqat al-arabiyya.
- SARICAM, I. (2007). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaji*. Ankara: DIB.
- SARICAM, I. (2017). Hz. Peygamber Donemi. Em E. BAS, *Islam Tarihi* (pp. 45-227). Ankara: Grafiker .
- SEVINC, B. (2013). Ontolojik mekân siyasasi ve mabet. *Turk Kulturu ve Haci Bektasi Velî Arastirma Dergisi*, 51-69.
- SOYLEMEZ, M. M. (2014). Cahiliye arap inancinda putlarin yeri. *Milel ve Nihal*, 11(1), 9-50.
- TEIXEIRA, F. (1995). *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas.
- TEIXEIRA, F. (2003). O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*, 2(3), 19-38.

- TUMER, G. (1994). Genel Olarak Din. Em Comissão, *TDV Islam Ansiklopedisi* 9 (pp. 312-320). Istambul: TDV.
- TURCAN, T. (2010). Seriat. Em COMISSÃO, *TDV Islam Ansiklopedisi* 38 (pp. 571-574). Istambul: TDV.
- UNAL, A. (2015). *Alcorão Sagrado com Interpretação Anotada*. New Jersey: Tughra Books.
- USARSKI, F. (2009). *Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida: Editora Ideias&Letras.
- USARSKI, F. (2018). *A Construção do Diálogo: Concílio Vaticano II e as Religiões*. São Paulo: Paulinas.
- WATT, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press. .
- WEBER, M. (1999). *Economia e Sociedade v 2 (Vol. 2)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.