

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Ana Flávia Souza Aguiar

Contextualização e Análise da Obra *A Segunda Mensagem do Islã*
de Mahmoud Muhammad Taha

Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo
2018

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Ana Flávia Souza Aguiar

Contextualização e Análise da Obra *A Segunda Mensagem do Islã*
de Mahmoud Muhammad Taha

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

Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo
2018

Banca Examinadora

dedicatória

com muito amor,
para mamãe
e
para o pinguim

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação São Paulo (FUNDASP) pela concessão de bolsa nas modalidades I e II, que possibilitaram a realização desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas, e até alguns animais, contribuíram para que eu conseguisse chegar ao fim dessa caminhada. Primeiro, fica aqui meu agradecimento ao Humberto e ao Cebolinha, que não chegaram até o fim comigo, mas foram muito importantes durante a jornada. Agradeço os meus pais, Ana Cláudia e Flávio José, por permitirem financeiramente a realização desse projeto. Para além disso, pelo apoio e amor incondicional. Ainda, agradeço ao meu pai por um presente que ele me deu quando eu ainda era um toquinho de gente: a edição infantil do *Mahabharata*, talvez meu primeiro encontro com outra religião, que não a católica, e, com certeza, o começo de tudo isso.

Agradeço minha irmã, pessoa que mais amo no mundo, Ana Débora, e ao Rodrigo Rueda, meu grande amigo. Ambos veem em mim uma mulher forte e independente mesmo que eu não veja. Agradeço minha família paulistana: Giuliano Magnelli, Lucas Gallo e Ana Clara Santana. Agradeço a Tia Lilian, Cris e João Marcelo pelo abrigo e amor familiar que, eu sempre soube que tinha aqui em São Paulo.

Obrigada Helenna Luz, pelo acolhimento em um momento difícil. Muito obrigada Júlia Lara e Luisa Milani pelos mapas e pela amizade. Obrigada Milka Apocalypse, Rubs Martins, Cassinha Yebra, e Fer Colejo pelo apoio, presença e companheirismo. Agradeço também à Michele, Mariane, Mayara, Mari Azevedo, Isa e Fabi. Obrigada meus vizinhos amados Guilherme Medeiros, Guilherme Nogueira, Gabriel e Lázaro. Muito obrigada meu amigão Jefferson Cardoso, esse sim gosta de religiões. Obrigada Kailla, Luppe e Vitor Cabral que acompanharam essa jornada de longe. Obrigada BH!

Agradeço os colegas de curso, Eduardo, Everton, Fernando, Flávia, Hanayrá, Mariana, Marjorie, Ricardo, Rita, Sara, por compartilharem esse caminho.

Obrigada Professor Fernando Londoño e Genivaldo de Oliveira pelos comentários feitos na qualificação e obrigada Andréia Bisuli, sempre gentil e paciente. Muito obrigada Professor Frank Usarski, pelas orientações e disposição em aprimorar esse trabalho.

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo analisar e contextualizar a obra *A Segunda Mensagem do Islã* de Mahmoud Muhammad Taha, publicada em 1967, no Sudão. Em 1985, Taha foi considerado culpado de apostasia, por suas ideias, e foi condenado a pena de morte. Analisaremos como sua interpretação do Corão discorda da leitura tradicional do Corão e também verificaremos sua inserção no conceito de Islã liberal e seu impacto. Pretendemos com esse trabalho contribuir com as pesquisas relativas ao Islã liberal no Brasil.

Palavras chave: Mahmoud Muhammad Taha, islã liberal, reforma islâmica.

ABSTRACT

This dissertation seeks to analyse and contextualize Mahmoud Muhammad Taha's book *The Second Message of Islam*, published in Sudan, in 1967. In 1985, Taha was found guilty on apostasy charges and sentenced to death. The present work goes over how Taha's interpretation differs from the Qur'an's traditional reading whilst also discussing its insertion on the concept of liberal Islam and its impact. This work seeks to contribute with the body of researches related to liberal Islam in Brazil.

Key words: Mahmoud Muhammad Taha, liberal islam, islamic reform.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – ISLÃ E ISLÃ LIBERAL	3
1.1 ASPECTOS GERAIS DO ISLÃ	3
1.1.1 Muhammad	4
1.1.2 Sunismo e Xiismo	5
1.1.3 Corão	8
1.1.3.1 Modelos hermenêuticos corânicos não tradicionalistas	13
1.1.4 <i>Sunna</i>	16
1.1.5 Cinco Pilares	17
1.1.6 <i>Shari'a</i>	20
1.1.7 Sufismo	25
1.2 ISLÃ LIBERAL	31
1.2.1 Origem	32
1.2.2 Institucionalização	37
1.2.3 Ramificações	38
1.3 CONCLUSÃO	41
CAPÍTULO II – TAHA E O SUDÃO	42
2.1 BREVE HISTÓRIA DO SUDÃO	42
2.1.1 Sultanato Funj e Fur	42
2.1.2 Colonização Turca	44
2.1.3 Governo Mahdista	46
2.1.4 Sudão Anglo-Egípcio	49
2.2 VIDA DE TAHA	52
2.2.1 Infância e Formação	52
2.2.2 Partido Republicano	54
2.2.3 Seclusão e Mensagem	60
2.2.4 Participação na Independência do Sudão	64
2.2.5 Perseguição contra suas ideias	66

2.2.6 Virada Messiânica	68
2.2.7 Morte	71
2.3 CONCLUSÃO	80
CAPÍTULO II – A SEGUNDA MENSAGEM DO ISLÃ	81
3.1 ESTRUTURA	81
3.2 CONTEÚDO	83
3.2.1 “Erros da sociedade ocidental”	83
3.2.2 “Islã como solução aos problemas da sociedade ocidental”	86
3.2.3 “Islã: a síntese das religiões”	90
3.2.4 “A Segunda Mensagem”	93
3.3 CONCLUSÃO	104
CAPÍTULO IV – ANÁLISE DA SEGUNDA MENSAGEM	105
4.1 <i>SHARI’A</i> NA SEGUNDA MENSAGEM	106
4.1.1 Diferenciação entre <i>shari’ā</i> e <i>sunna</i>	106
4.1.2 <i>Shari’ā</i> : Lei da Primeira Mensagem	108
4.1.3 <i>Sunna</i> : Lei da Segunda Mensagem	112
4.2 INCONSISTÊNCIAS	118
4.2.1 Problemas relacionados à argumentação	118
4.2.2 Problemas relacionados ao liberalismo	122
4.3 A SEGUNDA MENSAGEM <i>VERSUS</i> A LEITURA TRADICIONAL	124
4.3.1 Duas mensagens no Corão	125
4.3.2 Ab-rogação de versículos do Corão com <i>hadiths</i>	126
4.3.3 Monismo	127
4.4 REPERCUSSÃO NO SUDÃO E NO MUNDO	128
4.5 CONCLUSÃO	132
CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS	136
APÊNDICE	141
CRONOLOGIA	142
GLOSSÁRIO	143

SOBRE AS TRADUÇÕES

O Corão, escrito em árabe no século VII, é considerado intraduzível, dentre outros motivos, pelas suas camadas de sentidos, rimas e fluidez sonora. Portanto, trabalhar um texto traduzido que foca exatamente nas profundidades do texto corânico, suas imagens e metáforas oferece dificuldades de interpretação e tradução, por isso, seguem alguns esclarecimentos:

1. Optou-se pelo uso de Muhammad e não Maomé, preservando a raiz árabe. Dado que o nome vem do verbo *hamd* que significa “louvar”, “glorificar” – de modo que Muhammad é o particípio passivo que significa o louvado, o glorificado.
2. Será usado “Islã”, transliteração do árabe e não Islão, aproximando a palavra de *salam*: “paz” e *muslim*: “muçulmano”.
3. Será usado “Corão”, sem o artigo definido (*al-*) por considerá-lo desnecessário.
4. O termo Sudão deve ser entendido como região geográfica pré-moderna e não designando o estado moderno do Sudão.
5. Todas as traduções das referências em inglês são de minha autoria.
6. Todas as citações do Corão seguem edição bilingue da *Tradução do sentido do Nobre Alcorão* traduzido por Helmi Nasr, publicado em colaboração com a Liga Mundial Islâmica, Meca.

INTRODUÇÃO

Em dezembro de 2013, ao viajar para a Nigéria, entrei pela primeira vez em contato com comunidades muçulmanas. Dessa convivência surgiu o desejo de me dedicar ao estudo do Islã. Lendo uma entrevista me deparei com uma breve citação acerca da leitura de Muhammad Taha sobre o Corão. Suas ideias me interessaram e decidi me aprofundar sobre sua vida e trabalho.

A obra *A Segunda Mensagem do Islã* publicada em 1967 é a mais relevante de Mahmoud Muhammad Taha, considerada o texto base da causa Republicana. A Irmandade Republicana foi um grupo sudanês, fundado e liderado por Taha em 1945. A princípio o grupo militava pela independência do Sudão, que aconteceu em 1956. O movimento passou alguns anos com pouca atividade, mas, com a proposta de Taha por uma nova Mensagem do Islã, o grupo se reorganizou, com a saída de muitos membros e entrada de outros. Assim, passaram a dedicar sua militância exclusivamente ao proselitismo da Segunda Mensagem do Islã, como entendida por Taha. Edward Thomas narra esse processo no livro *“Islam’s Perfect Stranger: The Life of Mahmoud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan.”*

O objetivo desse trabalho é analisar e contextualizar a obra *A Segunda Mensagem do Islã* percebendo como ela contraria a leitura tradicional do Corão e se insere no conceito de Islã liberal. Desse modo, pretendo contribuir para as pesquisas acerca da religião islâmica no Brasil, enfatizando novas leituras que promovem a conciliação entre o Islã e os valores da modernidade ocidental, em constante conflito, quando o Islã é entendido na leitura tradicional.

No primeiro capítulo, serão apresentados os principais aspectos da religião islâmica que aparecerão no decorrer do trabalho e também como surge o Islã liberal e quais suas ramificações. No segundo capítulo nos debruçaremos sob o processo de islamização do Sudão e a vida de Mahmoud Muhammad Taha, entendendo sua atuação política no Sudão e o contexto no qual o autor produziu sua obra, basilar na militância da Irmandade Republicana. No terceiro capítulo veremos como a obra *A Segunda Mensagem do Islã* é estruturada e argumentada. E, por fim, no quarto capítulo

analisaremos a obra, procurando entender a *shari'a* proposta por Taha, e apontando inconsistências argumentativas do texto. Também, veremos em que medida as ideias de Taha divergem da interpretação tradicional do Islã. Por fim, veremos qual as repercussões, positivas e negativas, das ideias de Taha no Sudão e no mundo.

CAPÍTULO I – ISLÃ E ISLÃ LIBERAL

Esse capítulo é composto por três partes. Primeiro, nos debruçaremos sobre os aspectos principais da religião islâmica a fim de introduzir o leitor no universo no qual Taha escreve sua obra, *A Segunda Mensagem do Islã*. Ambientando-o com conceitos e conflitos internos do Islã que serão abordados durante todo o estudo. Assim, nos dedicaremos brevemente aos aspectos fundamentais do Islã: a divisão entre sunismo e xiismo, o Corão e a *sunna*, (focando na leitura tradicional corânica a qual Taha fará oposição), os cinco pilares da religião, a *shari'a*, (jurisprudência islâmica) e o sufismo, corrente mística islâmica seguida por Taha. Em seguida, veremos quais são os *modus operandi* do Islã hoje. Para então nos aprofundarmos em como surge o Islã liberal dentro do Islã, o que o define e quais suas ramificações.

1.1 ASPECTOS GERAIS DO ISLÃ

O Islã conta com cerca de 1,5 bilhões de fiéis espalhados pelo mundo todo, o que propicia um ambiente fértil para diversidade. São árabes, turcos, chineses, indonésios, franceses, sudaneses, estadunidenses, entre outros. Por exemplo, na Indonésia a religião islâmica foi influenciada e sincretizada com o hinduísmo e budismo. Ainda, as mesquitas chinesas não foram influenciadas pela arquitetura árabe, mantendo a estética local. A prática tribal de mutilação genital feminina não foi imposta pelo Islã e ainda é praticada em países africanos, como na Somália. Vemos assim, como o Islã em si não se dá somente no âmbito da fé e da religião, mas também da cultura e da civilização. É essencial compreender que o Islã, mais do que uma religião, é um sistema de sociedade que possui uma cosmovisão específica. Na religião islâmica as crenças se transformam em inspiração normativa do viver.

Por isso mesmo, o Islã se organizou como uma religião com valores próprios de como é a boa vida. Esses valores não convergem com os valores do Ocidente, fomentando, desse modo, conflito. Porém, isso não justifica que a religião islâmica seja tratada como um sistema rígido e imutável. Frente a esse conflito surgem a partir do século XIX autores afirmando que a religião islâmica é compatível com a racionalidade ocidental e

que pode ser conciliada com descobertas científicas, sistemas político-econômicos e valores morais.

Etimologicamente, a palavra *Islam* tem sentido duplo de “paz” e “submissão” ou “rendição”. É a total submissão do homem a vontade de Deus. O Islã dá continuidade à tradição religiosa iniciada por Abraão, reconhecido como primeiro muçulmano. A teologia islâmica vê Noé, Moisés, Jesus e Muhammad como profetas, sendo Jesus o protótipo de santidade. Todos esses teriam recebido e propagado a mesma mensagem: A unicidade de Deus e o dever de praticar o bem. Ainda, muitos muçulmanos consideram Rama e Buda como profetas também, afirmando que antes de Muhammad Deus já havia enviado revelações independentes.

1.1.1 Muhammad

Para além da Bíblia, muçulmanos acreditam no Corão, livro revelado ao Profeta Muhammad através do Arcanjo Gabriel. Muhammad foi órfão de pai e mãe, e a partir dos sete anos foi criado pelo tio paterno Abu Talib. Trabalhou como pastor de animais e mais tarde acompanhou o tio no comércio. Foi empregado por Khadija, duas vezes viúva. Ela tinha aproximadamente 40 anos quando pediu Muhammad, de 25, em casamento e o desposou. O casal permaneceu junto por 25 anos até a morte de Khadija em 619, mesmo ano que o tio Abu Talib faleceu. Depois de sua morte, Muhammad teve 15 esposas e muitas amantes. A única filha de Muhammad que viveu até a idade adulta foi Fátima, filha de Khadija.

Diz-se que Muhammad já tinha sonhos premonitórios quando em 610, com 40 anos, ao meditar no monte Hira, próximo de Meca ele recebeu a primeira revelação pelo Arcanjo Gabriel, no período do Ramadã. As revelações continuaram até 632, ano de sua morte. Muhammad pregou o monoteísmo primeiramente para familiares e amigos mais próximos e aos poucos levou a palavra ao povo de Meca, gerando discórdia e foi perseguido por mercadores mequenses. Assim, ele procurava um local mais receptivo a suas ideias. Em feiras de comércio, quando havia uma trégua a perseguição a Muhammad, ele conheceu representantes de uma tribo do Norte, em Yatrib que aceitaram o Islã, chegando até a rezar publicamente nas sextas-feiras.

Em 622, no mês *Safar*, que marca o primeiro ano do calendário islâmico Muhammad e seus discípulos fugiram de Meca em direção a Yatrib. O episódio ficou conhecido como hégira, do árabe *hijra* (هجرة) que significa exílio, migração. Nesse momento Yatrib muda de nome e passa a ser chamada de Medina, do árabe: *madinat annab*, “cidade do profeta”. Em Medina, Muhammad travou muitas guerras contra os mequenses, inclusive durante o Ramadã. Muhammad se tornou um general estrategista militar, ganhando batalhas que garantiram em 629 que ele e seus discípulos pudessem voltar a entrar em Meca, convidando os mequenses a se tornarem muçulmanos.

A teologia islâmica tradicional nega que os judeus sejam o povo eleito, nega a divindade de Cristo, que seria um homem comum, e nega o dogma cristão da Santíssima Trindade, considerado politeísmo. O Profeta Muhammad muda o significado da Caaba, em Meca, para a casa de Abraão, símbolo de exaltação do único Deus. A religião se manifesta contra adoração de ídolos e objetos. Embora imagens tridimensionais, como estátuas, não sejam encontradas na arte islâmica, imagens bidimensionais já foram comuns, embora não representassem o rosto do Profeta e de suas mulheres, considerados inimitáveis.

Para os muçulmanos, o Profeta Muhammad é o último mensageiro de Deus, pois foi para ele que Deus revelou o plano de redenção e a verdade última, resumida no testemunho de fé islâmico: Não há divindade além de Deus. Para muçulmanos, o Profeta Muhammad é o exemplo de comportamento humano nas relações sociais. A comunidade internacional muçulmana, unida sob uma crença, é chamada de *umma* (عِمَّة). Porém, esse conceito é contestado, pois alguns muçulmanos afirmam que não existe um equivalente objetivo à *uma*. Pois, na realidade sempre houve diversidade cultural no Islã, manifestada principalmente na divisão entre sunitas e xiitas.

1.1.2 Sunismo e Xiismo

Após a morte de Muhammad, a grupo majoritário muçulmano defendeu que Abu Bakr, pai de Aisha, esposa do Profeta e amigo-discípulo de Muhammad, fosse o califa, sucessor do Profeta. Uma minoria expressiva indicou o nome de Ali, marido de Fátima, filha de Muhammad, primo e seu segundo discípulo. Para eles, a benção do Profeta seria

transmitida aos membros da família. Abu Bakr foi eleito, e após alguns meses Ali jurou lealdade a ele. Antes de morrer Abu Bakr nomeou Umar, pai de Hafsa, esposa de Muhammad, seu sucessor.

Umar, o segundo califa, por sua vez escolheu Uthman como seu sucessor, ele que havia desposado duas filhas do Profeta. Uthman foi o califa responsável por estabelecer o texto oficial do Corão, destruindo versões diferentes, instituindo o texto considerado autêntico, que permanece até hoje. Uthman foi assassinado por rebeldes egípcios. Depois de Uthman, Ali volta a reivindicar o califado para si. Porém, o governador da Síria Muawya, primo de Uthman acusa Ali de omissão frente ao assassinato de Uthman, e com o apoio de Aisha une forças para destitui-lo.

Ali reivindica o poder e luta diversas batalhas. Em 657, durante a Batalha de Siffin, Muawya juntamente com Aisha, coloca folhas do Corão nas pontas das lanças para que Ali não os atacasse. Um grupo defendeu que o exército de Ali deveria atacá-los mesmo assim, contrariando as ordens de Ali. Esses ficaram conhecidos como carajitas, seguidores radicais de Ali que o consideraram Ali um traidor por cessar a luta e o assassinaram. Em 680, Yazid, filho de Muawya, apossa-se do califado. Hassan, primogênito de Ali não se opôs. Mas Hussein, irmão mais novo, foi à luta, perdeu para Yazid e foi decapitado. Sua cabeça foi colocada na ponta de uma lança e exposta publicamente.

A morte de Hussein, neto de Muhammad, marca o fim da *umma* e é central para o Xiismo. O túmulo de Hussein é, depois de Meca, o local mais importante de peregrinação xiita. A palavra xiita vem do árabe “*shiat Ali*”, os partidários de Ali. Eles consideram o Profeta Muhammad e sua família como dotados de caráter sagrado, acreditando na liderança espiritual hereditária. Ali foi o primeiro *imam* (امام) dos xiitas. *Imam*, para os sunitas, é aquele que exerce liderança espiritual, liderando orações. Para os xiitas, os *imams* são líderes espirituais infalíveis, líderes da comunidade xiita, escolhidos por Deus.

Em resumo, segundo Enzo Pace:

A teologia desenvolvida pelos xiitas tenderá a exaltar dois conceitos fundamentais: por um lado o martírio dos seus chefes, mortos em defesa da verdadeira fé e da memória autêntica do Profeta Muhammad e, pelo outro, o papel espiritual do *imam*, do próprio líder da comunidade. (...) Já no sunismo o *imam* é

simplesmente aquele que dirige a prece, que se põe “a frente” para marcar os tempos e modos da oração comunitária. (PACE, 2005, p. 97)

Os sunitas rejeitam clérigos, mas os xiitas não, tendo até um aiatolá (آیت‌الله), líder erudito especialista religioso. Após Ali, Hassan e Hussein foram *imams*, os filhos de Hussein deram continuidade a linhagem. O xiismo é majoritário no Irã e Iraque, mas também tem presença relevante nos Emirados Árabes Unidos e Azerbaijão.

12 *imams* – lista duodecimalista:

- | | |
|----------------------|-----------------------------------|
| 1. Ali ibn Abu Talib | 7. Musa al-Kadhim |
| 2. Hassan ibn Ali | 8. Ali al-Kiza |
| 3. Hussein ibn Ali | 9. Muhammad Jawad al-Taki |
| 4. Ali ibn al-Hassan | 10. Ali al-Taki |
| 5. Muhammad al-Bakir | 11. Al-Hassan al-Askari |
| 6. Ja'far al-Sadik | 12. Muhammad al-Muntazar al-madhi |

Depois da morte de al-Askari, o 11º *imam*, seu filho, Muhammad al-Muntazar al-madhi, o 12º *imam* desapareceu com apenas quatro anos, episódio chamado de ocultação pelos xiitas. Eles acreditam que Muntazar não morreu, mas que foi para um lugar intermediário entre o céu e a Terra, vivendo de modo sobrenatural. De lá, ele inspira os aiatolás. A volta de al-Madhi, o salvador-juiz da humanidade, marcaria o começo do retorno de Jesus e o juízo final. Essa figura surge em diversos países na luta anticolonialista da África. Figuras públicas afirmavam ser o al-Madhi, aquele que libertaria o povo do poder colonial, liderando lutas, inclusive no Sudão.

Existe uma corrente minoritária dentro do xiismo, mais esotérica, que não aceita Musa al-Kadhim, 7º *imam*, como *imam* legítimo, nem nenhum que veio depois dele. Khadim era o irmão mais novo de Ismael, aquele que deveria ser o *imam* legítimo. Porém, Ismael morreu três anos antes do pai, gerando uma lacuna na sucessão. Aqueles que acreditam que Ismael era o *imam* legítimo são chamados de xiitas ismaelitas.

1.1.3 Corão

Os muçulmanos aceitam a Torá judaica e a Bíblia cristã, mas para eles o Corão é a palavra de Deus, revelada em árabe pelo Arcanjo Gabriel para o Profeta Muhammad. Além do Corão, os muçulmanos seguem a *sunna* (سنّة), o caminho daquilo que o Profeta disse ou fez. Porque Muhammad não é visto somente como mensageiro de Deus, mas também como exemplo ideal de conduta humana. A *sunna* é encontrada nos *hadiths* (الحديث), compilação de tradições sobre o que o Profeta disse e fez em vida. Esses são os dois textos-base da jurisprudência islâmica.

Corão vem do verbo *qara'a* (قرأ), que significa ler em voz alta, a arte da recitação. A obra não é traduzida por muçulmanos no uso ritual. Nele, consta a palavra de Deus revelada a Muhammad durante 22 anos de 610 a 632. É a obra árabe em prosa mais antiga, e é fluído, o que facilita sua memorização. Conhecidamente, ele soa melhor falado do que escrito, favorecendo a difusão oral e escrita da língua árabe. O Corão é o principal livro usado como norma para sintaxe e morfologia árabe. Para muçulmanos, ouvir o Corão sendo recitado é o melhor contato possível com a obra. Lê-lo na versão escrita é considerado pior do que o ouvir recitado, e, portanto, ler uma tradução da versão escrita em árabe é tido como uma experiência menor ainda.

Ali trabalhou na compilação dos relatos de Muhammad. Mas foi Uthman, o terceiro califa, que nomeou um comitê para organizar o formato definitivo padrão, inalterado até hoje. Foi utilizado como padrão o manuscrito de Hafsa, filha de Umar, segundo califa, e uma das esposas de Muhammad. É possível saber onde, quando e em quais circunstâncias cada capítulo foi revelado. Ele é organizado em 114 capítulos compostos por versículos que podem ser pequenos, médios ou grandes. Desses, 86 foram versículos revelados em Meca e 28 em Medina. Sendo o primeiro versículo do Corão revelado em Meca, e o último em Medina. Dos 23 anos de revelação, 13 foram em Meca e 10 em Medina.

Os versículos de Meca tratam da unicidade de Deus, da chegada do dia do julgamento, da ressurreição e a pregação de valores morais corretos para toda a humanidade. Enquanto os versículos de Medina se dirigem a quatro grupos de pessoas:

1. *Mahajirum* (المهاجرون), imigrantes vindos de Meca com Muhammad.
2. *Ansar* (الأنصار), habitantes de Medina que se converteram ao Islã e ajudaram Muhammad e os *mahajirun*.
3. *Munafiqun* (منافقون), habitantes de Medina, chamados de hipócritas porque fingiam acreditar em Muhammad.
4. Judeus e cristãos, chamados de pessoas do livro.

Essencialmente, o Corão afirma que Deus não precisa enviar outra revelação. Ele trata sobre os atributos de Deus e sua unicidade, como ter uma vida justa e honrada e exalta as virtudes da razão. Fala sobre humanos como indivíduos e em comunidades, meio ambiente, vida após a morte, a natureza do mal e também sobre acontecimentos da vida de Muhammad, a comunidade em Meca e em Medina. Sua organização não é linear, mas aborda tópicos. Apresentaremos aqui a exegese corânica tradicional, enfatizando o que ela afirma acerca dos versículos de Meca e de Medina, importante para contrastar com a interpretação de Mahmoud Muhammad Taha.

A interpretação do Corão clássica foi desenvolvida entre os séculos VIII e X, anos constitutivos do Islã, através de uma exegese, chamada tradicionalista. Essa, ainda é a leitura mais influente do Corão. A grande maioria de resumos, comentários, e interpretações do Corão seguem essa corrente. Nela, todo o Corão é entendido como a palavra de Deus, imutável. Segundo Erik Ohlander, historiador das religiões:

A hermenêutica corânica clássica favorece uma abordagem de interpretação de texto linear, atomística, versículo-versículo (*tafsir musalsal*). Normalmente tratando um conjunto mais ou menos padronizado de problemas relativos a questões textuais linguísticas, cronológicas, históricas e jurídicas. (OHLANDER, 2009, p. 620)

Segundo a concepção ortodoxa do Islã, a revelação do Corão ao Profeta Muhammad é a verdade última, imutável e válida universalmente para toda a eternidade independente de tempo e espaço. Dessa forma, o Islã é inalterável e não se adapta a nenhuma realidade, porque já é em si a religião perfeita. Por isso mesmo, de acordo com essa interpretação só existe um Islã, e qualquer manifestação que se diferencie dele, não pode ser considerado a religião verdadeira. Nesses termos, o Corão é tido como a palavra de Deus, literalmente, como transmitida pelo Arcanjo Gabriel.

Essa leitura segue o conceito de ab-rogação proposto por Al-Shafi, que veremos no tópico “*shari'a*”. A ideia de ab-rogar foi e é muito utilizada por eruditos islâmicos quando tentam extrair verdades do Corão, porque existem contradições. Na ab-rogação uma ordem pode ser retraída, como resultado da descoberta de uma verdade antes desconhecida. Para a leitura tradicional, uma parte da revelação só pode ser ab-rogada por outra revelação no Corão. Assim, é considerado que os versículos tardios ab-rogam versículos “antigos” em caso de contradição. Mas, para essa interpretação apenas certos tópicos são ab-rogados, pois a mensagem do Corão é uma só, e ela não pode ser ab-rogada. É entendido que “A verdade de ontem não pode ser o erro de hoje”. Pois, não faz sentido se referir a fatos novos que antes não eram conhecidos quando se trata de Deus, o onisciente. Isso é considerado absurdo na leitura tradicional.

Porém, ab-rogações foram comuns no desenvolvimento da jurisprudência islâmica. Em relação a esse fato, a leitura tradicional afirma que as leis que foram ab-rogadas devem ter sido mal formuladas ou simplesmente erradas desde o princípio. O Professor egípcio Muhammad Draz (1894-1958), erudito do Islã tradicional afirma, em relação a ab-rogação que:

Embora esse pensamento seja admissível em nossas instituições humanas, ela certamente não é quando se trata da lei Divina. Deus nunca volta atrás em suas decisões, e Ele nunca muda de opinião. Ambas as leis, a que Ele deixou ser ab-rogada e a nova que a substituiu tem o selo da santidade. Cada uma delas leva a imposição de sabedoria do seu próprio tempo (...). Isso pode dar a impressão de uma solução improvisada, mas na realidade tudo foi planejado previamente e ajustado para se adequar a eventualidades determinadas. (DRAZ, 2000, p. 123)

Para justificar sua posição, Draz cita o Corão:

(...)E não fizemos a direção, para a qual tu, Muhammad, estavas virado, senão para saber distinguir quem segue o mensageiro de quem torna atrás, virando os calcanhares. (...) (Corão, 2:143)

A leitura tradicional não aborda as contradições entre as revelações de Meca e Medina, embora elas sejam bem conhecidas pelos estudiosos islâmicos, pois com a hégira, a missão do Profeta muda. Emílio Platti, professor de estudos islâmicos da Universidade Católica de Leuven, na Bélgica, em “Bíblia e Islamismo” afirma que as revelações de Medina manifestam três grandes rupturas em relação às revelações de Meca: Com os senhores de Meca através da luta armada, com os judeus que deixam de ser

considerados fiéis e com os cristãos que passam a serem rejeitados categoricamente no fim do período medinense. Muhammad Draz, em seu livro *Introduction to the Qur'an* dedica uma seção do livro para discorrer sobre as especificidades dos versículos de Meca e de Medina. Ele afirma que:

Com a hégira, uma mudança considerável ocorreu: Muhammad foi levado de um ambiente pagão, ignorante e hostil, para uma atmosfera amigável, acolhedora cercado por discípulos fortes e devotos. Ademais, a partir desse momento ele entrou em contato com uma comunidade religiosa organizada que possuía um livro sagrado, a saber, os judeus de Medina. (DRAZ, 2000, p. 114)

Para tal, Draz exemplifica através de versículos de Medina, na qual vemos a diferença de tratamento dada para judeus e cristãos:

Em verdade, encontrarás – dentre os homens, – que os judeus e os idólatras são os mais violentos inimigos dos crentes. E em verdade encontrarás que os mais próximos aos crentes, em afeição, são os que dizem: “Somos cristãos.” Isso, porque há dentre eles clérigos e monges, e porque não se ensobrecem. (Corão, 5:82)

E com os que disseram: “Somos cristãos”, firmamos, também, aliança. Mas eles esqueceram parte do que lhes fora lembrado. Então, suscitamos entre eles, a inimizade a aversão, até o Dia da Ressurreição. E Allah informá-los-á do que engenhavam. (Corão, 5:12)

Em um versículo medinense posterior, a condenação aos judeus aumenta:

O exemplo dos que foram encarregados da Torá, em seguida, não a aplicaram, é como o do asno, carregado de grandes livros. Que execrável o exemplo do ovo que desmente os sinais de Allah! E Allah não guia o povo injusto. (Corão, 62:5)

Ainda que Draz analise os conflitos acerca da questão dos judeus e da poligamia, ele permanece fiel à leitura tradicional do Corão, afirmado que Muhammad se submeteu inteiramente aos mandamentos de Deus, transcendendo suas preferências e opiniões pessoais. Para tal, Draz argumenta que:

Quando vemos a lua mudando de fase de acordo com sua posição em relação ao Sol, nós julgamos corretamente que isso acontece porque a lua é iluminada pelo Sol. Então, não deveríamos julgar as revelações de Muhammad do mesmo jeito, quando vemos ela evoluir e se modificar ou se retrair dado seu contato com o ambiente intelectual de Medina? (DRAZ, 2000, p. 116)

As primeiras revelações, do período de Meca são mais curtas e tem como objetivo chamar os politeístas a adorarem um único Deus, e judeus e cristãos a reconhecerem Muhammad como o Profeta de Deus. Já as revelações pós-hégira que vão de 622-632. são mais longas e relacionadas a questões sociais, políticas e militares. Segundo Enzo Pace:

Os primeiros capítulos refletem a condição extática do Profeta, e por isso, apresentam-se de acordo com um gênero literário típico da literatura profética (neles predominam a as imagens e uma linguagem cifrada, que evoca emoções e espanto, mais poética e ao mesmo tempo oracular; já os segundos tem geralmente a forma de artigos de um código jurídico, redigidos com estilo e uma linguagem prescritiva, muitas vezes precisa e pormenorizada, visando regulamentar matérias desconexas (desde as relações subjetivas até a definição dos delitos e das penas aplicadas para cada crime; desde as regras jurídicas em matéria matrimonial, de divórcio, repúdio e direito de herança até as prescrições alimentares ou relativas ao vestuário das mulheres e dos homens etc.). (PACE, 2005, p. 89)

A leitura ortodoxa do Corão entende que toda a obra ou fala com Muhammad, ou sobre ele, e nunca expressa os pensamentos próprios do Profeta. Pois, é Deus que se expressa no livro, através de ditados, promovendo decretos, relatos e alertando a humanidade, não Muhammad. Por isso, a questão dos versículos de Meca e Medina é vista como uma questão a ser rebatida e não aprofundada. Porque, independentemente de cidade, o Corão é palavra de Deus, e ele expressa uma única verdade absoluta válida para toda a eternidade, independentemente da história. Nessa visão, o Islã é caracterizado pela crença no Corão, na *sunna* e na prática dos cinco pilares, que veremos a seguir.

Essa leitura do Corão foi desenvolvida nos primeiros anos de consolidação da religião e é dominante até hoje. Mas, dado a expansão do Islã que levou a sua sincretização e processos históricos de colonização e globalização a religião se deparou com a incompatibilidade da Verdade eterna, independente de tempo e espaço com a realidade objetiva.

1.1.3.1 Modelos Hermenêuticos Corânicos não tradicionalistas

A partir do século XIX, surgem novos modelos hermenêuticos no mundo islâmico, não exclusivistas entre si, contrariando a hermenêutica tradicionalista, dominante desde o século VIII. Erik Ohlander os distingue entre hermenêutica: moderna, islamista, científica, translacionalista, revisionista e feminista.

Hermenêutica Moderna

A hermenêutica moderna (posteriormente chamada de liberal, como veremos adiante) parte da vontade de compatibilizar a sociedade islâmica com o mundo ocidental. Para tal, o Islã deveria se modernizar de modo que estivesse apto a incorporar benefícios econômicos, políticos, científicos e tecnológicos do Ocidente. Alguns expoentes desse pensamento são: Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e Muhammad Abduh (1849-1905). Esse movimento será explorado com maior profundidade na seção 1.3 Islã liberal. Exemplos dessa corrente são as obras de Fazlur Rahman (1919-1988): *Major themes of the Qur'an* (1980) e *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982). Nelas, Rahman propõe que os princípios do Corão sejam estudados dois momentos. Primeiro, analisando a realidade histórica nos quais foram anunciados, depois analisando como se dá a aplicação desses princípios na prática. Provendo assim, uma análise temático-contextual.

Hermenêutica Islamista

A hermenêutica islamista também é chamada de fundamentalista. Ela também surge como um movimento de renovação do Islã, do qual, inclusive, surge o Islã liberal. Essa hermenêutica rejeita interpretações racionalistas, rejeita também a possibilidade de contextualização do Corão. Para eles, a revelação do Corão é imutável, universal e trans-histórica. E o caminho para o mundo muçulmano é lutar para tentar replicar da comunidade muçulmana medinense do século VII. Exemplos dessa leitura são o livro *In the Shade of the Qur'an* (1965) de Sayyid Qutb e *Understanding the Qur'an* de Jamaat al-Islami (1945).

Hermenêutica Científicista

A hermenêutica científicista segue uma exegese científica, baseando-se na tradição modernista e indo além dela. Para essa corrente, o Corão antecipa certas descobertas da ciência moderna. Por exemplo, o versículo corânico a seguir:

É Ele Quem vos fez da terra leito e do céu, teto edificado; e fez descer do céu água, com que fez sair dos frutos, sustento para vós. Então, não façais semelhantes a Allah, enquanto sabeis.
(Corão, 2:2)

É entendido por Ali Ünal, membro do movimento turco de Fetullah Gülen, como referência a atmosfera da Terra, a estratosfera, a camada de ozônio e a troposfera. Essas ideias são desenvolvidas no livro *The Qur'an, with Annotated Interpretation in Modern English* (2006), prefaciado por Fetullah Gullen, líder do Movimento Hizmet originário da Turquia.

Hermenêutica Translacionalista

A hermenêutica translacionalista parte do princípio que o texto corânico, como revelado em árabe, é único; em concordância com a interpretação tradicional. Tanto que só deve ser chamado de Corão a obra em árabe. Como ele é inimitável as traduções do Corão são tentativas, não inocentes, de passar as ideias do Corão para outras línguas. Sendo assim, as traduções do Corão podem ser utilizadas para mediar questões problemáticas que surgem no texto. Verificando as possibilidades de entendimento do texto a partir de suas múltiplas traduções, que em si já carregam interpretações. Um expoente dessa corrente é o livro *The Koran Interpreted* (1955) de Arthur John Arberry (1905-1969).

Hermenêutica Revisionista

A hermenêutica revisionista utiliza métodos históricos e literários para entender o Corão. Entendendo que a narrativa corânica é passível de análise literária. E, também, é intrinsecamente ligado ao ambiente histórico, cultural e linguístico no qual surgiu.

Segundo Ohlander:

O trabalho do erudito franco algeriano Mohammed Arkoun se destaca como primário, uma obra que traz a hermenêutica e semiótica do pós-estruturalismo para o texto Corânico em uma tentativa de desestruturar concepções predominantes e substitui-las com uma epistemologia Foucaultiana, perspectivando um texto cujo discurso mítico-poético se livra de

todas as interpretações de categorias existentes. (OHLANDER, 2009, p. 629)

Essa corrente é tida como neomodernista, seguindo o trabalho de Fazlur Rahman, ela também é chamada de progressista. Assim como a corrente modernista, esta busca uma reconciliação com o Ocidente, almejando mais justiça social, e pluralismo no Islã. O objetivo é que a própria religião islâmica seja veículo de transformação social. Exemplos dessa linha são a obra *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1998) do sul-africano Farid Esack (1959-) e *The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading* (1990) de Muhammad Shahrur (1938-).

Hermenêutica Feminista

A hermenêutica feminista surge no fim do século XX, com o avanço de estudos de gênero. Com isso, mulheres muçulmanas passaram a defender uma exegese corânica que desconstruísse leituras patriarcais e misóginas, como consta nas interpretações tradicionais. Para tal, dois artifícios argumentativos são usados. Primeiro, a contextualização da revelação, entendendo as direções legislativas de Muhammad como específicas do período histórico em que o Corão foi revelado, referente a moral, ou seja, costumes da época, e não a ética. Também, é entendido que os impulsos igualitários do Corão foram suprimidos por anos de interpretações corânicas feitas por homens que impuseram sua misoginia nas suas leituras, predominantes até hoje.

Acerca dessa pluralidade de modelos hermenêuticos Massimo Campanini, professor de Estudos Islâmicos na Universidade de Trento, comenta:

A pluralidade de interpretações significa que cada uma delas tem seu próprio significado (...). Na verdade, nós precisamos evitar confusões entre relativismo cultural nínilista e a multiplicidade de interpretações possíveis na hermenêutica. Relativismo cultural significa que nenhuma interpretação é válida. Hermenêutica construtivista significa que todas as interpretações compartilham aspectos particulares da Verdade. (CAMPANINI, 2009, p. 128)

Ainda:

Talvez seja muito otimista pensar que ao introduzir princípios hermenêuticos na exegese corânica, todos os problemas da modernidade poderiam ser resolvidos. De qualquer forma, a pluralidade de interpretações é permitida porque o texto só responde as questões que são colocadas a ele, e todos

encontram no Corão as respostas que procuram. Isso é, também, o que permite uma interpretação democrática do Islã. (CAMPANINI, 2009, p. 129)

1.1.4 *Sunna*

O Corão é considerado insuficiente para tratar de questões legais no Islã tradicional, pois aborda superficialmente temas ligados às questões familiares, como divórcio e herança. Por isso, os muçulmanos seguem a fonte adicional dos *hadiths*. Os registros sobre o que o Profeta Muhammad disse e fez como juiz e administrador de Medina. Existem dois tipos de *hadiths*: Um *hadith* regular são os ditos e feitos do Profeta. Mas, existem os *hadiths qudsi* (*hadiths* divinos), aqueles em que Muhammad usa suas próprias palavras para expressar um significado divino. Esse último era o mais utilizado por Taha para embasar seu entendimento do Corão.

