

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Faculdade de Ciências Sociais - Departamento de História

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

O pensamento salafista e as formulações sobre o Califado sob a ótica de Rashid Rida

Aluno: Ricardo Peres Borges

RA: 00194637

Orientador: Lauro Ávila

Resumo: Este artigo visa analisar o movimento salafista a partir de Rashid Rida, intelectual árabe influente no contexto do movimento de reforma muçulmana frente às conquistas europeias. Para isto, será estabelecido uma breve análise de seus mentores, Muhammad ‘Abduh (1849-1905) e Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), assim como a elaboração e mutação do pensamento de Rida a partir dos eventos históricos vividos por ele. Esta análise será realizada a partir das reflexões de Rashid Rida sobre o Estado Islâmico e a ordenação da sociedade muçulmana. Desta forma, procura-se compreender o início do movimento salafista e as bases que permitiram o seu rompimento de sua fase liberal para a fase literalista a partir da fundação da Irmandade Muçulmana no Egito.

1. INTRODUÇÃO

Rashid Rida nasceu em uma vila chamada Trípoli no interior do atual Líbano em 1865. Filho do Imam da comunidade, ele recebeu formação religiosa tradicional e logo se tornou um orador na mesquita local. Buscando aprimorar os seus conhecimentos corânicos ele acidentalmente encontrou diversas cópias do periódico *al-'Urwa al-Wuthqâ*¹ escrito por Jamal Al-Afghani em colaboração com seu discípulo Muhammad ‘Abduh entre março e outubro de 1884². Este encontro de Rida com o periódico é um divisor em sua vida, como afirmado por Busool:

*“The exposure to al-'Urwa al-Wuthqâ drew him to a new understanding of Islam, no longer seeing it as only a spiritual medium towards the hereafter, but as a 'religion both spiritual and temporal concerned with this world and the hereafter' among whose goals is the guidance of man to supremacy on earth as a deputy of God for the establishment of love and justice”*³⁴ (BUSOOL, 1976, p.273).

Após este evento, Rida passou a enviar cartas constantes à Abduh, e após uma viagem deste ao Líbano, torna-se aluno dele e se muda para o Cairo em 1897 onde no ano seguinte ele funda seu jornal *Al-Manar*⁵. Este jornal é onde se encontra a maioria das formulações intelectuais de Rashid Rida. Nele ele se preocupava em

¹ Traduzido ao inglês o nome do periódico seria “*The Firmest Bond*”, que em português se torna “O Vínculo Mais Firme”, em tradução livre.

² SOAGE, Ana. Rashid Rida Legacy. **The Muslim World**, Granada, v. 98, n. 1, p. 1-23, 2008.

³ “A exposição ao *al-'Urwa al-Wuthqâ* trouxe à ele uma nova compreensão do Islã, não mais compreendendo como um meio espiritual para o além, mas como ‘a religião tanto espiritual quanto temporal preocupada com este mundo e o além’ cujos objetivos são guiar o homem à supremacia na Terra como um representante de Deus e o estabelecimento do amor e da justiça” - Tradução Livre.

⁴ BUSOOL, Assad. Shaykh Muhammad Rashid Rida relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad ‘Abduh. **The Muslim World**, San Diego, p. 272-286, 1976.

⁵ SOAGE, Ana. Rashid Rida Legacy. **The Muslim World**, Granada, v. 98, n. 1, p. 1-23, 2008.

debater questões da ordem política, críticas aos *ulemás* tradicionais e as elites ocidentalizadas, discutir temas presentes no Corão e responder a cartas de leitores⁶. Também é neste período residindo no Egito que Rashid Rida irá iniciar a sua atuação política. Autores como Soage (2008) e Haddad (1997) utilizam a atuação política de Rashid Rida como forma de organizar a sua formulação intelectual. Haddad (1997) estabelece quatro períodos para analisar a produção intelectual de Rashid Rida, sendo estes: (1) durante o reinado do Sultão AbdulhamidII, marcado pela defesa do Califado Turco; (2) durante o período que o Comitê para a União e Progresso⁷ em que Rida se engaja no nacionalismo árabe; (3) na Primeira Guerra Mundial ao contemplar a evidente derrota Otomana na guerra passa a defender a criação de um Califado árabe; (4) em 1922 com a retirada de poderes do Califa por parte de Mustafa Kemal na Turquia e, em 1924 com a abolição do Califado Turco, onde Rida passa a defender a criação de um Califado árabe-turco⁸.