Os *hadiths*, para além de auxiliarem na jurisprudência islâmica, tem o papel de orientar os modos do fiel islâmico. Porque os muçulmanos já agem como o Profeta quando rezam à sua maneira, fazem abluição¹ (prática de higiene feita antes das orações) e peregrinam a *hajj*, como veremos adiante; mas, é esperado também que os muçulmanos apliquem a conduta pessoal de Muhammad no convívio familiar e social, e esse é encontrada com maior profundidade nos *hadiths*.

O processo de verificação da autenticidade dos *hadiths* foi longo. Somente após um trabalho exaustivo de verificação e confirmação que os *hadiths* eram registrados, ainda assim, o método não é infalível. Eles são classificados em: autênticos, os de procedência confiável. Bons, aqueles com pequenos problemas de verificação. E fracos, os que quase não puderam ser verificados. Cada *hadith* acompanha uma lista de testemunhas que o levam até o Profeta.

¹ Consiste de uma ação exterior: lavar as mãos, até os pulsos três vezes, enxaguar a boca com água levada pela mão direita, aspirar água para as narinas e lança-las para fora três vezes, lavar o rosto três vezes, lavar o braço direito até o cotovelo, depois o braço esquerdo, esfregar a cabeça com a superfície interna dos dedos de ambas as mãos, colocar os dois indicadores nos ouvidos e esfregar a parte detrás da orelha com os polegares, esfregar a nuca, lavar o pé direito até o tornozelo três vezes, e depois o esquerdo. Durante esse procedimento uma ação interna deve estar acontecendo: uma oração por perdão e misericórdia.

Dentre todos os relatos sugeridos, aproximadamente dois mil são considerados autênticos. Eles estão organizados em seis coleções canônicas, dentre as quais duas se destacam, os compilados por al-Bukhari e al-Muslim. Cabe lembrar que por vezes *hadiths* fracos são usados para justificar posições islâmicas fundamentalistas, gerando conflitos e polêmicas.

Assim, o entendimento tradicional afirma que o Corão existe por vontade divina, mas a *sunna* existe por esforço humano. Segundo Hossein Nasr, professor Iraniano de estudos islâmicos:

Através dos *hadiths* e da *sunna* os muçulmanos passam a conhecer tanto o Profeta como a mensagem do Corão. Sem os *hadiths*, grande parte do Corão seria um livro fechado. O Corão nos diz para rezar, mas se não fosse a *sunna* profética não saberíamos como rezar. Algo tão fundamental como as preces diárias, que são o rito central do Islã, seria impossível de realizar sem a orientação da prática profética. Isso se aplica a mil e uma situações de forma que é quase desnecessário enfatizar a conexão vital entre o Corão e a práticas e as sentenças do Profeta, a quem Deus escolheu como Seu revelador e intérprete para a humanidade. (NASR, 1990, p. 79)

Os xiitas recusam *hadiths* cuja autenticidade leva a Aisha (vista como traidora e assassina de Hussein). Como ela se casou quando tinha 9 anos, é responsável por muitas memórias das ações de Muhammad relatadas nos *hadiths*, porque viveu muito após a morte de Muhammad. Assim, com as indicações dos *hadiths*, espera-se que o muçulmano viva o Islã não só individualmente, mas também socialmente.

1.1.5 Cinco Pilares

Em março de 632, Muhammad proferiu seu último discurso para seus companheiros em tom de adeus. Em sua fala, o Profeta delimitou os cinco pilares do Islã, e pediu que os muçulmanos se tratassesem como irmãos, respeitassem as mulheres, seguissem as revelações do Corão e o exemplo da sua própria vida. Em junho, Muhammad morreu e foi enterrado em Medina. Assim, foram instituídos os pilares da religião islâmica, que não devem ser tomados como universais. Porque, por exemplo, drusos e alevi, comunidades autônomas islâmicas, não praticam a *salat* nem a *hajj*. São eles:

Shahada

A *shahada* (الشهادة) é o testemunho de fé no Islã, único elemento doutrinal dos cinco pilares. Diz-se que foi o primeiro ensinamento revelado a Muhammad no monte Hira pelo Arcanjo Gabriel: “Não há Deus senão Deus; Muhammad é o mensageiro de Deus.” Entoar essa frase três vezes em árabe na presença de dois muçulmanos caracteriza a conversão para o Islã. Os xiitas adicionam uma frase ao fim da *shahadah*, afirmando que Ali foi companheiro de Muhammad na revelação.

Salat

Em 621, um ano antes da hégira, quando Muhammad subiu ao paraíso em um episódio conhecido como viagem noturna, o Arcanjo Gabriel falou em nome de Deus e ofereceu a Muhammad e a sua comunidade a beneficência divina contanto que eles se comprometessem a rezar 50 vezes por dia. Muhammad aceitou, mas ao refletir entendeu que 50 orações diárias era muito para o povo árabe e voltou pedindo piedade a Gabriel. Ao negociar, eles concordaram em cinco preces diárias (*salat* (صلات)), cinco ocasiões durante o dia em que os fiéis se comprometem a lembrança devota de Deus. Antes de cada uma das preces deve ser feita a abluição. A oração de sexta-feira é a mais importante, chamada de *salat al-jumia*. Os xiitas reduzem suas orações para três vezes diárias, mas para os sunitas:

<i>Fajr</i> (صلاة الفجر)	Antes do nascer do sol
<i>Zhur</i> (صلاة الظهر)	Ao meio dia
<i>'Asr</i> (صلاة العصر)	No final da tarde
<i>Magrib</i> (صلاة المغرب)	Após o pôr do sol
<i>Isha</i> (صلاة العشاء)	Entre o pôr do sol e meia noite

Zakat

A *zakat* (زكوة) consiste em doar para caridade um tributo específico. Os sunitas pagam 2,5% e xiitas 5% do que sobra após as contas fixas serem pagas ao ano. Para os muçulmanos, toda riqueza vem de Deus e a Ele deve retornar. A *zakat* é paga tradicionalmente durante o mês do Ramadã. Ainda, os xiitas pagam o *khums* (خمس) em que 1/5 da renda é destinada aos aiatolás.

Sawn

Sawn (صوْن) prega o jejum no mês lunar do Ramadã, que marca a primeira revelação de Muhammad. No jejum priva-se de comida, bebidas e relações sexuais. Jejua-se desde quando se é capaz de diferenciar um fio branco de um fio preto. Segundo o Corão:

É-vos lícita, na noite do jejum, a união carnal com vossas mulheres. Elas são para vós vestimentas, e vós sois para elas vestimentas. Allah sabia que vos traíeis a vós mesmos a esse respeito, e Ele voltou-Se para vós e indultou-vos. Então, agora, juntai-vos a elas e buscai que Allah vos prescreveu. E comei e bebei, até que se torne evidente, para vós, o fio branco do fio negro da aurora. Em seguida, completai o jejum até o anoitecer. E não vos junteis a elas, enquanto estiverdes em retiro nas mesquitas. Esses são os limites de Allah: então não vos aproximeis deles. Assim, Allah torna evidentes Seus sinais, para os homens, afim de serem piedosos. (Corão 2:187)

O Ramadã é um período que deve enfatizar o autocontrole e não a penitência. É um período de religiosidade exacerbada e publicizada. Há uma noite de vigília representando a primeira revelação do Corão. E termina com a 'aid al-fitr, festa da quebra do jejum. O mês do Ramadã marca o nascimento de Hussein, terceiro neto de Muhammad e terceiro *imam* dos xiitas. Também, a morte de Ali, primeiro *imam* e quarto califa, a morte de Khadija, entre outros eventos relevantes da história islâmica.

Hajj

Hajj (حج) é a peregrinação a Meca para aqueles que têm condições físicas e financeiras. Prática religiosa da Arábia pré-islâmica obrigatória que deve ser feita no mês islâmico *Dhu al-Hijja* entre os dias 8 e 13, pelo menos uma vez na vida. A peregrinação feita em outros meses é chamada de *umra* (عُمْرَة) e não exige que todas as passagens rituais sejam feitas. O ciclo ritual é dividido entre Meca, Mina, Muzdalifa em que se lembra Abraão e Muhammad. É considerada um esforço supremo por exigir muito mental e fisicamente do fiel. Chegando em Meca os homens colocam dois pedaços de decido branco sem costura e mulheres usam um vestido branco simples, as vestes são chamadas de *ihram* (إحرام). A partir do momento que colocam a roupa é esperado que não façam mal a nenhum ser vivo, nem pratiquem atividades desonestas.

A *jihad* (جهاد), a luta no caminho de Deus, é, controversamente, tida como o sexto pilar. *Jihad* pode ser entendida como esforço em favor de Deus, almejando disciplina da

transformação interior. Um esforço moral rumo a Deus contra nossas próprias imperfeições. Mas, também no sentido de luta, militância, empenho para a proteção e avanço do Islã.

1.1.6 *Shari'a*

A *shari'a* é uma tentativa totalizante de regulação que abrange todos os aspectos do comportamento humano baseado no Corão e na *sunna*. A relação entre homem e mulher, vida familiar e comunal, comércio e governo, justiça e filosofia. Abordando questões espirituais, mentais, físicas, sociais e institucionais. O que é chamado de *shari'a* varia entre grupos sociais e tradições culturais no mundo islâmico. A palavra significa literalmente o caminho que leva a água, ou seja, o caminho certo para uma boa vida.

A jurisprudência islâmica é entendida como o caminho ordenado por Deus derivado do Corão e da *sunna*. Grosso modo, a religião islâmica pode ser dividida entre o de *shari'a* e o místico, ou seja, sufista. As duas visões se opõe, pois, o sufismo não aceita a homogeneidade promovida pela *shari'a*.

Ijtimāh é o nome dado a reflexão e o esforço racional individual do fiel que recorre ao Corão e a *sunna*, interpretando-os. Em outras palavras, o fiel recorre ao uso da racionalidade humana para tentar entender a vontade divina e aplica-la a sua vida. A seguir veremos brevemente o como a *shari'a* surge no Islã e seus desdobramentos.

O Califado Abássida (750-1299) foi fundado por descendentes do tio de Muhammad, Abas ibn Abdal Mutalibe, que se consideravam verdadeiros sucessores do Profeta. Os Abássidas se uniram a xiitas, muçulmanos não-árabes e árabes não convertidos ao Islã que eram tratados como cidadãos de segunda classe sob o governo dos Omíadas. Após anos de luta, em 750 os Abássidas derrotam os Omíadas na Batalha de Zab e tomam controle da região, estabelecendo a capital em Bagdá, deslocando o centro de poder, antes em Damasco, capital do Califado Omíada.

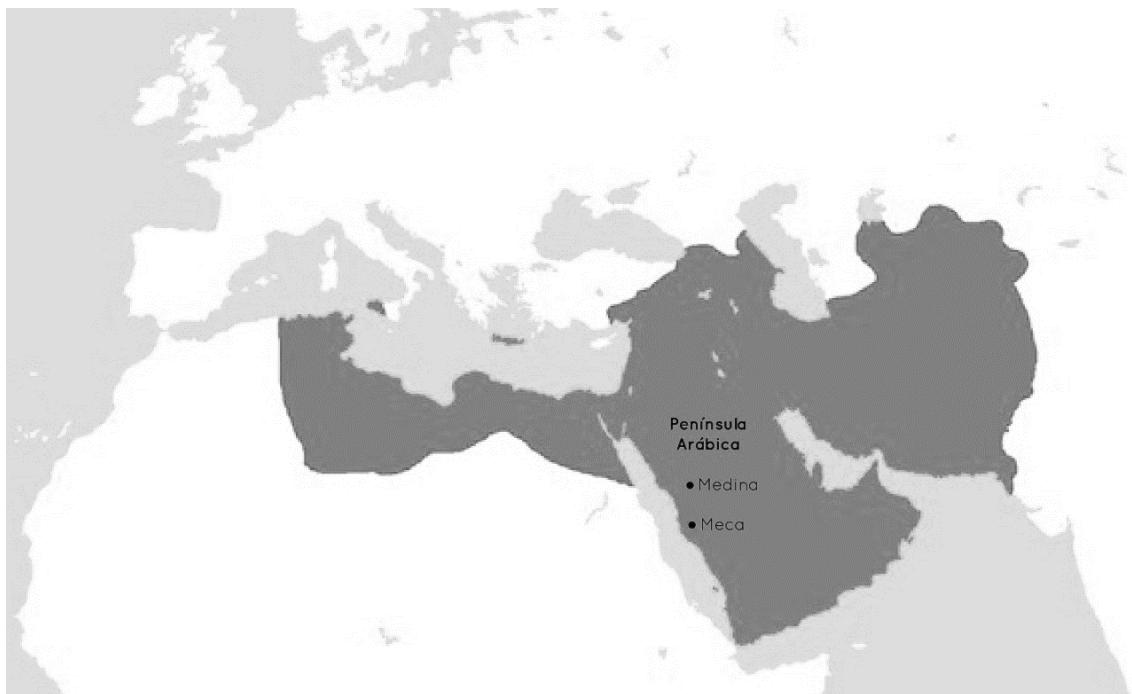


Figura 1 Território do Califado Abássida

Os Abássidas sentiram a necessidade de patrocinar escolas de direito islâmico para que essas incorporassem o material jurídico-legal do Corão as estruturas locais de governo. Assim, o Corão se mostrava insuficiente como fonte jurídica. Inicialmente houve relutância ao uso de textos que não o Corão; afinal, a discrepância na autoridade entre o Corão e qualquer outro material textual era notável. Todos os muçulmanos concordavam que o Corão deveria ser a fonte primária ao elaborar a jurisprudência islâmica. Mas quais outras fontes poderiam ser usadas? De um lado, juristas islâmicos e escolas de teologia advogavam que a razão, depois do Corão era a fonte confiável para solução de conflitos, eles duvidam da autenticidade dos *hadiths*. Esses, ficaram conhecidos como “pessoas da razão” (*ahl al-ray* (أهـل الرأـي)). De outro, juristas islâmicos defendiam os *hadiths* como uma alternativa anterior a razão. As pessoas dos *hadiths* (*ahl al-hadith* (أهـل الـحـدـيـث))

Por fim, os *hadiths* foram aceitos como fonte confiável. O uso destes era reconhecido como seguro e fornecia liberdade aos juristas para influenciarem suas interpretações. As escolas jurídicas se ramificaram. Algumas favoreciam a opinião dos legistas, outras as deduções a partir da *sunna*, e ainda haviam aquelas que negavam a possibilidade de legistas contestarem os juízos feitos por Muhammad.

Os conflitos acerca do uso do Corão e dos *hadiths* como fonte jurídica acirravam. Desse modo, Muhammad Idris al-Shafi'i, importante *imam*, fundador da corrente jurídica Shafita que veremos adiante, decretou que os *hadiths* eram infalíveis e fontes seguras fundamentais da jurisprudência islâmica. Shafi'i decretou que todos os pareceres legais que não eram abordados no Corão precisariam ser embasados em uma tradição conectada diretamente a Muhammad. Porém, era preciso levar em consideração que, assim como no Corão em que as passagens mais recentes se sobrepõem às passagens anteriores. *Hadiths* recentes se sobrepõem à *hadiths* antigos. Mas de modo algum um *hadith* se sobrepõe ao Corão. Ainda assim, divergências entre os *hadiths* e o Corão exigiam o uso da *ijtihad*, interpretação humana através da razão.

A *shari'a* como a conhecemos foi desenvolvida por eruditos. Ela não surgiu do Estado. Se assim fosse, talvez ela protegesse os membros de alto escalão das dinastias, reinos e governos que a adotaram. Mas não, a *shari'a* não prevê privilégios, todos são iguais. Ninguém tem o direito de pedir tratamento especial por status social ou oficial. Como aponta Mustafa Akyol, no livro *Islam without extremes*, em um primeiro momento a *shari'a* protegia a população da tirania:

Depois dos 30 anos iniciais sob os califas corretamente guiados, a liderança política da *umma* passou para as dinastias. Cujos membros não governavam sob uma moral rígida, mas com o que Santo Agostinho chamou de *libido dominandi*, desejo por poder. Foi a *shari'a* e os eruditos que a bancaram que fizerem oposição à tirania e defenderam o direito do povo. (Esse é um dos motivos pelos quais a maioria das sociedades muçulmanas tem um profundo respeito enraizado pela *shari'a* – um respeito que intriga ocidentais.). (AKYOL, 2013, p. 79)

Com o passar do tempo houve consenso entre juristas eruditos sobre determinadas questões. Fazendo da *shari'a* um esforço colaborativo na tentativa de compreensão da vontade divina. Sua maior parte foi elaborada entre os séculos VII e X sendo compilada, e canonizada em textos e instituições. Sendo assim, a partir do século X a *ijtihad* se tornou obsoleta. Ainda, legistas intérpretes especializados, chamados *'ulamas*, estavam incomodados com a proliferação abundante de interpretações. E propuseram fechar os portões da *ijtihad*, acreditando que muçulmanos não precisavam mais fazer o esforço de interpretação racional individual. Assim, surge a *taqlid* (تلیق), imitação do pensamento e interpretação dos primeiros eruditos do Islã. Futuramente, a *taqlid*

significou que cada muçulmano deve se filiar a uma das quatro escolas de jurisprudência sunita, e de fato, a *ijtihad* foi substituída pela *taqlid*. Segundo Enzo Pace:

No Islã não demorou muito para que se tornasse estéril a hermenêutica do texto corânico e cessasse o livre esforço interpretativo da razão humana diante do dado de fé contido na tradição. É este eclipse da razão aplicada ao dado de fé, eclipse que se prolonga por muitos séculos (desde o século X até o começo do século XIX, quando se reabre de fato a “porta” da interpretação). (PACE, 2005, p. 21)

Thomas, coloca da seguinte maneira:

Conflitos entre os *hadiths* e o Corão ainda precisavam dos esforços da racionalidade humana (*ijtihad*), mas no século X as fontes foram sintetizadas em textos e instituições da *shari'a*, e a *ijtihad* foi considerada redundante. A tradição (*taqlid*) substituiu a interpretação individual (*ijtihad*) (THOMAS, 2011, p. 143)

O direito islâmico é baseado no trabalho dos *imams*, líderes cujo exemplo deve ser seguido. Os sunitas têm quatro escolas de jurisprudência ortodoxa reconhecidas que foram desenvolvidas no período abássida, constituindo o direito islâmico clássico. Cada uma leva o nome do *imam* que a desenvolveu:

Hanafita

Primeira escola fundada por Abu Hanifa al-Nu'man (+772) em Kufa, no Iraque. Diz-se que Hanifa levou 30 anos para organizar sua proposta de Jurisprudência. Foca na interpretação racional do Corão na jurisprudência. A *sunna*, portanto, não é tida como fonte plenamente confiável. A escola tem presença relevante na Turquia, Índia e Paquistão.

Malikita

Fundada por Malik ibn Anas (+801), em Medina. Não leva tanto em consideração o esforço racional de interpretação, mas sim a fidelidade a modelos religiosos, sociais e jurídicos apoiados no consenso de eruditos da comunidade muçulmana (*ijma*). É influente na África Ocidental, especialmente no Magrebe e Oriente Médio.

Shafi'ita

Fundada por Muhammad ibn Idris al Shafi'i (+820), *imam* do Cairo. Idris foi o primeiro a escrever um tratado sobre o princípio da jurisprudência islâmica – que deveria se basear

em quatro fontes, seguindo a hierarquia: Corão, *sunna*, a *ijma* e o raciocínio analógico (*qiyas*), promovendo autonomia aos interpretadores. Influente no Egito, Sudeste Asiático e África Oriental.

Hanbalista

Ahmad bin Hanbal (+855) foi discípulo do *imam* Shafi, viveu como asceta em Bagdá. Fundou uma escola que se opõe a intervenção humana na interpretação das duas únicas fontes aceitáveis de conhecimento, o Corão e a *sunna*. Rejeitam o “intelectualismo teológico”. Para eles, a mensagem do Corão está além do tempo e da história, devendo permanecer intocada pela racionalidade humana. O Corão é visto como um livro de mensagem única e imutável. Influenciou Syed Qutb (1906-1966), autor-base da ideologia da Irmandade Muçulmana, base teórica dos wahhabitas. É forte na Arábia Saudita e no Catar.

Existem algumas escolas xiitas de jurisprudência. A mais importante se chama Jafari, que foi elaborada por Já’far al-Sadik (699-765), o sexto *imam*, mestre de Malik ibn Abas e Abu Hanifa. Ja’far propunha uma leitura tríplice do Corão. Primeiramente, o texto deveria ser lido literalmente em árabe. Em um segundo momento, lido historicamente, levando em consideração o contexto no qual Muhammad teve suas revelações. E por fim, ultrapassar a linguagem e a história, indo em direção a imaginação, ao mito e a intuição. Esse momento final também é chamado de abordagem alegórica do Corão.

Ainda que os fundadores das escolas não colocassem seus pensamentos como infalíveis ou inalteráveis elas se engessaram no tempo. Não foi dinâmica, não progrediu. A tentativa humana de entender a vontade divina congelou em um contexto específico. A *taqlid* é útil ao proporcionar eficiência aos sistemas legais, mas ao mesmo tempo ela o torna rígido. A tradição da *shari’ā* era contestada em momentos de crises políticas quando grupos a questionavam, seja em uma tentativa de torná-la mais pura, seja para estendê-la. Nesses questionamentos, os muçulmanos clamavam o direito de praticar *ijtihad* para ter mais controle sob o viés ideológico da *shari’ā*.

O Império Otomano aplicou a *shari’ā*, aproveitando a burocratização que ela promove. E entre o século XIV e XIX a *shari’ā* serviu a população mais pobre ao se defenderem de abusos da elite. Por conta da intensificação do comércio com países europeus no século

XIX, as leis de comércio da *shari'a* se tornaram incompatíveis com a realidade otomana. E foram substituídas por leis que favoreciam investimentos capitalistas. Ainda que escolas e cortes mantivessem a *shari'a* tradicional.

Internamente a mudança promoveu discussões entre muçulmanos que questionavam a assimilação de ideias estrangeiras ao mundo islâmico. Isso gerou três posições diferentes entre si. A dos revivalistas que optavam por retornar a uma *shari'a* mais rigorosa, os modernistas que acreditavam na mediação entre tradições islâmicas e a modernidade apresentada pelos europeus e os secularistas que advogavam que a jurisprudência islâmica não deveria influenciar o Estado.

1.1.7 Sufismo

O sufismo é a corrente mística dentro do Islã, que valoriza o espírito, não o texto escrito. O sufismo não é uma tradição sectária dentro do Islã, ou se é sunita e sufi ou xiita e sufi. Ele mescla o Islã com formas de devoção popular mal vistas por ortodoxos, pregando o amor a Deus. Foi popular entre não árabes, e teve papel central na expansão do Islã na Ásia central, Indonésia e África. Esse sucesso deve-se em parte pela receptividade dos mestres sufis às ideias místicas de tradições não islâmicas. Em última instância, as missões sufi foram mais bem-sucedidas do que missões tradicionais, devido a abertura sufi a outras culturas.

Os muçulmanos esotéricos começaram a ser chamados de sufis a partir do século VIII. A etimologia da palavra é controversa. Apontamos aqui cinco hipóteses, sendo a primeira a mais difundida na literatura brasileira:

- a. *suf*:** significa lã em árabe, pois vestiam-se humildemente, usavam mantas de lã crua simbolizando sua renúncia ao mundo e seus prazeres.
- b. *safa*:** que significa "pureza", porque eles buscam resgatar a pureza do Islã.
- c. *sufa*:** que significa banco, diz-se que os primeiros sufis se sentavam em bancos esperando as lições do Profeta.
- d. *saff*:** primeira fila de dignos, os primeiros atrás de Muhammad.

e. s.u.f.: recitação que promove expansão de consciência.

O sufismo, oficialmente, surgiu entre as cidades Baçorá e Kufa, no Iraque, com Hasan al-Basri (643-728), líder carismático que reunia devotos e lhes ensinava caminhos de elevação a Deus através de técnicas de oração e meditação. Esses pequenos círculos cresceram, espalhando o sufismo, que em sua versão institucionalizada se caracteriza por grupos que seguem um mestre espiritual. Enquanto muitos muçulmanos acreditam que a proximidade com Deus só pode ser alcançada na morte, os sufis acreditam que é possível vivenciar essa intimidade em vida. Para isso, deve se empreender em uma jornada guiada. Assim, mestres sufis iniciam membros em uma jornada de vivência espiritual lhes ensinando um repertório de métodos, técnicas e rituais que levam a aproximação de Deus.

O sufismo viveu um período próspero entre 750 e 950. Que seguiu um período de teoria da via espiritual como, por exemplo, o trabalho do *imam* Al-Ghazali. A partir do século IX, sufis começaram a buscar um Deus mais acessível; e, eventualmente, começaram a se reconhecer em Muhammad. O reconhecimento com um ser humano gerou uma abundância de produções de textos e músicas que foram essenciais na conversão de muitos povos islamizados. Ainda, muitas instituições sufis se mantiveram opostas a *shari'a* questionando suas funções ideológicas e espirituais.

Segundo Jomier, islamólogo francês:

Até o século XII as escolas de mística muçulmana eram verdadeiros centros de mística; atingiam um pequeno número de pessoas, alguns discípulos agrupados cada vez em torno de um mestre espiritual. Com o aparecimento das confrarias passamos, o mais das vezes a uma piedade mais simples, embora certos grandes espirituais tenham emergido do quadro das confrarias. Em geral assistimos ao nascimento de formações populares, bem estruturadas, reunindo um grande número de confrades. (JOMIER, 2001, p. 179)

Ainda, para Vercellin, professor de estudos islâmicos italiano:

O movimento sufi se consolidou entre as elites urbanas que se sentiam limitadas por um islã preso apenas a *shari'a*. Logo, porém, a especulação sufi sobre uma via interior e mais profunda reivindicou explicitamente um acesso ao conhecimento das verdades divinas totalmente ou em parte independente da Lei. Não só: apesar de se proclamarem apolíticas, as *tariqas* acabaram se configurando como formas de

afirmação social situadas em posições dialéticas diante dos ‘ulama e em concorrência ou como alternativa a escolas jurídicas e as corporações profissionais. (VERCELLIN. *apud* PACE, 2005, p. 194)

Por volta do ano 1150, ‘Abd al-Qadir al-Jidani institucionaliza a primeira escola sufi, em Bagdá, denominada Qadiriyya. Tradicionalmente, as ordens sufi tem uma árvore genealógica em que é traçado a ligação do mestre sufi até o Profeta Muhammad. Outras ordens surgiram no interior do Iraque e os discípulos aos poucos tomavam para si a missão de difundir o sufismo. Por isso, existem tantas ordens (ou confrarias) quanto existem mestres sufis. Sendo que cada um deles oferece algo novo em relação as técnicas de oração e rituais. Essas ordens sufi são chamadas de *tariqas* (طريقة), do árabe, caminho, elas estão submetidas a um mestre sufi. As *tariqas* foram influenciadas pela filosofia grega, pelo taoísmo chinês, o zoroastrismo persa, a monástica cristã e o gnosticismo. Especialmente no Sudão, a palavra *tariqa* aderiu o sentido de escola islâmica.

Apesar da pluralidade, existe certa homogeneidade nas crenças sufi. Os sufis buscam *fana*, a aniquilação do ego. Na busca pela *fana* o ascetismo se tornou um caminho comum para os sufis, sendo incentivado pelas confrarias. Esse ascetismo privilegia aspectos religiosos e éticos do Corão. Por outro lado, os legistas islâmicos ortodoxos favorecem aspectos legais. Para os legistas, a verdade mais pura é encontrada quando se tira o fator humano.

A principal prática espiritual do sufismo é a *dhikr* (ذکر), recordação de Deus através da recitação. Algumas ordens também praticam a *sama* (سماع) dança giratória. Para os sufis existem sete graus de consciência do eu: o depravado, o acusador, o inspirado, o serenado, o realizado, o purificado e o completo. Ainda, o sufismo estabelece quatro estágios de desenvolvimento pessoal, sendo a última a essência dos outros:

1. *shari'a* – o caminho exotérico;
2. *tariqa* – o caminho esotérico;
3. *haqiqah* (حقيقة) – a verdade mística;
4. *marifa* (المعرفة) – a verdade mística final.

O sufismo entende Deus como imanente, não transcendental. Essa visão não condiz com o Islã ortodoxo que considera Deus transcendental. Por isso, essa visão fundamentalmente diferente acerca de Deus faz com que o Islã tradicional e o sufismo se oponham acerca de diversos tópicos. Isso é importante porque Taha era sufi, o que, por si só, faz com que sua interpretação do Corão e da religião islâmica se contraponha ao Islã ortodoxo.

O Islã ortodoxo culpa o sufismo de duas heresias, *kafir* (كفر) e *shirk* (شرك). *Kafir* é a heresia da negação da verdade islâmica, e *shikr* é a deificação ou idolatria a qualquer ser ou objeto que não seja Deus. O Islã ortodoxo entende que o sufismo peca, sobretudo, em duas crenças: no panteísmo e no monismo. O primeiro é caracterizado pela crença de que tudo que existe é emanação divina, ou seja, o universo é Deus, e Deus é o universo. Já o monismo entende a realidade inteira como um Todo único metafísico inseparável. Do ponto de vista da ortodoxia Deus é inalcançável porque é infinitamente maior e mais complexo do que é humanamente possível compreender. Isto é, Deus é distinto e está além dos humanos, que Ele próprio criou, Ele é onisciente, onipresente e onipotente, características além da capacidade humana. Portanto, quando o sufismo afirma que tudo que existe é emanação divina, e que existe a possibilidade do ser-humano se unir a Deus isso é tido como uma heresia para o Islã ortodoxo, que abomina a possibilidade de qualquer ser ou coisa se igualar ou se aproximar da perfeição divina.

A incompatibilidade entre Sufismo e o Islã ortodoxo se estabeleceu rapidamente. Fazendo com que o sufismo entrasse em conflito com a jurisprudência islâmica. Eruditos como al-Ghazali² (1050-1111), al-Khalwati³ (1110-1195) e al-Shadhili⁴ (1196-1258) se debruçaram sobre o tema, sem oferecer possibilidade de conciliação. A corrente Naqshbandiyya⁵, por exemplo, tem uma longa literatura na qual mestres sufis se ocupam em demonstrar como seus ensinamentos místicos estão em conformidade com a *shari'a* (شريعة).

² Importante erudito muçulmano sunita da era de ouro muçulmana.

³ Fundador da confraria sufi khalwati, que surge no atual Afeganistão.

⁴ Shaykh marroquino, fundador da confraria sufi Shadili, a mais antiga do Magrebe, permanece até hoje.

⁵ Importante confraria sunita, fundada no século XIV. Fundada por Baha al-din Muhammad Naqshband.

Vemos então, que o Islã ortodoxo e o sufismo vivem a religião islâmica de modos profundamente diferentes. A maior expressão dessa diferença se dá na *shari'a*, essencial para o Islã tradicional, mas dispensável para os sufis. Segundo Bassam Tibi:

Na história islâmica, o misticismo islâmico representa uma tentativa, nem sempre consciente, de enfraquecer o edifício dogmático da jurisprudência islâmica (*shari'a*). E consegue isso, de um lado ao procurar expandir o espaço de manobra na relação entre Deus e homem. E, por outro, ao incorporar elementos espirituais ao Islã. (TIBI, 2005, p. 45)

Por exemplo, muitos sufis acreditam que sua própria personalidade está dissolvida em Deus. Assim, existem casos de sufis que tentam falar na voz divina, por entender que ela se sobrepõe à sua própria voz. Mansur al-Hallaj (858-922), por exemplo, foi condenado à morte por legistas da *shari'a* ao afirmar “eu sou a Verdade” e outras declarações similares.

Contrário à leitura tradicional, que afirma que a verdade (ou mensagem) corânica é única e eterna, válida eternamente independente de tempo e espaço. Para os sufis, a mensagem corânica é infinita e se atualiza infinitamente. Justificado através do seguinte versículo do Corão:

Dize: “se o mar fosse tinta para registrar as palavras do meu Senhor, em verdade, o mar exaurir-se-ia antes de se exaurirem as palavras de meu Senhor, ainda que fizéssemos chegar outro (mar) igual, em auxílio. (Corão, 18:109)

Em total oposição à leitura clássica do Corão Taha, como sufi, se opõe às visões estritas da *shari'a*, que há anos perseguem o sufismo. Segundo Mateus Azevedo:

Sem dúvida, o sufismo constitui o principal adversário da visão militante do mundo do Islã. O fundamentalismo de tipo wahabita, originário da Península Arábica do século XVIII, confronta a mística a partir do interior mesmo da religião e em nome do passado (de determinada concepção de passado está claro); desconfia da mística; tem visão superficial, literalista e propriamente fundamentalista – no sentido de um retorno aos fundamentos do Islã entendidos, certamente, de maneira estreita. (AZEVEDO, 2008, p. 76)

Em oposição ao Islã tradicional, o sufismo reconhece uma unidade profunda de todas as religiões, ao considerar todos os livros sagrados como diferentes projeções de um livro celestial. Nele, estão as leis da criação e os arquétipos de tudo. Ao abraçar diversas

expressões religiosas o sufismo é marcado por pluralidade. Nas palavras de Clifford Geertz, em “Observando o Islã”:

O sufismo como realidade histórica consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios a maioria ocorrendo entre o século IX e XIX, no afã de trazer o Islã (ele próprio longe de ser uma unidade) para uma relação efetiva com o mundo tornando-o acessível a seus seguidores, e estes, acessíveis a ele. No Oriente Médio isso parece ter significado sobretudo reconciliar o panteísmo árabe com o legalismo do Corão; na Indonésia, recoloca o iluminacionismo hinduísta em expressões árabes; na África ocidental definir sacrifício, possessão exorcismo e curacionismo rituais muçulmanos. (GEERTZ, 2004, p. 60)

O sufismo também prega a unidade da verdade, ou seja, todos os caminhos espirituais levam a um único e mesmo Deus. Também, prega uma abordagem intuitiva e experiencial a verdade divina. Para eles, Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão Nele. Todas as coisas Dele emanam e Dele não se distinguem. O homem está no mundo, mas não pertence ao mundo. Claramente se distanciando da leitura tradicional que não aceita essas ideias. Ao tratar de espiritualidade os legistas focam em temas como obediência e direcionamento de vida. Para eles, o que os sufis fazem é especulação teológica. O embate de Taha com legistas islâmicos apenas reforçou a dicotomia entre o sufismo e legistas da *shari'a*.

1.2 ISLÃ LIBERAL

A prática islâmica atual pode ser classificada em três correntes principais. São interpretações sócio-religiosas diferentes, não homogêneas entre si, nem mutuamente exclusivas e excludentes. São elas: tradicional, fundamentalista e liberal.

O Islã tradicional segue ortodoxias e está de acordo com a *shari'a*. Mas, também incorpora práticas e crenças regionais ao Islã, alguns exemplos são a idolatria a santos, crença em espíritos e magias e peregrinações a outras pedras em substituição a *hajj*. O Islã também se manifesta como Islã fundamentalista, também conhecido como islamismo e Islã revivalista. Opõe-se ao sufismo e a *falsafah*, tradição filosófica islâmica. É expresso no wahabismo da Arábia Saudita e na Revolução Iraniana. Ao ser contrária a incorporação de tradições locais ao Islã essa vertente busca retomar a religião islâmica na sua forma pura, resgatando a importância da língua árabe como língua da revelação. É caracterizado pela *jihad*, utilizada pelo Islã fundamentalista no sentido de luta, militância, empenho para a proteção e avanço do Islã.

O Islã Liberal ou modernista retorna ao Islã antigo com o objetivo de confluir os valores do Islã com os valores da modernidade (ocidentais). Pode tender a esquerda, influenciada pelo marxismo, mas também pode tender a direita, enxergando o Islã como compatível e talvez até precursor do liberalismo Ocidental. Opõe-se a teocracia, defende o direito das mulheres, assegura direitos a não-muçulmano e defende liberdade de pensamento.

O Islã Liberal não é uma corrente organizada e homogênea, mas sim uma classificação que une o pensamento de muçulmanos ao redor do mundo que procuram conciliar a religião islâmica com os valores da modernidade. O pensamento de Mahmoud Muhammad Taha se localiza no último, portanto nos dedicaremos a entendê-lo melhor.

1.2.1 Origem

O Islã liberal surge como um desenvolvimento do Islã fundamentalista. No século XVIII, o movimento fundamentalista se fortaleceu com o declínio do Império Otomano, do Império Mongol e da dinastia Safávida. Nesse momento, a religião islâmica ganhava muitos adeptos no oeste africano e na Ásia. Tradicionalmente, teólogos desses países estudavam na Península Arábica com o objetivo de aprofundar seus conhecimentos religiosos. Esses estudiosos, influenciados pelas ideias de reformistas, como Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), que aprendeu o Islã ortodoxo, mas em viagens entrou em contato com o Islã praticado pelo povo, que a seus olhos desviavam do Islã original. Para ele, era preciso ensinar um retorno ao Islã mais puro e genuíno, isto é, mais árabe. Segundo Pace, Wahhab foi:

Acima de tudo o primeiro a reconstruir e rearticular o discurso sobre o mito de uma idade de ouro do Islã e sobre a necessidade de “voltar às origens”. Poder-se-ia dizer que al-Wahhab inventa um estilo retórico que terá muito boa sorte, concretamente o seu pensamento vai obter dando vida e animando um movimento de despertar religioso. (PACE, 2005, p. 239)

Wahhab procurava explicar a decadência do Islã no período em que vivia. A resposta encontrada por ele foi que a pureza da crença islâmica estava contaminada por séculos de interpretações, em que eram feitos comentários de comentários do texto corânico. Além disso, o ritual islâmico estava contaminado por ritos pagãos, mágicos e supersticiosos. Assim, a resposta para o fim da decadência islâmica seria a purificação da fé através do retorno às origens. Wahhab prega o fim das interpretações corânicas feitas pelas escolas jurídicas, vistas anteriormente, idealizando uma religião hegemonicamente homogênea.

O wahabismo, como ideologia política, surge das confluências das ideias de Wahhab com o movimento político de Ibn Saud (1875-1953), fundador do estado moderno da Arábia Saudita. Wahhab propõe uma renovação política e religiosa em que os Estados seriam legislados pela *shari'a*. Estrategicamente, essa novidade que ia à contramão da religião oficial otomana, chega aos muçulmanos enquanto o Império Otomano perde força. Todas as interpretações que não fossem as mais literais possíveis do Corão eram consideradas *bid'a* (بدعة), a heresia da inovação. O wahabismo tem como adversário

frontal o sufismo. Os wahhabitas, entraram em campanhas militares contra o Império Otomano, acusando-o de sufismo e outras inovações. Destruíram templos, santuários e pontos de peregrinação sufi. Motivados, especialmente, pela devoção a santos presente no sufismo, e pelo monismo defendido por eles.

A ideologia de Wahhab confia na invencibilidade da jurisprudência. O wahabismo influenciou os estudos em Meca onde eruditos do Islã e mestres sufis se encontram de todo o mundo. Assim, muçulmanos voltavam a seus países com o objetivo de estruturar novos sistemas políticos baseados na jurisprudência islâmica, com o objetivo de combater o Islã tradicional, flexível aos costumes locais, pois eram contrários a todas as formas de inovação.

Kurzman, sociólogo do Islã, aponta o começo do Islã liberal no trabalho de Shah Wali Allah, teólogo indiano do século XVIII, que estudou em Meca o wahabismo. Ele acreditava que o alto nível de sincretismo presente na época era o maior inimigo da religião islâmica. Naquele momento, pessoas se revertiam ao Islã, sem saber árabe e não tinham acesso ao Corão traduzido, de modo que a incorporação de costumes locais a religião era prática comum.

Porém, a saída oferecida por Wali-Allah para superar o Islã de costumes não seguia as ideias wahhabitas. Tendo estudado sufismo e política Wali Allah entendeu que a jurisprudência islâmica, apesar de ser de inspiração divina, precisa ser adaptada a contextos locais. Para ele, substituir a jurisprudência local pela jurisprudência islâmica que é estranha aos nativos de determinada região afasta os possíveis convertidos e interfere na autonomia local.

Para Fazlur Rahman, acadêmico estudioso do Islã, Wali Allah entendeu que a tradição e cultura árabe eram úteis para propagar o Islã dentro desse contexto, mas assim que se chegasse em culturas diferentes ela seria insuficiente. Mesmo assim, Wali Allah era contrário a diversas práticas que considerava apostasia, o crime de desertar a fé islâmica, abandonando a comunidade ou mudar de religião. Como, por exemplo, a visita a túmulos de homens importantes na história islâmica para orar e pedir interseção. Wali Allah sonhava que Deus o apontava como líder do mundo e do Islã fundamentalista. Ainda, somente Wali Allah era capaz de fazer a *itihad* (reflexão e o esforço

interpretativo individual do fiel acerca do Corão) e dos *hadiths*. Outros fiéis deveriam praticar o *taqlid*, seguindo a interpretação de outros acadêmicos.