Este artigo tem como objetivo apresentar as ideias desenvolvidas por Afghani e 'Abduh no contexto do revivalismo islâmico, bem como explorar as ideias que cativaram Rashid Rida. Além disso, pretende-se discutir a contribuição de Rida para essa ideologia por meio de seus trabalhos. Especialmente, busca-se compreender o projeto de sociedade proposto pelos autores, destacando suas semelhanças e diferenças. Ao longo deste artigo, tentaremos demonstrar a natureza contraditória da produção intelectual de Rida, que frequentemente se invalida. Essa contradição é atribuída ao pragmatismo do autor, que desenvolveu sua teoria política com o objetivo de implementar seu projeto imediatamente. Como resultado, a evolução das condições históricas em diferentes momentos de sua produção torna sua obra, quando vista como um todo, instável e contraditória⁹. Diferentemente de Afghani e 'Abduh, Rida era mais um revolucionário do que um intelectual¹⁰. Na elaboração do artigo não foi possível encontrar fontes primárias pois não possui a capacidade de ler árabe, única língua a qual Rashid Rida publicava seus textos. Desta forma,

⁶ Ibid.

⁷ Núcleo dos jovens turcos que realiza um golpe de Estado no Império Otomano em 1908 e restaura a constituição de 1876

⁸ HADDAD, Mahmoud. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate. **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 117, No. 2, pp. 253-277, junho de 1997.

⁹ Ibid.

¹⁰ SOAGE, Ana. Rashid Rida Legacy. **The Muslim World**, Granada, Vol. 98, No. 1, p. 1-23, janeiro de 2008.

utilizarei como fonte algumas partes da *Al-Manar*, cartas e demais textos fornecidos pela bibliografia.

2. Os Salafistas

Neste capítulo tentarei sumarizar algumas das ideias principais do movimento salafista e estabelecer um contexto geral do que o movimento pretendia no século XIX. Como dito anteriormente, os principais nomes deste movimento eram o de Jamal al-din al-Afghani (1838-1897) e seu discípulo Muhammad 'Abduh (1849-1905).

Afghani é responsabilizado por dar origem a este movimento dentro do contexto do revivalismo islâmico¹¹. Durante sua juventude ele viu a conquista britânica da Índia, a derrota da revolta indiana de 1857, golpe de Estado financiado pelos ingleses no Afeganistão, a derrota otomana na Guerra da Criméia, a conquista de Tunis pelos franceses e do Egito pelos britânicos. Tais eventos foram devastadores para a moral dos muçulmanos de sua época: antes o que parecia ser uma estagnação agora era uma decadência evidente. E mais do que isto, esta decadência cada vez mais parecia uma inevitável conquista europeia do mundo muçulmano. Neste contexto Afghani então passa a refletir o que ocorreu com os países islâmicos que antigamente eram capazes de disputar hegemonia com os europeus. Como explicar o declínio interno e como combatê-lo? Como resistir ao perigo exterior?¹²

Estas derrotas deveriam ser vistas não apenas como fraqueza dos Estados muçulmanos, mas sim como uma fraqueza moral e religiosa e que, por consequência, tornava os Estados fracos. A pressão europeia apenas dava urgência para a reabilitação destas sociedades. Nas palavras de Hourani:

“Os sucessos conquistados por Mahdi no Sudão mostravam o que os muçulmanos poderiam fazer contra os britânicos, se ao menos fossem conscientizados; e se os sucessos muçulmanos eram poucos e a derrota era de praxe, isso acontecia porque os muçulmanos eram desunidos, ignorantes e deficientes em virtudes públicas. [...] Mas para ele a questão urgente era: como podiam ser aprendidas? Não podiam ser adquiridas simplesmente pela imitação; por trás delas existia todo um modo de pensamento e - ainda mais importante - um sistema de moralidade social. Os países muçulmanos eram fracos porque a sociedade muçulmana estava em decadência” (HOURANI, 2005, pp.131-132)

¹¹ Revivalismo Islâmico é o termo utilizado por Hourani para discutir uma série de intelectuais muçulmanos no Século XIX inseridos na discussão sobre a maneira em que os países islâmicos deveriam se estruturar na modernidade.

¹² HOURANI, Albert. O Pensamento árabe na era liberal 1798-1939. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Afghani concentra sua análise no Islã não apenas como uma religião, mas como uma civilização. Hourani aponta que essa abordagem reflete a influência de Guizot na formação intelectual de Afghani. Nessa perspectiva, a ideia de "civilização" carrega a conotação de que um povo tem a responsabilidade de impulsionar o progresso e melhorar sua condição. Esse avanço se dá de duas maneiras: no desenvolvimento social pelo aumento do bem-estar social e no desenvolvimento individual das faculdades, sentimentos e ideias¹³. Este raciocínio torna intrínseco que a condição da sociedade é um reflexo da moral do homem. Nesta perspectiva havia algo no homem europeu que lhe garantia a capacidade de possuir o desenvolvimento técnico que lhe permitia subjugar o mundo enquanto faltava algo no homem muçulmano que lhe garantiu a estagnação e a inevitável conquista. Hourani desenvolve isto da seguinte maneira:

“Segundo Guizot, os dois tipos de desenvolvimento estavam dentro do poder do homem [...], e há dois aspectos desse estado moral que são importantes: por um lado, a razão e a disposição dos homens de permitir que ela controle as suas inclinações e ações; por outro, a unidade ou a solidariedade, a aceitação comum, pelos membros da sociedade, das ideias e princípios morais produzidos pela razão.

Essa era a descrição da Europa para Guizot, mas parecia a al-Afghani ser também uma descrição da civilização islâmica. Nos seus grandes dias, a *umma* tinha todos os atributos característicos de uma civilização florescente: desenvolvimento social, desenvolvimento individual, crença na razão, unidade e solidariedade; mais tarde ela os perdeu. [...] Os sucessos militares do islã primitivo eram para ele apenas um símbolo do florescimento da civilização islâmica. O que fora outrora realizado poderia ser alcançado de novo: por um lado, aceitando aqueles frutos da razão, as ciências da Europa moderna, mas também, e mais fundamentalmente, restaurando a unidade da *umma*” (HOURANI, 2005, pp-132-133).

Neste raciocínio um dia os muçulmanos já tiveram esta solidariedade, mas ela foi perdida. Afghani datava a perda da solidariedade ao período medieval, durante o Califado Abássida. No reinado destes os *ulemás* haviam se separado do califado, levando à separação da comunidade muçulmana e a corrupção à longo prazo deste senso de solidariedade. Para além disto os governantes se distanciaram da virtude, ficando cada vez mais sedentos por poder, e os *ulemás* já corrompidos com a desunião viam nestes líderes meios de obter vantagens mundanas a partir do conhecimento religioso. Outrora um Islã piedoso, unificador e garantidor das faculdades da razão se tornou um legitimador para líderes enriquecerem à custa dos fiéis. Para remediar esta situação Afghani clamava para que se recuperasse a unidade e a moralidade da civilização muçulmana, o aspecto transcendental da fé e o aspecto racional do Islã deveriam ser recuperados. E para recuperar estes

¹³ Ibid.

atributos os muçulmanos deveriam voltar suas atenções para o período dos *salaf*, quando os muçulmanos possuíam-o.