Já no século XIX, a separação entre os fundamentalistas e os liberais se tornou mais clara. Os autores liberais advogavam cada vez mais que todos seriam capazes de praticar a *itijihad*, o que prejudicava tanto os líderes do Islã tradicional, quanto os líderes do Islã fundamentalista. Porém, apesar dos acadêmicos liberais insistirem que todos têm o direito de praticar a *itijihad* e terem suas próprias interpretações do Corão, eles mesmo se consideravam figuras de autoridade e fomentaram uma reforma educacional na qual as escolas ensinariam suas próprias interpretações para as comunidades. A característica que essas escolas tinham em comum era seu respeito pela modernidade e pelo conhecimento científico europeu.

Com a colonização por potências europeias de diversas comunidades muçulmanas muitos movimentos reformistas surgiram. Objetivando revitalizar o islã através de diferentes pontos de vista. Para Pace, esses movimentos têm dois pontos em comum:

O emergir de um líder carismático, por um lado, e a mobilização sociorreligiosa na base de uma renovada ética guerreira (a *jihad*) quer contra povos vizinhos rivais e “infiéis” quer contra a penetração colonial, pelo outro. (PACE, 2005, p. 242)

Na Líbia, Sayyid Muhammad bin Ali as-Sanusi (1791-1859) funda uma confraria sufi que propõe uma mistura de wahhabismo com esoterismo sufi. Na Nigéria, Usman Dan Fodio (1754-1817) instaurou o Califado de Sokoto ao traduzir o Corão e os *hadiths* para a língua da etnia *fula* em conjunto com outros eruditos islâmicos. A tradução facilitou a conversão e justificou a *jihad* como campanha religiosa e militar, Fodio liderou um governo que enfatizava a preocupação com justiça social. Em Mali, al-Hajj Umar (1797-1864) liderou um movimento que lutou contra o colonialismo francês. No Senegal, Ahmed Bamba (1850-1927) funda o movimento *Muridyyia* que ao se basear em princípios sufi é um movimento pacifista, diferente dos anteriores. Ainda na África, vemos a figura do Mahdi, o salvador, sendo usada por diversos grupos anticolonialistas como ocorreu no Sudão, na Etiópia e na Somália.

Esses movimentos entendem que a volta às origens do Islã não soluciona o problema real da difusão do Islã. Isto é, ela não responde satisfatoriamente os desafios entre a religião islâmica e o mundo europeu. A diferença crucial entre o movimento

fundamentalista e o movimento liberal, é que o segundo tem base intelectual. Eruditos islâmicos de todo o mundo muçulmano desenvolveram correntes de pensamento reformistas, que não contavam com a figura de um líder carismático, essencial no fundamentalismo.

O primeiro autor reconhecido como liberal é Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), que afirmava que o mundo muçulmano deveria aprender com o ocidente. Ele e Muhammad Abduh (1849-1905), *mufti* do Egito, publicaram a revista intitulada “O laço firme”. Os principais expoentes do Islã liberal nesse primeiro momento, quando era chamado de modernista, além de Afghani e Abduh são: Rashid Rida (1865-1935), aluno de Abduh, Muhammad Iqbal (1873-1938) Said al-Nursi (1877-1960) e ‘Abd al-Hamid Ibn Badis (1889-1940). O pólo para essa troca de ideias é Cairo, no Egito, mais precisamente na Universidade al-Azhar, fundada no século X, a instituição teológica sunita mais influente.

Rashid Rida, seguidor de Muhammad Abduh afirma que o seguinte versículo corânico reforça a monogamia:

E, se temeis não ser equitativos para com os órfãos, esposai as que voz aprazam das mulheres: sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos esposai uma só, ou contentai-vos com as escravas que possuis. Isso é mais adequado para que não cometais injustiça. (Corão, 4:3)

Na leitura de Rida, esse versículo somente autoriza a poligamia em casos extremos; contrariando a leitura tradicional que afirma que esse versículo justifica a poligamia. Taha argumentará da mesma forma que Rida.

As ideias de Afghani são resumidas por Pace, da seguinte forma:

1. Indica-se a necessidade de reformar o Islã a partir de dentro, para que ele possa enfrentar em pé de igualdade a potência cultural (além de econômica, científica e militar) da Europa.
2. Reformar significa, então, redescobrir as forças racionais adormecidas que o Islã desde seus primeiros instantes havia estimulado a desenvolver a luz da revelação religiosa.
3. Esta obra de reforma deve ser orientada em mais de uma direção revisitando o pensamento filosófico árabe e persa do passado, abrindo de novo a porta da interpretação ou da exegese corânica, superando a rigidez da ciência jurídica aplicada a lei religiosa e pondo de novo em movimento as faculdades da razão no esforço de adaptação do dado de fé as

mudanças induzidas pelo curso dos acontecimentos históricos, restituindo assim ao Islã uma pureza que se perdeu ou ficou ocultada pelo trabalho de construção de uma complexa armadura jurídico-religiosa e sobretudo pela técnica do comentário aos pareceres dos sábios do passado.

4. Só através desta imponente obra de reforma interna e espiritual é que o Islã pode dar um novo impulso à ação social e à missionariedade religiosa dos crentes puros de coração, que aspiram a ver realizada uma sociedade fundada sobre a solidariedade islâmica.

5. Para reestabelecer, enfim, uma sociedade fundada sobre a fé religiosa islâmica assim renovada, impõe-se um longo trabalho, profundo e gradual: um processo de reforma, portanto mais que o atalho de um gesto revolucionário.

(PACE, 2005, p. 249)

Com essas ideias, Afghani influenciou eruditos de todo o mundo muçulmano. Esses incorporaram o nacionalismo as ideias de Afghani, dando o tom anticolonial. Assim, esse pensamento se tornou base para uma reforma interna tanto da religião, quanto de movimentos identitários-nacionalistas. Desse modo, esses pensadores leram o Corão e a *sunna* e viam neles a possibilidade de conversão com ideais do mundo ocidental através da *ijtihad*. Descartando tópicos polêmicos, como o uso do véu e poligamia através da interpretação das fontes primárias.

Na Índia, por exemplo, o movimento Deobandi se desenvolveu como reação ao colonialismo britânico. Ele começou com seminários de revivalistas/fundamentalistas do Islã e anticolonialistas. Foi profundamente ligado à política, fomentando a luta contra a colonização britânica; hoje lutam contra o imperialismo ocidental. O grupo se considera herdeiro da tradição escolástica e é sunita ortodoxo. Defendem a *taqlid* e são majoritariamente hanafitas. Desse movimento surge em 1927, o *Tablighi Jamaat*, grupo sunita de alcance global que prega o distanciamento do Islã da política. No mesmo período nasce também o movimento Barelvi, também hanafita, caracterizado por venerar o Profeta Muhammad e assimilar práticas esotéricas sufi.

No século XX, os movimentos reformistas se internacionalizaram. Na década de 50, muitos estados muçulmanos se emanciparam, caso do Sudão em 1956. E os movimentos nacionalistas islâmicos como a Irmandade Muçulmana, fundada no Egito em 1928 por Hasan al-Bana (1906-1949), e o movimento Jamaat al islami buscaram criar um estado

baseado no direito islâmico. As escolas reformadas pelo Islã liberal ensinavam línguas modernas, medicina, engenharia, estudos sociais, entre outros. Em contraste, os fundamentalistas buscavam reafirmar os conhecimentos islâmicos do século XVII em suas escolas.

Kurzman aponta então os três pilares do Islã Liberal no começo do século XX. Primeiramente, as instituições de ensino estavam sob domínio liberal. A universidade al-Azhar no Egito, e outras na Rússia e Indonésia. A segunda é o jornalismo, islâmicos liberais usaram fortemente periódicos e jornais para espalhar suas ideias, aproveitando a diminuição da população analfabeta. Jornais como *al-Jawa'ib* eram lidos em todo o mundo muçulmano. *al-Manar* era lido no norte da África e sudeste asiático, e o jornal *Tercuman* foi influente na China. O terceiro pilar foi a rede intelectual conectada por Muhammad Abduh no Cairo, que se tornou a principal cidade para estudos islâmicos liberais. Líderes influentes da Indonésia e da China estudaram no Cairo para em seguida levar o Islã liberal para seus países. A segunda cidade de grande importância para o Islã liberal foi Istambul, onde muitos estudiosos se formaram, lá haviam diversos encontros, livros e revistas eram publicados.

1.2.2 Institucionalização

O conceito Islã Liberal, como é utilizado hoje, começou a ser defendido por Asaf Ali Ashgar Fyzee que no livro *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, de 1982, afirma: Nós não precisamos nos preocupar com nomenclaturas, mas se deve se dar algum nome chamemos o de Islã Liberal. Kurzman faz quatro observações acerca do nome: (I) Nem todos os autores se identificam como liberais. (II) Os autores podem defender algumas ideias liberais e serem contra outras. (III) O termo liberal pode ser visto negativamente por alguns do mundo islâmico que o relacionam com dominação estrangeira e capitalismo. (IV) O conceito deve ser visto como temporário e não como uma categoria sólida.

O que está em questão, lembra Kurzman, é o debate que os autores do Islã liberal promovem e não o quanto isso ele está correto ou não. Tanto porque, não nos cabe essa análise. O uso da palavra “liberal” no contexto religioso vai além da simples justaposição

de religião e políticas liberais. Liberal nesse sentido está ligado à não autoritário, não dogmático, respeitando a consciência individuais. No liberalismo religioso, crenças não são universalizadas a ponto de descreditar outras crenças. Os princípios são mais abstratos e estão submetidos a razão humana, podendo ser reinterpretados, atualizados e contextualizados.

Desse modo, o liberalismo religioso tende a ser mais tolerante acerca da multiplicidade de interpretações e mais compatível com o secularismo. Mas cabe ressaltar que essas ideias surgem de questões internas da fé islâmica em si e não de uma pressão externa de secularismo. A proposta do Islã liberal permite o reconhecimento das diversidades regionais e ideológicas.

1.2.3 Ramificações

O conceito de Islã Liberal não é reconhecido pela comunidade islâmica como um todo. Uma vez que, entendem que quanto mais liberal alguém for, menos religioso essa pessoa será. Por um lado, o Islã liberal é visto como uma impossibilidade pois a religião já teria sido revelada como perfeita e inalterável. O Islã Liberal não é uma corrente de pensamento homogênea, mesmo os teólogos que se comprometem com essa visão discordam entre si por vezes. Como veremos a seguir existe uma graduação de liberalismo entre diversas correntes, tais como:

Secularistas

Há teólogos do Islã Liberal que defendem a separação completa do discurso e da teoria entre esfera pública e esfera privada. De modo que a religião permaneça na esfera privada e não tenha diálogo com a esfera pública, ou seja, secularização. Nessa perspectiva, a jurisprudência da religião seria válida somente para a vida privada e não interferiria na política e na vida pública. Exemplos dessa ramificação são Ataturk (1881-1938), fundador da Turquia e eruditos do Paquistão. Essa corrente se difere da maioria dos autores do islã liberal que buscam uma mediação entre religião e Estado, evitando a secularização.

Shari'a Liberal

Essa abordagem afirma que a *shari'a*, se entendida corretamente, já seria liberal. Um autor expoente desse pensamento é Javed Ahmad Ghamidi, (1956-), teólogo paquistanês. Essa ramificação é constantemente atacada por conservadores e gera conflitos com a teologia ortodoxa, desenvolvida exaustivamente há séculos. Há ainda, aqueles que defendem a “*shari'a silenciosa*” argumentando que o Corão e a *sunna* não conversam entre si em diversos tópicos. Assim, essa lacuna seria a brecha necessária para que a religião Islâmica seja reformada. Abd al-Raziq (1888-1966), acadêmico egípcio, utiliza esse silêncio. Ele argumenta, por exemplo, que a *shari'a* não diz explicitamente qual seria a melhor forma de governo para uma comunidade. De modo que, a democracia poderia ser compatível com o Islã.

Coranistas

Coranistas são aqueles que veem o Corão como fonte única e válida para o Islã, descartando os *hadiths* inteiramente. Ghulam Ahmed Perwez (1903-1985), indiano socialista, do movimento Tolue foi um dos defensores dessa corrente. Baseando-se apenas no Corão os membros desse grupo não lidam com a complexidade da *shari'a*, o que abre caminhos para interpretações antes inexistentes.

Islã Contextual

O Islã contextual indica que o conteúdo moral, social e legal que está no Corão e nos *hadiths* são produtos do contexto no qual aquilo foi escrito e, portanto, podem ser recontextualizados e atualizados. Há debate se isso seria válido somente para o Corão ou para o Corão e os *hadiths*. Allama Iqbal (1877-1938), acadêmico e político paquistanês, acreditava que os *hadiths* que trabalham com a questão política dependem do contexto.

Já Mahmoud Muhammad Taha, autor que aprofundaremos nos capítulos seguintes, acredita que a maioria dos versículos de Medina só são aplicáveis naquele momento histórico. E que, a essência da revelação está nos versículos de Meca. Assim, somente os princípios gerais apresentados nos versículos de Meca devem ser seguidos, todos os outros devem ser estudados de acordo com o período em que foram revelados.

Existem outros acadêmicos islâmicos que debatem a respeito da suposta natureza divina da *shari'a* e não se encaixam nos grupos apresentados acima. Para eles, mesmo que a revelação seja divina, as interpretações dela são humanas e, portanto, passíveis de erros e críticas. Desse modo, não há aplicabilidade universal de interpretações humanas, ainda que o livro seja divino.

Podemos observar isso quando Fazlur Rahman, teólogo paquistanês do Islã liberal mencionado anteriormente, afirma que através da mente do Profeta, o Corão responde questões relativas à situação moral e social da Arábia do século VII. Para ele, uma interpretação do Corão consiste em dois passos. O primeiro, entender as respostas específicas que o Corão oferece a situações específicas. O segundo, generalizar essas respostas com objetivos sócio morais que ecoam um determinado período.

Já Muhammad Arkoun (1928-2010), erudito argelino, aplicou metodologia hermenêutica ocidental do estruturalismo e pós-modernismo ao Corão. Fazendo uma análise secular mantendo em vista a historicidade das tradições. Arkoun afirmava que o pensamento islâmico tradicional se restringe ao determinar o que é interpretável. Seu trabalho consistia em desconstruir o que tradicionalmente é tido como ininterpretável no Islã.

Há ainda correntes de pensamento que defendem que o Corão não é a palavra literal de Deus, mas foi inspirado por Deus e travestido de linguagem humana – já que está na materialidade da condição humana. Nesse caminho, encontramos aqueles que entendem o Islã como uma tradição mística e não uma religião revelada. Poucos teólogos islâmicos consideram essa hipótese, mas ela existe no meio neo-vedantista. No Paquistão, por exemplo, há grupos que se autodenominam sufis, aderindo apenas a “essência” do Islã, mantendo-se longe dos debates teológicos, eles não seguem a *shari'a* ao entendê-la como um desenvolvimento sociopolítico humano. Para eles, ser justo, moral, racional e modesto como o Corão sugere já é ser um bom ser humano.

O Islã liberal, como um todo, promove a *tafsir* (تفسیر), exegese corânica, assim como feita pela ortodoxia. Mas, se por um lado a exegese corânica tradicional explica o conteúdo dos versículos, indica lugar e data da revelação e aponta interpretações diferentes de estudiosos islâmicos, por outro lado o Islã liberal incentiva a *ijtihad*,

sugerindo que o leitor faça sua própria interpretação. Taha recorre à *ta'wil* (تأويل), interpretação esotérica do Corão, também conhecida como interpretação sufi. Esta, se propõe a interpretar significados mais profundos. A *tafsir* é formal e lida com os significados aparentes e literais do Corão, visando entender os aspectos legais da teologia islâmica. Excluindo leituras alegóricas e simbólicas, consideradas vagas. A *ta'wil* é considerada não-formal e lida com significados obscuros versículos, visando extrair conceitos novos para a teologia islâmica ao investigar os significados enigmáticos do Corão.

1.3 CONCLUSÃO

Nesse capítulo vimos os aspectos gerais da religião islâmica que serão abordados durante toda essa dissertação. Principalmente, vimos como se deu o processo histórico de leitura e interpretação clássica do Corão, na qual a obra é vista como detentora de uma mensagem única e universal, independente de tempo e espaço. Essa interpretação ortodoxa do Corão passou a ser fortemente questionada a partir do século XIX, seja para renová-la, como no wahabismo, seja para reformá-la. Por exemplo, como os modernistas al-Afghani e Muhammad Abuh que foram retomados no século XX como os teóricos do Islã Liberal.

A interpretação tradicional será questionada por Taha, que critica particularmente a *shari'a* proveniente dessa interpretação, e elabora outra a partir de sua visão do Corão. Também, vimos brevemente o que é o sufismo, corrente mística islâmica na qual Taha cresceu, e como ele se opõe a *shari'a*, jurisprudência islâmica concebida desde os primeiros anos do Islã, por eruditos do Islã ortodoxo. A leitura heterodoxa de Taha fez com que ele fosse acusado de apostasia, pelo Estado, que teve como consequência sua condenação à morte. No próximo capítulo veremos como se deu a inserção do Islã no Sudão e nos aprofundaremos sobre a vida de Taha.

CAPÍTULO II – TAHA E O SUDÃO

Esse capítulo se divide em duas partes. Primeiro veremos a história da islamização da região do Sudão. Depois, acompanharemos a vida de Taha desde sua infância até sua morte, passando pelo processo de independência do Sudão. Assim, poderemos compreender o contexto no qual Taha estava inserido e como suas ideias foram concebidas. Começamos com a islamização dos sultanatos Funj e Fur, que em sua decadência foram dominados pelos turcos, esses expulsos pelos muçulmanos mahdistas, que enfim foram colonizados novamente pelo governo britânico em aliança com os egípcios. Taha nasce no Sudão colonizado e se envolve com a luta pela independência, criando o partido republicano. Sua atividade política o leva a ser preso, gerando um período de seclusão em que ele desenvolve uma nova interpretação do Corão. Essa nova visão muda a atuação política do partido, que passa a ter caráter messiânico. O grupo ganha muitos seguidores e se torna foco de oposição política da Irmandade Muçulmana, culminando na morte de Taha.

2.1 BREVE HISTÓRIA DO SUDÃO

2.1.1 Sultanato Funj e Fur

Em 1517, o Egito se torna província do Império Otomano, acarretando na lenta inserção de árabes muçulmanos no norte do Sudão. Árabes conquistaram o Reino de Alwa, iniciando sua influência sobre a terra dos negros (*Bilad al-Sudan*). No século XVI a tribo nômade de etnia Funj instituía um estado agrário no vale norte do rio Nilo, estabelecendo como capital a cidade Sennar. O comércio dos Funjes consistia em pessoas escravizadas e itens exóticos, indo até o Mediterrâneo. Com a expansão de sua influência cada vez mais os Funjes entravam em contato com o Islã e sultões Funj adotaram costumes islâmicos, aprendendo com muçulmanos eruditos que os ensinavam a religião e o misticismo sufi. Os sultões usavam do simbolismo islâmico para ganhar prestígio, porém o monopólio de mercadorias não estava de acordo com a *shari'a*.



Figura 2 Território do Sultanato Funj e Fur

No século XIV, Ghulamallah ibn A'id do Iêmen chega ao norte do Sudão para atuar como professor de estudos islâmicos. Seus descendentes estabelecem uma escola de *shari'a* no século XVI. A convite de um Sultão eles criam uma escola em território Funj. Um dos filhos de Ghulamallah, Rikab, dá o nome a tribo de Taha - os Rikabiya.

Rikab funda uma escola 120

quilômetros a leste de Rufa, a Sadigab *tariqa*. *Tariqa* (طريقة), no plural *tariqats* é a palavra que designa caminho, via para o conhecimento de Deus. Ao decorrer dos anos se tornou uma maneira de falar das ordens sufi em si mesmas. O sultanato Funj estabeleceu diversas *tariqats* pelo Sudão. Os professores podiam ser estrangeiros ou locais, alguns se dedicavam a ensinar a *shari'a* e outros procuravam iniciar discípulos no misticismo sufi. A expansão do Islã no Sudão também está relacionada ao começo da pecuária intensiva e a cultura de cereais na região.

No começo do século XVII, mercadores muçulmanos invocaram a jurisprudência islâmica em cortes ao lidar com questões de disputa comercial. A jurisdição independente desses muçulmanos ajudou a enfraquecer o poder dos Funjes. Nesse período as primeiras instituições escolares do Nilo Azul⁶, foram criadas, *khawas*, inicialmente lugares de退iros sufi que, no Sudão, se transformaram em centros comunitários com ensino islâmico, ou seja, escolas corânicas. Em um período de muita escravização o Islã atuou como um movimento político autônomo de defesa contra a escravidão.

Concomitantemente, Darfur, no oeste do Sudão, dominada pelo Sultanato Fur se relacionava bem com a costa Oeste da África, por conta do comércio e recebia influência muçulmana vinda do Magrebe, islamizando a população. O sul do Sudão era ocupado por diversas tribos não islâmicas e por toda a região haviam pequenas tribos que fugiam da escravização se escondendo em pântanos e áreas montanhosas, escapando dos

⁶ Rio que forma o Nilo junto ao Nilo branco, ver mapa da página 55.

sultanatos escravagistas Fur e Funj. A elite nativa sudanesa aderiu ao Islã, alguns apenas nominalmente, não na prática. James Bruce (1730-1794), viajante do século XVII descreve como governantes Funj comiam carne de porco em segredo. O Islã que chegou no Sudão sempre esteve atrelado com sufismo, milagres e danças e a *shari'a* aparece como pano de fundo.

Até o fim do século XVIII as conexões com o mundo muçulmano estavam fortes no vale do Nilo e linhagens de famílias árabes eram tidas como algo a se orgulhar. Diversas tribos reivindicavam ascendência árabe em busca de prestígio, acirrando desigualdades étnicas. Comerciantes se aliaram com a elite Funj, por estarem interessados na propriedade de pessoas escravizadas. Eles, como donos de pessoas escravizadas, estavam interessados em saber quem poderia ser escravizado dentro da jurisprudência islâmica, já que esta não permite a escravização de muçulmanos livres. Assim, árabes muçulmanos do Norte criaram termos pejorativos aos não-muçulmanos do Sul, justificando sua escravização. No começo do século XIX o sultanato Funj já não tinha muito poder econômico, devido a crises comerciais, gerando tensões no poder político, fortalecendo tribos, comerciantes e homens religiosos. Em 1821, turcos e egípcios tomam a cidade de Sennar sem grandes dificuldades.

2.1.2 Colonização Turca

De 1821 a 1885 parte do Sudão ficou sob o domínio colonial dos Turcos que invadiram o Egito. Apesar de o Sudão estar submetido ao vice-rei do Egito, Muhammad Ali (1769-1849), e ser dependente da província otomana do Egito, cargos políticos e militares eram ocupados por turcos. A partir de 1874, os turcos conquistaram também a região de Darfur, até então dominada pelo sultanato Fur. Assim, o regime turco unificou o Sudão em suas fronteiras atuais. O governo otomano manteve o sistema de ensino das *khawlas*, que passaram a prestar serviço social e incentivou a vinda de escolas coloniais ao Sudão. Tais escolas foram construídas em cidades grandes, nelas era ensinado geometria, gramática, caligrafia e religião somente para meninos. Com uma política econômica baseada na comercialização de pessoas escravizadas, venda de terras e a popularização do uso do dinheiro o Sudão se aproximou ainda mais de sociedades do Oriente Médio. Segundo Thomas, os turcos:

Negociaram sua autoridade com a população árabe muçulmana do Norte em termos islâmicos, importando formas prestigiadas do Islã do Oriente Médio e instalaram instituições de ensino de *shari'a* para desafiar o poder das *tariqats*. A *shari'a* proíbe a escravização de muçulmanos, então escravizadores turcos buscavam pessoas nas pequenas sociedades não muçulmanas do Sul. (THOMAS, 2011, p. 19)

Assim, o Sudão se dividiu em duas zonas distintas. O norte, judicialmente islâmico e com um governo estruturado e o Sul anárquico, zona de caça de escravos. No Norte, o sistema agrário sofreu grandes mudanças: Fazendeiros vendiam terras ilegalmente para turcos e egípcios porque a lei de herança da *shari'a* facilitava a divisão e comercialização de terra, comerciantes endividavam pessoas comuns, alguns trabalhadores foram substituídos por pessoas escravizadas, e muitos trabalhadores rurais foram trabalhar como escravos ou pequenos comerciantes. A política de Muhammad Ali era cobrar impostos da população sudanesa e vender pessoas escravizadas ao Egito. Soldados egípcios chegaram com armas de fogo, capturando negros do Sul rapidamente.

No fim do século XIX em Rufa muitas casas tinham pessoas escravizadas trabalhando no campo. Quando Taha era criança a escravidão já era ilegal, mas muitos escravos moravam na casa de seus proprietários, trabalhando sem salário. Escravizados que fugiam eram pressionados a voltar para seus lares, escravos muito velhos eram liberados.⁷

O regime dos turcos no Sudão afirmava promover valores culturais dignos que os africanos ainda não tinham conseguido atingir por si sós. Leis e cultura eram usadas como justificativas para a confiscação de riqueza utilizadas para organizar o governo. A política religiosa impôs o Islã otomano baseado na *shari'a* como religião oficial. O uso da *shari'a* em corte prejudicava a autoridade religiosa de *shaykhs* sufi e enriquecia comerciantes quando lidava com questões de escravização e posse de terra. Assim, rapidamente a jurisdição da *shari'a* passou dos turcos para todos os muçulmanos sudaneses.

⁷ As pessoas eram distinguidas entre azuis, de pele muito negra e amarelos, aqueles de tom mais claro. Mulheres de tom de pele mais claro custavam 70% mais do que mulheres de tom de pele mais escuro.

Porém, a *shari'a* também tem desvantagens para a administração colonialista. Ela restringe o acumulo de capital a certos comércios, regula crédito, protege o acusado e pode se voltar contra a promotoria. No século XIX, o Império Otomano mudou a *shari'a*, tendo como base tradições legalistas europeias, com o objetivo de retomar o poder econômico e abrir comércio com o mercado mundial.

A *shari'a* instalada no Sudão não era conservadora. Era útil para as necessidades do Governo dialogando com questões religiosas e culturais do Sudão, ela revolucionou as relações sociais para servir as necessidades econômicas e militares do Egito. Era essencial para o governo colonial turco que a religião legitimasse e regulasse questões econômicas. Críticos da colonização turca não criticavam o uso da *shari'a* em si pelos turcos, mas afirmavam que eles a usavam erroneamente. Por exemplo, cobrando impostos de todos os Sudaneses sendo que pela *shari'a* seria um imposto somente aplicado a não-muçulmanos. A *shari'a* imposta pelos turcos era apoiada no Islã oficial sunita e incompatível com o Islã personalizado do sufismo autóctone sudanês.

O governo turco investiu na modernização do Sudão, trazendo barcos a vapor e telégrafo elétrico, importantes para a centralização do governo. A modernização foi acelerada com a presença massiva de europeus: turistas, comerciantes, missionários ou funcionários. O excesso de estrangeiros trabalhando na administração gerou desconforto com os sudaneses, desconfiados com a língua e religião diferentes os sudaneses fomentaram o sentimento de aversão aos europeus.

2.1.3 Governo Mahdista

De 1881 a 1898 o Sudão esteve submetido ao governo inspirado nas ideias de Muhammad Ahmad (1844-1885), chamado de al-*Mahdi*⁸. Na escatologia islâmica o guiado seria aquele ser na Terra que virá antes do dia da ressurreição para trazer ao mundo justiça e equidade. Ele não é citado no Corão nem na compilação canônica de *hadiths*, sendo, portanto, desacreditado por muitos sunitas. É especialmente

⁸ O título *mahdi* (مهدی,) pode ser traduzido por “guiado divinamente”

importante para xiitas, como visto no capítulo I. Houve na África uma onda de grupos mahdistas anticolonialistas.



Figura 3 Território do Estado Mahdista

Para Pace:

O mahdismo africano, em última análise, constitui a tentativa original, da parte de povos que se tornaram muçulmanos, de interpretar, com características culturais autóctones, princípios e regras de conduta próprios do Islã. O *Mahdi*, com efeito, não é apenas um líder carismático, mas o salvador esperado, enviado por Deus para libertar neste mundo os seres humanos do mal e da opressão e para estabelecer o reino do bem. O *mahdi*, por isso, pondo a prova o seu carisma extraordinário, é considerado pelos seus seguidores como o depositário das razões últimas do bem e do mal, o polo espiritual e transcendente que se revela enfim aos seres humanos sedentos de justiça. (PACE, 2005, p. 245)

Muhammad Ahmad, o *mahdi* do Sudão, foi sufi e liderou uma revolução anticolonial. O *mahdi* tomou controle do governo instituído pelos turcos. Ele encontrou apoio na aversão aos europeus com o discurso de liberar o país do domínio estrangeiro. No seu governo, Ahmad iniciou o movimento mahdista, baseado em um Islã que volta as escrituras por meio de leituras contemporâneas de movimentos reformistas,

retornando ao sufismo do vale do Nilo e versões milenaristas do Islã que foram populares no Oeste Africano. Assim, grupos afastados do Islã foram acolhidos novamente, sendo estes, pessoas ex-escravizadas, comerciantes endividados, líderes sufis perseguidos, trabalhadores rurais que sofriam com tributações e impostos excessivos.

Influenciados pela doutrina de Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1792) alguns muçulmanos que estudaram em Meca, iam a África com o objetivo de estruturar novos sistemas políticos que teriam como base a jurisprudência islâmica. Wahhab pregava uma abordagem literal dos textos islâmicos e contenção severa da vida social. De acordo com Thomas:

No começo do século XIX a esperança econômica das tribos marginalizadas era mobilizada por denúncias de reformistas para que começassem uma *jihad* de um século contra sociedades não islâmicas, ou parcialmente islamizadas no Oeste da África. As guerras decorrentes usaram a ideia de um Islã puro para criar um governo e escravizar pessoas que não alcançavam a definição de muçulmano correto do governo. Essas guerras criaram estados islâmicos baseados em modo de produção escravagista pelos países abaixo do Deserto do Saara entre o Sudão e o Oceano Atlântico. (THOMAS, 2011, p. 24)

No entanto, os reformistas sufi do Sudão não acreditavam que a legitimidade deveria vir somente do conhecimento dos livros, mas também de visões místicas. As experiências místicas islâmicas sempre fizeram parte da vida sudanesa, indo diretamente contra a interpretação de Wahhab, que era hostil ao sufismo. No entanto, o sufismo sudanês foca na devoção aos *shaykhs* pelo seu carisma. Durante a colonização turca a devoção direta ao Profeta foi estimulada em detrimento a devoção para mestres sufis. Ainda que o sufismo tenha sido promovido em outras partes do Império Otomano no Sudão a política foi outra, proibindo, inclusive, cânticos sufi.

No século XIX, houve a centralização de *tariqats* sufi no norte do vale do Nilo, sob influência de Ahmad bin Idris (1760-1837), gerando uma ramificação que valoriza o sufismo folclórico e promove a tradição escrita. A liderança sufi do vale do Nilo inicialmente era contra o messianismo do *Mahdi*, porém ele chegou a conseguir apoio de alguns – o que uniu o oeste do Sudão e o norte do Nilo, o que futuramente será importante para o movimento nacionalista. Durante o período mahdista *tariqats* sufi e

escolas de jurisprudência islâmica sufi foram fechadas, o *Mahdi* mudou os pilares da fé islâmica, adicionando seu nome a confissão de fé e proibiu a peregrinação a Meca, substituída pela *jihad*.

Seis meses após a conquista de Cartum em junho de 1895 Muhammad Ahmad morre de febre tifoide, Abdulahhi al-Taashi (1846-1899) seu seguidor se autodenominou o califa *al-Mahdi* se comprometendo com o projeto de expandir a mahdismo através da *jihad*. Taayshi comandou diversas empreitadas militares e manteve o Sudão longe do colonialismo por 11 anos. Porém, a fome atingiu a população, seu governo sofreu tentativa de golpe e em 1896 o regime anglo-egípcio voltou a tomar conta do Sudão. Durante esse período o governador geral era escolhido pelo Egito, com a concordância do governo britânico.

Durante o período mahdista muitas tribos foram desfeitas através de migração forçada e queima de suas árvores genealógicas. O uso do véu era imposto sobre as mulheres livres e proibido a mulheres escravizadas. Mulheres livres que trabalham no campo também não podiam usar o véu porque mulheres trabalhadoras eram vistas como vergonha social. Leis de divórcio e o direito de ir e vir também eram restritos. Diversas leis em relação às mulheres iam contra os costumes locais. Por exemplo: tradicionalmente sudanesas podiam ser donas de terra, contra as leis mahdista.

O estado foi centralizado e o regime fiscal estabelecido era baseado no Islã. Os mahdistas expulsaram um governo colonial da África, e foram dominados por outro. No fim do século XIX, a superioridade militar europeia domina a África praticamente inteira e a coloniza. Quando em 1898 o general Herbert Kitchener (1850-1916) entrou em Omdurman e matou cerca de 15 mil soldados mahdistas o governo inglês alegou ter chegado para resgatar o Sudão das atrocidades de Taashi, o *Mahdi* sucessor de Ahmad.

2.1.4 Sudão Anglo-Egípcio

A partir daí o Sudão ficou submisso a dois poderes imperialistas, britânico e egípcio sendo o britânico mais presente. A infraestrutura do país sofreu grandes mudanças com construções de estradas de ferro, portos e barragens, canais de irrigação. Ainda assim, não houve industrialização. A interação dos britânicos com o Islã foi particular,

diferentemente dos franceses, eles cooperavam com líderes religiosos. No começo, com desconfiança, mas em pouco tempo passaram a encorajar o proselitismo islâmico, e não somente tolerá-lo. Segundo Silvério, eles:

Preferiam tratar com africanos islamizados a lidar com africanos cristianizados. Também a influência modernizadora do Islã era apreciada pelas potências coloniais, que teria declarado considerá-lo “uma ponte entre o estreito particularismo da sociedade tradicional e os vastos impulsos e exigências da vida moderna e dos interesses econômicos”. (SILVÉRIO, 2013, p. 408)

O Islã teve um período próspero durante o colonialismo inglês, socialmente era considerada uma religião autóctone, ser muçulmano não era considerado um rompimento com a tradição. O governo britânico instalou o conselho de *'ulamas* (علماء) – especialistas religiosos, legistas da *shari'a* vindos do Egito. A rede de cortes de *shari'a* era apoiada por um *mufti* (مفتي) que fazia decisões oficiais sobre questões relativas a *shari'a*. A jurisprudência islâmica tratava sobre tópicos familiares, as outras leis eram desenvolvidas pelo governo colonial, que as importava do governo colonial indiano, e dos costumes sudaneses. A transição de um governo nativo para um colonizador não aconteceu sem conflitos. No Norte, a resistência sudanesa, formada pela elite intelectual, os mahdistas e nacionalistas religiosos promoveu diversas revoltas, no espírito da *jihad*, que acabaram em 1908 com a execução pública do líder mahdista. No Sul as milícias locais continuaram combatendo o regime britânico.

Durante a colonização britânica o ensino voltou a ser ao estilo turco, um imposto foi instituído para custear essas escolas e missionários europeus abriram suas próprias instituições de ensino. Porém, geograficamente as escolas se mantinham próximas aos campos de colonização britânicos, mantendo desigualdades e ignorando a realidade do Sul do país. A educação era vista como missão civilizadora, mas o governo favorecia apenas pequenas escolas de excelência que tinham como objetivo formar administradores públicos do Sudão.

Em Rufa, a educação de *khalwas* sempre foi forte e em 1903 a primeira escola secular foi inaugurada, e em 1907 a primeira escola para mulheres foi aberta. Quando em 1910 foi proposto que se ensinasse a memorização do Corão, os pais se manifestaram contra porque preferiam uma educação mais moderna para seus filhos.

O império britânico voltou a instituir o sistema de cortes *shari'a* criado pelos turcos. Em 1914, com a declaração de guerra contra a Turquia o Império mudou de estratégia, se aliando com lideranças sufi que ofereciam apoio político, mas também se aliou com o novo líder mahdista, com líderes das *tariqats* e lideranças tribais.

No começo dos anos 20 um grupo de oficiais formados no *Gordon Memorial College* e no *Military College of Cartum* se organizou propondo uma união com o Egito contra a elite tribal-religiosa. Eles ficaram conhecidos como Liga da Bandeira Branca ou *White Flag League* (WFL) mas, um motim em 1924 matou e expulsou os egípcios do Sudão. Essa revolta foi marcante, pois mudou o conceito de sudanês como nacionalidade.

‘Abd al-Latif, oficial militar, ex-escravizado se juntou ao movimento mobilizando muçulmanos sulistas e trabalhadores através de panfletos distribuídos pelo correio. Latif não se identificava com a identidade árabe e ressignificou a palavra “sudanês”. Antes da revolta, “sudanês” era usado para ex-escravizados, pessoas de grupos recém arabizados ou sulistas que moravam no Norte. Oficialmente, a nacionalidade estava relacionada a etnicidade, por exemplo: árabe, berbere, entre outros. Latif usou o termo sudanês para se referir a sua nacionalidade e não como o nome de um grupo étnico como faziam os britânicos. Pessoas da elite adotaram o novo uso do termo, que deixou de se referir ao grupo étnico. Al-Mahdi e al-Rahman pediam um “Sudão para os Sudaneses”. Assim, nacionalidade começou a ser relacionada com a cultura do vale do Nilo.

Os primeiros nacionalistas do Sudão se inspiraram no nacionalismo egípcio. Desse modo nasce o debate acerca do *ethos* sudanês. As elites sudanesas apostavam em uma identidade árabe-muçulmana indo contra a proposta de Latif de incorporação de grupos não muçulmanos e periféricos. Nacionalistas sudaneses jovens tendiam a refletir sobre a questão e publicar, não se posicionando como ativistas, ainda que fossem contra as missões educacionais elitistas e a cultura britânica.

2.2 VIDA DE TAHA

2.2.1 Infância & Formação

Mahmoud Muhammad Taha nasceu no início do século XX. Ele não sabia exatamente o ano de seu nascimento, algo entre 1909 e 1911 na região do Nilo Azul, parte economicamente mais desenvolvida do norte do vale do rio Nilo. Existe discordância sobre sua cidade de nascimento. Alguns contemporâneos dizem Rufa, cidade de médio porte na beira do rio Nilo Azul ou Heglig, onde seu pai tinha uma fazenda. Filho da segunda esposa de seu pai, Taha passou sua infância entre as duas cidades, ajudava o pai a plantar e colher na época de chuvas, jogava futebol com outros meninos e comia entre os homens em ambientes separados das mulheres e crianças. Sua mãe morreu de meningite quando ele ainda era criança, justificando sua mudança para Heglig até 1920, quando seu pai morreu e ele voltou a morar em Rufa com a avó.

Taha foi criado por al-Rabb Biyjud, nome de mulher escrava, que pode ser traduzido para “que Deus seja generoso” provavelmente vinda de uma cultura de religião tradicional africana. Apesar da escravidão ter sido abolida antes de Taha nascer, autoridades aconselhavam que pessoas escravizadas permanecessem com seus proprietários. Essa mulher dedicou sua vida a Taha e seus irmãos, recusando-se a casar acreditando que talvez o marido não cuidasse bem das crianças. Ela rezava e jejuava como muçulmana.

Taha era escarificado com três linhas verticais em cada bochecha, marca da sua tribo Rikabiya. Durante sua infância, o governo colonial britânico controlava a população rural ao criar novas identidades tribais, indicando líderes e gratificando-os quando obedientes. Segundo conterrâneos, a tribo de Taha não foi uma invenção colonial. A atmosfera da região em que cresceu era marcada pelo sufismo. Contudo, Taha nunca se filiou a uma confraria específica.



Figura 4 Mada da Região do Sudão

Taha recebeu uma educação rural em *khalwas*, comandadas por *faqis*, palavra sudanesa que pode ser relacionada a dois termos árabes *faqih*: legista, e *faquir*: homem pobre ou asceta. Os *faqis* eram homens que tinham intimidade com o Corão, conhecidos por encravarem citações corânicas em pedaços de madeira ou pedra e venderem como medicamentos. Taha estudou aritmética, árabe e foi ensinado a decorar o Corão. Posteriormente, seus amigos da escola apoiaram seu movimento político-religioso. Era dito que Taha era brilhante e tinha inclinação religiosa. Apesar dele nunca afirmar ter decorado todo o livro, sempre citava o Corão de memória ao falar publicamente e raramente escrevia sem citá-lo.

Taha teve uma educação privilegiada, sendo um dos 1300 meninos espalhados em 10 escolas que se formaram no ensino médio no Sudão em 1932. Ano que se mudou para Cartum, onde frequentou o *Gordon Memorial College*, única instituição de ensino superior do país que contava com 400 alunos quase todos vindos de famílias ricas. Ali, Taha entrou em contato com ideias do mundo árabe e muçulmano e do império britânico. Estudou autores clássicos da literatura islâmica como al-Ghazali, Ibn Arabi e al-Hallaj. E também sociólogos europeus como Benjamin Kidd, Auguste Comte, Herbert Spencer, a tradição filosófica do Iluminismo, entrou em contato com Marx e Hegel. A maioria dos alunos eram árabes, filhos de servidores do governo. O curso consistia de dois anos de matérias gerais e dois anos de especialização. No curso geral, Taha estudou inglês, árabe clássico, história, geografia e religião - esta era dada por egípcios da Universidade al-Azhar que também davam aulas no curso de juristas de *shari'a*. O curso focava na possibilidade de educação ética e moral através da religião, portanto não se tratava da memorização da jurisprudência islâmica. Os dois anos seguintes eram dedicados à especialização que poderia ser em: ciência, engenharia, ensino, contabilidade ou *shari'a*. Nos anos de faculdade, Taha entrou em contato com pessoas muito mais ricas do que ele e se isolou intelectualmente da população. Não haviam sulistas no *Gordon Memorial College*.

Taha trabalhou no setor ferroviário do Sudão, que estava em crescimento, atuando na companhia de transporte ferroviário do Sudão (*Sudan Railways*), onde pode viajar para o Egito, morou em Atbara e Omdurman. Se casou com Amna Muhammad Lufti em Rufa, já velho pelos parâmetros do país, com cerca de trinta anos. Amna era filha de um diretor de escola, ela desfrutava de liberdades incomuns para mulheres na época. Desde então Taha apreciava o trabalho do pai de Amna com a educação de mulheres. Logo eles tiveram um filho chamado Muhammad.

2.2.2 Partido Republicano

Durante esses anos, Taha pode conhecer o movimento dos trabalhadores e participou do debate sobre a independência do Sudão. Segundo contemporâneos, Taha se irritava como a política sudanesa se resumia a um debate entre a elite nativa e a elite colonial, não sendo um debate entre o povo sudanês. Taha criticava o *Graduates General*

Congress (GGC), associação de ex-alunos do *Gordon Memorial College* que atuava na área educacional e social – mas que passou a defender o nacionalismo sudanês. A crítica de Taha se dava sobre a cooperação entre o GGC e o governo colonial, além do uso do slogan “Sudão para Sudaneses” – que nasceu de uma apropriação da elite. O conceito de sudaneses se referia a árabes muçulmanos e era usado contra os sudaneses “originais” aos quais a frase se referia, isto é, sulistas. Segundo Thomas:

No Sudão do século XIX e antes, grandes comunidades e estados foram construídos usando idiomas islâmicos e estruturas políticas emprestadas do Oriente Médio. Esse processo melhorou a condição de grupos associados ao Islã e árabes. No século XX, o estado sudanês árabe-muçulmano se tornou a nação sudanesa árabe muçulmana. (THOMAS, 2011, p. 57)

Taha estava interessado em um nacionalismo sudanês independente do governo colonial. Sem nunca se filiar a GGC, Taha fundou junto a outros homens um clube similar em Atbara onde pessoas se reuniam para ler jornais egípcios e formar grupos de estudo, entre outras atividades. Em 1934, se tornou legal organizar clubes. Em 1945, quando começa a escrever, Taha elogia o ativismo educacional da GGC, e em 1948 foi instituído o direito a sindicalização dos trabalhadores.

Com a segunda guerra mundial, uma frente italiana chegou à Etiópia ameaçando o poder britânico. Já nesse momento, Taha se sentia perseguido pelo governo colonial que o isolou no leste do Sudão enquanto o país estava em guerra. Considerando que seu envolvimento político e seu ativismo em defesa do direito dos trabalhadores estava atrapalhando sua carreira Taha saiu da companhia de transporte ferroviário do Sudão e começou a trabalhar na companhia de energia elétrica. Taha comentou que teria saído da *Sudan Railways* porque sua visão sobre condições de trabalho era incompatível com a visão do governo.

Em 1945, Taha trabalhava e morava em uma boa casa em Omdurman, sempre recebendo amigos conversando sobre política. Em outubro, ele e amigos se reuniram para a primeira reunião de um novo partido: *al-hizb al-jumhuriu*, o partido republicano. Que surge da insatisfação com a atuação da elite sudanesa na luta pela independência e com os partidos políticos existentes que dialogavam com forças colonialistas. A reunião contou com seis pessoas das quais cinco formaram o conselho executivo. Durante os anos 40, o partido não passou dos 23 filiados, muitos dos quais homens

formados pelo *Gordon Memorial College* que trabalhavam em Cartum, e estavam relacionados ao sufismo de alguma maneira. O grupo se reunia constantemente, e distribuíam panfletos que eram impressos em um mimeógrafo que Taha tinha em casa. A estrutura do partido se assemelhava a regimentos europeus, não com estruturas informais de *tariqas* sufi:

CONSTITUIÇÃO DO PARTIDO REPUBLICANO, 1945

NOME: O Partido Republicano

PRINCIPIO: A total retirada de forças britânicas

OBJETIVO: a. Estabelecer um governo sudanês livre, Republicano e democrático mantendo as atuais fronteiras do Sudão.

b. Unidade nacional.

c. promoção do indivíduo e preocupação pelos trabalhadores e pelos pedintes.

d. lutar contra o analfabetismo.

e. divulgação do Sudão no exterior.

f. aprofundar relações com países vizinhos e países árabes.

MEMBROS: 1. Aberto a todos os sudaneses maiores de 18 anos.

2. Aberto a todos os cidadãos nascidos no Sudão, ou com residência continua a mais de dez anos.

FUNDOS DO PARTIDO: Serão usados para os objetivos que pelo qual o partido foi criado.

Enquanto isso, nascia também o partido *Umma* (أمّا), fundado por Abd al-Rahman, mahdista. A palavra árabe *umma* se refere a uma “comunidade imaginada” de todos os muçulmanos do mundo. Esse partido defendia a monarquia, seja de al-Rahman ou Farouk do Egito. Para Taha, a proximidade do partido com a monarquia demonstrava como membros desse partido não estavam comprometidos com o povo sudanês.

O primeiro manifesto do partido republicano se chamou “o primeiro volume”. No manifesto, se coloca a necessidade de um novo direcionamento na luta pela independência do Sudão, criticando a atuação da GGC. Segundo o manifesto, os problemas políticos do Sudão poderiam ser solucionados através da educação não elitista. Porque ela “aliena a juventude do trabalho manual” e não os ensina liberdade de pensamento e respeito pelo trabalho. O panfleto dedica um parágrafo ao direito das

mulheres, valorizando sua vocação maternal. Ele é religioso, e deposita suas esperanças em uma educação religiosa, pedindo a volta ao tempo do sucessor do Profeta Muhammad, dias quando “homens eram humanos, tão humanos quanto Adão, dias quando as pessoas temiam a Deus e nada mais”. O manifesto lembra o Sul do Sudão, área extremamente pobre e carente de políticas públicas, lugar que deveria ter acesso à educação sem discriminação de cidadãos.

Os Republicanos pregavam em praças públicas, cinemas e cafés. Um ativista fazia discurso em três ou quatro lugares em uma noite. O público-alvo do partido eram homens, jovens com educação formal. As vezes ativistas eram recolhidos pela polícia e passavam a noite na cadeia, que os levou a reivindicar por liberdade de expressão ao governo colonial britânico.

O partido lançou um panfleto em inglês chamado “Islã: a saída”. Outro panfleto chamado “O aviso nu” se contrapunha ao partido *Umma* e atacava a GGC, afirmando que não havia ideologia em sua base, e que se suas ideias fossem seguidas apenas seriam trocados ingleses por ingleses em pele de sudaneses. Agora, o partido republicano dividia o movimento nacionalista, respeitando a importância dos mahdistas para a proliferação de ideias do nacionalismo sudanês no Norte.

Em 1946, um *mufti* decretou que mesquitas não poderiam ser usadas para propagandas políticas, prática comum de Taha. Em resposta, o partido lançou um panfleto comparando a atuação dos *mufti* sudaneses a *mufti* palestinos, que na época também travavam uma luta anticolonial. Em março do mesmo ano os panfletos, considerados inflamatórios, foram tirados de circulação. Taha foi interrogado pela polícia e condenado a pagar uma fiança para manter a paz, além de ter que concordar em não participar de atividades políticas contra o governo colonial. Ao não aceitar, foi condenado a um ano de encarceramento na prisão Kober em Cartum. A polícia reforçou que não era esperado a negação dos seus princípios republicanos, apenas que eles fossem propagados por meios legítimos.

Com a prisão de Taha, o número de membros do partido aumentou, chegando a aproximadamente 100. Fora da prisão, republicanos protestavam exigindo a liberdade de Taha. Enquanto ele dentro da prisão se considerava diferente dos outros detentos e

se recusava a trabalhar. O que lhe levou ao regime de isolamento. Com apoio da publicidade de jornais Taha foi solto, prematuramente, após 50 dias, perdoado pelo Governador geral britânico. Durante esse período, sua esposa voltou para Rufa onde teve uma filha, Asma. Taha, agora popular, foi convidado a falar em um encontro do partido *Umma*, que contava com oposição interna contrária as relações do partido com o Egito.

Primeira prisão

Desde os anos 30, o governo britânico se posicionava contra a mutilação genital. Em 1945 os serviços médicos do Sudão lançaram uma campanha contra a prática e *muftis* alertaram a população que a prática era anti-islâmica. Em setembro de 1946, foi adicionado ao código penal sudanês a seção 284A, proibindo uma prática de grave de mutilação genital feminina, conhecida como circuncisão faraônica ou infibulação⁹. Muitas mulheres do norte do Sudão praticavam o que era visto como pré-requisito para o casamento. A lei causou polêmica, Ina Beasley, professora do governo colonial esteve presente na campanha contra a mutilação, estudou as reações da população na época. Segundo ela, mulheres adultas consideravam que os homens tinham conhecimento sobre religião. Eles falavam que elas deveriam fazer o procedimento pela religião, e elas faziam. De repente, homens estavam falando que a prática é antirreligiosa e que elas deveriam parar. Para as mulheres, se eles aceitassem casar com não circuncisadas elas parariam de fazer a cirurgia.

Para o partido republicano, o governo britânico buscava através dessa lei expor o Sudão como um país retrógrado, inapto para independência. Para eles, a prática não pararia de acontecer através de uma imposição, mas sim pela educação. A lei era considerada ineficiente e contra produtiva, pois a prática estava enraizada na cultura do povo, que não deveria ser julgado criminalmente por seguir seus costumes. Os Republicanos acreditavam que se o governo britânico estivesse realmente preocupado com a saúde das mulheres eles se empenhariam em educá-las. O partido se organizou em protestos nas ruas e em mesquitas contra a lei.

⁹ Consiste na remoção do prepúcio, clitóris, lábios maiores e menores.

Ainda em setembro de 1946, a mãe de uma mulher que praticou a mutilação foi presa e condenada a quatro meses de prisão em Rufa. Taha se manifestou contra e clamou por uma *jihad*, argumentando: se alguém não atua em defesa de uma vítima, Deus não atuará em sua defesa no futuro. O partido organizou uma passeata, começando em uma mesquita e terminando na frente da prefeitura de Rufa. A mulher foi solta durante o dia e presa novamente na mesma noite. No dia seguinte escolas e comércio fecharam. Taha liderou uma manifestação com milhares de homens que foram até a prefeitura demandar a liberação da mãe. Enfurecidos, manifestantes atiraram pedras contra o prédio, onde estavam oficiais britânicos. Os homens ameaçaram os oficiais de morte e prometeram circuncisar a mulher de um deles. A mãe foi liberada.

No dia seguinte, o governo enviou uma tropa de soldados não árabes para Rufa. Houve confronto. Taha e outros 16 homens foram presos. No julgamento, Taha recusou a se defender e foi condenado a dois anos de prisão por incitar ódio contra o governo. Os outros homens tiveram penas mais leves. Após o caso, militantes do partido foram presos por fazerem discursos públicos em defesa de Taha. Clubes fecharam protestando contra sua prisão e militantes pró-Egito se manifestaram em sua defesa.

Apesar de Taha estar em evidência no momento, os panfletos do partido republicano e os jornais que noticiavam os acontecimentos tinham um público limitado, visto que somente 4% da população Sudanesa era alfabetizada, composta majoritariamente por homens.

Taha foi preso na prisão Wad Mehani em Rufa, lá lhe foi oferecido o tratamento dado a pessoas brancas, isto é, uniformes e comida melhores. Taha recusou. Nos primeiros meses ele ainda manteve contato com o partido republicano através de outros presos e de uma enfermeira que fazia a correspondência secretamente. Ela foi descoberta e Taha foi transferido para a cadeia Kober, em Cartum. Lá, ele já era conhecido por sua desobediência e teve uma cela separada dos outros detentos.

A posição de Taha era contra políticas colonialistas e não contra a mutilação genital em si. Ainda assim, a repercussão do caso fez com que o governo britânico e outros líderes locais parassem de fomentar ações ativas contra a circuncisão feminina. Segundo Thomas, depois do incidente a prática continuou mesmo entre famílias republicanas.

2.2.3 Seclusão & Mensagem

Na prisão Kober, Taha começou seu período de seclusão espiritual, *khalwa* (خلوة). As *khalwas* de praticantes do sufismo são períodos de retiro espiritual, que podem durar até 40 dias. No Sudão, a prática é conhecida e pode ser um evento psicológico público. A seclusão de Taha foi assistida. Ele não cortava os cabelos e a barba, durante o dia jejuava e meditava e durante a noite, rezava. Os jejuns começaram com três dias, depois, cinco, dez, até 29 dias sem comida e água. O médico da prisão se interessou pelo caso, pesando o balde de água que Taha usava para tomar banho por não acreditar que ele não estivesse bebendo a água. Durante esse período, os sonhos de Taha se tornaram vividos e segundo ele, ele subiu ao céu, além das nuvens encontrou um campo verde e deparou-se com o Profeta Muhammad.

Através da biblioteca da prisão, Taha estudou os *hadiths* de al-Bukhari (810-870), e assim ele tentou imitar os costumes do Profeta em sua cela. Insatisfeito com as visões que tinha através do jejum, Taha focou no estudo do Corão. Ele não estava interessado em fazer leituras de comentadores acerca do Islã, mas buscava um conhecimento direto com Deus. Mesmo após a seclusão na prisão, Taha continuou em *khalwa*, em carta a um amigo Muhammad Taha diz:

Foi desejo por conhecimento que me manteve em meu retiro?
Por Deus, não. Foi um trabalho para outro fim que me manteve lá, um fim maior que o conhecimento, fim para o qual o conhecimento é apenas um meio. Esse fim é eu mesmo, que eu perdi em uma pilha de ilusões e trivialidades. Era meu dever procurar o meu eu guiado pelo Corão. Eu queria encontrá-lo, e eu queria espalhá-lo, e eu queria estar em paz com ele, antes de convidar outros ao Islã.... Aquele que não tem, não pode dar esse algo. (THOMAS, 2011, p. 83)

Através do sufismo, Taha acreditou ter encontrado Deus em sua cela. E isso o transformara em outro ser humano, um *asil* (أصيل), alguém que encontrou sua própria autenticidade, unicidade. Para ele, encontrar a autenticidade era a fase antes da sua personalidade desaparecer na perfeição. Taha acreditava na existência de um ser humano perfeito que mudaria o mundo trazendo paz e justiça. Seu retiro o ensinou que a mudança política que ele almejava para o Sudão só seria possível através de sua

transformação pessoal. Seu objetivo agora não era atacar o governo colonialista britânico, mas sim buscar a perfeição.

'Ali Taliballah, um detento que esteve em Kober junto com Taha em seu julgamento por apostasia testemunhou que Taha teria dito ser o mestre do tempo, que ele tinha sido chamado para carregar a mensagem da religião e que ele seria Jesus, o filho de Maria. Que o tempo da *shari'a* como era conhecida tinha acabado e que agora ele seria o responsável por interpretar o Corão, aquele que morresse sem acreditar nele morreria como infiel. Não há respaldo dessas afirmações.

Voltando a morar com sua família em Rufa, Taha continuou em uma rotina de jejum, meditação e prece. Sua família era mantida por Muhammad Lufti, pai de sua esposa, que o apoiava. Taha vivia com roupas simples e comia o mesmo que as pessoas mais pobres. Embora fosse muito respeitado em Rufa por defender a mãe presa por mutilação genital ele agora começava a perder admiradores que o estranhavam. Para a família Taha chegou a dizer que “tudo que aconteceu com Jesus acontecerá comigo”. Ele se afastou de seus filhos e família, mas ainda conversava com amigos. Segundo a família Taha passava uma hora e meia em cada uma das cinco rezas diárias. Ele vivia como pobre voluntariamente, assim como Al-Mirghani (1941-2008), sufi que Taha admirava, por não ter sido corrompido por seu dinheiro. Por outro lado, Taha o criticava por usar seu dinheiro e influência contra os mais pobres no Sudão, os sulistas.

Certo dia Taha, pediu a Amna que cortasse seus cabelos, fez a barba e foi com a esposa ao dentista em Cartum. Desde esse dia, ele não deixou mais a barba crescer. Segundo ele, para lembrá-lo da eterna juventude de Deus. E assim terminou seu período de seclusão. Foram nesses anos que Taha desenvolveu suas ideias acerca do Islã e da *shari'a*.

Para Taha a pureza de um ser humano seria responsável pela reforma do mundo como ele é. Ele sentia que era seu dever tentar ser essa pessoa mesmo falhando na missão. Muitos entenderam que Taha clamava ser esse Ser perfeito, mas nada do que foi escrito e nenhuma das pessoas próximas a ele afirmam que ele teria dito isso.

Após seu período de seclusão, Taha parou de fazer as cinco preces diárias do Islã. Acreditando ter atingido o estado de *wusul*, o objetivo místico dos sufis, ele não via

sentido em seguir os passos de ninguém, nem mesmo do Profeta, porque ele já havia encontrado seu próprio caminho. Assim, ele era visto como o tipo mais elevado de Sufi. No entanto, mestres sufis são esperados manter discrição sobre seus aprendizados e revelações, já Taha sentia um ímpeto de espalhar a mensagem que lhe tinha sido revelada e buscou levá-la às pessoas.

Em dúvida sobre difundir suas ideias de modernização do Islã ou não ele consultou líderes religiosos sudaneses. Taha viajou o Sudão explicando suas ideias para *shaykhs* buscando a bênção para suas ideias. Mesmo que eles fossem contra a promoção de suas ideias, Taha rezava para que os mestres mortos dos *shaykhs* a aceitassem. Segundo Abdullahi Ahmed an-Naim (1946-), seu seguidor, foram as conversas com os *shaykhs* que fizeram Taha acreditar que o sigilo acerca dos segredos sufis deveria ser quebrado e, portanto, que sua mensagem deveria ser compartilhada com todos.

Taha se mudou de volta para Omdurman com a família. Trabalhou por um breve período na companhia ferroviária do Sudão, mas logo se estabeleceu um escritório particular. Com a morte de seu irmão *Shaykh* Mukhtar Muhammad Taha, Mahmoud Taha começou a prover para os sobrinhos pagando por toda sua educação. Taha frequentava cinema e cafés com amigos e com o filho.

O partido republicano retomou suas atividades com o fim da seclusão de Taha. Agora com uma nova visão sobre o Islã, o líder acreditava ter encontrado o caminho para os problemas políticos do Sudão. Para ele, os movimentos nacionalistas poderiam se unir através do Islã e somente assim alcançar o poder.

Em 1952, Taha lança seu segundo folheto intitulado “Diga: Esse é o caminho”. Nele, ele se distancia da ideia de um nacionalismo árabe, agora considerado racista. Clama por uma nova civilização islâmica com espiritualidade oriental e desenvolvimento material ocidental. Para ele, o Islã iria resolver as exigências competitivas da liberdade humana e justiça social plena.

Taha acreditava que as pessoas precisariam seguir o caminho de Muhammad. Mais precisamente, o caminho místico sufi. Por outro lado, muçulmanos tradicionais preferem reviver o caminho da *sunna*, estabelecido por de séculos de jurisprudência. Taha recomenda que o caminho para a independência seria a desobediência civil,

criticando o movimento nacionalista. Ele dedica uma das seções do folheto as mulheres, indicando que o uso do véu deveria ser abolido, porém ele coloca as mulheres, essencialmente como mães, entendendo que essa é a função social da mulher. Em outros artigos do período Taha reforça que a *shari'a* como é seria insuficiente e ineficaz no século XX. A saída estaria em uma nova civilização baseada no Islã que ultrapassaria o capitalismo e o comunismo.

O partido político nacionalista se tornou uma organização de propagação da visão religiosa de Taha. Os membros interessados apenas na parte política abandonaram os republicanos e se filiaram a outros partidos. Mas novos seguidores se associaram, homens jovens interessados na perspectiva religiosa. Logo, Taha estava se consolidando como líder religioso sem ser o *shaykh* de uma *tariqa*. Sem saberem como chamá-lo, Taha tomou o título de professores sudaneses, também usado para mestres espirituais, *al-ustaz*, palavra de origem persa. Assim, ficou conhecido como *Ustaz* Mahmoud Muhammad Taha. O partido parou de fazer discursos em praças públicas, cinemas e cafés. Agora Taha discursava e escrevia cartas que eram publicadas em jornais, manifestando-se contra a constituição baseada na *shari'a*, demandando virtuosidade islâmica.

Com a guerra da Coréia (1950-1953) o preço do algodão aumentou e o Sudão teve anos prósperos acumulando capital. O trabalho de Taha se tornou muito solicitado e ele foi trabalhar em Kosti, onde estabeleceu residência. Bem-sucedido, ele mantinha seus sobrinhos em Omdurman e sua família em Rufa, além de ter uma casa agitada socialmente. Em Kosti, ele comprou uma casa, a mobiliou e deixou a disposição de pessoas pobres.

Em 1953, a esposa e os filhos de Taha foram para Rufa visitar a família, e Muhammad o filho mais velho do casal se afogou. No mesmo ano, Amna deu luz a mais uma filha. Taha passou somente três dias em Rufa, depois voltou para Omdurman para trabalhar, deixando a mulher na sua cidade natal. Nos anos seguintes, o casal morou em cidades diferentes e se encontraram poucas vezes. Taha visitava a família em ocasiões como funerais e aniversários. Em 1954, o partido lançou seu próprio jornal chamado *al-jumhuriya*, “república”.

2.2.4 Participação na Independência do Sudão

O cenário político do Sudão na época era caótico, a pluralidade de grupos era grande. Existia o grupo dos *black blocks*¹⁰ que focavam em problemas étnicos e pobreza e não tinham licença para operar como partido político. O movimento sudanês pela liberação nacional (MSLN) era formado por nativos que tinham estudado no Egito, o grupo fazia análises marxistas e pedia o fim do governo imperialista criminoso, e exigiam a autonomia do Sul do país. Posteriormente o MSLN se tornou o partido comunista. Em 1949 estudantes do interior se uniram e criaram o movimento de liberação islâmica (MLI). Baseado em ideias da Irmandade Muçulmana do Egito e ideias wahhabitas da Arábia Saudita. Em abril de 1952 a assembleia legislativa do Sudão passou uma nova constituição instituindo governo próprio. Em 1953 nacionalistas sudaneses tomaram o governo e investiram massivamente em educação, mas a redistribuição de renda não foi possível. Esperava-se que forças do mercado diminuíssem a desigualdade social, o que não aconteceu. Em 1954 o movimento de liberação islâmica oficialmente muda de nome para Irmandade Muçulmana, unindo ao grupo já existente.

O partido republicano, os *black blocks*, os comunistas e os membros do movimento de liberação islâmica trocavam ideias. Taha encontrou um líder o MLI e após longa discussão o *ustaz* foi considerado pouco ortodoxo para o grupo. Já Taha não gostou da maneira como o grupo considera o Islã como estático e imutável.

Nesse contexto, conflitos surgiram entre as potências imperialistas na África, enfraquecendo o governo britânico, já ocupado com a segunda guerra mundial. O rei Farouk do Egito quis dominar o Sudão, sem sucesso. Após sua queda os governos britânico e egípcio fizeram um acordo em que existiria um período de três anos de transição, que culminariam em eleições e a independência do Sudão. O partido da União Nacional, ainda com ambições monarquistas, conduziu o processo de independência e ganhou as eleições excluindo o Egito do processo. Al-mirghani, nacionalista e Al-mahdi, ligado ao Egito se reconciliaram e ficou decidido que o Sudão seria uma república independente do Egito.

¹⁰ Foi uma organização política no Sudão, não relacionada à tática de protesto *black bloc*.

No dia 19 de dezembro de 1955 o parlamento sudanês declarou o Sudão uma república independente, que foi oficialmente proclamada no dia 1 de fevereiro do ano seguinte.

Em 1955, Taha publica uma brochura chamada “Os fundamentos da constituição do Sudão”, lá ele propõe linhas teóricas as quais a constituição do Sudão deveria seguir. Nela o governo central cede seu poder gradualmente às regiões. Mas com as propostas de representação de províncias no governo central e as desigualdades históricas eram mantidas. Para ele, só quando as pessoas de regiões mais pobres se educassem seria possível equidade na representação. Ele acreditava que somente a educação preparava as pessoas para a democracia. Na prática, a desigualdade na representatividade no parlamento intensificou as diferenças étnicas. O parlamento majoritariamente composto por nortistas impôs a língua árabe ao sul. Ainda, sua constituição tinha como fundamento o Corão, e não procurava dar instruções de manutenção do Estado, mas sim de abolir classes sociais.

Em 1956, Ismail al-Azhari (1900-1969) foi eleito primeiro ministro do país. Uma comissão constituinte foi chamada. Nela 3 dos 46 membros eram sulistas que a abandonaram depois da negação da autonomia do Sul. Taha participou como representante do partido republicano, ele apontou que a comissão estava respondendo ao governo e não a legislatura abandonando a comissão quando essa negou declarar independência em relação ao governo. Por fim, a comissão estabeleceu que o Sudão seria uma República Parlamentarista Islâmica, o que durou até 1958 quando houve o golpe militar.

Durante o período de descolonização os laços do Islã com o Oriente Médio se fortaleceram, sobre isso Silvério comenta:

Um dos mais importantes resultados do processo de descolonização consistiu em permitir a ultrapassagem dos limites locais impostos ao Islã pelo colonialismo e na possibilidade de recolocar a ênfase nos aspectos universais e internacionais do Islã. As peregrinações, o movimento panislâmico e os intercâmbios de eruditos permitiram relançar e desenvolver os contatos com o Oriente Médio. (SILVÉRIO, 2013, p. 536)

Em 1958, o general Ibrahim Abboud (1900-1983) se torna primeiro ministro do Sudão depois de um golpe militar bem-sucedido. Seu governo era composto somente por pessoas do Norte, mas trouxe estabilidade econômica ao país. Restringiu o uso da

shari'a somente para assuntos relacionados à família, proibiu natal e domingo como dias santos, expulsou missionários cristãos e estabeleceu mesquitas e escolas islâmicas. Eventualmente guerrilhas se organizaram, levando a guerra civil no país, que durou até 1972.

2.2.5 Perseguição contra suas ideias

Durante esse período Taha divulga suas ideias sobre um novo entendimento do Islã. Então começam conflitos com os poderes e instituições religiosas do Sudão. A princípio a nova interpretação de Taha não teve oposição dos sufis. Choques aconteceram com a rede de ensino islâmico de *shari'a* estabelecida no país e com a instituição religiosa responsável pela corte de *shari'a*, que não reconhecia Taha como professor legítimo. Ainda assim sua mensagem sobre o Islã chegava às salas de aula através dos alunos.

Em 1960, o Instituto islâmico atacou a vida religiosa de Taha por ele não fazer as cinco preces diárias, graças a seu estado de *wusul*. Seus seguidores continuavam a fazer as orações. Um amigo próximo de Taha disse que ele poderia ser presidente do Sudão se fizesse as cinco orações diárias. Taha respondeu que precisava ser verdadeiro consigo mesmo. Alguns alunos alinhados com as ideias de Taha defenderam o *ustaz* e declararam que ele estava acima das obrigações comuns do Islã e era infalível, esses alunos foram expulsos. Taha se ofereceu para participar de um debate com a condição de que ganhando os alunos poderiam continuar seus estudos. O instituto negou e se organizou com mesquitas, ex-alunos, juízes para combater as ideias de Taha através de sermões e petições que o acusavam de infiel e pediam sua morte. Logo, Taha foi proibido de falar em público e jornais foram pressionados a parar de publicar seus textos.

Nesse período de sua vida, Taha já não via a etnia e cultura árabe como privilegiadas e passou a recusar a ideia de um Estado árabe-muçulmano. Para ele, o nacionalismo árabe nada mais era do que racismo. Árabes deveriam ter orgulho do Islã e não da identidade étnica. Thomas aponta que:

A crítica de Taha sobre a superioridade árabe vinha das suas crenças religiosas. Ele e seu movimento não analisaram a construção social do racismo no Sudão, onde cultura, religião, língua e cor da pele foram hierarquicamente classificadas e o preconceito contra a cultura e religião de grupos não-arabizados

tinha grande consequências economias para grupos subalternos.
(THOMAS, 2011, p. 121)

Taha já havia defendido o Sul em diversas ocasiões, agora ele ganhara admiradores não-muçulmanos devido a seu sufismo e sua relação com a figura de Jesus. Ele era tão perseguido quanto cristãos e praticantes de crenças nativas. Devido à perseguição em 1960 Taha lança seu primeiro livro, uma tentativa de expor sua visão da *shari'a*. O livro chamado “Islã” expõe a percepção de Taha de que a humanidade necessariamente tendia em direção a proximidade com Deus. Para ele, o segredo do Islã é sua teleologia. O corão teria duas mensagens. A primeira sendo: um passado difícil, como vemos na história. E a segunda: Uma sociedade futura na qual o desenvolvimento individual fosse livre.

Alguns versículos do Corão estão relacionados à Primeira Mensagem e outros versículos relacionados a Segunda. A Primeira estaria associada a lei de Moisés, a Segunda associada a lei de Jesus. Versículos de Meca e versículos de Medina. Para Taha o Islã difere do Cristianismo à medida que oferece a possibilidade de um regime governamental e social onde todas as pessoas estariam livres para encontrar-se. Ele elabora esse sistema, em que comunidades seriam empoderadas contra o Estado e haveria uma renda básica para todos os cidadãos, com teto, para extinguir classes. Nesse sistema as pessoas que atingissem o *asil* estariam livres de suas obrigações com as cinco orações e poderiam aprender diretamente com Deus sem a mediação do Profeta Muhammad. O atrito gerado por Taha não orar era mais profundo do que a falta das orações em si. Ele explicitava as diferenças do sufismo frente a *shari'a* tradicional. Taha travou um embate contra a classe dos legistas de *shari'a*, indo contra o sistema hegemônico da época. De um lado ele tentava expor suas ideias de uma nova *shari'a*, em resposta seus opositores atacavam o fato dele não fazer as cinco preces diárias, em uma tentativa de deslegitimação.

Em 1964, o regime militar no Sudão estava debilitado devido à instabilidade econômica e a guerra contra milícias do Sul. O nível de escolaridade havia aumentado rapidamente desde a independência. E com o aumento de jovens escolarizados as participações políticas se tornaram mais ativas e mais numerosas. O partido comunista e a Irmandade Muçulmana eram presentes nos diretórios estudantis. Em outubro, no antigo *Gordon*

Memorial College, agora Universidade de Cartum, alunos se reuniam para discutir a questão do sul do Sudão. Em uma das reuniões ficou acordado que o problema não seria resolvido enquanto não houvesse uma democracia constitucional. Em resposta, o governo proibiu discussões sobre a questão sulista e instituiu toque de recolher.

Os alunos se organizaram e enfrentaram o toque de recolher, um deles foi morto em confronto com a polícia e a manifestação tomou grandes proporções, espalhando para outras cidades. Nelas, outros universitários também se organizavam. Nas manifestações, jovens soldados se recusavam a atirar nos cidadãos e protegiam os alunos. Uma greve geral tomou o país e em algumas semanas Abboud renunciou à presidência. Estabelecendo um governo de transição que instaurou sufrágio universal, criou mecanismos anticorrupção, restabeleceu liberdade de imprensa e conferiu anistia aos sulistas que lutavam contra o governo, entre outras medidas.

O partido *Umma* ganhou a eleição em 1965, colocando os mahdistas de volta ao poder. Estes, mantiveram a política de islamização do sul e uso da força militar, perdurando a Guerra Civil. Dessa vez, a Irmandade Muçulmana, o partido comunista e os representantes do Sul conseguiram cadeiras no parlamento. A Irmandade se voltou contra os comunistas, neutralizando-os politicamente e pressionaram por uma constituição islâmica. Dentro do partido *Umma*, muitos eram adeptos a ideia de uma constituição islâmica apoiando, inclusive, que ela fosse instaurada a força. Porém, havia oposição entre aqueles que não consideravam o Sudão um país islâmico devido à crença dos sulistas.

2.2.6 Virada messiânica

O partido republicano não participou da revolta de outubro apesar de apoiá-la. Com essas mudanças Taha voltou a residir em Omdurman, onde construiu uma casa e trouxe seus filhos para morar com ele depois de anos de separação. Sem o governo militar ele estava livre para falar em público e conversar com jovens sobre suas ideias. Entre 1966 e 1968 Taha publicou quatro livros além de diversos panfletos. Em 1967 foi publicado o livro *A Segunda Mensagem do Islã*, principal trabalho de Taha sobre sua proposta de *shari'a*.

No final da década de 1960, o partido republicano contava com aproximadamente 300 membros filiados. Taha lotava salas de cinemas em suas palestras e falava em dialetos sudaneses para melhor compreensão. Em 1966, um dos seguidores afirmou ter encontrado sua própria autenticidade, ou seja, ele teria encontrado o estado de *asil*. Ele foi expulso do partido, que não poderia ter dois líderes espirituais diferentes. Para Taha, um *asil* deve trabalhar sozinho e conquistar seus próprios seguidores.

Durante uma palestra em 1967, Taha falou sobre a guerra dos seis dias. Considerando o nacionalismo árabe racista e por acreditar que o Islã não devia nada a nenhum grupo étnico Taha afirmava que o inimigo dos palestinos não era Israel, mas sim eles mesmos. Por isso eles deveriam aceitar a criação do Estado de Israel e perceber que os árabes perderiam para a tecnologia israelita. A Irmandade Muçulmana se opôs a Taha, visto como agente sionista. Em 1967, Taha publica um livro comentando os problemas do Oriente Médio entre árabes e judeus, comunismo e capitalismo. Longe da realidade do Sul e da periferia de Cartum, ele se afastou momentaneamente dos problemas Sudaneses para se dedicar ao Oriente Médio, por ter público interessado no tema.

Embora a Irmandade Muçulmana não estivesse no poder, sua ideologia de uma constituição islâmica era influente. Taha, contrário à ideia estava mais próximo dos membros do partido comunista, o que lhe gerou mais ouvintes jovens na Universidade de Cartum. Sobre esse debate Taha lança um livro em 1968 intitulado “Uma constituição islâmica: sim... e não”. Para ele, a constituição islâmica seria opressiva aos não muçulmanos e, portanto, inadequada a um país plural religiosamente. Cristãos debatiam sobre a impossibilidade de um não-muçulmano ser eleito e sobre como manter posições políticas em um país constitucionalmente islâmico. Taha pedia que se considerasse a ideia de um país que usasse o Islã como base de valores para cooperação e não como um “conjunto de ideias imutáveis elaboradas no passado”.

Em novembro de 1968, professores do Instituto solicitaram um julgamento que condenasse Taha à morte por apostasia, o divorciasse de sua mulher e confiscasse seus bens. A audiência foi curta, estudantes contemporâneos de Taha foram testemunha. O acusaram de discriminar as mulheres, de não rezar, não jejuar durante o Ramadã, de fazer a peregrinação ao próprio coração e não a Meca, entre outros argumentos. Por fim, Taha foi considerado culpado. Mas a situação política do país, e as leis que estavam

em vigor não permitiram que a sentença fosse consumada. O julgamento aumentou o apoio à constituição islâmica. Seis dias após sua sentença, al-Azhari, primeiro ministro, se manifestou afirmando que juízes da *shari'a* deveriam ter autoridade sobre juízes civis. Ainda, seu julgamento relembrava o Sudão das tensões usuais entre legistas sufis e legistas da *shari'a*. Por outro lado, sua condenação trouxe novos interessados ao partido republicano que agora marcava presença forte na Universidade do Cartum.

Em maio de 1969, Ja'fari Nimeiri (1930-2009) toma o poder através de um golpe militar e monta um governo de militares, membros do partido comunista e simpatizantes do nacionalismo árabe, afastando opositores. Nimeiri bombardeou a ilha Aba, onde se encontravam membros oposicionistas do partido *Umma*, inclusive o líder do movimento mahdista, matando milhares de pessoas. O partido republicano não se manifestou a respeito. O regime de Nimeiri foi conturbado, suportando diversas tentativas de golpe dos comunistas e outros opositores.

Em um primeiro momento o partido republicano não se opôs ao governo de Nimeiri, embora também não o apoiasse publicamente. Em 1971, Nimeiri decretou que a União Socialista Sudanesa era o único partido político legal, caracterizado como um partido único de inspiração esquerda. Os partidos que resistiram à proibição foram forçados a trabalhar em sigilo. Por isso, o partido republicano mudou de nome para Irmandade Republicana.

Durante esses anos o grupo se manteve ativo, atuando educacionalmente e religiosamente, não politicamente. Internamente, continuaram discussões, reuniões, *dhikr* (ذِكْر), a prática sufi da invocação mística através da repetição dos nomes de Deus, trabalhos de caridade e produções de panfleto. Por declararem apoio ao governo, essas atividades eram toleradas. O partido continuava atraindo jovens com educação formal, interessados nos debates sobre mulheres, casamento e escravidão no Islã. As discussões geravam conflitos internos, dividindo os membros entre mais racionalistas e aos que tendiam ao misticismo. Impossibilitado de falar em mesquitas, Taha agora organizava palestras em clubes de futebol, espaço de socialização cultural herdado do governo britânico. O público variava entre 200 e 400 pessoas lotando os espaços. Taha dedicava seu tempo exclusivamente ao grupo e a formação espiritual dos seus seguidores.

Com o aumento no número de adeptos Taha organizou casas para os membros viverem que funcionavam como mosteiros. Havia três casas em Cartum, homens e mulheres poderiam morar lá para intensificar seu relacionamento com Deus, suas leituras. As casas se espalharam para outras cidades no Sudão e nem todos os moradores eram filiados ao partido, mas cada casa tinha um líder escolhido por Taha. Nessas casas os salários eram divididos, assim como as tarefas de cozinha e limpeza. Era proibido aos membros fumar tabaco e consumir bebidas alcoólicas.

Muitos dos filiados eram jovens universitários, com maior acesso à educação dado que cada vez mais mulheres estavam nas universidades do Sudão. A Irmandade era uma das únicas organizações que permitia culto misto, advogando pelo direito das mulheres, promovendo igualdade religiosa e tendo mulheres presentes na liderança. Taha no livro *A Segunda Mensagem do Islã* afirma que o uso do véu deveria ser abolido, mas a mulheres organizadas do partido mantiveram o uso do *toub*, vestido tradicional sudanês que cobre a cabeça, usando o de cor branca, marca de mulheres trabalhadoras. Ainda que muitas fossem novas o partido também contava com mulheres adultas e velhas de todas as profissões, incluindo juízes.

Logo as mulheres começaram a panfletar e falar em praça pública manifestando a ideologia do grupo explicitamente. Em 1974, Taha fez uma série de palestras sobre o tema das mulheres, pregando igualdade. Concomitantemente ele se voltava ao ascetismo, comendo pouco, usando roupas simples, virou vegetariano e se dedicou ao tema do direito dos animais, se recusando a matar insetos. Seus pertences cabiam em uma mala. Sua família seguiu seus passos por um tempo até que a filha e um sobrinho começassem a trabalhar no governo e ajudassem todos. O partido se mantinha de doações voluntárias e da venda dos livros.