A lógica criada por Afghani sobre a decadência da civilização muçulmana reverberou pelo mundo muçulmano de sua época, e dentre os seus discípulos de destaca Muhammad ‘Abduh. ‘Abduh é responsável por aperfeiçoar o pensamento salafista e dar a ele uma dimensão de projeto político¹⁴. Ele dá continuidade à associação do Islã com o desenvolvimento da racionalidade. ‘Abduh apresenta o Islã como uma estrutura doutrinária simples, apenas um conjunto de crenças da vida humana e princípios gerais sobre conduta. Esta estrutura doutrinária demanda da intermediação da razão e a revelação do Profeta para serem compreendidas e incorporadas à vida. Como o Corão é uma mensagem divina deve-se aceitar todo o seu conteúdo¹⁵.

Mas ‘Abduh não negava que as circunstâncias da sociedade moderna eram diferentes das circunstâncias da sociedade dos *salafi*. Isto ocasionava em situações que o Corão e os *Hadith* não eram suficientes para orientar a maneira que deveriam agir o comportamento social. Nestas situações ele argumentava a necessidade de possuir um intérprete da palavra (*ijtihad*), dotado de conhecimento e capacidade para aplicá-la. A legitimidade desta interpretação seria proveniente do consenso da comunidade (*ijma*). Assim, conferindo ao saber humano a capacidade de formular a *ijtihad* o Islã era necessariamente racional. O período dos *salafi* era o período próspero pois era o período em que os líderes dos muçulmanos praticavam a *ijtihad* e viviam em solidariedade com a *ijma*. Para ‘Abduh esta prática foi perdida com o “espírito do excesso” introduzido pelos xiitas e pelo misticismo (*sufis*). O “espírito do excesso” retirou o senso de proporção no pensamento muçulmano, o essencial e o descartável se confundiram, e, por consequência, a racionalidade fora perdida. O Islã sem o aspecto racional é, para ‘Abduh, impuro e desequilibrado, levando à corrupção dos *ulemás*, ganância dos governantes e decadência da civilização. Neste sentido tanto Afghani quanto ‘Abduh recuperavam uma prática árabe pré-islâmica chamada de *shura*¹⁶ para discutir a legitimidade do poder. O governante deveria ser consultado por membros dos *ulemás* e notáveis da sociedade para governar de

¹⁴ HOURANI, Albert. O Pensamento árabe na era liberal 1798-1939. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹⁵ Aqui vale frisar que, segundo Soage, tanto ‘Abduh como Afghani possuíam grande ceticismo sobre os *Hadiths*, aceitando como legítimos apenas aqueles que possuíam vasto corpo comprobatório de sua autenticidade e, em geral, rejeitavam todas as formulações elaboradas por juristas medievais.

¹⁶ Pode ser traduzida literalmente como “consulta”.

acordo com o interesse da comunidade (*Maslaha*) a partir da razão e revelação de um governante. Caso este se recusasse a seguir a *shura* poderia ser deposto.

É estabelecido pelo autor duas linhas gerais para reinterpretar as leis do Islã frente às questões modernas: *Maslaha*, o interesse, a revelação deve ser aplicada à luz da razão humana para problemas específicos da vida social e a regra orientadora é o bem-estar geral da humanidade em sua época; *Talfiq*, a união, uma comparação sistemática entre os códigos de lei com o objetivo de produzir uma síntese e unificar a interpretação legal¹⁷. Tudo isto demandava uma reforma educacional nas sociedades muçulmanas.