2.2.7 Morte

As palestras públicas de Taha atraíam manifestantes da Irmandade Muçulmana, às vezes terminando em confrontos com a presença da polícia. Em 1973, Taha foi, novamente, proibido de falar publicamente. Acusado de infiel, por dividir a mensagem do Profeta Muhammad entre fundamentais e secundárias. Considerado “atividade destrutiva”.

Taha continuou falando publicamente em algumas ocasiões em 1974 e 1975 sem grandes problemas com o governo. Durante esses anos, delegou responsabilidades para outros membros da Irmandade.

Mohamed Mahmoud classifica a Irmandade Republicana como um movimento urbano de classe média, composto majoritariamente por jovens escolarizados. Haydar Badawi Sadig pesquisou em 1988 (alguns anos após a morte de Taha), a situação sócio econômica dos membros em 1988, e encontrou os seguintes dados:

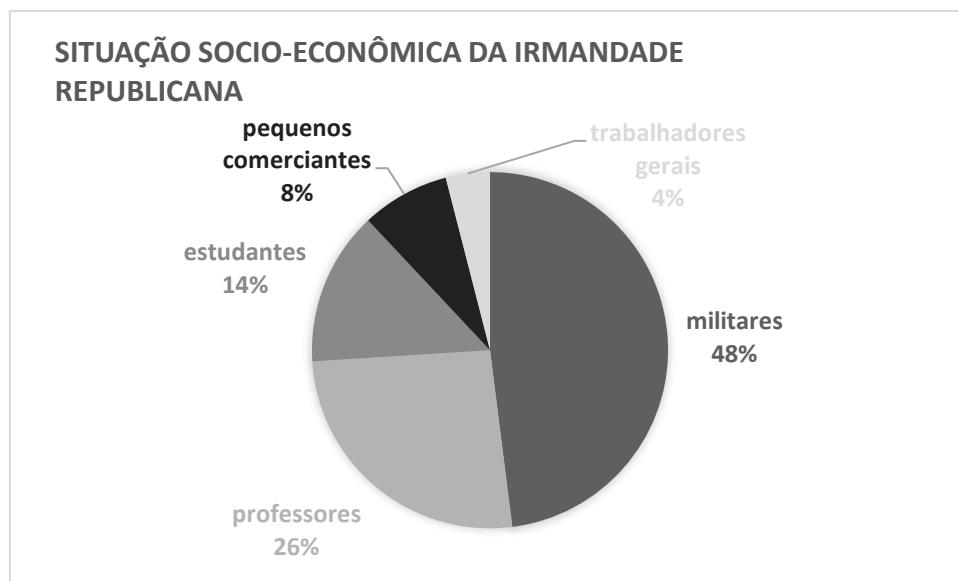


Figura 5 Gráfico da situação socioeconômica da Irmandade Republicana.

Em relação à escolaridade, 38% possuíam o ensino superior completo e apenas 8% eram analfabetos. Geograficamente, 75% eram do centro do Sudão. Quanto a faixa etária, 85% do grupo era formado por pessoas de 15 a 40 anos.

Com a proibição de fala pública de Taha, cada vez mais outros membros se tornavam porta-voz do grupo. Assim, jovens de classe média viajavam para as regiões mais pobres do país, indo até Darfur e o Sul do país com o objetivo de espalhar a Segunda Mensagem do Islã. Viajando com os mais pobres, dormindo em suas casas, comendo suas comidas. O que aumentava a visibilidade do movimento como asceta e colocava os jovens diretamente em contato com os “nativos” não-arabizados.

Taha continuava apoiando o governo de Nimeiri, considerando que secularismo era melhor que sectarianismo. Nesse período a Arábia Saudita começou a investir massivamente no Sudão estabelecendo bancos, influenciando a política e a religião

sudanesa. O sufismo sudanês estava em conflito, atacado pela ideologia wahhabita. A elite sufi tendia a compreender o retorno aos textos, mas a população rural se mantinha firme aos seus rituais, milagres e danças. Enquanto isso, a Irmandade Muçulmana se estabelecia fortemente no país, mudando de estratégia. Se no começo a Irmandade tinha tendências comunistas, agora muitos de seus membros estavam interessados em se organizar economicamente em busca de lucro.

O *ustaz* não simpatizava com a presença saudita no Sudão, mas planejou uma reunião com representantes para apresentar suas ideias. A reunião foi breve visto que ao ver a palavra “socialismo” em um dos pôsteres do movimento um dos representantes sauditas exigiu o fim imediato da conversa. Em 1975, a Liga Mundial Islâmica em Meca, maior organização islâmica do mundo, condenou Taha por apostasia e pediu sua execução, considerando que ele se colocava como messias. No ano seguinte, a Irmandade Republicana lançou um folheto criticando o Islã Saudita, o príncipe saudita e as intervenções sauditas no Sudão. Como o governo estava aliado com eles, Taha e outros membros foram presos em janeiro de 1977 como um gesto político.

A agenda da Irmandade Muçulmana ganhava força, apoiada financeiramente pelos bancos do Sudão. A Irmandade agora influenciava o exército, as escolas, os distribuidores de comida, os sindicados, sempre apoiando a implementação da constituição islâmica no país. As mulheres da Irmandade Republicana pararam de falar publicamente e os esforços do grupo se voltaram para a defesa de não muçulmanos e temas místicos. Taha manteve seu apoio a Nimeiri vendo nele a única possibilidade de frear os avanços da Irmandade Muçulmana.

A tendência ao misticismo fez com que o grupo perdesse seguidores. Taha cada vez mais era tido como o homem perfeito, associado ao messias. Ele acreditava que através de um processo de tentativa e erro seria possível chegar a Deus através dos ensinamentos do Profeta Muhammad, sendo a sua autenticidade a maior prova de desenvolvimento espiritual. Ao ser perguntado se ele era o humano perfeito ele respondia: “Eu espero ser”.

Após a Revolução Iraniana muitos sudaneses esquerdistas se filiaram a Irmandade Muçulmana, não foi o caso dos membros da Irmandade Republicana que se mantiveram fiéis, apesar do messianismo desenvolvido por Taha.

No começo da década de 1980, o sul do Sudão voltava a reivindicar independência do Norte, o que só veio a acontecer em 2011. A pobreza e fome assolavam o Leste. Enquanto isso o presidente Nimeiri se tornava mais religioso, sem se filiar a Irmandade Muçulmana, agora ideologia dominante entre os militares.

A Irmandade Republicana não usou a televisão como meio de comunicação. E agora, tinham nela um opositor: o Egípcio Muhammad Najib al-Muti'i. Professor de *hadiths* na Universidade Islâmica e de *da'wa* (دعوة), atividade de divulgação do Islã, para oficiais militares. Muti'i era filiado à Irmandade Muçulmana e humilhava Taha publicamente. Ele tinha um programa de TV de grande alcance em que atacava cristãos, republicanos e sufis. Ao criticar os republicanos Muti'i era enfático no tratamento que era dado as mulheres. Em resposta, o grupo atacou o vice-presidente e chefe do Órgão de Segurança do Estado Muhammad al-Tayyib, acusando-o de ser falhar em protegê-los. Tayyib era dono de uma mesquita em que Muti'i pregava. Ele confiscou dos republicanos todos os panfletos, impressoras, livros, entre outros aparatos. Prendeu membros em todas as cidades do Sudão e Taha foi preso em maio de 1983. O movimento se manteve hierarquizado dentro da prisão Kober. Um dos membros, Ibrahim Yusuf viu a prisão como uma oportunidade de retiro espiritual similar à de Taha em 1946. Já Abdullahi an-Na'im interpretou como uma experiência política. Nos meses seguintes os republicanos foram acompanhados por outros prisioneiros políticos especialmente mahdistas que também estavam sendo perseguidos. Provavelmente porque Nimeiri começava a estabelecer a *shari'a* no país. Thomas recapitula brevemente a história da *shari'a* no Sudão:

Em cidades do Oriente Médio, a *shari'a* era um conjunto de instituições, leis e regras que tinham estabelecido limite a uma relativamente estável estrutura de classe e regulado comércio e vida familiar. A experiência do Sudão com *shari'a* era diferente. Alguns expoentes modernos radicais da tradição da *shari'a* fazem a afirmação sem base que o sultanato Funj foi um Estado de *shari'a*. Spaulding sugere que cortes de *shari'a* eram em grande parte um fenômeno urbano no vale do Nilo pré-colonial e sua influência foi resistida pela dominância sufi. A *shari'a* teve

importância no Sudão porque colonialistas turcos e britânicos a consideravam uma forma religiosa prestigiosa e autoritária e a usaram para reforçar sua própria legitimidade. Os *mahdi* usaram o poder centralizador da *shari'a* quando construíram seu Estado. (THOMAS, 2011, p. 208)

Apoiadores da *shari'a* viam nela a resposta para os problemas do Sudão, acreditando que faltavam leis e punições islâmicas no país. Os mahdistas se opunham, Sadig al-Mahdi, líder do movimento no período, que ficou preso junto com Taha disse: “Se a família de um homem está faminta e ele rouba para alimentá-los, nós não podemos decidir que a mão dele seja cortada” (Unidade de Inteligência Econômica do Sudão, 1983). A *shari'a* como foi estabelecida atingia os mais pobres e excluídos. Mulheres pobres que trabalhavam na fabricação da bebida alcoólica *merissa* eram presas sem saber o porquê. A justificativa dada era a origem da bebida, derivada de sorgo, ou milho zaburro, tradicional no Sudão. Já as bebidas da elite, desde a colonização eram derivadas de trigo, costume dos britânicos adquirido pela nobreza sudanesa. A desigualdade de tratamento era clara.

No começo de 1984, Nimeiri ofereceu liberdade a Taha e as mulheres da Irmandade Republicana. O *ustaz* se recusou a sair sem seus seguidores, mas aconselhou que as mulheres deixassem a prisão. Junto com outros membros que não tinham sido presos as mulheres lançaram um panfleto intitulado “A situação política atual” em que tratavam das mulheres que trabalham com *merissa*, prostituição, morte por fome em Darfur e direitos dos sulistas.

A *shari'a* de Nimeiri ficou conhecida como “leis de setembro”, elas decretavam a instalação uma nova constituição islâmica. Mas o parlamento não anulou a constituição de 1973. Enquanto isso a corrupção aumentava, juízes anti- *shari'a* eram substituídos por membros não qualificados da Irmandade Muçulmana que usavam as cortes em benefício próprio, amputações e execuções se tornaram habituais e a fome continuava em Darfur.

Com apoio dos Estados Unidos e da Irmandade Muçulmana Nimeiri se mantinha no poder oscilando entre anúncios de revogar as leis de setembro e mantê-las. Em dezembro de 1984 ele libertou Taha e Sadig al-Mahdi. Taha exigiu que todos os republicanos fossem liberados, o que aconteceu dia 19 de dezembro de 1984. Al-Tayyib,

ao devolver os pertences dos republicanos mandou uma mensagem a Taha dizendo que respeitava sua missão junta ao povo sudanês, afirmando estar arrependido pelo modo como *shari'a* estava sendo usada e que ele tinha sido forçado a prender Taha. Os republicanos que levaram a mensagem disseram sentir havia uma conspiração e que al-Tayyib tentava se distanciar dela. Taha voltou ao trabalho junto a Irmandade Republicana, avisando para se prepararem para a luta, pois o regime preparava algo grande.

Em 25 de dezembro de 1984, a Irmandade lançou o panfleto a seguir intitulado “Isso ou a enchente” que foi distribuído principalmente em universidades, alguns militantes foram presos no processo.

Em nome de Allah, o Misericordioso, o Misericordiador

Isso, ou a enchente

E guardai-vos de uma calamidade, que não alcançará unicamente os injustos entre vós. E sabei que Allah é Veemente na punição. (Corão, 8:25)

Nós, os republicanos, temos dedicado nossa vida a promoção e proteção de dois objetivos honrosos. São eles: o Islã e o Sudão. Para esse fim nós temos propagado o Islã em um nível científico como capaz de resolver problemas da vida moderna. Nós também procuramos preservar os valores morais superiores e a ética original conferida por Allah sob essas pessoas (os sudaneses), fazendo-os assim os transmissores apropriados do Islã para toda a humanidade moderna, que não tem salvação ou dignidade exceto por essa religião.

As leis de setembro de 1983 (isto é, a série de decretos que pretendem impor a *shari'a* no Sudão) distorceram o Islã nos olhos de membros inteligentes do nosso povo e nos olhos do mundo, e degradado a reputação do nosso país. Essas leis violam a *shari'a* e violam a religião em si. Elas permitem, por exemplo, a amputação de alguém que roube bens públicos, embora de acordo com a *shari'a* a penalidade apropriada é a pena discreta (*ta'zir*) e não a específica (*hadd*). Por conta da dúvida levantada pela participação do acusado na posse de tal bem público. Essas leis injustas aumentam o encarceramento e multas as penas específicas (*hadd*) na contravenção das provisões da *shari'a* e sua racionalidade. Elas também humilharam e insultaram as pessoas desse país que não viram nada dessas leis exceto a espada e o chicote, embora elas sejam pessoas dignas de respeito e reverência. Além disso, a aplicação de penas específicas (*hudud*¹¹ e *qassas*) pressupõe um nível de educação pessoal e justiça social que não existem hoje.

Essas leis comprometem a unidade do país e dividem as pessoas do Norte e do Sul ao provocar sensibilidade religiosa, que é um dos fatores fundamentais que

¹¹ Plural de *hadd*.

tem agravado o problema no Sul (isto é, conflitos e guerra civil na área não muçulmana do Sul do país). É fútil qualquer um reclamar que pessoas cristãs não serão prejudicadas pela implementação da *shari'a*. Um muçulmano sob a *shari'a* é o guardião de um não muçulmano de acordo com os versículos da espada e os versículos da *jiziah* (respectivamente convocando os muçulmanos a usarem armas para espalhar o Islã, e pela imposição de um humilhante imposto de votação nos cristãos e judeus subjugados – Corão 9:5 e 9:29¹²). Não é suficiente para um cidadão hoje meramente aproveitar a liberdade de adoração. Ele tem garantido todos os direitos de um cidadão em total equidade com outros cidadãos. Os direitos dos cidadãos do Sul não estão previstos na *shari'a*, mas no Islã no nível fundamental da revelação corânica, isto é, no nível da *sunna*. Nós então chamamos pelo seguinte:

1. A revogação das leis de setembro de 1983 porque elas distorcem o Islã, humilham as pessoas e colocam em perigo a unidade nacional.
2. A contenção de derramamento de sangue no Sul e a implementação de políticas pacíficas de solução ao invés de soluções militares a guerra civil no Sul do país. Esse é o dever nacional do governo assim como os sulistas armados. É preciso admitir corajosamente que o Sul tem um problema genuíno e precisa de uma tentativa séria para resolvê-lo.
3. Nós chamamos pela provisão de oportunidades para a iluminação e educação do povo sudanês para reviver o Islã no nível da *sunna*, o Corão fundamental. Nossos tempos chamam pela *sunna*, não pela *shari'a*. O Profeta, que a paz esteja sob ele, disse: “O Islã começou como um estranho, e deve voltar a ser estranho do mesmo modo como começou...Abençoados sejam os estranhos.” Seus companheiros disseram: “Quem são os estranhos, óh mensageiro de Allah?” O Profeta respondeu: Aqueles que revivem minha *sunna* depois dela ter sido abandonada.

Esse nível de *revivalismo* islâmico deve alcançar orgulho e dignidade as pessoas. Nesse nível, também, está a solução sistemática para o problema no Sul assim como o problema do Norte (isto é, os problemas políticos e socioeconômicos). Fanatismo religioso e ideologias religiosas retrógadas não podem alcançar nada para o povo sudanês exceto agitações políticas e guerra civil.

Aqui está nosso conselho honesto e genuíno. Nós o oferecemos na ocasião do Natal e dia da independência (25 de dezembro de 1 de janeiro – dia da

¹² “E quando os meses sagrados passarem, matai os idólatras onde quer que os encontreis e apanhai-os e sediai-os, e ficai a sua espreita, onde quer que estejam. Então, se voltam arrependidos e cumprem a oração e concedem *az-zakah* deixai-lhes livre o caminho. Por certo, Allah é Perdoador, Misericordiador”. (Corão 9:5)

“Dentre aqueles, aos quais fora concedido o Livro, combatei os que não creem em Allah nem no Derradeiro Dia e não proíbem o que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e não professam a verdadeira religião; combatei-os até que paguem *al-jiziah*, com as próprias mãos, enquanto humilhados”. (Corão 9:29)

Al-Jiziah: taxa monetária paga pelos não-muçulmanos que viviam em territórios muçulmanos, protegendo-os de agressão. Somente cristãos e judeus tinham que pagá-la, não os idólatras.

independência do Sudão). Que Allah agilize sua aceitação e proteja o país contra agitações e preserve sua independência, unidade e segurança.

25 de dezembro 1984

2 Rabi Al-Thany 1405 a.h.

OMDURMAN, Os Republicanos.

Após a publicação do panfleto “Isso, ou a enchente”, o Ministro de assuntos penais, membro da Irmandade Muçulmana, orientou que os republicanos detidos por perturbarem a ordem fossem condenados à morte. O grupo se organizou e aqueles que estavam livres fizeram uma procissão através da cidade e um círculo de *dhikr* do lado de fora da corte. O julgamento foi adiado em uma semana visto que o próprio presidente precisava aceitar casos de pena capital.

No dia quatro de janeiro, Taha fez uma entrevista com a revista *al-Jami'a* e no dia cinco oficiais o escoltaram para a prisão. Ele tomou responsabilidade pelo panfleto e dessa vez não se incomodou em dividir celas com prisioneiros não políticos, pedindo que os advogados da Irmandade Republicana os ajudassem.

O presidente Nimeiri aprovou a pena capital a Taha e a seção 458/3 do código penal que permite a corte impor qualquer penalidade como apedrejamento ou açoitamento na ausência de punições específicas. No sistema legal do Sudão era possível que juízes aceitassem punições que somente seriam aceitas se vindas diretamente do Corão na *shari'a* convencional. O juiz escolhido não poderia formalmente exercer atividades jurídicas. O tribunal teve que ser realocado para acolher a multidão que agregava muitos republicanos vindos de fora de Cartum. O julgamento em si levou menos de uma hora. O juiz leu a evidência, o panfleto. A defesa manteve o ataque às leis de setembro e Taha discursou:

Eu tenho repetidamente declarado minha visão de que as chamadas leis islâmicas de setembro de 1983 violam a lei *shari'a* islâmica e o Islã em si. Além disso, essas leis distorceram a *shari'a* e a fizeram repugnante. Ademais, essas leis foram decretadas e utilizadas para aterrorizar as pessoas e as humilhar em submissão. Essas leis também comprometem a unidade nacional do país. Essas são as minhas objeções do ponto de vista teórico.

No nível prático, os juízes impondo essas leis carecem de qualificações técnicas. Eles falharam moralmente ao não resistir, se colocando sob o controle de autoridades executivas que os exploram e violam o direito de cidadãos,

humilhando as pessoas, distorcendo o Islã insultando o intelecto e intelectuais, e humilhando oponentes políticos.

Por todas essas razões, eu não estou preparado para cooperar com nenhuma corte que tenha traído a independência do judiciário e se permitido ser uma ferramenta para humilhar as pessoas, insultar o pensamento livre e perseguir oponentes políticos.

O juiz adiou o julgamento para o dia seguinte e os republicanos veicularam um panfleto com o discurso de Taha. Ao declarar a sentença o juiz anunciou que: caso existam segredos escondidos no Corão e Deus escolhe compartilhá-los com alguns fieis, esses fieis não deveriam propagar suas ideias, pois não lhes cabe esse papel. Assim, ele condenou Taha por revelar segredos a pessoas impróprias. A pena de morte estava embasada em uma junção de leis de segurança e da *shari'a*. Essa pena poderia ainda ser revista e precisava ser revisada por uma instância superior. Um novo tribunal foi formado, este majoritariamente por membros da Irmandade Muçulmana, interessados em atacar o sufismo de Taha, pelo fato dele acreditar nos segredos que foram revelados a ele pelo Corão, não por ele ter compartilhado esse segredo. Desse modo, novas evidências foram colocadas no julgamento, como panfletos e livros, muitos usados no processo de 1968. No dia 18 de janeiro, Taha foi condenado imediatamente à morte por apostasia, considerado herege incorrigível. Assim, ele foi decapitado em praça pública.

2.3 CONCLUSÃO

A islamização do Sudão começa com a presença dos sultanatos Funj e Fur que entraram em contato com árabes muçulmanos em rota comercial, o que gradativamente islamizou sua população. Turcos e egípcios dominaram a região, trazendo consigo os primeiros legistas da *shari'a*. Mahdistas locais tomaram o poder expulsando turcos e legistas, posteriormente reestabelecidos pelo governo colonialista britânico. O conflito existente entre legistas da *shari'a* e sufistas foi presente durante todos esses anos, se opondo nas cortes constantemente. O sufismo era muito presente nas tribos, na educação e na cultura do Sudão, de modo que a população tendesse ao lado dos sufis e não dos legistas da *shari'a*, essa sem história no Sudão e incompreendida por muitos sudaneses. Taha, sufi, diz ter procurado expressar suas ideias de maneira religiosa, não encontrando como fazer isso ele se dedicou a luta pela independência do Sudão. Em um primeiro momento, Taha se envolve com o movimento nacionalista sudanês com um projeto político. Porém, após seu período de seclusão ele se depara com uma nova interpretação do Corão que escolhe compartilhar com o povo. Seus objetivos políticos se mantiveram os mesmos, mas agora sob uma moldura islâmica. Ele começa a militar religiosamente, usando o Islã para a política. Inclusive utilizando o conceito de *jihad* para enfrentar o colonialismo britânico. Para Taha, o Corão deveria ser usado como base para os valores constitucionais e não para a legislação em si. Ele ressignificou seu ascetismo, que deixou de ter um significado estritamente espiritual e passa a ter também um significado social. Instituições islâmicas no Sudão e até internacionalmente se opunham a ele, acusado de apostasia duas vezes. A primeira em 1968 e a segunda em 1985, que levou a sua morte, apoiada pela militância da Irmandade Muçulmana. Taha foi levado de helicóptero a uma localização incerta para ser enterrado.

CAPÍTULO III – A SEGUNDA MENSAGEM DO ISLÃ

Esse capítulo é dedicado à análise da obra *A Segunda Mensagem do Islã* de Mahmoud Muhammad Taha. O livro é considerado por Taha o texto base da causa Republicana; movimento que atuou no Sudão em meados do século XX, primeiro em defesa da independência do Sudão e posteriormente militando pelo entendimento da Segunda Mensagem. No livro, Taha apresenta sua interpretação do Corão e propõe que o livro na verdade tem duas mensagens. E que o Islã até agora só teria se debruçado sob uma, enquanto a outra ainda espera ser interpretada. A seguir, veremos a estrutura da obra e acompanharemos a argumentação de Taha. Para no próximo capítulo analisarmos as ideias de Taha e seu impacto no Sudão e no mundo.

3.1 ESTRUTURA

A primeira edição do livro *A Segunda Mensagem do Islã* foi publicada em árabe, no Sudão, em janeiro de 1967, durante o Ramadã. A segunda edição foi publicada em abril de 1968, ambas não têm Introdução. Somente a terceira e a quarta edição tiveram Introduções. Nessa obra, Taha elabora suas ideias acerca da *shari'a*, ideias estas que surgiram durante o período de seclusão, entre 1946 e 1951.

Em 1987, dois anos após a morte de Taha, seu seguidor, Abdullahi Ahmed an-Naim publica a tradução da quinta edição para o inglês, encomenda por Taha anos antes. Nela, estão traduzidos também a Introdução à terceira e à quarta edição, ambas escritas por Taha, também no período do Ramadã. Taha afirma que o livro pode ser considerado estranho, mas esse estranhamento deve ser menor em muçulmanos informados, que já deveriam esperar uma revivência do Islã. Ele acreditava que, apesar de pequeno em tamanho, com o tempo, e se fosse a vontade de Deus, maiores explicações seguiriam o livro – o que não aconteceu. A obra, em todas as edições, é dividida em seis capítulos:

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. Civilização e Progresso Material | 4. Islã |
| 2. Visão Filosófica do Indivíduo e da Comunidade | 5. A Primeira Mensagem |
| 3. O Indivíduo e a Comunidade no Islã | 6. A Segunda Mensagem |

No prefácio do livro, Taha apresenta sua visão de história, ele entende que a história se repete, sempre com sutis diferenças entre os momentos similares. Assim, os conceitos de espaço e tempo não são vistos como circulares, mas helicoidais. Onde os círculos finais são semelhantes aos iniciais, ainda que diferentes. Por isso, Taha entende a história como uma espiral indo para frente.

Ainda, ele afirma que o progresso da vida na Terra ocorre em duas mãos: a espiritual e a material. Essa visão é ilustrada através da imagem do andar das pernas com um pé direito e um pé esquerdo. Ele afirma que, somente depois da sociedade colocar o pé material no chão e se apoiar nele será possível alavancar o pé espiritual. O progresso, por estar localizado no tempo não se repete, apenas avança para frente, porque:

A vida se empenha para ser perfeita em forma, como é perfeita na essência. Apesar desse objetivo nunca ser alcançado à exaustão. (TAHA, 1987, p. 50)

Com outra imagem, Taha afirma que o progresso da civilização humana é como uma onda; que em determinado momento ganha *momentum* para quebrar, e quando quebra retoma ao estágio já conhecido para recomeçar. De qualquer forma, é preciso valorizar o progresso material, desdenhado por alguns. Para Taha, aqueles que julgam o progresso material como “trabalho de Satã” estão ignorando o desenvolvimento social decorrente do desenvolvimento material. Afinal, Deus conduz a humanidade por ambos os pés, material e espiritual. Para o *ustaz*, classificar progresso material como satânico é ser míope quanto a importância do desenvolvimento social. E, Deus leva a vida humana em direção a Ele, a nível material e espiritual. Mesmo porque, na *tawhid* (توحید), a unicidade de Deus, ou seja, o monoteísmo como entendido pelos islâmicos, matéria e espírito são um só. Diferenciando-se em grau, não em essência. Assim, Taha apresenta as preposições que embasam sua tese central: o sentido espiralar da história e o monismo, ou seja, a ideia de que a realidade é uma só.

A seguir, veremos o conteúdo argumentativo de Taha. O *ustaz* começa diagnosticando os erros da sociedade ocidental, para então apresentar o Islã como solução a esses problemas e apontando o Islã como síntese entre o cristianismo e o judaísmo. Por fim, ele apresenta uma nova concepção de Islã, baseada na Segunda Mensagem, na qual a humanidade viverá melhor.

3.2 CONTEÚDO

3.2.1 “Erros da sociedade ocidental”

No primeiro capítulo, ao começar sua argumentação pela Segunda Mensagem do Islã, Taha distingue os conceitos de *hadara* (حضارة) e *madaniyya* (مدنية). Ambos significam civilização, mas Taha utiliza a primeira palavra no sentido de progresso e sofisticação material e a segunda para a ideia de uma civilização que além de progresso material, esteja também avançada em questões morais. Ou seja, Taha entende que ser civilizado é ser moral. E, ele define moralidade como: o exercício da liberdade individual absoluta. Por isso, somente na civilização (*madaniyya*) há liberdade individual absoluta (*al-hurriyya al-fardiyya al-mutlaqa*). Já o conceito de *hadara*, está intrinsecamente ligado à materialidade, a suprir necessidades materiais básicas e aumentar a qualidade de vida. Desse modo, os dois conceitos são hierarquizados através da imagem de uma pirâmide, em que a civilização moral está acima de progresso material. Pois esses conceitos diferem em grau, não em essência. Para Taha, a sociedade perfeita encontrará equilíbrio entre os dois conceitos.

A civilização ocidental industrializada não é compatível com a *madaniyya* que Taha comprehende; por isso, ela sequer deveria ser considerada uma civilização. Taha afirma que, apesar da sociedade ocidental exceder em progresso material, ela não pode ser considerada uma civilização no sentido de *madaniyya* porque seus valores morais estão confusos. Mesmo admirando o sucesso tecnológico e científico do Ocidente, Taha lamenta o fracasso do mesmo na tentativa de manter a paz. Em suas palavras:

Esse fracasso força (a civilização ocidental industrializada) a se preparar para a guerra e gastar nos meios de destruição muitas vezes mais a quantidade de dinheiro e energia que gasta para o desenvolvimento da paz. Outra falha na civilização ocidental industrializada é sua inabilidade em reconciliar as necessidades do indivíduo com as necessidades da comunidade, isto é, a necessidade de liberdade individual absoluta e a necessidade da comunidade por justiça social plena. Na verdade, o fracasso em conciliar essas duas necessidades tem atormentado o progresso humano através da história. (TAHA, 1987. p. 52)

Taha escreve antes da queda do comunismo, e não o apoia, como também não apoia o capitalismo liberal. Para ele, a civilização ocidental fracassou política e filosoficamente. E não há diferença substancial entre a sociedade russa comunista, como ele a denomina, e o capitalismo ocidental, pois, ambos esgotaram suas possibilidades de desenvolvimento ao falhar no atendimento das necessidades humanas. Segundo Taha:

O mundo se tornou menos seguro depois da Segunda Guerra Mundial. (...) A humanidade ainda está em estado de guerra pelo medo da guerra. (TAHA, 1987, p. 53)

E, diagnostica, deste modo, o problema da sociedade ocidental:

O motivo do fracasso da civilização ocidental industrializada é sua inabilidade em responder duas questões: Qual a natureza da relação entre o indivíduo e a comunidade? E qual é a natureza da relação entre o indivíduo e o universo? (TAHA, 1987, p. 55)

Em seguida, Taha propõe respostas às duas questões. Primeiro, acusa a filosofia ocidental de recusar a possibilidade de conciliação entre indivíduo e comunidade. Pois entende que quando o indivíduo exerce sua liberdade, ele fere os interesses da comunidade. Como os interesses da comunidade são maiores do que os interesses do indivíduo, os interesses da comunidade são sempre colocados à frente. Deslocando a liberdade dos indivíduos para um segundo plano; impossibilitando conciliação.

Taha, quando analisa a história, vê uma natureza conflituosa entre indivíduo e comunidade. Mas, vê também a história como unidirecional e em processo de evolução. Nela, o ser humano vai de um estado de selvageria para um estado mais refinado do ser. Os filósofos, diz Taha, se enganaram ao analisar a história e assumirem que não existe meio termo. Por estarmos progredindo, poderemos também, em breve, conciliar liberdade individual com interesses da comunidade.

Em segundo lugar, quanto a questão do Universo. Taha acredita que, sobre esse tópico, os filósofos se enganaram ainda mais do que sobre a questão da comunidade. Porém, esses erros se tornaram políticas legislatórias que controlam a vida social, enquanto a relação entre indivíduo e universo se mantém na teoria, sem repercussões práticas.

Segundo Taha, a resposta da sociedade ocidental para a questão “Qual a natureza da relação entre indivíduo e universo? ” é errada porque se ancora no conhecimento científico; acreditando que ele libertará a humanidade da ignorância, dispensando Deus.

Taha entende que a ciência moderna é o maior instrumento de propagação das religiões. Porque ela, cada vez mais, prova que quanto mais estudamos o mundo material, mais surge um mundo sobrenatural por detrás. Para Taha, isso acontece porque a ciência não lida com a essência das coisas, mas com as manifestações e leis que a regem. Além disso, a sociedade ocidental tende a dispensar as religiões, consideradas infantis. Taha, acreditando na importância das religiões, coloca:

Na verdade, todas as religiões hoje, seja o Cristianismo ou o Islã, são obrigadas a enfrentar o desafio da relevância para a sociedade moderna, e para seus membros individuais. A religião deve responder todas as necessidades da vida individual e comunal de maneira inteligente e racional, ou se tornará irrelevante na vida real das pessoas e diminuirá sua influência. Será substituída por outra filosofia, quão errada possa ser, enquanto ela parecer ser capaz de prover respostas práticas para problemas diários, servindo o interesse material das pessoas, mesmo que a curto prazo. Enquanto as pessoas tiverem necessidades físicas, o convite a virtude não deveria ignorar essas necessidades. Na verdade, é da natureza das coisas que as pessoas sejam convidadas a virtude através da satisfação das suas necessidades físicas. (TAHA, 1987, p. 61)

Taha afirma que a sociedade ocidental embora tenha progresso material não pode ser considerada uma civilização no sentido de *madaniyya* porque seus valores morais estão confusos, sendo que moralidade para Taha é exercer a liberdade individual absoluta. Ainda, a sociedade ocidental fracassa porque é incapaz de responder as questões quanto natureza da relação entre indivíduo e comunidade e indivíduo e universo. Taha acredita que cada vez mais a humanidade sai de uma era de comunidade para uma era de individualidade. Mas essa era só será completa quando a falácia da incompatibilidade entre indivíduo e comunidade for resolvida; que só acontecerá, no ocidente, quando este capaz de responder as perguntas acerca da natureza da relação entre indivíduo e comunidade e entre indivíduo e universo. Taha afirma:

Nós não estamos preocupados com depreciar a civilização ocidental ou fazer pouco caso dela, mas sim estudá-la cientificamente e a colocar no seu devido lugar. Nós queremos reconhecer suas vantagens e advogar pela sua reforma, para que possa se desenvolver em uma verdadeira civilização, para que não se mantenha satisfeita com o progresso material. (TAHA, 1987, p. 61)

No limite, Taha proporá que somente quando a civilização ocidental elaborar um sistema satisfatório entre o socialismo e a democracia, ela será capaz de evoluir do estágio atual de progresso material para uma verdadeira civilização (*madaniyya*).

3.2.2 “Islã como solução aos problemas da sociedade ocidental”

A partir da crítica à sociedade ocidental, Taha propõe uma alternativa islâmica. Partindo do princípio que na religião islâmica o indivíduo é o fim em si mesmo, sendo o Corão e o Islã em si meios para esse fim. Porém, nenhum ser humano deve ser visto como meio para outro fim, já que ele é o fim em si mesmo. Taha esclarece que esse indivíduo pode ser homem ou mulher; pois, a *shari'a* somente discriminou entre homens e mulheres por conta das circunstâncias predominantes durante um determinado período do desenvolvimento da sociedade.

O Islã, segundo Taha, é capaz de resolver os conflitos entre indivíduo e comunidade e entre indivíduo e universo, não solucionados pela sociedade ocidental. Pois, a religião islâmica é capaz de arquitetar um sistema em que a liberdade individual absoluta se torne a extensão das necessidades da comunidade por justiça social plena. Ou seja, o Islã seria capaz de fazer com que a comunidade conduza à liberdade.

Utilizando, novamente, a imagem da pirâmide, Taha afirma que a liberdade da comunidade está na base da pirâmide, enquanto a liberdade do indivíduo está no topo, e ilustra essa ideia com a seguinte imagem: A liberdade da comunidade é uma árvore, e a liberdade dos indivíduos, seus frutos. Assim, através da jurisprudência islâmica seria possível reconciliar o conflito aparente entre liberdade dos indivíduos e interesses da comunidade.

Taha entende que na prática, a liberdade só será limitada quando uma pessoa livre não cumprir seu dever; caso isso ocorra, leis entrarão em vigor para que as necessidades de justiça social plena sejam conciliadas com a necessidade dos indivíduos por liberdade individual absoluta. Essas leis não sacrificariam o indivíduo pelo bem da comunidade, nem sacrificariam a comunidade em bem do indivíduo, mas manteriam o equilíbrio entre elas, equiparando o interesse dos dois.

Desse modo, Taha vê na religião islâmica ilimitadas capacidades de desenvolvimento dos indivíduos. Nela, o indivíduo é capaz de ir do limitado para o absoluto, da imperfeição para a perfeição. De acordo com o sufismo, Taha acredita que o objetivo do fiel é alcançar a perfeição de Deus, sendo que ela é absolutamente infinita. Isso é justificado através do seguinte versículo corânico:

E que não há para o ser humano, senão o que adquire com seu esforço, E que seu esforço será visto, Em seguida, será recompensado com a mais completa recompensa, E que a teu Senhor será o termo de tudo. (Corão, 53:39-42)

A liberdade que Taha se refere acontece de duas maneiras: quando a liberdade é limitada por leis alinhadas com a constituição, e quando ela é individual e absoluta. Mais precisamente, o indivíduo livre:

Pensa como quer, fala de acordo com o que pensa, e age de acordo com o que fala, na condição de que o exercício da sua liberdade de fala, ou ação, não interfira na liberdade de outros. Caso interfira, então a sua liberdade será limitada por leis consistentes com a constituição. (TAHA, 1987, p. 67)

Pois, é isso que Deus espera do fiel quando diz:

Ó vós que credes! Por que dizeis o que não fazeis? Grave é, em sendo abominação perante Allah, que digais o que não fazeis! (Corão, 61: 2-3)

Taha entende que só existe liberdade individual absoluta quando o exercício da liberdade é consciente, em falas e ações. E o conflito entre consciente e inconsciente só será resolvido quando a desarmonia entre indivíduo e comunidade e indivíduo e universo forem solucionados. Mas, como foi dito, existirão pessoas que, ao exercitar sua liberdade de expressão, precisarão ser controladas pela lei, esses são os “egoístas ignorantes”, segundo Taha. As outras pessoas, os egoístas inteligentes, se manterão livres.

Para ele, as práticas de adoração islâmicas e suas leis foram desenvolvidas para conduzir o fiel ao objetivo final, que é a liberdade individual absoluta. E, mesmo que a liberdade do fiel precise ser limitada, é do interesse dele ser reabilitado. Afinal, essa perda de liberdade deve, em primeiro lugar, ser benéfica aos interesses da pessoa que está perdendo a liberdade. Por isso, Taha conclui que é do interesse do indivíduo restrito se

disciplinar, receber educação e se qualificar para resgatar sua liberdade, pois isso o possibilitará exercer sua liberdade apropriadamente no futuro.

E, essa ideia é factível no Islã, porque é uma religião que atua contra o egoísmo ignorante, sendo essa a causa dos indivíduos que estão em guerra com a sociedade, cuja liberdade deve ser limitada. Pelo contrário, o Islã é a favor do egoísmo inteligente. Essa ideia é justificada por Taha através do seguinte *hadith* relatado por Anas¹³:

Nenhum de vocês pode verdadeiramente acreditar no Islã até que queira para o seu irmão o que gostaria para si mesmo.
(Imam Al-Nawawi, vol. 2, *hadith* 236)

Taha identifica os seguintes versículos corânicos como essenciais para uma nova *shari'a*, que regulará as pessoas que abusam da liberdade:

E, no talião¹⁴, há vida para vós, ó dotados de discernimento, para serdes piedosos (Corão, 2:179)

Comentado por Helmi Nasr¹⁵:

Do impulso para o crime, nasce o receio da punição, aplicada pela retaliação. Do receio, surge a salvação da vítima e do criminoso. Daí, da intenção da morte, surge a vida. E toda a sociedade se beneficia com este preceito.

Ainda:

A recompensa não depende de vossos desejos dos seguidores do Livro. Quem faz mal, com ele será recompensado, e não encontrará, para si, além de Allah, protetor nem socorredor. (Corão, 4:123)

Foi ordenado o combate para que Allah recompensasse aos verídicos, por sua veracidade, e castigasse os hipócritas, se quisesse, ou Se voltasse para eles. Por certo, Allah é Perdoador, Misericordiador. (Corão, 33:24)

Então, quem houver feito um peso de átomo de bem o verá, e quem houver feito um peso de átomo de mal o verá. (Corão, 99:7-8)

¹³ Anas bin Malik (612-709), companheiro do Profeta Muhammad.

¹⁴ Reciprocidade entre crime e pena.

¹⁵ Tradutor da edição Corão utilizada.

Mas:

Por certo, Allah não transmutará o que um povo não tem, até que este haja transmutado o que há em si mesmo. (Corão, 13:11)

Isso é, por mais que punições sejam colocadas em prática, se o infrator não usar seu próprio intelecto para encarar a realidade e decidir mudá-la, Deus não atuará em sua defesa. Ainda que os seres humanos tenham uma tendência natural ao prazer e não a dor, existem pessoas que aceitam a dor pelo prazer de fazer algo proibido. Ainda assim, para Taha, aplicar punições é apenas um período transitório, afinal:

Quando houver mais conhecimento e menos ignorância, haverá menos Mal, e as punições serão suspensas para aqueles que tiverem conhecimento. Punições não são a norma em religiões, é meramente uma necessidade transitória, acompanhando o começo imperfeito e incentivando a escada da evolução, até que nós aprenderemos o suficiente para viver sem penitências. Nesse momento, todas as punições serão removidas e as pessoas eclodirão em glória. (TAHA, 1987, p. 107)

Ao se aprofundar na temática da liberdade, Taha relembra a discussão histórica no Islã acerca das visões determinísticas de liberdade e aquelas que defendem o livre arbítrio. Taha, assim como muitos sufis, defende o determinismo, mas, a sua maneira. Por isso constrói sua própria linha argumentativa, que considera mais moderna e relevante para a atualidade. Primeiramente, lembra que o Corão, em si, é ambíguo quanto a questão do conceito de liberdade. Por isso, Taha recorre aos *hadiths* e entende que o Muhammad respondeu essa questão plenamente quando disse:

Qualquer um que tem fé, o tem de acordo com juízo e destino predeterminados, e qualquer um que não tem fé, também não a tem de acordo com juízo e destino predeterminado. A caneta já foi erguida e a tinta está seca. (*Hadith 19 de Abu al-'Abbas 'Abdullah bin 'Abbas*)

E, segundo Taha, é a conivência divina que nos possibilita fazer uma escolha e ter a falsa sensação de livre arbítrio. Taha exemplifica, lembrando dos versículos do Corão que afirmam que a Terra é plana. Para Taha, eles servem um objetivo educacional. Porque não era função do Corão desfazer ilusões dos árabes no século VII. Mesmo porque, segundo o Corão:

Para quem, dentre vós, queira ser reto. Mas não o querereis, a não ser que Allah, o Senhor dos mundos, queira. (Corão, 81:28-29).

Existe ainda o problema do pecado. Segundo Taha, é através do processo de redenção que o homem chega a liberdade individual absoluta. Assim, o caminho do ser humano é marcado por quatro conceitos-chave: determinismo, pecado, perdão e conhecimento. Por isso, Taha considera o pecado intrínseco ao processo evolutivo do ser humano.

Em conclusão Taha, entende que o Islã é capaz de solucionar as questões sobre a natureza da relação entre indivíduo e comunidade e entre indivíduo e universo, não resolvidas pela sociedade ocidental. Pois, é através do conhecimento adquirido no Islã que a humanidade encontrará a liberdade, viés determinista. E, aqueles, que não cumprirem seu dever, extrapolando sua liberdade, serão submetidos a uma nova *shari'a* que se incumbirá de reabilitá-los para exercer sua liberdade propriamente.

3.2.3 “Islã: a síntese das religiões”

Até agora vimos que Taha estrutura sua argumentação se opondo a sociedade ocidental, sem valores morais sólido, incapaz de resolver as questões relativas ao indivíduo, comunidade e universo. Para o *ustaz*, o Islã é capaz de resolver tais questões. Assim, argumenta que o Islã é a religião da humanidade, a única que redime o homem aos olhos de Deus, dado que:

O Islã é a religião da humanidade, desenvolvida na evolução da mente, acompanhando a maturação da mente na sua longa evolução, de um começo primitivo para um fim refinado. (TAHA, 1987, p. 115)

Taha justifica que o Islã é a religião de Deus através dos seguintes versículos corânicos:

E quem entrega sua face a Allah, enquanto benfeitor, com efeito, ater-se-á a firme alça. E a Allah é o fim de todas as determinações (Corão, 31:22)

E quem busca outra religião que o Islã ela não lhe será aceita, e ele, na Derradeira Vida, será dos perdedores. (Corão, 3:85)

Por certo, a religião, perante Allah, é o Islã. E aqueles, aos quais fora concedido o Livro, não discrepam senão após a ciência haver-lhes chegado, movidos por agressividade entre eles. E quem renega os sinais de Allah, por certo, Allah é Destro no ajuste de contas. (Corão, 3:19)

O Corão afirma que o Islã é submissão a Deus, Taha alarga esse pensamento por entender o Islã como um organismo vivo, parte de um processo infinito; não uma doutrina estática, com características dogmáticas. E afirma que todas as expressões religiosas na história da humanidade pregam, de certa forma, submissão a Deus. Porque o Islã está presente desde o princípio, com o primeiro ser humano, e voltando a imagem da pirâmide, Taha coloca o politeísmo na base da pirâmide e o monoteísmo no cume, com a unicidade de Deus. Por isso, as religiões diferem em grau, não em essência. Ainda, aponta Taha, o desenvolvimento do politeísmo para o monoteísmo acontece em estágios de inspirações e recaídas; como uma onda que se move para frente através da crista e do vale, em que cada crista é maior do que a crista anterior. Portanto:

Esse conceito de religião (o monoteísmo) apareceu primeiro em diversas crenças pagãs, que foram desenvolvidas em crenças mais sofisticadas e finalmente resultaram nas religiões monoteístas com os livros inspirados divinamente, isto é, o judaísmo seguido pelo cristianismo. Todo esse processo foi coroado com a chegada de Muhammad e a revelação do nobre Corão. (TAHA, 1987, p. 117)

Taha vê uma “trindade islâmica” nas três religiões mencionadas acima. Em suas palavras:

Com a chegada de Moisés, e a descida da Torá sob os filhos de Israel, o conceito islâmico entrou em uma nova fase, a fase escriturística das religiões, a saber, judaísmo, cristianismo e Islã – com a Torá para os judeus, o Evangelho para os cristãos e o Corão para os muçulmanos. (TAHA, 1987, p. 117)

Taha, adotando o hegelianismo nessa questão, sugere que o judaísmo seja a tese, o cristianismo a antítese, e o Islã a síntese. Ainda, ele justifica essa ideia através dos sistemas legais de cada uma das religiões. No judaísmo, pela primeira vez na história, a crença monoteística incorporou leis reguladoras em grande escala, depois com Jesus vem o Novo Testamento e a “trindade islâmica” se completou com o envio de Muhammad, o Profeta final. Essa ideia está relatada no Corão:

E na Torá prescrevemo-lhes que se pague a vida com a vida e o olho pelo olho e o nariz pelo nariz e a orelha pela orelha e o dente pelo dente, e também, para as feridas, o talião. Então, a quem, por caridade, o dispensa, isso olhe servirá de expiação. E quem não julga conforme o que Allah fez descer, esses são os injustos. E, na pegada daqueles (profetas anteriores a Muhammad) fizemos a seguir Jesus, filho de Maria, para

confirmar a Torá, que havia antes dele. E concedêramos-lhe o Evangelho; nele, há orientação e luz e confirmação da Torá, que havia antes dele, e orientação e exortação para os piedosos. E que os seguidores do Evangelho julguem conforme o que Allah fez descer nele. E quem não julga conforme o que Allah fez descer, esses são os perversos. E, para ti, Muhammad, fizemos descer o Livro, com a verdade, para confirmar os Livros que havia antes dele e para prevalecer sobre eles, conforme o que Allah fez descer. E não sigas suas paixões, desviando-te do que te chegou da Verdade. Para cada um de vós, fizemos uma legislação e um plano. E, se Allah quisesse, haveria feito de vós uma única comunidade, mas não o fez, para pôr-vos a prova, com o que concedeu. Então, emulai-vos, pelas boas ações. A Allah será o retorno de todos vós. E Ele vos informará daquilo de que discrepáveis. (Corão, 5:44-48)

Taha entende que a lei da Torá se dava na base de “olho por olho, vida por vida” porque, no período de Moisés, treze séculos antes de Cristo, a sociedade primitiva era cruel. E, ainda assim, Deus convida as pessoas ao perdão. Para Taha, a lei dos judeus é antiquada porque eles estavam em um estágio de pouco desenvolvimento:

Muitas cenas do Corão falam da rudeza e grosseria dos judeus, e como eles se mantiveram firmes cada vez que lhes foi pedido avanços espirituais. Isso é natural dado o estágio arcaico de desenvolvimento. Apesar da sua condição, os judeus eram a elite da humanidade no seu tempo. (TAHA, 1987, p. 120)

Depois, veio Jesus com uma lei que estava em outro extremo; que Taha julga ser uma reação à lei anterior. Em oposição ao materialismo excessivo dos judeus, a mensagem de Jesus é de excessiva espiritualidade. Além de seguir a Torá, Jesus a preenche. A chegada de Jesus coincide com o momento em que a lei dos romanos opõe a lei da Torá. Por isso, diz Taha, a mensagem de Jesus não aborda assuntos da vida prática, ela apenas avança nos mandamentos morais. Porém, a lei de Jesus não é, nem foi bem observada e reconhecida por cristãos. Ilustrando, Taha lembra o sermão da montanha:

Tendes ouvido o que lhe foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao mau. Se alguém te ferir a face direita, oferece-lhe também a outra. (Matheus, 5:38-39)

Para Taha, essa é a lei dos cristãos, ainda que não reconhecida por eles. Então, com Muhammad o Islã ressurge, representando equilíbrio, ou síntese, das duas leis anteriores, a do judaísmo e do cristianismo. Assim, Taha entende que o Islã é o caminho dentre os dois extremos:

Um digno da raiva de Deus, pela ausência de espiritualidade, e o outro perdido, pela espiritualidade extrema e excessiva. (TAHA, 1987, p. 122)

Por isso, o Islã, como vivido por Muhammad, é o equilíbrio entre judaísmo e cristianismo, porque o Corão os contém. O Islã, encontra um equilíbrio entre o começo, o judaísmo e o fim, o cristianismo, e tem qualidades das duas extremidades; como um filho que tem as qualidades tanto do pai, quanto da mãe, ilustra Taha. A proporção da presença entre pai e mãe pode variar, mas os dois sempre estarão presentes e isso é explicitado no seguinte versículo corânico:

E, assim, fizemos de vós (muçulmanos) uma comunidade mediana, para que sejais testemunhas dos homens e para que o Mensageiro seja testemunha de vós. (...) (Corão, 2:143).

Comentada por Helmi Nasr:

Mediana é a tradução do vocábulo árabe *wasat* (o meio), e indica que a nação árabe deve estar isenta de extremismo, em todos os aspectos, uma vez que, segundo a máxima árabe, o que é melhor está no meio.

Então, para Taha o Islã é capaz de resolver as questões que a sociedade ocidental não foi capaz de responder. E ela é a síntese das outras duas grandes religiões monoteístas. Concluindo, Taha afirma que, exatamente pelo Islã ser a síntese dessas duas religiões, existem duas mensagens no Corão, uma mais próxima do judaísmo, e uma mais próxima do cristianismo. Muhammad divulgou as duas, mas elaborou somente e a primeira, exceto pelos aspectos que são comuns a ambas, como as práticas de adoração.

3.2.4 “Segunda Mensagem”

Como foi apresentado na dissertação, para Taha, o Islã consiste de duas mensagens, a primeira é baseada nos textos subsidiários do Corão e já foi interpretada e elaborada. Enquanto a segunda, está baseada nos textos primários do Corão, e ainda não foi propriamente interpretada e elaborada. Mas, quando isso ocorrer e ela for elaborada, Taha cita o Corão:

E não haverá ninguém de vós que por ela não passe. É determinação decretada, que impende a teu Senhor. (Corão 19:71)

A interpretação de Taha sobre o Corão é altamente controversa e facilmente descartada por muitos muçulmanos. Mas, ele defende:

O retorno de um Islã reformado é, por natureza, estranho, isto é, misterioso e inesperado. Aqueles que criticam esse livro pela sua “estranheza” revelam uma falta de entendimento e paciência. Nós não precisamos nos preocupar com aqueles que se opõem a mensagem desse livro por incompreensão e distorções deliberadas por má-fé. Mas, nos precisamos enfatizar que a “estranheza” aparente dessa mensagem é inerente a natureza da revivência Islâmica. (TAHA, 1987, p. 43)

Na introdução a quarta edição, Taha afirma que aqueles que se opõe à Segunda Mensagem não são opositores a essência da causa, mas sim, à forma. Se opõe ao fato de existir uma mensagem que exige um mensageiro, que teria que ser um profeta. Para Taha, apesar da profecia ter acabado com Muhammad, o último Profeta, a mensagem ainda não terminou. E, embora, Muhammad tenha sido o último Profeta, outros mensageiros ainda estão por vir. Por isso destaca que a Primeira Mensagem, foi dirigida aos primeiros muçulmanos, quando o Corão afirma:

Por certo, a religião, perante Allah, é o Islã. (...) (Corão, 3:19)

Taha afirma que esse versículo se refere ao Islã final, não ao inicial. Pois o Islã, em seu estágio inicial, era composto por pessoas que adotaram essa religião para preservar suas próprias vidas, enquanto ressentiam o Profeta Muhammad e seus companheiros. Muhammad foi de Meca para Medina porque o Islã não adquiriu adeptos em Meca, ou seja, foi rejeitado. E em Medina, onde obteve sucesso, sua manifestação já não era o Islã final. Por isso as revelações de cada uma das fases têm características distintas, demonstrando que o Islã mecano e medinense também tem características distintas; ainda que exista um período de transição em que alguns versículos têm características semelhantes. A maior diferença entre eles está em para quem os versículos são dirigidos. Enquanto os versículos de Meca se dirigem a humanidade, os de Medina se dirigem aos adeptos do Islã.

Durante os 13 anos de revelação em Meca não há menção a “hipócritas”, somente nos versículos de Medina que eles aparecem. Segundo Taha, isso se dá porque não havia hipócritas em Meca, lá só havia os que acreditavam e os que não acreditavam. Pois, como não havia obrigatoriedade na conversão, somente os versículos de persuasão

traziam aqueles que acreditavam na revelação para a religião. Eis um exemplo de versículo mecano de persuasão pacífica:

Convoca ao caminho de teu Senhor, com a sabedoria e a bela exortação, e discute com eles, da menor maneira. Por certo, Allah é bem sabedor de quem se descaminha de Seu caminho e Ele é bem sabedor dos que são guiados. (Corão, 16:125)

Depois da hégira, com a ab-rogação, ou seja, revogação, dos versículos de persuasão pacífica, prevaleceram os versículos de conversão compulsória pela espada, como:

E, quando os meses sagrados passarem, matai os idólatras, onde quer que os encontrais e apanhai-os e sedai-os, e ficai a sua espreita, onde quer que estejam. Então, se se voltam arrependidos e cumprem a oração e concedem a *zakat*, deixai-los livre o caminho. Por certo, Allah é Perdoador, Misericordiador. (Corão, 9:5)

Taha conclui que sob ameaça de violência, o Islã começou a ter hipócritas em sua comunidade; pessoas declaravam ter uma fé, que em verdade, não tinham. Inclusive, referências à *jihad* caracterizam versículos medinenses. Indo diretamente contra o caminho da liberdade individual absoluta, que só é possível na ausência do medo. Já, prostração, que Taha utiliza no sentido de submissão genuína a Deus, caracterizam as revelações mecanas.

Para alcançar a liberdade, diz Taha:

É necessário organizar a comunidade de modo que os indivíduos estejam protegidos do medo de não ter meios de subsistência, autoridades opressivas e opinião pública intolerante. Para evitar o medo, o indivíduo deve ter uma concepção compreensiva da sua relação com o ambiente e com a essência do ambiente. Somente assim, a mente humana se libertará de medos que ainda persistem no subconsciente. (TAHA, 1987, p. 129)

Utilizando o seguinte versículo corânico:

Fá-los-emos ver Nossos sinais nos horizontes e neles mesmos, até que se torne evidente, para eles, que ele, Corão, é a sua Verdade. E não basta que teu Senhor, sobre todas as cosas seja Testemunha? (Corão, 41:53)

Taha afirma que o muçulmano aplicado deve abandonar ações ofensivas, mas pode manter algum nível de falas ofensivas, em um processo gradual de aperfeiçoamento. Mesmo depois do abandono das falas ofensivas, alguns pensamentos malignos podem ser tolerados na mente consciente. Mas, eles devem ser desviados até alcançar a

“purificação do subconsciente”. Desse modo, o muçulmano estará em paz consigo mesmo, com Deus e todos os seres vivos.

Taha elabora a questão da *jihad*, da escravidão, do capitalismo, da desigualdade entre homem e mulher, da poligamia e do uso do véu, afirmando que nenhum desses pode ser considerado um princípio original do Islã. Esclarecendo que eles não estão presentes na Segunda Mensagem.

Críticas à Jihad

Quanto a *jihad*, Taha afirma que a visão original do Islã entende que uma pessoa é livre até que seja provado que ela é incapaz de atuar propriamente com sua liberdade. A liberdade é um direito natural, que carrega uma condição, exercê-la propriamente. Então, quando alguém se demonstra inapto para ser livre, essa pessoa deve ser submetida a uma lei, que respeite a constituição e que reconcilie a necessidade do indivíduo por liberdade individual absoluta e a necessidade da comunidade por justiça social plena, como visto anteriormente. E, diz Taha, assim viveram os primeiros muçulmanos em Meca.

Porém, como muitos não ouviram a palavra e continuaram suas práticas anti-islâmicas, como adoração à ídolos, mantendo relações com parentes, matando, ou seja, abusando da sua liberdade, foi preciso usar a linguagem da época, isto é, a lei da espada. Desse modo, ela foi usada para diminuir a liberdade daqueles que não exerciam propriamente sua liberdade. Segundo Taha:

Alguns eruditos muçulmanos acreditam que as guerras islâmicas foram guerras puramente defensivas, um erro causado pelas suas vontades de refutar declarações de Orientalistas que afirmavam que o Islã de difundiu pela espada. Na verdade, a espada foi usada para restringir o abuso da liberdade. (TAHA, 1987, p. 134)

Nos 13 anos de revelações mecanas, a tática de propagação do Islã foi o uso de versículos de persuasão. Para Taha, quando aqueles a quem a mensagem estava sendo dirigida falharam em usar sua liberdade propriamente, eles a perderam e Muhammad se tornou o guardião até que a hora fosse certa. Para, quando eles abraçassem a religião islâmica, a espada pudesse ser suspensa e os abusos de liberdade regulados por leis. De acordo com Taha a *shari'a* foi desenvolvida exatamente por isso, a *shari'a* instaura

um novo tipo de governo. Porém, Taha considerava que muitos aspectos da *shari'a* não refletiam os preceitos ou objetivos do Islã, porque ela:

Meramente reflete um decaimento de acordo com as circunstâncias do tempo e limitações da habilidade humana. (TAHA, 1987, p. 137)

Críticas à escravidão

Em relação a escravidão, Taha relembrava que o princípio original do Islã é liberdade. Porém, ele foi revelado em uma comunidade em que a escravidão estava naturalizada. Uma comunidade em que as pessoas eram incapazes de exercer sua liberdade propriamente, e, por isso, precisavam de orientação. Daí surge a necessidade da *jihad*. Pela *jihad*, ao encontrar uma nova comunidade os muçulmanos deveriam: (I) Oferecer aos não crentes a nova religião, (II) Se eles recusassem, os não crentes tinham a opção de pagar a *jiziah* (taxa paga por não-muçulmanos que viviam em territórios muçulmanos que os protegia de agressões), e viver sob um governo muçulmano, enquanto praticavam a própria religião e mantinham sua segurança pessoal, ou (III) os muçulmanos entrariam em guerra com esse povo, e, se vitoriosos, tomariam alguns como escravos.

Taha entende que, se uma pessoa não se tornou servo de Deus voluntariamente, através da humildade e obediência da escravidão, ela pode desenvolver sua servidão a Deus. Ele entende que o Islã herdou a escravidão em um momento que não era nem possível, nem desejável, sua abolição. Isso se daria em um processo de transição até que todas as pessoas escravizadas fossem emancipadas. Nas palavras de Taha:

O período de desenvolvimento é um período transitório no qual os escravos aprendem a se erguer com seus próprios pés, mantendo-se honestamente em uma comunidade que também aprendia, durante o mesmo período transitório, a dispensar a horrorosa exploração de escravos de modos que abusavam sua dignidade e suprimiam sua integridade humana. (TAHA, 1987, p. 137)

Críticas ao Capitalismo

Ao tratar do capitalismo, Taha afirma que o princípio do Islã original é a pose da propriedade comum. De modo que, cada pessoa pega somente o que precisa de acordo

com sua necessidade. Segundo o *ustaz*, Muhammad vivia assim, mas em uma comunidade que só entendia o conceito de propriedade privada, a relutância ganhou. Nessa vida, diz Taha, todos somos viajantes, por isso, só precisamos daquilo que necessitamos e nada mais. Ele se justifica através do Corão, que diz:

A vida terrena é, apenas, diversão e entretenimento. E, se credes e sois piedosos, Ele vos concederá vossos prêmios, e não vos pedirá vossas riquezas; Se Ele vos-las pedisse, e, sobre isso, insistisse convosco, haver-vos-íeis mostrado avaros, e Ele haveria feito sair à luz vossos rancores. Ei-vos convocados a despendere no caminho de Allah; então, já dentre vós, quem se mostre avaro. E quem se mostra avaro se mostra avaro, apenas, em prejuízo de si mesmo. E Allah é O Bastante a Si Mesmo, e vós sois os pobres. E, se voltais as costas, Ele vos substituirá por outro povo; em seguida, eles não serão iguais a vós. (Corão, 47:36-38)

Taha entende que a substituição por outro povo (não igual a eles) se refere à chegada do tempo dos verdadeiros submissos a Deus. E, por isso a jurisprudência islâmica não reflete o objetivo real do Islã, afinal ela convida os muçulmanos a ter e usufruir de propriedades. Por isso, diz Taha, a *zakat* foi instaurada e tida como um pilar do Islã, pela incapacidade dos primeiros muçulmanos em se desfazer ou desapegar do conceito de propriedade privada.

Questão da igualdade de gêneros

Seguindo a mesma lógica, Taha entende que o princípio original do Islã é a igualdade entre homem e mulher em todos os âmbitos da vida, sem segregação entre gêneros. Porém, o Islã foi revelado em um momento em que meninas eram enterradas vivas pelo medo da desgraça que elas poderiam infligir durante as guerras. O Corão menciona o costume:

E, quando a um deles se lhe alvissara o nascimento de uma filha, torna-se-lhe a face enegrecida, enquanto fica angustiado. Esconde-se do povo, por causa do mal que se alvissarou. Retê-lo-á¹⁶, com humilhação, ou soterrá-lo-á no pó? Ora, que vil o que julgam! (Corão, 16:58-59)

Desse modo, diz Taha:

A Primeira Mensagem baixou o nível em relação a Segunda Mensagem para servir a sociedade daquele tempo. A Primeira

¹⁶ Lo: O mal representado pelo nascimento de uma filha.

Mensagem leva em consideração a fraqueza humana e suas capacidades limitadas, e foi, inegavelmente, necessária no Islã primitivo. (TAHA, 1987, p. 145)

Crítica à poligamia

Quanto a poligamia, Taha afirma que o preceito original da religião islâmica é o casamento entre um homem e uma mulher, sem dote e sem divórcio, como visto no capítulo anterior. Ele entende que a proibição da poligamia está implícita nos dois versículos corânicos a seguir:

E, se temeis não ser equitativos para com os órfãos, esposai as que voz aprazam das mulheres: sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos esposai uma só, ou contentai-vos com as escravas que possuis. Isso é mais adequado para que não cometais injustiça. (Corão, 4:3)

E não podereis ser justos com vossas mulheres, ainda que sejais zelosos disso. E não vos desvieis, com total desviar, de nenhuma delas, então a deixaréis como que suspensa. E, se vos emendaís e sois piedoso, por certo, Allah é Perdoador, Misericordiador. (Corão, 4:129)

E, a proibição ao divórcio no seguinte *hadith*:

A coisa permitida, mais odiada por Deus, é o divórcio (*Hadith* 2018, autoria de Abdullah bin Umar)

Porém, para Taha, seria prematuro para aquela comunidade implementar os preceitos do Islã original, por isso o Corão diminuiu a poligamia, sem a proibir. Ainda, os dotes existiam em um momento no qual as mulheres chegavam aos homens como restos da guerra, através de sequestros ou compra. Nesse tópico, Taha se expressa:

O dote é uma marca da herança da insignificância das mulheres, que deve ser suspenso quando a dignidade e integridade das mulheres sejam alcançadas através da implementação dos preceitos originais do Islã. Antes do Islã as mulheres, virtualmente, não tinham dignidade e respeito garantido. Relações conjugais não eram baseadas em gentileza e consentimento. Um homem casava com 10 ou 20 mulheres para que elas engravidassem de seus filhos e trabalhassem para ele. (TAHA, 1987, p. 140)

Por isso, ele entende que a justiça relativa proporcionada pelo Corão foi benéfica às mulheres.

Outro preceito original do Islã, aos olhos de Taha, é o relacionamento contínuo entre homem e mulher, sem divórcio, pois o casamento, no Islã é uma relação eterna. Ao casar, o homem e a mulher estão procurando encontrar o relacionamento que existiu entre Adão e Eva. Mas, a possibilidade de divórcio existe porque Deus reconhece a tendência do ser humano em errar e aprender com seus erros. Porém, as normas da *shari'a* em relação ao divórcio serão abrogadas quando não houver mais necessidade.

Crítica ao véu

O *Al-hijab* como consta na *shari'a* exige que as mulheres cubram todo corpo exceto a face e as mãos. Para Taha, o preceito original do Islã é o *al-sufur*, que só exige que as mulheres se mantenham em vestimentas decentes e modestas. As vestes simbolizam a castidade, porém a castidade que importa é a interior, que só é atingida através de educação e disciplina, diz Taha. Então, um período transitório é exigido, no qual, o uso do véu é encorajado. Para Taha, o *hijab*, na verdade, é também uma punição pelo abuso de liberdade de Adão e Eva.

A Segunda Mensagem do Corão, como Taha a vê, ainda não foi elaborada. Para ele, na verdade, há muitos desentendimentos acerca da interpretação do Corão. Pois, muitos acreditam que ele já foi esgotado. As seguintes passagens corânicas são usadas para embasar esse ponto de vista:

Hoje, eu inteirei vossa religião, para vós e completei Minha graça para convosco e agradei-Me do Islã como religião para vós. (...) (Corão, 5:3)

Enviamos-lhes com as evidências e os Salmos. E fizemos descer, para ti, a Mensagem, a fim de tornares evidente, para os homens, o que foi descido para eles, e a fim de refletirem. (Corão, 16:44)

Esses versículos são usados para justificar a ideia de que explicações sobre o Corão não são mais necessárias, pois ele já teria sido explicado categoricamente. Taha entende que só existe explicação do Corão nos termos da *shari'a*, que são interpretações apropriadas para determinado período, de acordo com a capacidade de entendimento das pessoas. Taha entende que o Corão nunca será explicado a exaustão, porque o progresso nele é eterno. Como o progresso no Islã vai em direção a infinitude de Deus, é impossível

chegar ao fim. Por isso, o Corão, enquanto livro, foi concluído, mas os esclarecimentos acerca dele, não. Essa ideia é justificada por Taha através do versículo acima citado.

Enfim, Taha entende que somente a Primeira Mensagem, e partes na qual a Primeira e a Segunda se sobrepõem, foram explicadas. Ainda mais porque, para o sufi, cada versículo, cada palavra e cada letra tem múltiplos significados. Logo, o Corão é absolutamente inesgotável, visto que:

Por ser tão supremo, o Islã nunca foi alcançado por nenhuma nação até o dia de hoje. A nação dos muçulmanos ainda não chegou. Mas, espera-se que chegará no futuro da humanidade. O dia em que ela surgir, será o dia da peregrinação final, o dia quando versículo 5:3 for realizado na prática. (TAHA, 1987)

Nós acreditamos que a Terra está se preparando para o advento da *shari'a* islâmica dos verdadeiros submissos a Deus, que devem estabelecer uma nova civilização. Dado a falência das filosofias contemporâneas, não há alternativa. (TAHA, 1987, p. 150)

Para Taha, a única alternativa possível para a humanidade é o encontro do progresso material da sociedade Ocidental com um novo espírito, o do Islã. Pois, o Islã seria a única ideologia capaz de resolver os conflitos entre indivíduo, comunidade e universo. Esse estágio, idealiza Taha, só poderá ser atingido através de uma boa sociedade que implementa um método científico educacional em que os indivíduos se libertaram do medo que herdaram por gerações. Essa "boa sociedade" seria baseada em três qualidades: igualdade econômica, através do socialismo, igualdade política, através da democracia e igualdade social, que resultaria do socialismo aliado a democracia.

Também:

A boa sociedade também desfruta de uma opinião pública tolerante, permitindo diferentes estilos de vida e costumes desde que eles sejam benéficos à sociedade. A opinião pública tem seus próprios julgamentos que superam a lei e podem ser mais eficazes do que a legislação em si ao impedir pessoas criminosos e infratores. A opinião pública pode, é claro, condenar qualquer tipo de conduta que desaprove, mas deve sempre fazê-lo através de meios não violentos, já que a violência sempre resulta em uma de duas consequências ruins: contra-violência ou hipocrisia. Às vezes, a opinião pública pode atuar como legislação se for consistente com a constituição. Isto é, a legislação que reconcilia a necessidade do indivíduo por liberdade individual absoluta com a necessidade da sociedade por justiça social plena. (TAHA, 1987, p. 150)

Almejando essa sociedade, Taha elabora brevemente os tópicos de socialismo, democracia e igualdade social. A todos esses tópicos o autor dirige o leitor a outro trabalho seu: *O Islã é Democrático e Socialista*. Porém, esse livro nunca foi escrito e consequentemente, nunca foi publicado. Por socialismo, Taha entende a partilha de riquezas, por democracia, a partilha das decisões que afetam a vida diária das pessoas, e por igualdade social, a inexistência de classes sociais de discriminações por cor, fé, raça ou gênero.

Socialismo, segundo Taha, é o compartilhamento de propriedades, enquanto o capitalismo prega a propriedade individual. Tendo o capitalismo evoluído da lei da selva, onde o mais forte prevalece, e o socialismo da lei que protege os direitos dos mais fracos. Assim, a lei da selva, ou seja, o capitalismo, precede o socialismo. O socialismo que Taha defende é o socialismo científico, conceito que ele adota de Marx, aliado a ideia de que Deus é o único proprietário da Terra, e tudo que há nela, os humanos têm somente a posse dos benefícios decorrentes da propriedade. Taha acredita que, em uma sociedade de muçulmanos que seguem os preceitos originais do Corão a diferença entre renda máxima e renda mínima diminuiria, atingindo níveis de equidade. E, quando a absoluta equidade for atingida, se terá alcançado o comunismo, a comunhão de todas as riquezas da Terra, por todas as pessoas.

Um pássaro não voa com uma asa só, assim são democracia e socialismo para Taha; as asas de um pássaro. A democracia, a princípio deve ser exercida somente por pessoas qualificadas, porque ela exige aprender a escolher, escolher bem, e corrigir erros. Taha lembra que o pagamento da *zakat* não é uma prática socialista, mas uma prática capitalista, dado o seguinte versículo:

Toma de suas riquezas uma esmola, com que os purifiques e os dignifiques, e ora por eles: por certo, tua oração é lenitivo para eles. E Allah é Oniouvinte, Onisciente. (Corão, 9:103)

Portanto a *zakat* deve ser abrogada na nação que está por vir. As igualdades políticas e econômicas são imprescindíveis para a igualdade social, a mais difícil de atingir, diz Taha. Quando a igualdade social for atingida, o consenso substituirá a força, a justiça substituirá a exploração, a liberdade substituirá a opressão e uma comunidade

inteligente e consciente substituirá estímulos egoístas individuais, pois segundo o Corão, não deveria existir desigualdade:

Ó homens! Por certo, Nós vos criamos de um varão e de uma varoa, e vos fizemos como nações e tribos, para que vos conheçais uns aos outros. Por certo, o mais honrado de vós, perante Allah é o mais piedoso. Por certo, Allah é Onisciente, Conhecedor. (Corão, 49:13)

Para Taha:

A ausência de discriminação social contra os fracos e o fim das distinções entre indivíduos por classes são os verdadeiros sinais de civilização. Uma sociedade que protege o direito dos mais fracos, respeita sua dignidade, assegura liberdade e honra de mulheres, protege crianças e é atenciosa, misericordiosa e amorosa com eles, é uma sociedade verdadeiramente civilizada e avançada. (TAHA, 1987, p. 162)

Após toda elaboração de Taha, uma pergunta se mantém: Quem está autorizado para fazer a transição da Primeira Mensagem para a Segunda? Taha entende que a revelação veio em estágios, desde Adão até Muhammad, e essa revelação é o Corão. É pela existência do Corão que as revelações terminaram, sendo assim o recebimento de informações de Deus acabou. Com o Corão, as pessoas têm acesso a revelação sem o intermédio do Arcanjo Gabriel. Pois, o Corão é a palavra literal de Deus; ao ter acesso a ele, se tem acesso à revelação de Deus.

Além do Corão, a *shari'a* e *tariqa* são também metodologias que ajudam, através da disciplina, entender o que Deus expõe no Corão. Por isso, Taha acredita que aquele que entende isso, está autorizado a falar dos segredos que compreendeu, e afirma:

QUEM É O MENSAGEIRO DA SEGUNDA MENSAGEM?

Aquele a quem Deus atribuiu entendimento do Corão e o autorizou a falar.

COMO ELE SERÁ RECONHECIDO?

É constatado que Jesus disse a seus discípulos: Cuidado com falsos profetas! E disseram: Como nós o reconheceremos? Ele respondeu: Por seus frutos os reconheceremos. (TAHA, 1987, p. 42)

Mas, ele afirma:

Muhammad é o mensageiro da Primeira Mensagem, e ele também é o mensageiro da Segunda Mensagem. A Primeira Mensagem ele explicou detalhadamente, mas, a Segunda só foi delineada. E a sua elaboração agora exige um entendimento novo do Corão. Esse é o propósito desse livro. (TAHA, 1987, p. 47)

3.3 CONCLUSÃO

Esse capítulo expôs ao leitor a obra mais relevante de Taha, *A Segunda Mensagem do Islã*. Nela, Mahmoud Muhammad Taha apresenta o que ele entende como Segunda Mensagem do Islã, partindo do diagnóstico da sociedade ocidental como um fracasso; afirmando que ela sequer deveria ser chamada de civilização pela sua confusão de valores morais. Existem duas questões que, segundo Taha, o Ocidente foi incapaz de responder e que o Islã soluciona: Quanto a natureza da relação entre indivíduo e comunidade e a relação entre indivíduo e universo. Além de responder essas questões, a religião islâmica seria a única que redime o homem aos olhos de Deus. Ela é a síntese entre o judaísmo e o cristianismo. E, inclusive por isso, carrega duas mensagens distintas. A primeira, mais próxima ao judaísmo, mais primitiva e localizada no tempo, enviada como um período de transição até a aurora do envio da Segunda Mensagem, que está ligada ao cristianismo. Essa Segunda Mensagem, diz Taha, pode ser encontrada nos versículos de Meca, e esta seria a mensagem universal que o Islã proporciona e que, alinhada à um sistema político que equilibre socialismo, democracia e igualdade social promoveriam uma verdadeira civilização, capaz de equilibrar progresso material e valores morais éticos.

CAPÍTULO IV – ANÁLISE DA SEGUNDA MENSAGEM

Nos capítulos anteriores vimos o contexto no qual se deu a islamização do Sudão, a vida de Taha e o conteúdo da obra *A Segunda Mensagem do Islã*, acompanhando a construção argumentativa de Taha. Nesse capítulo, nos dedicaremos à análise dessa Segunda Mensagem. Primeiro, reconstituiremos a *shari'a* proposta por Taha, diluída no decorrer da obra. Em segundo lugar, apontaremos algumas inconsistências encontradas na argumentação, para então, organizar as divergências sutis e profundas da leitura de Taha com a ortodoxia islâmica. Por fim, veremos como se deu a repercussão das suas ideias no Sudão e no mundo.

Mas, antes de nos aprofundarmos na análise exploraremos brevemente a imagem da pirâmide, muito utilizada por Taha. Em seguida, procuraremos esclarecer a distinção que Taha faz entre *shari'a* e *sunna*, na qual a *sunna* é superior a *shari'a*; que levará Taha a afirmar que a *shari'a* é a lei da Primeira Mensagem e a *sunna*, a lei da Segunda.

A imagem da pirâmide é uma técnica usada por Taha que justifica sua visão monista, importante para entender todo seu sistema argumentativo. Ela representa, além do monismo sufi, uma ideia ecumênica de unidade das religiões, e teleológica de que a existência se direciona à um objetivo final. Através desse artifício, o *ustaz* justifica ideias antagônicas que começam na base da pirâmide, mas convergem no topo, promovendo dessa maneira a unicidade. Do mesmo modo, a imagem é utilizada para ilustrar, como já foi dito, que diferenças se dão em relação à grau, não em relação à essência. Através da pirâmide, Taha soluciona conflitos relacionados ao evolucionismo darwiniano, à predestinação, à existência do mal e às vontades e bondade de Deus.

Por exemplo, a vontade de ser livre difere da vontade de viver em grau, não em essência. Taha entende a vontade de ser livre como uma refinação da vontade de viver. Para ele, a vontade de ser livre vem do espírito enquanto a vontade de viver vem do ego. Mas, elas são duas faces do mesmo, sendo a vontade de ser livre superior a vontade de viver. Na mesma linha, a diferença entre acreditar em Deus e não acreditar em Deus não está na essência, e sim no grau. Por esse motivo o conhecimento de quem acredita é maior

do que aquele que não acredita. E, desse modo, conceitos aparentemente incompatíveis, são vistos por Taha como graus diferentes da mesma totalidade.

4.1 SHARI'A NA SEGUNDA MENSAGEM

4.1.1 Diferenciação entre *shari'a* e *sunna*

Para Taha, a Segunda Mensagem do Islã também tem uma *shari'a*, e ela será fundamental para regular a nova sociedade que surgirá através do equilíbrio entre socialismo, democracia, igualdade social e Islã. Procuraremos aqui reorganizar o pensamento de Taha, explicitando sua argumentação e explorando sua justificação e elaboração da sua proposta de *shari'a*. Primeiro, Taha diferencia os conceitos de *shari'a* e *sunna* demonstrando como a *sunna* é superior a *shari'a*. Para ele, a Segunda Mensagem só será alcançada quando a *sunna* for revivida e a *shari'a* reformada.

Existem duas atuações da *shari'a* que serão relevantes para Taha, aquela que trata da comunidade: *mu'amalat* (معاملات), que lida com transações sociais, e a individual: *'ibadat* (عبادة), que se ocupa das leis de práticas de adoração. A primeira regula a relação entre indivíduos e comunidade e a segunda regula a relação entre indivíduos e Deus. Para Taha, essas leis não existem independentemente uma da outra, pois, elas são dois aspectos do mesmo, como em uma pirâmide, na qual uma está mais próxima da base, e outra mais próxima do topo. Elas se diferenciam entre si pelo grau, não em essência. Mesmo porque, segundo Taha, as práticas de adoração dos sujeitos não têm valor se não refletem a relação do indivíduo com a comunidade. Em uma pirâmide, a lei do indivíduo está no topo, no domínio do conhecimento, das coisas incorpóreas, da essência. Já na base da pirâmide está o mundo físico, das coisas corpóreas, das aparências. O que, para Taha, não significa que não exista materialidade no domínio do conhecimento, apenas que elas não podem ser sentidas por nós, a quem falta o “sétimo sentido”.

Ainda através da imagem da pirâmide, Taha afirma que a diferença entre a *shari'a* e a religião islâmica se dá em grau, não em essência. Porque a *shari'a* é o grau da religião direcionado às pessoas comuns, de acordo com seu nível de entendimento, e Taha a vê

como o corrimão inseparável da religião islâmica. Porque ela é tida como o caminho seguro para aquele que busca chegar no objetivo final do Islã, para os sufis, a perfeição de Deus.

Taha entende que a *shari'a* se abre para a *sunna*. Porém, a *sunna*, segundo Taha, não consiste de todos os atos e falas de Muhammad, como se diz comumente. Porque os ensinamentos de Muhammad e as aprovações de condutas são relativos a *shari'a*. Para ele, somente as ações pessoais do Profeta e os enunciados que refletem o estado do coração acerca do conhecimento de Deus constituem a *sunna*. Taha acredita que as falas de Muhammad na qual ele ensinava a religião para outras pessoas fazem parte da *shari'a*.

Como a *sunna* contém a *shari'a*, e a *shari'a* vai além dela, a *sunna* é um caminho ainda mais seguro do que a *shari'a*. Porém, ela não está ao alcance do entendimento de todos. Efetivamente, a *sunna* não está ao alcance de ninguém que não seja o Profeta Muhammad. Ela é a *shari'a* do próprio Profeta, direcionada somente para ele. Segundo Taha, essa é a diferença fundamental entre elas.