“Uma reforma da lei não seria efetiva se não houvesse advogados treinados para interpretá-la e aplicá-la, e isso envolvia uma reforma no sistema de educação religiosa. [...] Deveria haver, pensava ele, um tipo diferente de educação religiosa para cada classe na sociedade. As pessoas comuns deveriam aprender os princípios gerais da doutrina, sem que nada fosse dito sobre as diferenças de seitas, e um pouco da história islâmica, com a explicação de por que o islã se espalhou e venceu tão rapidamente. Aqueles que estivessem sendo treinado como funcionários do governo deveriam aprender lógica e filosofia, a doutrina - com ênfase nas provas racionais da sua verdade e com uma exortação para evitar a dissensão entre os diferentes ritos -, a ética, com a mesma ênfase na sua base racional e num estudo das vidas exemplares do *sala*, e história religiosa. Aqueles que seriam professores e orientadores espirituais deveriam ser mais intensamente treinados nas ciências religiosas. Deveriam primeiro dominar as ciências da língua árabe, depois estudar o Corão, com uma explicação do texto que levasse em consideração os costumes, as tradições, a linguagem e os métodos de pensamento dos árabes na época em que foi revelado e assim tornar possível distinguir entre a essência da revelação e o que era incidental; os *hadith* do Profeta, [...] um sistema completo de ética [...], teologia e jurisprudência, [...] artes da persuasão e argumentação e história antiga e moderna - não apenas o período de glória islâmica, mas todo o declínio com uma explicação de suas causas.” (HOURANI, 2005, p. 172).

‘Abduh teve a possibilidade de colocar em prática suas formulações. Foi reitor da Azhar e *mufti* do Egito ao final do século XIX quando realizou uma reforma educacional na universidade e o primeiro código de leis unificado. Isto garantiu a ele grande popularidade entre os muçulmanos de seu tempo, e, dentre os seus seguidores há Rashid Rida.

Soage aponta que o pensamento de Rashid Rida deve ser compreendido como uma continuidade direta das formulações de Afghani e de ‘Abduh¹⁸. Neste sentido, Hourani aponta um desenvolvimento das ideias sobre a aplicação da *ijtihad*, restrição da *ijma* e reflexões sobre o Califado. Em linhas gerais, Rida mantém o

¹⁷ Neste sentido refere-se às interpretações realizadas pelas quatro escolas principais de jurisprudência islâmica: a *Maliki*, *Hanbali*, *Shafi'i* e *Hanafi*.

¹⁸ Após a morte de ‘Abduh, Rashid Rida se engaja em diversos confrontos com os outros discípulos para tentar se provar como seu verdadeiro sucessor intelectual.

pensamento de que o governo para ser justo deve consultar a sociedade, mas retira da *ijma* a prática de legislar sobre moralidade social, atribuindo esta capacidade à comunidade muçulmana por meio de parlamento. Desta maneira seria possível a criação de um corpo de leis baseado na Sharia por meio da consulta com a sociedade que seria aplicado pelo governante e os *ulemás*. Mas isto torna implícito uma necessidade de mudança nas leis de acordo com as moralidades de cada época. Se as leis mudam em cada época também mudam-se os modos de governar, e, uma constante consulta dos governantes com os guardiões e intérpretes da lei (elementos dos *ulemás* que praticam a *ijtihad*) que as redigem de acordo com o bem-estar da comunidade baseando-se na *Sharia* como o norteamento moral. Mas para isto ser justo os *ulemás* devem estar em profundo conhecimento com a Revelação e o governante deve ser um islâmico *real*, isto o Rashid Rida entende como Califa. O Califa deveria fazer as leis em consulta à sociedade e baseada na *Sharia* e observar os *ulemás* salvaguardar a aplicar elas, de acordo com o bem comum. Para ser possível esta realização precisava-se unificar todos os muçulmanos em um único Estado, regido por um único Califa e que considerasse as particularidades de cada comunidade específica.

A discussão sobre a natureza do Califado se torna a mais destacável da produção de Rida. Em 1922 frente à circunscrição dos poderes do Califa Turco à poderes espirituais simbólicos, Rida escreve seu único livro: “O Califado ou o Supremo Imamato”, em que ele elabora uma extensa discussão sobre a natureza do Estado. Entretanto, como supracitado, Haddad (1997) demonstra quatro etapas de construção intelectual de Rashid Rida e, assim como Soage (2008), demonstra a importância de entender a produção intelectual de Rida necessariamente atrelada à agitação política que ele se engajou durante a sua vida. No próximo capítulo irei demonstrar esta produção intelectual tomando como norte o estabelecimento do Califado e suas naturezas e como Rashid Rida marca um rompimento da fase liberal do movimento salafista para uma fase literalista, traindo a sua própria base formativa com ‘Abduh e sua produção no início de sua vida intelectual e política.