Desse modo, o *ustaz* enfatiza a superioridade da *sunna* em relação a *shari'a*, e a superioridade das duas sobre a jornada da busca mística. Uma vez que, as duas primeiras permitiriam a existência social do Islã. Já a busca mística, tem como único propósito o aumento da fé individual. Tendo feito essa distinção, Taha afirma que a Segunda Mensagem do Islã significa reviver a *sunna* e reformar a *shari'a*, para que ela sirva as pessoas no geral.

Taha acredita que, nos últimos séculos, através da graça de Deus a humanidade desenvolveu um nível de compreensão capaz de entender e responder à Segunda Mensagem. Taha entende que Muhammad profetizou essa renovação do Islã, e ele o disse no sentido da *sunna*, não da *shari'a*. O que é justificado através de um *hadith* muito usado por Taha:

O Islã começou como um estranho, e deve voltar a ser estranho, assim como começou. Abençoado são os estranhos! E perguntaram: Quem são os estranhos, Óh mensageiro de Deus? Ele respondeu: Aqueles que revivem minha *sunna* depois dela ser abandonada. (Sahih Muslim, 145)

Taha comenta:

No *hadith* acima, o Profeta se refere aos estranhos como se eles fossem reviver a *sunna* depois dela ser abandonada. Aqueles que clamam por essa revivência se tornam estranhos entre as próprias pessoas, porque esse chamado envolve uma divergência dos que as pessoas estão acostumadas. Eles são estranhos pela sua virtude de aderir a Verdade entre pessoas para quem a Verdade é uma estranha. Se as pessoas vivenciam inverdades por muito tempo, então, por conta da sua falta de familiaridade com a Verdade, eles passam a aceitar inverdades como a Verdade. (TAHA, 1987, p. 44)

Para Taha, é óbvio que o Muhammad não falava da revivência da *shari'a*, mas sim da *sunna*, que contém a *shari'a*; como se a *sunna* existisse como metodologia, em um nível superior a *shari'a*. Mas, segundo Taha, a *sunna* não é, nem deveria ser somente para o Profeta. Porém, alguns teólogos islâmicos afirmam que existem práticas que seriam somente do Profeta. Para Taha, essa posição da leitura ortodoxa desencoraja muçulmanos de seguirem o exemplo de Muhammad; apresentando o seguinte versículo corânico:

Dize: "Se amais a Allah, segui-me, Allah vos amará e vos perdoará os delitos." E Allah é Perdoador, Misericordiador. (Corão, 3:31)

É dever do fiel compreender a superioridade da *sunna* frente a *shari'a*. Porém, dado o contexto e as circunstâncias da revelação, seguir a *sunna* era apenas um conselho, não uma obrigatoriedade. Afinal, Taha comprehende que o primeiro estágio da propagação da Mensagem foi espalhá-la para os crentes. Já, o estilo de vida pessoal de Muhammad foi uma genuína submissão a Deus. E a submissão está acima da crença; portanto a *sunna*, como entendida por Taha, está acima da *shari'a*.

4.2.2 *Shari'a*: Lei da Primeira Mensagem

Taha quer contribuir para a construção de uma nação baseada na Segunda Mensagem. A lei dessa nação seria a *sunna*, não a *shari'a*, que foi a lei da nação da Primeira Mensagem. E a *sunna* pode ser praticada por todos porque as perfeições do Profeta podem ser alcançadas por todos. Porque Muhammad se difere dos outros seres humanos em grau, não em essência, e, novamente aqui, encontramos a imagem da

pirâmide. Portanto, afirmar que certas ações são somente do Profeta estaria errado. Taha justifica com o Corão:

Com efeito, um mensageiro vindo de vós chegou-vos; é lhe penoso o que vos embaraça; é zeloso de guiar-vos, é compassivo e Misericordiador para com os crentes. (Corão, 9:128)

Muhammad é um mensageiro vindo de nós. Logo, igual a nós. Taha aponta que Deus, sabiamente, enviou a mensagem para um de nós mesmos por um motivo. Não mandou um anjo ou um alienígena. Continuando, Taha aplica a imagem da pirâmide na questão da *shari'a*. Para o autor, as revelações autênticas, que estão no cume da pirâmide, ultrapassam o passado não-autêntico, na base da pirâmide; lembrando, a pirâmide ilustra diferenças relativas a grau, não essência. Na evolução da *shari'a*:

Nós consideramos a racionalidade por detrás do texto. Se um versículo subsidiário, que era usado para anular um versículo primário no século VII, já tiver servido seu propósito completamente e se tornar irrelevante para a Nova Era, o século XX, então chegou o tempo de ele ser abrogado e do versículo primário entrar em vigor. Assim, o versículo primário entra em vigor como texto fundamental e se torna a base da nova legislação. É isso que significa evolução da *shari'a*. Mudar de um texto que já serviu seu propósito e foi usado a exaustão, para outro texto que foi adiado até que seu momento chegasse. Portanto, a evolução não é irrealista ou prematura, nem expressa uma opinião inocente e imatura. É meramente, o deslocamento de um texto para outro. (TAHA, 1987, p. 41)

Membros do partido republicano apontavam como costumeiramente algumas leis da *shari'a* “não pegavam”, e elas eram discretamente abandonadas sem alvoroço. Ideologicamente, a *shari'a* era usada por movimentos de reforma no Sudão. Se por um lado, a visão da *shari'a* como imutável no tempo era contra produtiva na missão de um Sudão mais modernizado. Por outro, ela era usada como base teórica por movimentos reformistas, como o wahabismo. Para eles, a *shari'a* do país era idealizada e, portanto, exercia uma autoridade ilegítima; esses reformistas usavam a *shari'a* para defender práticas pouco islâmicas, como por exemplo, o direito de ter escravos, que ia diretamente contra a política do Império Otomano. Desse modo, a tradição textual da *shari'a* estava sendo usada contra o Estado.

Ainda, a *shari'a* era usada no controle da cultura popular. Era através da *shari'a* que era decidido se pessoas de determinada tribo poderiam ser escravizadas ou não. O ensino da *shari'a* em escolas permitia que prevalecesse determinada visão ideológica

do Islã. Também, durante o período Mahdista, *tariqas* sufi foram enfraquecidas através do centralismo litúrgico promovido pelo governo. A *shari'a* era responsável pela regulação da hierarquia social do Sudão.

Taha afirma que a *shari'a* da Primeira Mensagem do Islã, que marginaliza mulheres, não muçulmanos e escravos era apropriada para o seu tempo. Para ele, a *shari'a* é um desenvolvimento da lei da selva, uma tentativa de regular os excessos do tempo da ignorância que existia antes da revelação (*jahiliyyah* (جاهلية) através do Estado. O argumento de que a *shari'a* aprimorou os sistemas legais é conhecido, e já foi mencionado. Porém, no caso do Sudão, as leis de cidades não-islâmicas eram menos severas do que as de cidades islâmicas que seguiam a *shari'a*. Segundo Taha, a região de Darfur, por exemplo, procurava compensar culpados de homicídio fazendo com que eles realizassem atividades compensatórias, antes de escravizá-los. Já em cidades islamizadas, a pena para homicídio era morte.

Taha explora as dimensões legais e éticas da *shari'a*. Segundo o autor, apenas algumas seções da *shari'a* são aplicadas e fiscalizadas em estados e cidades ditos islâmicos. A *mu'amalat* e a *hudud* (حدود). A primeira, significa operações ou transações como divórcio e vendas, e a segunda, punições específicas: açoitamento, apedrejamento, crucificação e amputação, prescritas no Corão. Essas punições, por estarem no Corão, são tidas como a lei de Deus, enquanto outras leis e outras punições estão no domínio das leis da humanidade.

Taha entende que as *hudud* são o melhor exemplo da lei da reciprocidade: Não faça ao próximo aquilo que você não gostaria que fosse feito com você. Se as pessoas respondem à liberdade escolhendo praticar o bem, elas serão recompensadas com mais liberdade. Por outro lado, se elas escolherem praticar o mal, perderão a liberdade. Assim, a lei é o meio que ensina as pessoas escolherem o bem. O que Taha conceitua como programa educacional. Os conteúdos de transação (*mu'amalat*) são considerados de legislação positiva, visto que existe materialmente, como legislação, enquanto todos os outros são considerados éticos. Quanto as *hudud*, Taha afirma que eles desaparecerão quando as pessoas entenderem a Segunda Mensagem.

Em 1967, quando o livro *A Segunda Mensagem do Islã* foi publicado, as *hudud* ainda não faziam parte do sistema legal do Sudão. Elas entraram em vigor nas leis de setembro de 1983, as quais Taha se opôs, afirmando que elas eram incompatíveis com as condições econômicas do Sudão. Ele acredita que a legislação positiva se desmancharia frente a graça de Deus. A *shari'a*, para Taha, é um programa de educação contínuo que tem como objetivo final a ética humana. De modo que, a legislação seja usada para expressar a humanidade, e não as relações de poder.

Taha entende que Deus não quer submissões involuntárias à Ele. Por isso Ele permitiu a *shari'a*, para que as pessoas, através de uma lei coletiva primária, sentissem-no. Essa lei coletiva cria uma relação paternalista com a religião. Então, para realmente vivenciar Deus, existe uma *shari'a* superior a essa coletiva, a individual, *sunna*. Segundo o *ustaz* o convite para praticar o bem, feito por Deus, é maior do que a criação em si; ele é o decreto legislativo de Deus.

A *shari'a* de cada indivíduo promove a liberdade de fazer o bem. Que Taha entende como liberdade absoluta. Os sujeitos escolhem praticar o bem ou o mal. Mas, é somente através da permissão de Deus que eles podem praticar o mal, depois de escolhê-lo. As pessoas devem praticar o bem, por amar o bem e os benefícios de praticar o bem. Taha afirma que ao fazer o bem as leis proibicionistas e as punições não tem sentido. E, eventualmente, seja na Terra ou no inferno, as pessoas aprenderão a praticar o bem para entrar no paraíso. Por isso, todas as religiões e todas as leis levam a Deus, visto que Ele aceitou a lei da selva, mas trouxe a *shari'a* para reparar excessos que estavam sendo cometidos. Por isso a *shari'a*, lei da Primeira Mensagem, não é em si perfeita, os indivíduos que atuam são:

A *shari'a* consiste precisamente na habilidade de evoluir, assimilando a capacidade dos indivíduos e da sociedade, guiando-os por uma escada de desenvolvimento contínuo. De fato, são aqueles que evoluem e se desenvolvem que são perfeitos. (TAHA, 1987, p. 43)

Edward Thomas afirma que debates sobre a *shari'a* normalmente discutem (I) Desenvolvimento histórico das leis que organizam a sociedade, (II) Visões diferentes sobre a relação entre leis e Estado e (III) visões diferentes sobre o propósito das leis.

A posição de Taha em relação a *shari'a* trata dos três pontos acima. No Sudão, durante o século XVIII e XIX, como explicitado no capítulo I, a *shari'a* foi utilizada para justificar a escravidão e manter as divisões na estrutura social, impossibilitando que, por exemplo, pessoas sem posse de terra tivessem a possibilidade de ascender socialmente.

A *shari'a* era vista como um mecanismo anticorrupção, e também como aquela que levaria maior urbanização ao país. Havia diversas brechas nas leis de comércio que favoreciam comerciantes. Ao utilizarem essas brechas eles disfarçavam ações de especulação e usura. Havia ainda, brechas em outras áreas, como por exemplo, no sistema de organização social de algumas tribos que era prejudicado pelas leis de herança da *shari'a*. Porém, era possível que primos casassem entre si de modo que o patrimônio fosse mantido na família.

Desse modo, Taha explora a *shari'a* e afirma que ela foi a lei da Primeira Mensagem, e por mais que tenha sido fundamental, seu momento está chegando ao fim porque a humanidade está ficando pronta para a Segunda Mensagem, cuja lei é a *sunna*. A *shari'a* é a lei da coletividade, enquanto a *sunna* é a lei da individualidade.

4.1.3 *Sunna*: Lei da Segunda Mensagem

Taha, convicto de que a *shari'a* precisava ser reformada utiliza os desenvolvimentos acerca desse conflito já solidificado na tradição sufi. Assim, ele propõe a abrangência da *shari'a* para questões espirituais, ideológicas e legais, de modo que ela aproxime as pessoas da *sunna*. A reforma da *shari'a* era central para Taha como místico e como nacionalista. Para ele, a *shari'a* precisaria estar atualizada com o presente, mas também pronta para se adequar ao futuro. Além disso, ela precisaria também, acolher todos os cidadãos do Sudão, já que muitos eram excluídos não somente politicamente, mas também socialmente. Para isso, como vimos no capítulo II, ele se posicionou contra o estado árabe-muçulmano que estava instalado e contra leis, consideradas imutáveis, que valorizavam a obediência.

A *shari'a* proposta por Taha tem como base o uso da razão aplicada a jurisprudência islâmica em conjunto com o entendimento de que a história está em evolução, possivelmente herança da tradição Iluminista estudada por Taha. Assim, nos anos 1950

o *ustaz* propõe uma diferenciação entre a *shari'a* e a ética corânica em debates. Para ele, a ética corânica teria de ser a base da formulação da constituição. Já em 1967, com a publicação do livro *A Segunda Mensagem do Islã* Taha trabalha as críticas que já tinha recebido previamente e expõe sua proposta detalhadamente. Taha acreditava que um dos caminhos para a *sunna* era *tariqa*, o caminho sufi. E, ele lembra que no período da revelação Muhammad detinha de privilégios inacessíveis a muçulmanos comuns, aos quais era impossível seguir certas ações da *sunna*.

Ab-rogação da shari'a tradicional

Como vimos, para Taha existem duas mensagens no Islã. A Segunda Mensagem, que tem seu momento depois da Primeira, deveria ser mais igualitária. Assim como outros autores reformistas Taha não estava de acordo com o consenso de uma ética islâmica. Ética que poderia ser encontrada no Corão e na *sunna*. Para ele, o Corão e a *sunna* eram a ética islâmica em si. Além disso, Taha era veementemente contra os acréscimos feitos por legistas posteriormente. Em contraste com a interpretação ortodoxa que afirma que versículos mais antigos do Corão eram submetidos aos versículos mais recentes, e que *hadiths* novos estavam acima de *hadiths* antigos. Na visão de Taha, os “melhores versículos” do Corão tem autoridade sob versículos piores.

Taha afirma que existem duas classes de textos no Corão. A primeira tem uma mensagem eterna, chamando toda a humanidade para se purificar moralmente e ter fé no único Deus. Segundo Taha, essa exigência ética estava além do que o povo da época poderia alcançar, gerando uma série de concessões. A segunda classe de textos foi revelada em resposta a essa inabilidade do povo. Esses textos continham padrões legais que deveriam ser policiados por autoridades muçulmanas. A primeira classe é encontrada nos textos de Meca, enquanto a segunda está nas revelações de Medina. Em Meca, o Profeta pregava a unicidade de Deus e que atos tem consequências. Já em Medina, o povo aceitou a autoridade de Muhammad, mas não estavam necessariamente dispostos a atuar de acordo com suas exigências.

Taha entende que, apesar de denominada como primeira, a Primeira Mensagem do Islã é posterior à Segunda Mensagem. Ela é chamada de primeira por ter entrado em vigor antes da Segunda, que é absoluta e foi a revelada antes. Nesse entendimento, os

versículos de Medina existem para mostrar ao povo que, por serem inaptos a levarem uma vida ética, eles precisavam ser controlados por leis. Por isso, a Segunda Mensagem foi deixada de lado em favor da Primeira, que permaneceria em vigor até que a sociedade fosse capaz de compreender e vivenciar a Segunda. Quando a Primeira Mensagem se tornasse obsoleta ela seria ab-rogada pela Segunda, ou seja, revogada por completo. Os primeiros eruditos do Islã, como al-Shafi, acreditavam que a ab-rogação era usada a exaustão e dava muito poder aqueles que interpretavam o Corão. Por isso, limitaram seu uso.

Agora, assim como outros autores do Islã liberal Taha retoma o uso da ab-rogação, e parte dela, propondo que essa nova jurisprudência seja mais volúvel para dar vazão ao aumento do conhecimento espiritual. Essa *shari'a* seria uma tentativa de *shari'a* sufi; dois termos tradicionalmente antagônicos, tanto que a proposta de Taha criminaliza a escravidão, promove igualdade legal e moral entre homens e mulheres, exclui a poligamia, dentre outras mudanças já apresentadas, embora não no contexto da *shari'a*. A seguir, esclareceremos como Taha ab-roga a *shari'a* tradicional na Segunda Mensagem.

Em relação as mulheres, a *shari'a* tradicional segue as passagens de Medina, que as colocam em posição inferior aos homens, que tem o dever de protegê-las. Podendo até bater nelas, segundo a passagem a seguir:

Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns a outros, e pelo que despendem de suas riquezas. Então, as íntegras são devotas, custódias da honra, na ausência dos maridos, pelo que Allah as custodiou. E aquelas de quem temei desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Então, se eles vos obedecem, não busqueis meio de importuná-las. Por certo, Allah é Altíssimo, Grande. (Corão, 4:34)

Em outros versículos, é dito que o testemunho de uma mulher e sua herança valem a metade do testemunho de um homem:

Ó vós que credes! Se contrairdes, uns com os outros, dívida por termo designado, escrevi-a. E que um escrivão vo-lo escreva, entre vós, com a justiça. E que nenhum escrivão se recuse a escrever, conforme o que Allah lhe ensinou. Então, que ele escreve, e que o devedor dite a dívida, e que tema a Allah, seu Senhor, e que dela nada subtraia. E, se o devedor for inepto ou

indefeso ou incapaz, ele mesmo, de ditar, então, que seu tutor dite com a justiça. E tomais duas testemunhas, dentre vossos homens. E, se não houver dois homens, então um homem e duas mulheres, dentre quem vós aceitais por testemunhas, pois, se uma delas se descaminha da lembrança de algo, a outra a fará lembrar. E que as testemunhas não se recusem, quando convocadas para testemunhar. E não vos enfadeis de escrevê-la, pequena ou grande, até seu termo. Isso vos é mais equitativo diante de Allah, e mais reto para o testemunho, e mais adequado para que não duvideis; exceto se há mercadoria presente, negociada entre vós: então, não há culpa sobre vós em a não escreverdes. E tomai as testemunhas, se comerciais, e que não se prejudiquem nem escrivão nem testemunha. E, se o fizerdes, haverá perversidade em vós. E temei a Allah, e Allah vos ensinará. E Allah, de todas as cousas, é Onisciente.” (Corão, 2:282)

O divórcio, ainda que tenha sido progressista para a época, por garantir o direito de divórcio as mulheres, é inteiramente visto pelo ponto de vista masculino. A *shari'a* de Taha ab-roga os versículos acima através da revelação de Meca que determina igualdade a todos os seres humanos. Ainda, Taha afirma que *shari'a* do tempo dos profetas difere entre si, exemplificando com o caso de Adão, a quem foi permitido casar com a própria irmã. Diferente da *shari'a* do tempo de Muhammad, quando Deus proíbe tal prática no Corão:

É-vos proibido esposardes vossas mães, e vossas filhas, e vossas irmãs, e vossas tias paternas e vossas tias maternas, e as filhas do irmão, e as filhas da irmã, e vossas amas-de-leite, e as mães de vossas mulheres, e vossas enteadas, que estão em vossa proteção, filhas de vossas mulheres, comas as quais consumais o casamento – e, se não haveis consumado com elas, não há culpa sobre vós – e as mulheres de vossos filhos, procriados por vós; e vos é proibido vos juntardes, em matrimônio, a duas irmãs, exceto se isso já se consumou. Por certo, Allah é Perdoador, Misericordiador. (Corão, 4:23)

Taha entende que as *shari'a* do tempo de Adão e do tempo de Muhammad são vastamente diferentes. O casamento entre irmãos era permitido no contexto de Adão, mas a *shari'a* do tempo de Muhammad proíbe tal prática. Do mesmo modo, a *shari'a* do século VII, do tempo de Muhammad, não é inteiramente válida para o século XX. Taha elabora:

A diferença da *shari'a* do século VII e do século XX está além de comparações. Não deveria ser necessário elaborar esse fato auto evidente. Nos deparamos com duas alternativas. Ou o Islã, como foi trazido pelo Profeta, contido no Corão é capaz de

responder as necessidades da sociedade no século XX através de uma legislação e valores morais, ou as suas capacidades, que, com sucesso, regularam a sociedade no século VII, se exauriram. Nesse caso, a humanidade do século XX deveria abandonar o Islã e procurar respostas aos seus problemas em outras filosofias. Essa última alternativa não pode ser apoiada por nenhum muçulmano. Todavia, os muçulmanos parecem inconscientes da necessidade de evoluir a *shari'a*. Eles continuam pensando que os problemas do século XX serão resolvidos pela mesma legislação que resolveu os problemas do século VII. Isso é, obviamente, irracional. (TAHA, 1987, p. 39)

Para Taha, a *shari'a* é perfeita, mas sua perfeição consiste exatamente na sua habilidade de se desenvolver, assimilando novas informações de indivíduos e sociedade, em continua evolução. Independente de quão renovadoras sejam as mudanças sociais e individuais. Ele argumenta assim, se opondo aqueles que afirmam que a *shari'a* é perfeita, e, portanto, imutável, já que somente o que é imperfeito evolui. Taha ilustra esse argumento afirmando que a grama que existe na base de uma montanha, nasce, se desenvolve, espalha sementes, floresce, murcha e é levada pelo vento é mais perfeita do que a montanha fixa que aguenta as mais fortes tempestades. Porque a grama faz parte de estágio avançado da evolução. O processo de vida e morte. A montanha, diz Taha, ainda não teve a honra de fazer parte desse processo. Apesar de deseja-lo. Do mesmo modo, a perfeição da *shari'a* está em ser um corpo vivo, se desenvolvendo juntamente com a vida.

Em relação ao acúmulo de dinheiro, o Corão o permite, contanto que o fiel contribua com a *zakat*, isto é, a doação de 2,5% do dinheiro que sobra após necessidades básicas serem supridas para caridade. Uma nação com base na Segunda Mensagem do Islã implica na repartição de bens. Lembrando que, para Taha, o socialismo é a resposta para problemas monetários, como visto anteriormente.

Enquanto estava em Meca, Muhammad tentava convencer os outros de sua mensagem através da persuasão. Já em Medina, diz Taha, ele foi obrigado a se envolver em guerras para prevenir que não-muçulmanos não abusassem da sua liberdade. Mas, Taha afirma que essa violência não faz parte da Segunda Mensagem. O convencimento que Muhammad praticou em Meca abrogaria a prática da *jihad*.

O Corão permite a escravidão segundo o seguinte versículo:

Ele propõe para vós um exemplo tirado de vós mesmos. Tendes, dentre os escravos que possuís, parceiros naquilo que Nós vos damos por sustento, e, nisso, sois iguais, temendo-os como vós vos temeis reciprocamente? Assim, aclaramos os sinais a um povo que razoa. (Corão, 30:28)

Taha entende que a permissão para escravidão é uma consequência da *jihad*, fazendo com que não-muçulmanos ou aceitem o Islã ou percam sua liberdade. A *shari'a* tradicional garante direitos limitados a escravos. Já para Taha, essas pessoas têm direitos iguais e podem lidar com a instabilidade da liberdade. Em relação a sistemas políticos, o Corão espera que líderes consultem seus governados, de acordo com o seguinte versículo:

E para os que atendem a seu Senhor, e cumprem a oração, e cuja conduta é a consulta, entre eles, e despendam daquilo que lhes damos por sustento, (Corão, 42:38)

Porém, Taha utiliza o seguinte o versículo:

Muhammad não é o pai de nenhum de vossos homens, mas o mensageiro de Allah e o selo dos profetas. E Allah, de todas as cousas é Onisciente. (Corão, 33:40)

Na Segunda Mensagem do Islã, os muçulmanos podem participar da democracia. Pois, Muhammad e seus seguidores só tiveram poder sob os primeiros muçulmanos porque estes não eram capazes de ter responsabilidade moral por si só. Porém, assim, o povo não tinha autodeterminação, diz Taha.

A leitura do Corão de Taha afirma que os versículos mecanos foram ab-rogados e adiados na Primeira Mensagem do Islã, entretanto, foram reestabelecidos na Segunda; que agora ab-roga os versículos medinenses e reforma a *shari'a*, de modo que ela se torne mais próxima à *sunna*. Taha entende que a comunidade na qual Muhammad aplicou suas leis autoritárias e pragmáticas não precisa continuar existindo. Desse modo, as leis da *shari'a* tradicional não seriam válidas se o mundo se unisse em uma comunidade única, unida sob a Segunda Mensagem do Islã, equilibrada entre um sistema político socialista e democrático capaz de garantir a igualdade social.

4.2 INCONSISTÊNCIAS

A seguir, apresentaremos inconsistências notadas na obra de Taha. Elas estão divididas entre dificuldades argumentativas, como sua omissão em determinadas questões, e duas dificuldades relacionadas ao liberalismo de Taha. Primeiro, a exclusão de comunidades não islâmicas e eurocêntricas do debate proposto e segundo, a visão de Taha acerca do papel da mulher.

4.2.1 Problemas relacionados a argumentação

O livro de Taha, embora curto se opõe a leitura tradicional do Corão, dominante desde o século VIII. A interpretação ortodoxa foi elaborada no decorrer de muitos séculos. E, portanto, muitos autores muçulmanos se dedicaram a explorar e defender o ponto de vista tradicional, que afirma a universalidade da mensagem corânica, e sua independência em relação ao tempo e espaço. Quando Taha se opõe a uma interpretação tão solidificada, naturalmente esse trabalho se torna passivo de críticas. A seguir veremos alguns momentos nos quais a argumentação de Taha é frágil e abre espaço para ambiguidades e lacunas.

Versículos de Meca e Medina

A leitura que Taha faz do Corão entende que os versículos podem ser divididos entre as seguintes categorias:

1. Local

- a. Meca
- b. Medina

2. Mensagem

- a. Primeira
- b. Segunda

Porém, a relação entre essas categorias não é esclarecida. Segundo Taha, não necessariamente os versículos de Meca são relativos à Segunda Mensagem e os de Medina relativos à Primeira. O versículo 48:29 do Corão, por exemplo, menciona prostração. Algo que, para Taha o localizaria como um versículo de Meca, embora ele seja de Medina. Não é explícito se Taha propõe uma alteração na cronologia corânica, mudando a localização dos versículos para que se encaixem na regra. Nem, se as exceções expostas por ele são relativas à localidade ou à mensagem. Por exemplo:

Qualquer capítulo que usa a frase “Ó, humanidade”¹⁷ ou “Ó, filhos de Adão” é mecano, com a exceção da sura *al-baqara* [sura 2] e *al-nissa* [sura 4] (TAHA, 1987, p.43)

No Corão, a sura 2 e a sura 4 são classificadas como medinenses, e não começam com as frases que Taha designa aos versículos de Meca. A questão é: essa exceção comentada por Taha diz respeito às suras 2 e 4 serem de Meca, e não Medina; ou essas suras se referem à Primeira Mensagem e não à Segunda? Não fica claro. Mas, é possível especular que alguns versículos medinenses são entendidos por Taha como transmissores da Segunda Mensagem.

Por exemplo, ao justificar o direito igualitário das mulheres Taha utiliza um versículo da sura 2, de Medina. Embora ele explique que existem sobreposições, a falta de esclarecimento confunde o leitor. Em outro momento do texto Taha afirma que a menção da *jihad* define um versículo como medinenses. Porém, há um versículo mecano que menciona a *jihad*:

Então, não obedeças aos renegadores da fé, Muhammad, e, com ele (o Corão), luta (*jahidhum*) contra eles, vigorosamente. (Corão 25:52)

Ainda, ao ab-rogar as diretrizes de divórcio da *shari'a* Taha utiliza um versículo mecano que parece não estar relacionado com o tema:

Fá-los-emos ver Nossos sinais nos horizontes e neles mesmos, até que se torne evidente, para eles, que ele, Alcorão, é a Verdade. E não basta que teu Senhor, sobre todas as cousas, seja Testemunha? (Corão 41:53)

Questão linguística

A escrita do texto de Taha é obscura, como a de muitos sufis. Ele alerta seu leitor:

Aqui nós não estamos lidando com o significado aparente ou superficial dos versículos corânicos, que podem facilmente ser encontrados em qualquer livro de interpretação do Corão. (TAHA, 1987. p. 94)

Isto é, ele pratica a *ta'wil*, interpretação esotérica do Corão. Não a *tafsir*, exegese corânica tradicional. Sem usar uma linguagem legalista, Taha propõe subverter a *shari'a*, almejando construir uma identidade muçulmana de paz e tolerância, contrária a

¹⁷ Helmi Nasr traduz como: “Ó homens!”

ideologia de guerra, defendida por determinados grupos muçulmanos. Ao não usar termos legais, e, às vezes, ao usar termos legais em sentidos não-tradicionalis, Taha dificulta a comparação entre a *shari'a* tradicional e a sua proposta de jurisprudência, exposta no tópico anterior. Veremos a seguir dois exemplos:

- (I) *Qanun wad'i*: Taha utiliza o conceito *qanun wad'i* com um sentido de legislação positiva, aquela que existe materialmente, não é implícita, não provem de costumes e consta em textos normativos com legitimidade. Embora, tradicionalmente *qanun wad'i* seja utilizado, na literatura de jurisprudência islâmica, em oposição à *shari'a*; não como um desdobramento da mesma. Para Taha, o conceito se opõe à legislação divina e a ética. Ou seja, a *shari'a*, como Taha a entende, tem um conteúdo de legislação positiva, que é localizado no tempo. E um conteúdo de legislação divina, eterna.
- (II) *Nunsiha*: Para sustentar o uso da ab-rogação, essencial para sua tese, Taha procura respaldo no Corão. E utiliza o seguinte versículo:

Qualquer versículo que ab-roguemos ou façamos esquecer, faremos chegar um melhor ou igual a ele. Não sabes que Allah, sobre todas as cousas é Onipotente? (Corão 2:106)

Nunsiha (نُسِّحَة) é a palavra árabe traduzida por “façamos esquecer”. Porém, Taha utiliza uma variação, que é aceita tradicionalmente, *nunsi'ha*, adiar. E explica:

A frase “qualquer versículo que ab-roguemos” significa cancelar ou revogar, e a frase “ou adiar” significa atrasar sua ação ou implementação. A frase “faremos chegar um melhor” significa trazer um mais próximo ao entendimento das pessoas e mais relevante ao seu tempo do que o versículo adiado; “ou igual a ele” significa restabelecer o mesmo versículo quando chegar o momento de sua implementação. É como se os versículos fossem ab-rogados de acordo com a necessidade do seu tempo, e adiados até que o momento apropriado acontecesse. As prescrições de tempo no século VII eram para versículos subsidiários. Para o século XX, eles são versículos primários. (TAHA, 1987, p. 40)

Taha não reconhece que usa uma variante e também não se alonga na exegese do versículo corânico 2:106, fundante na sua proposta de reforma da *shari'a*.

Omissão em determinadas questões

Quando Taha aborda a questão da *shari'a* que regulará pessoas que tenham suas liberdades restritas, ele lembra que existem pessoas que aceitam a dor pelo prazer de fazer algo proibido. Que segundo sua proposta não seriam reabilitados pelo programa educacional da *shari'a* porque sua motivação de liberdade não é suficientemente grande para que a pessoa deixe de sentir prazer ao fazer algo proibido, apesar dela saber as possíveis consequências. Taha não comenta essa questão nem apresenta possibilidades de resposta. Ele percebe uma lacuna e a expõe, sem solucioná-la dentro da sua proposta de *shari'a* baseada na *sunna*.

Também, Taha apresenta a Segunda Mensagem baseando-se na impossibilidade da sociedade ocidental responder duas questões: Qual a natureza da relação entre indivíduo e comunidade e qual a natureza da relação entre indivíduo e universo. Porém, Taha não explica por que a religião islâmica apesar de ser capaz de responder essas perguntas não atinge o nível de civilização no sentido de *madaniyya*. Sua explicação é inteiramente dependente dos problemas da sociedade ocidental. Taha apresenta a solução para a sociedade ocidental, que é reconhecer a religião islâmica e seguir o caminho da Segunda Mensagem. Mas não explica porque as sociedades islâmicas ainda não foram capazes de se desenvolver, apesar de já terem as respostas que faltam ao ocidente.

Quem é o Mensageiro

A resposta dada por Taha sobre quem é o mensageiro da Segunda Mensagem não satisfaz os leitores críticos de Taha. Afinal, como atingir o entendimento pleno do Corão e dos *hadiths*? E mesmo quando esse entendimento pleno for atingido, como saberemos que esse conhecimento foi colocado em prática corretamente? A resposta de Taha para essa pergunta é baseada em parte do versículo corânico 2:282:

(...)“E temei a Allah, e Allah vos ensinará”. (...) (Corão, 2:282)

Através da conjunção coordenada *wa* (e) Taha faz uma conexão causal entre *taqwa* (تقوا): estar consciente e conhecer Deus. E *'ilm* (علم): conhecimento, no sentido islâmico de atuar sobre esse conhecimento. Assim, Taha considera *taqwa* a causa de *'ilm*. Mohamed Mahmoud comenta:

Taha não pretende ser um “pensador” que racionalmente aplica os procedimentos de um método hermenêutico particular ao apoiar a sua leitura dos textos originais. Preferencialmente, ele se vê como um ‘*arif*, um “portador de conhecimento gnóstico” que adquiriu seus conhecimentos através de um ato de comunhão direta com Deus. (MAHMOUD, 1998, p. 107)

Quando Taha responde à pergunta “Quem é o mensageiro da Segunda Mensagem do Islã?” com “Aquele a quem Deus atribuiu entendimento do Corão e o autorizou a falar”. Essa resposta dá ao seu pensamento um significado transcendental, intimamente relacionado as intenções divinas; uma atitude baseada no sufismo, tão repudiado pela leitura tradicional.

4.2.2 Problemas relacionados ao liberalismo

O trabalho de Taha questiona a leitura tradicional do Corão e a *shari'a* baseada nela. Ainda, ele apresenta uma proposta de *shari'a* sufi que tem como objetivo ser acessível para toda a humanidade e colocá-la no caminho da *sunna* de Muhammad. Tudo isso em um contexto complexo anticolonialista africano. Por isso, ele está alinhado com outros autores que também perceberam os conflitos entre Islã e modernidade e propuseram reformas religiosas que almejam conciliar esse problema sem ferir a religião islâmica, mantendo o diálogo com a sociedade ocidental. Ainda assim, o liberalismo de Taha apresenta pontos dignos de crítica que veremos a seguir.

Exclusão de comunidades não islâmicas e não eurocêntricas

Taha diagnostica a falência espiritual e social da sociedade ocidental e afirma que ela deveria se voltar para o Islã. Porém, ao fazer isso o *ustaz* automaticamente descarta o diálogo com todas as outras civilizações. Acreditando que o caminho da humanidade seja uma receptividade recíproca entre mundo islâmico e sociedade ocidental. Assim, vemos como a resposta universal encontrada por Taha para os problemas da humanidade desconsidera qualquer civilização que não seja a islâmica ou eurocêntrica.

Papel das mulheres

Apesar da oposição de Taha à discriminação das mulheres na *shari'a* tradicional, percebemos que a visão que ele tem da mulher ainda é de inferioridade em relação à homens. Taha enfatiza o papel maternal da mulher, indicando que em uma sociedade socialista a mãe que fica em casa e cuida das crianças deveria ser remunerada. Entendemos que, apesar de Taha militar pela igualdade entre homens e mulheres, a mulher tem o seu devido local na maternidade, e não tanto na autonomia de decisões e participação política. Homens e mulheres são iguais, aos olhos de Taha, mas seus papéis na sociedade são bem delimitados. O autor entende que:

Quando uma mulher está sendo treinada para ser mãe, seus serviços à comunidade não são menos valiosos do que os serviços de seu irmão que se prepara para ser engenheiro, médico ou advogado. Quanto mais uma garota aprende, mais valiosa ela se torna como mãe. É no melhor interesse da sociedade que todos os indivíduos (homens e mulheres) aprendem tarefas específicas, e preferencialmente uma que seja tanto manual quanto intelectual. (TAHA, 1987, p. 163)

As inconsistências relativas à argumentação de Taha são problemáticas a medida que dificultam e talvez até inviabilizem o debate com defensores da leitura tradicional do Corão, limitando o alcance das ideias de Taha, que se tornam facilmente rejeitáveis ao mudar o uso de conceitos tradicionais e não esclarecer como se dá a sobreposição de versículos mecanos e medinenses quanto a Primeira e a Segunda Mensagem. Quanto aos problemas relativos ao liberalismo o primeiro ponto é de extrema preocupação, pois a redução do mundo ao eurocentrismo e ao mundo islâmico impossibilita que a Segunda Mensagem tenha abrangência mundial, como Taha pretendia. Quanto a questão do papel da mulher podemos imaginar que todo o discurso de Taha na época já era muito avançado, defendendo que elas tivessem real igualdade de direitos no interior da religião, possibilitando que tivessem posições religiosas destacadas. Mas, provavelmente devido a sua formação e sua cultura, Taha não se desvencilhou da ligação entre mulher e maternidade, e por isso ele valoriza tanto o papel das mães.

4.3 A SEGUNDA MENSAGEM VERSUS A LEITURA TRADICIONAL

As divergências do pensamento de Taha com a leitura ortodoxa podem ser divididas entre periféricas e profundas. A seguir veremos o que as distinguem. Nesse tópico veremos brevemente as divergências periféricas, mas focaremos na análise das divergências profundas, pois são elas que fazem a leitura de Taha incomoda aos defensores da leitura tradicional, isto é, do Islã ortodoxo. Também, veremos em que medida o pensamento de Taha se mantém islâmico, evidenciando como apesar da releitura que ele faz do Islã, suas premissas são islâmicas.

As divergências periféricas consistem de discordâncias comuns entre autores que questionam a leitura tradicional. Ou seja, são discordâncias que, na prática, os costumes islâmicos concordam, contrariando o tradicionalismo. Ou seja, essas são discordâncias que não justificam as acusações de apostasia feitas contra Taha. Essas são críticas já estabelecidas na comunidade muçulmana que não atacam o cerne da religião, como entendida pela leitura tradicional.

As divergências profundas consistem de ataques diretos à base da crença da religião islâmica, justificando a polêmica que houve entre Taha e eruditos da época. Com isso, pretendemos esclarecer o que torna sua leitura e proposta de interpretação do Corão original e controversa; capaz de unir um grupo de militantes que pregavam suas ideias voluntariamente, mas também de ser acusado de apostasia, o que levou a sua morte por decapitação publicamente.

Taha segue o sufismo, o que por si só já o afasta da leitura tradicional do Corão. Porém, apesar disso, Taha acredita e afirma que Deus é um só e que Muhammad é o Profeta enviado por Deus. Além disso, assim como na leitura tradicional, Taha concorda que a *shari'a* é de suma importância para o Islã, nesse ponto ele não contradiz a leitura tradicional. Taha faz sua crítica do interior do Islã, ele parte do Corão e dos *hadiths* e os reinterpreta.

Taha se afasta da leitura ortodoxa quanto trata da questão do papel da mulher, uso do véu, *jihad*, poligamia, escravidão e capitalismo. Entendemos essas como divergências

periféricas frente a leitura tradicional, porque essas críticas estão solidificadas frente a leitura ortodoxa do Islã. Em parte, pelos costumes dos muçulmanos que já não adotam os modos indicados pela leitura tradicional, e em parte por que a modernidade em si vem apresentando essas questões, de modo que se torna inevitável enfrentá-las. Mas, mais do que isso, essas críticas são tópicas e não atacam o cerne da crença e da Verdade islâmica como entendida pela leitura tradicional do Corão.

Vimos como Taha elabora a Segunda Mensagem do Islã a partir do Islã sufi, e como algumas de suas críticas à leitura tradicional são periféricas. Veremos agora como a leitura do Corão feita por Taha diverge da leitura tradicional de maneira profunda em três pontos principais: (I) Ao afirmar que existem duas mensagens no Corão, e que uma delas pode ser contextualizada. (II) Ao ab-rogar versículos do Corão com *hadiths* e (III) no monismo que permeia toda a obra *A Segunda Mensagem do Islã*.