3. Rashid Rida e a formulação do Califado

Rashid Rida expõe seus pensamentos sobre política e os rumos que os muçulmanos devem seguir majoritariamente em seu periódico *Al-Manar*. Conforme Soage (2008) aponta é importante entender as elaborações de Rida a partir de três

tópicos centrais para a organização dos Estados Muçulmanos neste contexto da virada do século XIX para o XX: a relação entre tradição e modernidade - tópico este mais discutido por Afghani e 'Abduh como demonstrado anteriormente -; a relação entre o Islão e a política; a abordagem com o "outro"¹⁹. Haddad (1997) complementa estas formulações mapeando as elaborações de Rida e sumarizando os seus pensamentos²⁰. É central para entender o autor de que para ele é impossível uma organização social em um país muçulmano que não seja por meio de um Estado religioso: "*The Muslim does not consider his religion in full being unless there exists a strong independent Islamic state capable of enforcing the sharia without opposition or foreign control*"²¹. A necessidade de um Estado muçulmano independente também é central em seu pensamento, pois assim como seus tutores ele pensava que caso houvesse uma dominação estrangeira haveria a destruição da civilização muçulmana, e isto motivou sua mobilização de 1894 até a sua morte.

O primeiro momento que marca sua produção intelectual é durante o reinado de Abdulhamid II, califa turco que derrubou a breve constituição de 1876. Neste período a *Al-Manar* vai se engajar em realizar ensaios sobre a reforma religiosa dando enfoque a críticas com relação aos *umaras*²² e aos *ulemás*. Aos *umaras* era creditado à introdução de séries de leis seculares em detrimento da *Sharia*, e, os *ulemás*, por sua vez, pouco se opunham à tal prática, agindo como uma casta corrupta obcecada pelo poder e pelos privilégios fornecidos e, desta maneira, não realizando o seu papel de modernizar a *Sharia* e nem de unificar as escolas legais, levando o Estado Otomano à situação de estagnação que ele se encontrava. Rida então sugeria uma reforma na sociedade. Neste momento para ele era necessário a instauração de uma Comunidade Religiosa:

"This reform is consistent with the creation of an Islamic society, under the auspices of the caliph, which will have a branch in every Islamic land. Its greatest branch should be in Mecca, a city to which Muslims come from all over the world and where they fraternize at its holy sites. The most important meeting of this branch should be held during the pilgrimage season, when members (*a'dā'*) from the rest of the branches in the rest of the world come on pilgrimage. Thus they can bring back to their own branches whatever is decided, secretly and openly, in the general assembly (*al-mujtama' al-'āmm*).

¹⁹ Aqui o termo "outro" aparece para minorias religiosas, em especial os xiitas e os *dhimma*, mas é importante frisar que há outras minorias que se encaixam nesta categoria, mesmo que as elaborações de Rida sobre elas não tenham sido encontradas para os propósitos deste trabalho.

²⁰ Friso o plural aqui pois o pensamento de Rida se mostrará complexo e contraditório.

²¹ "O muçulmano não considera sua religião completa a menos que exista um Estado Islâmico independente e forte capaz de aplicar a sharia sem oposição ou controle estrangeiro" - Tradução livre

²² Elite burocrática do Império Otomano

This is one of the advantages of establishing the great society in Mecca than in the *dār al-khilafa* [Istanbul]²³. (RIDA, 1898. apud Haddad, 1997).