4.3.1 Duas mensagens no Corão

Como vimos, as distinções entre os versículos de Meca e os versículos de Medina são conhecidos por exegetas corânicos. Tanto que, muitas edições do Corão apontam no começo da sura, ou capítulo, onde aquela revelação foi recebida. Os primeiros exegetas usaram as memórias de Muhammad e seus discípulos para datá-las. Já exegetas posteriores, influenciados pela ciência europeia usaram evidências linguísticas, ou seja, temas, ritmos e frases parecidos poderiam ser classificados como próximos em data. Taha também usou evidências linguísticas. Para ele, a principal discrepância entre os versículos de Meca e Medina está em para quem eles são direcionados. Segundo Taha:

Os textos mecanos e medinenses se diferem, não pelo tempo e local de sua revelação, mas essencialmente pela audiência para quem eles são endereçados. (TAHA, 1987, p. 71)

Indicar as diferenças existentes entre os versículos de Meca e Medina não é original, nem problemático em si. Mas, Taha entende que existem duas mensagens no Corão, isso sim, uma afronta à leitura tradicional. Ainda, Taha afirma que a Primeira Mensagem, única considerada pela leitura ortodoxa, está se tornando obsoleta e a Segunda Mensagem que deveria ser aprofundada; sendo que a Segunda Mensagem desconsidera os versículos de Medina, que são inclusive menores em número do que os de Meca.

Para a leitura tradicional, o Corão é a revelação de Deus, e nele consta uma mensagem, uma verdade, válida eternamente independente de espaço e tempo. As ideias de Taha são polêmicas à medida que atacam a base do pensamento tradicional elaborado por anos na tradição islâmica. Taha não somente afirma que existe mais de uma mensagem no Corão, como também indica que a Primeira Mensagem é passível de contextualização, localizando-a no tempo e no espaço.

Taha explica que os versículos medinenses são destinados aos fiéis, mencionando a *jihad* e criticando hipócritas que surgiam no meio da nova religião naquele momento. Já os versículos mecanos são direcionados a humanidade, e referem à prostração. Ainda, Taha menciona que os versículos mecanos são iniciados por letras místicas (Alif, Lam, Mim)¹⁸. Porém, Taha afirma que existem exceções, pois há momentos em que as Mensagens se sobrepõem.

4.3.2 Ab-rogação de versículos do Corão com *hadiths*

Além disso, Taha se opõe à al-Shafi, figura fundante da leitura tradicional do Corão, que afirmava que somente o Corão poderia desdizer o Corão, e somente um *hadith* poderia substituir outro *hadith*. Através dessa oposição, Taha usa *hadiths* para contrariar o Corão. Por exemplo, Taha era contrário ao pagamento de dotes às noivas, prática aceita no Corão, segundo o versículo:

E, concedei às mulheres, no casamento, seu *saduqat*, como dádiva. E, se elas vos cedem voluntariamente, algo destas, desfrutai-o com deleite e proveito. (Corão, 4:4)

Segue o comentário de Helmi Nasr:

¹⁸ Quanto a essas letras místicas o comentário do Corão explica: Alif, Lam, Mim: São três letras do alfabeto árabe, equivalentes, em português, às letras A, L, M. Vinte e nove são as suras do Alcorão que, como esta, se iniciam por letras, mas de modo variado. Já as iniciadas por uma letra só (50,68), por duas (43), por quatro (7), e até por cinco letras (19). E, por serem inúmeras as interpretações, apresentadas pela exegese alcorânica, na tentativa de elucidar lhes o significado, salientamos, a seguir, apenas as mais plausíveis destas interpretações: As letras isoladas seriam caracteres místicos, cuja significação e valor permanecem desconhecidos, e que Deus revelou somente a Muhammad; ou seriam as letras iniciais de atributos divinos, já que, entre os numerosos atributos, não seria difícil selecionar alguns deles, que se iniciassem por essas letras; finalmente, seriam advertência para que os homens jamais olvidassem a onipotência de Deus em contraste com a impotência deles, quer dizer, não olvidassem que, assim como Deus de terra criou o homem, também de simples letras formou as palavras do livro inimitável, que o homem árabe, apesar de sua proverbial eloquência, jamais pôde reproduzir.

Saduqat é o plural de *saduqah*, significa o a quantia que um homem deve pagar à mulher, no ato do contrato matrimonial, como dádiva.

A essa postulação do Corão, Taha responde com um *hadith* no qual o Profeta permite o casamento de um homem pobre que não tinha como pagar o dote, mas lhe ofereceu versículos do Corão que ele havia memorizado. Para Muhammad, os versículos foram tidos como um dote espiritual que poderia substituir o dote financeiro. Assim, sem tocar na questão de jurisprudência, Taha ab-roga um postulado corânico através de um *hadith*. Taha afirma que são os versículos melhores que devem ab-rogar versículos piores, contrariando o método ortodoxo em que versículos novos, ou seja, os mais recentes, de Medina, ab-rogam versículos antigos, os de Meca.

Na interpretação ortodoxa do Islã, a religião e os aspectos políticos são entendidos como inseparáveis, levando, no limite, a defesa de Estados teocráticos. O trabalho de Taha, diferente de outros autores liberais, não defende que as esferas público e privada sejam inteiramente separadas, promovendo a secularização. Mas, no livro *A Segunda Mensagem do Islã* Taha propõe uma *shari'a*, ou seja, ele ainda acredita na função reguladora do Islã, que teria como objetivo aproximar as pessoas ao caminho de Muhammad, a *sunna*.

Em suma, a leitura tradicional dá o mesmo valor de importância aos versículos mecanos e medinenses, que, como mostramos, são versículos com conteúdo mais regulatórios do que propriamente religiosos. Quando Taha afirma que existem duas mensagens no Corão, focando na diferença de conteúdo a partir da sua localidade, ele ataca a base da leitura tradicional que afirma que o Corão traz somente uma Verdade, independente de tempo e espaço.

4.3.3 Monismo

O monismo é caracterizado pelo entendimento de que só existe uma unidade no mundo, nenhuma dualidade ou pluralidade. Sendo assim, Deus é o Universo, o que possibilita a união entre ser humano e Deus. Segundo a leitura tradicional, essa visão é uma heresia, e não pode ser considerada crença muçulmana. Porque na visão ortodoxa Deus não é o Universo, Deus está além da capacidade de compreensão dos humanos, ele é infinitamente grande e superior a seus fiéis. Portanto, quando Taha segue a

tradição sufi e constrói a argumentação da obra *A Segunda Mensagem do Islã* com a imagem da pirâmide ele está indo frontalmente contra o entendimento ortodoxo do Corão. Taha utiliza a imagem da pirâmide para demonstrar que não existe nenhuma dualidade, que as diferenças que existem no mundo se dão em grau, não em essência. Ou seja, ele acredita que essencialmente o ser humano não difere de Deus. Deus e seres humanos seriam o mesmo diferenciados por grau. Do ponto de vista ortodoxo, essa é considerada a “heresia do monismo”. Lembramos, novamente que al-Hallaj (858-922), foi condenado à morte por legistas da *shari'a* por afirmar declarações similares a “eu sou a Verdade”. Muitos sufis foram acusados da heresia do monismo. A visão ortodoxa condena visão monista a séculos, promovendo a perseguição a grupos sufis. Com Taha não foi diferente, por propagar seu entendimento do Islã, que contraria a leitura ortodoxa Taha foi perseguido politicamente, e no limite, condenado a morte.

4.4 REPERCUSSÃO NO SUDÃO E NO MUNDO

O trabalho de Taha é pouco conhecido fora do Sudão, suas publicações não foram distribuídas em árabe em países muçulmanos, em parte dado a proibição de Meca, em parte pela experiência limitada de distribuição de material dos sudaneses. Em 5 de maio de 1972, a academia de pesquisa islâmica da Universidade de al-Azhar no Egito publicou uma *fatwa* (فتوى) de apostasia contra Taha baseado na leitura do livro *A Segunda Mensagem do Islã*. Uma *fatwa* semelhante foi publicada no dia 18 de março de 1975 pela Liga Mundial Islâmica, de Meca convocando o tratamento de Taha como apóstata e pela proibição das suas publicações.

Além da obra *A Segunda Mensagem do Islã*, Taha também é conhecido, no Sudão, por sua teoria da oração islâmica explicado no livro de 1966, “A mensagem da oração”, no qual Taha expõe ideias esotéricas. Nele, Taha afirma que as orações estabelecidas do Islã existem para colocar o adorador no caminho da imitação do Profeta (*taqlid*). E, que esse ato consciente de imitação, leva, por fim, a realização de uma união mística com Deus, chegando, no limite, a ser autêntica, quando a imitação termina.

Existe um esforço no trabalho legal feito por Taha, incomum em abordagens sufis. Taha critica diretamente a *shari'a* como um sistema de leis que hierarquiza os muçulmanos

através de classes. Dificilmente críticas sufis propõem mudanças na leitura legal do Corão. Ainda, a atuação do partido republicano lidava com a *shari'a* continuamente. A militância propunha meios para os cidadãos sudaneses burlarem a *shari'a*, ampliando sua liberdade sem infringir a lei. No caso do dote pago a noiva, por exemplo, a Irmandade sugeria contratos de casamentos monogâmicos, no qual somente a mulher tem direito de pedir divórcio e um valor simbólico, algo como um real deveria ser pago a noiva. Desse modo, a Irmandade garantia direitos igualitários as mulheres sem entrar em confronto com a *shari'a*. Em uma carta de 1951, três anos após sair da prisão e um ano após sair do período de reclusão Taha se manifesta em relação a *shari'a*:

Eu não falo sobre a legislação islâmica que muçulmanos especialistas em lei falam hoje. Essa legislação teve seu dia, sua estrutura social e serviu seus propósitos ao ponto de exaustão. O que nos resta é destilar a essência que ainda é apropriada para nossa estrutura social atual e então continuar a aperfeiçoar a legislação guiados pelo Corão. Quero ser claro: Falo sobre a legislação islâmica que está relacionada à comportamento e não à adoração, e quando falo nossa "estrutura social atual" falo sobre uma estrutura social nacional e não uma estrutura social racial. (in THOMAS, 2011, p. 89)

A *shari'a*, como vista por Taha, está na metade do caminho da pirâmide até a perfeição. Evoluir na *shari'a*, para subir a pirâmide, significa ir de um texto corânico para outro. De interpretações que eram avançadas quando foram implementadas, mas que agora devem ser abrogadas. Para Taha, na base da pirâmide está a lei da selva, e acima, a unicidade perfeita. Cada lei tem seu período e seu propósito, e toda forma de entendimento humano leva a Deus.

No âmbito internacional o trabalho de Taha foi continuado por Abdullahi Ahmed an-Naim, sudanês, tradutor para o inglês do livro *A Segunda Mensagem do Islã*. Naim conheceu Taha e militou pela Irmandade Republicana. Estudou direito e se formou na Universidade de Cartum em 1970, continuou seus estudos na Inglaterra e fez doutorado em direito na Escócia em 1976. Foi para os Estados Unidos, onde se naturalizou e atua como professor de direito Universidade de Emory, desenvolvendo as implicações do pensamento de Taha. Sua proposta é uma alternativa às respostas seculares e fundamentalistas. Em 1996, Naim publicou o livro *Toward an Islamic Reformation: civil liberties, human rights and international law* (Em direção a uma reforma islâmica:

liberdades civis, direitos humanos e direito internacional) em que continua o trabalho de Taha. Nessa obra, Naim defende que a *shari'a* é uma interpretação das fontes fundamentais do Islã, entendidas em um contexto histórico particular. Ou seja, foi construída pelos primeiros juristas do Islã. E que, por isso, alguns aspectos da *shari'a* podem e devem ser repensados e reformados.

John Rawls, importante filósofo político liberal estadunidense, em seu livro *The law of peoples* comenta o livro de an-Naim no capítulo “Religião e razão pública na democracia”. Rawls afirma que essa perspectiva é um exemplo perfeito de *overlapping consensus*, traduzido no Brasil como consenso sobreposto, conceito desenvolvido no livro *Teorias da justiça*, que aborda o liberalismo político, mas também pode ser aplicado às religiões. O consenso sobreposto se dá quando pessoas que apoiam normatividades diferentes concordam sob princípios de justiça que permeiam as instituições da comunidade.

Ainda, Massimo Campanini lembra do trabalho de Taha em seu artigo de 2009, *Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought* (Hermenêutica Corânica e Hegemonia Política: Reforma do Pensamento Islâmico). Primeiro, ele concorda com a seguinte afirmação de Nasr Abu Zayd (1943-2010), teólogo islâmico egípcio:

O debate em curso sobre democracia, direitos humanos, liberdade de religião, o estado secular e individualismo (no mundo muçulmano) significa mais do que a reformulação da tradição ou o significado do Corão; ele levou a humanização do Corão ao formular uma teologia liberal, além de, estabelecer um novo método de interpretação. Na filosofia ocidental, essa metodologia é chamada de hermenêutica. A atualização da democracia precisa de um projeto hegemonic que vá além de hermenêuticas perspicazes e exegese textual. (ZAYD, 2006, p. 78)

Para Campanini:

No Islã, não há como existir um projeto hegemonic sem o Corão. Contrário a Abu Zayd, eu acredito que Mahmoud Taha e Abdullahi an-Naim contribuíram decisivamente para essa perspectiva com seu projeto de islamizar conceitos seculares, sugerindo uma abordagem nativa e autêntica ao secularismo, jurisprudência e direitos humanos. Assim, a democracia precisa ser definida a partir do ponto de vista do Islã, embora nós

estejamos longe de ter certeza que existe um caminho para a democracia no Islã. (CAMPANINI, 2009, p. 131)

Taha revisou a *shari'a* e propôs uma nova versão sufi, com teorias evolutivas, materialismo histórico marxista, que atraia muitos jovens ao movimento da Irmandade Republicana. Através do sufismo, ele articula um Islã moderno mais moderno, reformulando a teoria de ab-rogação de Al-Shafi. Segundo Thomas:

Al-Shafi usou a ab-rogação para pôr fim às incertezas da revelação e criar um produto legal e ideológico que poderia ser usado facilmente por um Estado centralizador. Taha usou de um modo completamente diferente – para expressar o dinamismo e interesse do islã em mudar a sociedade, e encaminhar o Islã em direção à utopia Sufi. (THOMAS, 2011, p. 164)

Seu uso da teoria da ab-rogação é impreciso, mas a contribuição na tentativa de mudar o conteúdo legislativo do Corão, que em si permite que homens batam em suas mulheres, açoitamento, amputamento, entre outros é significante. Ele desafiou a *shari'a*, através do sufismo que historicamente se opunha a ela e com isso deixou sua marca no pensamento político islâmico, como um reformista não-ortodoxo.

Atualmente, as ideias de Taha continuam sendo citadas e estudadas. Em 2017 Kamil Fadel lembra o trabalho de Taha no artigo *Quran and Capitalism: The compliance of income share agreements with shari'* para analisar os valores morais da *shari'a*. Os artigos de Elguédri e Cherif Ferja *Religious Diversity and Freedom of Conscience in the Arabic Countries Facing Globalization and Migration*, e o longo artigo *The Explosive Combination of Religious Decentralisation and Autocracy: the Case of Islam* de Auriol e Platteau se atêm na figura política de Taha, ao morrer acusado de apostasia. Abdemajid Charfi no livro *Islam: Between Message and History* lembra o trabalho de Taha no capítulo que se aprofunda nas características da mensagem de Muhammad, Charfi aponta o pensamento de Taha como tendência argumentativa no pensamento liberal. O artigo de Anuj Kumar de 2015 *Significance of Islamic Directive and Human Rights* indica o trabalho de Naim como resposta às críticas de que a concepção de justiça do Islã não incompatível com os direitos humanos, como entendidos na Europa. No livro, Naim indica violações de direitos humanos, como discriminação contra mulheres e não muçulmanos amparados pela jurisprudência islâmica, e vê a possibilidade de uma reforma islâmica que mudaria o sistema legal muçulmano, mas que necessariamente

precisa partir internamente da religião. Sua proposta é baseada no princípio evolutivo que Taha expõe no livro *A Segunda Mensagem do Islã*.

4.5 CONCLUSÃO

Nesse capítulo nos aprofundamos na obra *A Segunda Mensagem do Islã*. Primeiro, organizamos a proposta de uma *shari'a* da Segunda Mensagem, distribuída no livro *A Segunda Mensagem do Islã*, entendendo como ela se dá em oposição à *shari'a* tradicional, para Taha, a *shari'a* da Primeira Mensagem. A *shari'a* sufi que Taha tenta apresentar se aproxima da *sunna* de Muhammad. Ou seja, Taha vê na Segunda Mensagem um momento no qual os muçulmanos estarão mais aptos a viver como Muhammad viveu. Em segundo lugar, apontamos as inconsistências que verificamos na obra analisada, verificando quais as fragilidades argumentativas da exposição de Taha. Também entendemos quais as convergências e divergências da interpretação do Corão feita por Taha com a interpretação ortodoxa, e por fim reconhecemos a influência do trabalho de Taha até os dias de hoje. Taha foi perseguido pelo potencial polêmico de suas afirmações e entendimento do Corão. Hoje, suas ideias podem ser inseridas no contexto do Islã liberal, no qual muitos autores tentam responder as mesmas questões de Taha através de caminhos diferentes. Isto é, como conciliar a religião islâmica com os valores da modernidade?

CONCLUSÃO

Esse trabalho se propôs a analisar e contextualizar a obra *A Segunda Mensagem do Islã* de Mahmoud Muhammad Taha, verificando como ela se opõe à leitura tradicional do Corão ao propor que a religião islâmica foque sua interpretação nos versículos mecanos, abandonando os versículos medinenses, que estariam ultrapassados. Procuramos nos aprofundar na proposta feita por Taha de uma *shari'a* sufi e também verificamos fragilidades na construção argumentativa de Taha.

A religião islâmica se constituiu como um sistema cultural. O Islã existe como realidade social, não somente como doutrina. Essa é a causa principal do conflito entre a religião islâmica e a sociedade moderna. Pois, os valores morais pregados pelo Islã, normativamente através da *shari'a* são, aparentemente, incompatíveis com os valores da modernidade. O trabalho de Taha contribui para o Islã liberal, conceito que engloba autores que se ocupam da conciliação do Islã com os valores ocidentais; possibilitando que ela exista em uma sociedade democrática plural, e, possivelmente secular. Através da abordagem contextual, aquela que indica que o conteúdo moral, social e legal que está no Corão e nos *hadiths* são produtos do contexto no qual aquilo foi escrito e, portanto, podem ser re-contextualizados e atualizados.

Taha começa sua vida política envolvido com a independência do Sudão, sendo que o Islã já estava presente na região desde o século XIV e era considerado uma religião autóctone. Por isso, ser muçulmano já era um ato político de resistência à colonização. Taha desenvolveu as ideias que constam no livro *A Segunda Mensagem do Islã* entre os anos 1946-1952, durante o período que ficou preso na cadeia Kober, em Cartum e posteriormente, quando saiu da prisão, mas se manteve como asceta, levando uma rotina de imersão sufi regrada baseada em orações, jejum, leitura e meditação.

Após o término do seu período de seclusão, Taha viajou conversando com *shaykhs* se ele deveria passar adiante a nova interpretação que tinha tido. Depois dessas conversas Taha acreditou que ele não deveria manter esses segredos sufi para si, justificando sua decisão em divulgar um novo entendimento do Islã, e do Corão. E faz missão da sua vida propagar essa Mensagem. Taha se afastou da política e focou no movimento religioso,

em um país que nunca teve governo secular. Assim, o grupo esteve em constante conflito com o Estado, dado suas crenças não ortodoxas.

O Sudão se tornou independente em 1956, sem muita atuação do então Partido Republicano. Em 1967, Taha publica o livro *A Segunda Mensagem do Islã* e em 1971 o grupo muda de nome de Partido Republicano para Irmandade Republicana, seguindo a proibição de qualquer partido político que não fosse a União Socialista Sudanesa.

A proposta de Taha através da Segunda Mensagem é possibilitar transformação social através da religião islâmica, por meio da *ta'wil*, interpretação sufi do Corão. Para ele, os versículos de Medina se restringem ao período de Medina, por isso continham revelações acerca de guerra, obediência das mulheres aos homens, entre outros. Já os versículos de Meca estariam mais ligados a *sunna*, ou seja, a conduta pessoal do Profeta que deveriam ser praticados por toda a humanidade por todo a eternidade. Essa seria a Segunda Mensagem do Islã. Taha foi acusado de apostasia, ou atividades anti islâmicas e foi proibido de falar publicamente. Ainda assim, o movimento continuou atuando, fazendo falas públicas, vendendo panfletos e livros individualmente por todo o Sudão. Em setembro de 1983, uma versão da *shari'a* foi instaurada por Nimeiri, presidente do Sudão. A Irmandade Republicana foi ativamente e publicamente contra, por considerá-las um perigo para a comunidade sudanesa, multi religiosa.

A Segunda Mensagem do Islã, principal obra do autor, consiste de uma interpretação moderna e revolucionária frente a leitura tradicional corânica presente no Sudão no fim do século XX. Taha argumenta, clamando por uma nova forma de unidade humana, sem propor uma jurisprudência distinta e estruturada. Ele faz esse caminho acreditando que a humanidade possa se unir através do conhecimento místico, a última realidade (*haqiqah*) Segundo Taha:

O milagre da segunda mensagem é o misticismo do Corão, a qual pode se adicionar o misticismo da lei. (TAHA, 1987, p.58)

É possível afirmar que a imagem da pirâmide, alinhada às principais ideias do sufismo são basilares na justificativa da Segunda Mensagem do Islã, exposta por Taha. Ele usa o sufismo para tratar de temas como biologia evolucionária, sociologia e antropologia, ainda que ele não use esses termos. Para Taha, a religião tem um formato de uma pirâmide, em que no cume está Deus e o infinito, e na base, a humanidade. Sendo que

no passado a religião já desceu ao nível das necessidades da humanidade, através da *shari'a*. E o topo da pirâmide permanecerá para sempre fora do alcance humano. Mas, o progresso acontece com cada indivíduo se esforçando para entender a religião. Partindo do princípio que os versículos de Meca e de Medina se contradizem. Pois, enquanto os mecanos enfatizam liberdade religiosa e coexistência pacífica entre diferentes religiões, os medinenses afirmam que os não-muçulmanos devem ser forçados a adotar o Islã, introduzindo medidas de discriminação às mulheres e não muçulmanos.

O livro de Taha demonstra o esforço de um homem sufi que tenta resolver os conflitos de uma sociedade multireligiosa frente tendências autoritárias do Estado que são amparadas pela leitura tradicional do Corão. Ao morrer pela causa, Taha se tornou um mártir para muitos sudaneses que se lembram da causa Republicana. Ainda, com an-

Naim o trabalho de Taha continua sendo desenvolvido e elaborado, atingindo audiências maiores, participando de debates do Islã liberal.

REFERÊNCIAS

- Alcorão (Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa).* Texto árabe e tradução de Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd para Imprimir o Alcorão Nobre, 1426 h. (2006 a.d.)
- AKYOL, M. *Islam without extremes*. New York: W.W.Norton & Company, 2013.
- AURIOL, E. PLATTEU, J. *The Explosive Combination of Religious Decentralisation and Autocracy: The Case of Islam*. Working Papers, n. 17-759. Toulouse School of Economics, Janeiro 2017.
- AZEVEDO, M.S. *Iniciação ao Islã e ao Sufismo*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- _____. *Mística Islâmica: atualidade e convergência com a espiritualidade cristã*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Homens de um livro só: O fundamentalismo no Islã, no cristianismo e no pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.
- BARTHOLO Jr., R.S. Campos, A.E. *Islã: O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- BEARMAN, P.J. BIANQUIS, T.H. BOSWORTH, C.E. DONZEL E.V. HEINRICHS W.P. (Ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2000.
- BERRIDGE, W.J. *Hasan al-Turabi: Islamist Politics and Democracy in Sudan*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução Monges de Maredsous. São Paulo: Editora Ave Maria, 2001.
- BROCKELMANN, C. *History of the Arabic Written Tradition Vol.2* Leiden: Brill, 2017.
- BOWERING, G. (Ed.) *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- CAMARGO, V. *Violência ou Martírio? Uma análise da violência e do significado do martírio nas fontes e interpretações islâmicas*. Tese. PUC-SP, 2012.

CAMPANINI, M. *Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought*. In The Muslim World. Blackwell: Oxford, 2009.

CHARFI, A. *Islam: Between Message and History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

DRAZ, M.A *Introduction to the Qur'an*. London: I.B. Tauris, 2000.

ELGUEDRI, R. FERJANI, M.C. *Religious Diversity and Freedom of Conscience in the Arabic Countries Facing Globalization and Migration*. Religions MDPI, 8 229, 2017.

FADEL, K. *Quran and Capitalism: The Compliance of Income Share Agreements with Shari'a*. Rollins College Honors Program Theses, Spring 2017.

FARAH, P.D. *O Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

GAULAND, A.P. *A propaganda política do Islamismo Xiita. Revolução Islâmica no Irã: 1978-1989*. Tese de Doutorado. USP, 2009.

GEERTZ, C. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GEERTZ, A. in SAPIERSKI, P.D; GIL, B.M. (org.) *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2016.

GELLNER, E. *Muslim Society*. Cambridge Studies in Social Anthropology, vol. 32. 1981.

GREEN, N. *Indian Sufism since the Seventeenth Century: Saints, books and empires in the Muslim Deccan*. New York: Routledge, 2006.

HOLT, P.M. LAMBTON, A.K.S. LEWIS, B. *The Cambridge History of Islam. The Indian sub-continent, south-east Asia, Africa and the Muslim West*. New York: Cambridge University Press, 1970.

HOURANI, A. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

IBRAHIM, A.A. *Manichaean Delirium: Decolonizing the Judiciary and Islamic Renewal in the Sudan 1898-1985*. Leiden: Brill, 2008.

JOMIER, J. *Islamismo: História e Doutrina*. Petrópolis: Vozes, 2001.

- KARRAR, A.S. *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: Hurst & Co, 1992.
- KRAMER, R.S. LOBBAN, R.A. LOBBAN, C.F. *Historical Dictionary of the Sudan*. Lanham: The Scarecrow Press, 2013.
- KUMAR, A. *Significance of Islamic Directive and Human Rights Cairo International Research Journal*. Volume V, Janeiro 2015.
- KURZMAN, C. (org.) *Liberal Islam: A sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.
- LAWRENCE, B. *O Corão: uma biografia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MAHMOUD, M. in COOPER, J. NETTLER, R. MAHMOUD, M. (ed.) *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I.B.Tauris, 1998.
- MAMEDES, J.J. *A Mesquita da Luz: O Islã Sunita no Rio de Janeiro*. Dissertação. UFRJ, 2012.
- NA'IM, A.A. *Toward an Islamic Reform: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- O'BALANCE, E. *Sudan, Civil War and Terrorism, 1956-99*. London: Macmillan Press, 2000.
- OHLANDER, E. *Modern Qur'anic Hermeneutics*. In Religious Compass, 2009.
- PACE, E. *Sociologia do Islã: Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PINTO, P.G.H.R. *Islã: Religião e Civilização: Uma abordagem antropológica*. Aparecida: Ed. Santuário, 2010.
- PLATTI, E. *Bíblia e Islamismo* In: MIES, F. (org) *Bíblia e Religiões*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RABB, I.A. *Doubt in Islamic Law: A history of maxims, interpretation, and Islamic criminal law*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- RAWLS, J. *The law of peoples*. London: Harvard University Press, 1999.
- SAID, E. W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARDAR, Z. *Em que acreditam os muçulmanos?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SILVA, D.A. *A mulher muçulmana: Uma visão panorâmica de Meca a São Paulo.* Dissertação de Mestrado. Mackenzie, 2013.

SILVÉRIO, V.R. (Ed.) *Síntese da coleção História Geral da África: Século XVI ao século XX.* Brasília: UNESCO, 2013.

TADJBAKSH, S. International relations theory and the Islamic worldview. *in* ACHARYA, A. BUZAN, B. *Non-western International Relations Theory: Perspectives on and Beyond Asia.* London: Routledge, 2010.

TAHA, M.M. *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

THOMAS, E. *Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmoud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan.* London: I.B. Tauris, 2011.

TOMASSI, B.C.T. "Assalamu Aleikum Favela: A performance islâmica no movimento hip hop das periferias do ABCD e de São Paulo". Dissertação. UNICAMP, 2011.

WEISMANN, I. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition.* New York: Routledge, 2007.

ZAYD, N.A. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

REFERÊNCIAS ONLINE

"Biography: Shah Wali Allah (RA)". Darul Ihsan Islamic Services Centre. Darul Ihsan Islamic Services Centre. Recebido: 5 Abril 2015.

HOWARD, S. Fala no Congresso *100 years of progressive Islam: Honoring the Life of Mahmoud Muhammed Taha, 1909-2009*.

Disponível em: <https://www.ohio.edu/outlook/08-09/January/247.cfm>. Acesso em 29/03/2016.

<http://www.thefridaytimes.com/beta2/tft/blog.php?blogstory=4> acesso em 27/03/2017.

<http://www.eurozine.com/islam-marxismo-nazionalismo/> acesso em 23/03/2017.

<https://weeklysift.com/2015/01/26/liberal-islam-is-it-real-is-it-islam/> acesso em 28/03/2017.

http://www.huffingtonpost.com/akbar-ganji/how-to-construct-a-libera_b_12931992.html acesso em 28/03/2017.

<http://www.40hadithnawawi.com> acesso em 15/10/2017.

<http://ahadith.co.uk/chapter.php?cid=168> acesso em 17/10/2017.

FIGURAS

Figura 1: Association des Etats Généraux des Etudiants de l'Europe

Figura 2: Kingdoms of the Sudan and Southern Sudan. Autor: Cryonic07

Disponível em: Wikimedia Commons. Arquivo: Southern Sudan, 1800

Figura 3: Atlas of Sudan

Disponível em: Wikimedia Commons. Arquivo: The Mahdist State, 1881-98

Figura 4: Mapa próprio. Feito por: Luisa Milani.

Figura 5: Gráfico próprio.

APÊNDICE

CRONOLOGIA

- 1909 – 1911** Nasce Mahmoud Muhammad Taha
- 1945** Criação do Partido Republicano
- 1946 – 1952** Período de Seclusão
- 1952** Publicação da obra *Esse é o meu caminho*
- 1953** Morte do filho
- 1954** Começo das publicações do jornal do Partido Republicano, *al-jumhuriya*
- 1955** Publicação da obra *Os fundamentos da constituição do Sudão*
- 1956** Independência do Sudão
- 1960** Publicação da obra *Islã*
- 1966** Publicação das obras *O caminho de Muhammad* e *A mensagem da oração*
- 1967** Publicação das obras *Os desafios dos árabes*, *A questão do Oriente Médio* e *A Segunda Mensagem do Islã*
- 1968** Publicação das obras *Uma constituição islâmica: sim... e não* e *Balanceando o marxismo*; Taha é acusado de apostasia.
- 1969** Nimeiri se torna presidente do Sudão através de golpe militar.
- 1971** Publicação da obra *A evolução do status pessoal da shari'a*. Mudança de nome de Partido Republicano para Irmandade Republicana.
- 1972** Fim da guerra civil do Sudão
- 1977** Taha é preso novamente
- 1983** Promulgação da *shari'a* no Sudão por Nimeiri
- 1985** Mahmoud Muhammad Taha morre decapitado
- 2011** Independência do Sudão do Sul

GLOSSÁRIO

'Arif: Portador de conhecimento gnóstico.

'Ilm: “Conhecimento”. No sentido islâmico conhecimento não significa ter informação sobre algo, mas, para além da teoria, colocar esse conhecimento em prática e estar comprometido com o ensino do mesmo.

'Ulama: Erudito estudioso, tradicionalmente usado para se referir a juristas e teólogos.

Ablução: Rito de purificação através da lavagem do corpo, prática de higiene feita antes das orações.

Ab-rogação: Suspensão ou revogação.

Aiatolá: Maior autoridade entre o clero xiita, significa “sinal de Deus”. Detém grande prestígio na comunidade e é considerado um modelo a ser seguido.

Al-jumhuriya: República. Jornal do Partido Republicano, começou a ser publicado em 1954.

Allah: Palavra árabe que significa “Deus”. Usado por muçulmanos e cristãos árabes.

Ansar: habitantes de Medina que se converteram ao Islã e ajudaram Muhammad e os *mahajirun*.

Apostasia: Abandono da fé, ou mudança de religião, proibido no Islã.

Asil: Aquele que encontrou sua própria autenticidade, unicidade.

Bid'a: Inovação em questões religiosas, comumente considerada heresia.

Califa: Sucessor do Profeta Muhammad e líder da comunidade sunita. Os primeiros quatro sucessores foram os guiados corretamente. A instituição é chamada “Califado”.

Carajitas: Dissidentes do Islã que denunciam outros muçulmanos, declarando guerra a eles.

Corão: Literalmente “recitação”. Texto muçulmano revelado ao Profeta Muhammad em partes por um período de 23 anos.

Da’wa: Proselitismo islâmico, atividade de divulgação do Islã.

Dhikr: Recordação de Deus através de adoração.

Falsafah: Tradição filosófica islâmica.

Fana: Objetivo dos sufis: aniquilação do ego.

Fatwa: Decreto legal emitido por muçulmano erudito.

Fiqh: Jurisprudência islâmica como desenvolvida por juristas. *Shari’ā* é o ideal, *fiqh* é a prática. Dividida em quatro escolas no sunismo: Hanafita, hanbalista, maliqita e shafita.

Hadd: (pl. *hudud*) Penalidade específica para ofensas particulares nomeadas no Corão.

Hadiths qudsi: *Hadiths* divinos. São aqueles em que o Profeta usa suas próprias palavras para expressar um significado divino.

Hadiths: Literatura que expõe a *sunna*. Relatos de falas e ações do Profeta Muhammad.

Hajj: Um dos cinco pilares do Islã. Dever de fazer peregrinação a Meca no mês lunar *Dhu al-Hijja*.

Hanafi: Uma das quatro principais escolas de direito sunita. Tradicionalmente a mais flexível.

Hanbali: Uma das quatro principais escolas de direito sunita. Tradicionalmente a mais rígida. Precursora do wahhabismo, praticado principalmente na Arábia Saudita.

Haqiqa: Um dos quatro estágios espirituais do sufismo. Realidade mística última.

Hégira: A migração do Profeta Muhammad e seus seguidores de Meca para Medina em 622 d.C.

Hijab: Véu muçulmano usado por mulheres que esconde __

Ihram: Veste branca utilizada por muçulmanos que chegam em Meca para fazer a *hajj*, ou a *umra*. Espera-se que o fiel entre em outro estado mental a partir do momento que coloca a veste.

Ijtihad: Racionalização feita independentemente por muçulmanos ao interpretar o Corão e depreender dele a jurisprudência islâmica. Esforço feito através do uso da razão independente ao interpretar o Corão.

Imam: Para sunitas é o líder que comanda as orações. Para xiitas são líderes da comunidade, sucessores do Profeta Muhammad.

Irmandade Muçulmana: Mais antigo e maior grupo político muçulmano. Fundado em 1928 no Egito pelo professor Hasan al-Banna.

Irmandade Republicana: Desenvolvimento do Partido Republicano do Sudão, grupo de caráter messiânico, pregada a Segunda Mensagem do Islã.

Islamismo: Ideologia política moderna que objetiva Estados Islâmicos. Usa a religião islâmica em conjunto com outras ideologias como socialismo e nacionalismo.

Jamaat al islami: Partido político islâmico do Paquistão, fundado em 1941.

Jihad: Esforço empreendido na causa de Deus. Pode ser um esforço individual. Mas também esforços militares para a proteção e/ou avanço do Islã e comunidade muçulmana.

Jiziah: Taxa monetária paga pelos não-muçulmanos que viviam em territórios muçulmanos, protegendo-os de agressão. Somente cristãos e judeus tinham que pagá-la, não os idólatras.

Kafir: Heresia, negação da verdade islâmica, ou seja, dos ensinamentos de Muhammad.

Khums: Para os xiitas, 1/5 da renda (fora despesas fixas) deve ser destinada aos aiatolás.

Madrassa: “Escola” em árabe. Tradicionalmente escolas de estudos islâmicos.

Mahdi: Figura messiânica muçulmana. É esperado que retorne no fim dos tempos. Muito importante para a teologia xiita, não para a doutrina sunita.

Malikita: Uma das principais escolas de direito sunita.

Marifa: Um dos quatro estágios espirituais do sufismo. Conhecimento místico intuitivo final, atingido através de experiências espirituais, não através de revelação ou uso da razão.

Meca: Cidade mais importante para o Islã, onde está localizada a Caaba, lugar de peregrinação muçulmana.

Medina: Segunda cidade mais importante para o Islã, onde está o túmulo do Profeta Muhammad.

Mesquita: Templo muçulmano. Do árabe *masjid* (مسجد), lugar de prosternação.

Mu'amalat: Seção da *shari'a* que lida com transações, por exemplo: divórcio e vendas.

Muçulmano: Aquele que se submete e adere ao Islã testemunhando que “Não há Deus senão Deus e Muhammad é o seu mensageiro.”

Mufti: Um especialista em jurisprudência islâmica. Está apto para emitir *fatwas*, opiniões legais.

Muhajirun: “imigrantes”, habitantes de Meca que acompanharam Muhammad na hégira e se mudaram para Medina.

Muhammad: Profeta do Islã que recebeu as revelações do Corão. Segundo o Corão ele não teve qualidades super-humanas, mas algumas tradições viram aspectos super-humanos posteriormente.

Munafiqun: “hipócritas”, habitantes de Medina que fingiram acreditar em Muhammad.

Naqshbandiyya: Maior confraria sufi sunita, fundada por Baha-ud-Din Naqshband Bukhari.

Naskh: Ab-rogação de leis na jurisprudência islâmica.

Nimeiri: Presidente do Sudão de 1969-1985, chegou ao poder através de golpe militar.

Qadiriyya: Primeira confraria sufi institucionalizada, fundada ao redor do ano 1150 por 'Abd al-Qadir al-Jidani.

Ramadã: Nono mês do calendário lunar islâmico, marca a primeira revelação que Muhammad recebeu no monte Hira. Nele, muçulmanos jejuam, se abstendo de comidas, bebidas e relações sexuais entre o amanhecer e o anoitecer.

Salat: Um dos cinco pilares do Islã. Dever de oração do muçulmano.

Sawn: Um dos cinco pilares do Islã. Dever de jejuar no mês lunar do Ramadã.

Shafi: Uma das principais escolas de direito sunita. Mais conservadora que a Hanafi.

Shahadah: Um dos cinco pilares do Islã. Testemunho de fé do muçulmano. Consiste em afirmar: “Não há Deus senão Deus e Muhammad é o seu mensageiro.”

Shari'a: Jurisprudência islâmica desenvolvida por eruditos, baseada no Corão e nos *hadiths*. Um dos quatro estágios espirituais do sufismo, o caminho exotérico.

Shirk: heresia do politeísmo.

Sufismo: Dimensão mística do Islã.

Sunitas: Maior tradição dentro do Islã, são aqueles que aceitaram a sucessão estabelecida após a morte de Muhammad. Dá grande ênfase a *sunna* e ao Corão.

Sunna: Tradição do exemplo dado em vida pelo Profeta Muhammad como está descrito nos *hadiths*.

Ta'wil: Interpretação esotérica do Corão, também conhecida como interpretação sufi, se opõe a *tafsir*.

Tafsir: Exegese corânica.

Taqlid: Conformidade de uma pessoa ao ensino de outra (s). Tradição.

Taqwa: Estar consciente e conhecer Deus, a Verdade, a realidade racional, “temer a Deus”.

Tariqa: Literalmente “meio”, “caminho”. Ordem religiosa da tradição Sufi. Particularmente no Sudão ganhou significado de escola corânica. Um dos quatro estágios espirituais do sufismo, o caminho esotérico.

Tawhid: Unicidade de Deus, conceito de monoteísmo islâmico, Deus é Um, indivisível.

Umma: Comunidade muçulmana mundial de fieis.

Umra: Peregrinação feita a Meca feita em qualquer período do ano que não durante a *hajj*.

Ustaz: Título de professores sudaneses. Mestre espiritual.

Wahhabismo: Interpretação estrita e literal do Islã baseado nos ensinamentos de Muhammad Abd al-Wahhab, que se inspirou na escola Hanbali.

Wusul: Objetivo místico dos sufis. A “chegada”.

Xiitas: Seguidores de Ali. Consideram-no o verdadeiro sucessor do Profeta Muhammad, discordando da sucessão estabelecida após a morte de Muhammad e acreditam que sua família de sangue é inspirada por Deus.

Zakat: Um dos cinco pilares do Islã. Dever do muçulmano em doar parte de seus ganhos.