Aqui não se vê uma contestação ao Califa turco²⁴. Pelo contrário, está implícito a legitimidade deste, mas é contestado o seu despotismo. Ao clamar pela Sociedade Islâmica diversa, Rida está implicitamente clamando por não haver diferenças entre diferentes nacionalidades dentro do Islã (em especial entre turcos e árabes). Para haver liberdade religiosa não deveria haver diferenças sectárias (e isto implicava também na união entre sunitas, xiitas e ibadis). Isto era, para o autor, reviver os ensinamentos dos *salaf*, e a modernização da *Sharia* por meio do avivamento dos ensinamentos dos *salaf* seria possível dar igualdade a todos muçulmanos e não muçulmanos. A sede do poder deveria ser Mecca não por ser árabe, mas por ser a cidade sagrada do Islã, ao invés de Constantinopla, a qual apenas era uma marca de uma conquista territorial dos turcos. O Califa poderia ser turco, enquanto que não promovesse o sectarismo e promovesse as práticas da *shura* e da *ijtihad*. A Sociedade Religiosa agiria como um diretório espiritual reconhecido por todos muçulmanos. E este diretório unificaria todos os muçulmanos, sejam turcos, árabes, iranianos, indianos, etc, para realizar oposição à dominação européia.

Neste momento, Rida não era rígido quanto aos requerimentos para ser um Califa. Ele aceitava o fato de Abdulhamid não ser árabe e não ser coraixita, e até comparava a influência dos Otomanos na era moderna com a influência dos Coraixitas na era medieval. O que era de fato um empecilho para Abdulhamid II ser o legitimamente um califa é o fato dele cada vez mais dirigir o poder em uma direção autocrática e absolutista. A questão do governo consultivo/constitucional era basilar para o autor:

"If a consultive rule is established in Iran while other Muslim governments remains despotic, then we have to admit that the Iranian government is the

²³ "A reforma é coerente com a criação de uma sociedade islâmica, sob os auspícios do califa, que terá uma filial em cada terra islâmica. Sua maior filial deveria estar em Meca, uma cidade para a qual muçulmanos de todo o mundo vêm e onde eles se confraternizam em seus locais sagrados. A reunião mais importante desta filial deve ocorrer durante a temporada de peregrinação, quando os membros (a'dā') das outras filiais do resto do mundo vêm em peregrinação. Assim, eles podem levar de volta para suas próprias filiais o que for decidido, tanto em segredo quanto em público, na assembleia geral (al-mujtama' al-'āmm). Esta é uma das vantagens de estabelecer a grande sociedade em Meca em vez da *dār al-khilafa* [Istambul]" - Tradução Livre.

²⁴ Rida não reconhecia os califas turcos como califas ideais. Ele já pontuava o fato dos turcos terem este título devido à conquista e à coerção. Mas os califas turcos eram os únicos que poderiam fazer frente à dominação européia, então era necessário apoiá-los.

*only true Islamic government on earth. We should support it lest the rule of the Qur'an be effaced from the world*²⁵ (Rida, 1906. apud, Haddad, 1997).

Haddad (1997) aponta que é neste ponto que se pode perceber também o viés nacionalista árabe de Rida. Por mais que em determinado grau ele apoiasse o movimento dos Jovens Turcos em sua demanda por reformas democráticas ele mantinha preocupação pelo caráter chauvinista turco e o papel da supremacia turca dentro dos domínios do Império. Desta forma havia a necessidade de se discutir o tema do nacionalismo. Então ele passa a formular ensaios dentro da *Al-Manar* para listar as contribuições árabes e as contribuições turcas ao islã em uma tentativa de cooptar o movimento em prol da causa salafista:

"The turks are a warlike nation but they are not of greater moment than the Arabs; how can their conquests be compared to those of the Arabs, although their state lasted longer than all the states of the Arabs together? It is in the countries which were conquered by the Arabs that Islam spread, became firmly established and prospered. Most of the lands which the Turks conquered were a burden on Islam and the Muslims, and are still a warning of clear catastrophe. I am not saying that those conquests are things for which the Turks must be blamed or criticized, but I want to say that the greatest glory in the Muslim conquests goes to the Arabs, and that religion grew, and became great through them; their foundation is the strongest, their light is the brightest, and they are indeed the best umma brought forth to the world" (RIDA, 1900. apud HADDAD, 1997)²⁶

Ainda neste tópico:

*"To care for the history of the Arabs and to strive to revive their glory is the same as to work for the Muslim union which was only obtained in past centuries thanks to the Arabs, and will not return in this century except through them, united and in agreement with all other races. The basis of the union is Islam itself, and Islam is none other than the book of God Almighty, and the sunna of his prophet, prayer and peace be on Him. **Both are in arabic** [grifo meu]. No one can understand them properly unless he understand their noble language..."* (RIDA, 1900. apud HADDAD, 1997)²⁷

²⁵ "Se um regime consultivo foi estabelecido no Irã enquanto outros governantes muçulmanos permanecem déspotas, então devemos admitir que o governo iraniano é o unico governo verdadeiramente islâmico na Terra. Devemos apoiá-lo para que a autoridade do Corão não seja apagada do mundo"- Tradução Livre.

²⁶ "Os turcos são uma nação guerreira, mas eles não têm uma importância maior do que os árabes; como suas conquistas podem ser comparadas às dos árabes, embora seu estado tenha durado mais do que todos os estados dos árabes juntos? Foi nos países conquistados pelos árabes que o Islã se espalhou, se consolidou e prosperou. A maioria das terras conquistadas pelos turcos foi um fardo para o Islã e os muçulmanos, e ainda são um aviso claro de catástrofe. Não estou dizendo que essas conquistas sejam algo pelo qual os turcos devam ser culpados ou criticados, mas quero dizer que a maior glória nas conquistas muçulmanas pertence aos árabes, e que a religião cresceu e se tornou grandiosa através deles; sua base é a mais sólida, sua luz é a mais brilhante, e eles são, de fato, a melhor *umma* trazida ao mundo" - Tradução livre

²⁷ "Cuidar da história dos árabes e se esforçar para reviver sua glória é o mesmo que trabalhar pela união muçulmana, que só foi alcançada nos séculos passados graças aos árabes e não retornará neste século, a não ser por meio deles, unidos e em acordo com todas as outras raças. A base da união é o Islã em si, e o Islã não é nada mais do que o Livro de Deus Todo-Poderoso e a *sunna* de seu profeta, que a paz e as bênçãos estejam sobre Ele. Ambos estão em árabe. Ninguém pode compreendê-los adequadamente a menos que compreenda sua nobre língua..." - Tradução livre

Estas passagens demonstram um aspecto do autor que é o nacionalismo religioso árabe. Este aspecto vai sempre permear a produção intelectual do autor em estabelecer uma espécie de disposição natural árabe para as funções religiosas, enquanto para os turcos deveriam possuir funções administrativas e militares. É importante destacar que isto não aparece de forma hierarquizada. Esta diferenciação se dá primordialmente pela utilização da língua árabe, a língua do Islã.

“Whoever understands them [o Corão e a *Sunna*] in this sense is, according to our usage, an Arab. For we do not mean by the Arabs only those who have kinship with an Arab tribe, because we do not desire to be fanatics for race; on the contrary, we deplore such an attitude and shun all its exponents. Not all who contributed to Arab civilization in which we take pride were pure Arabs with a clear lineage; but the foreigner among them did not have his knowledge in his foreign language, for the impetus to acquire this knowledge came to him from the Arab lands and the religion which he learnt in the Arabic language. Ibn Khaldun was right when he said that people such as al-Zamakhshari and ‘Abd al-Qahir, the knights of the language and keepers of the treasury of Arabic were foreigners only in their ancestry.”²⁸ (RIDA, 1900. Apud HADDAD, 1997).

Por meio da língua árabe as conquistas árabes são preferíveis às turcas, pois ao se utilizar da linguagem revelada as conquistas são também espirituais, resultando em conversão e adoção da cultura árabe pelos conquistados em respeito a superioridade moral dos conquistadores. Os turcos, em contrapartida, tiveram suas conquistas apenas como um sucesso temporal, afastado da espiritualidade, o que tornou as terras conquistadas um dos fardos que levava o Império à sua decadência e à inexistência de um vínculo entre conquistadores e conquistados. Apenas por meio da língua árabe seria possível estabelecer uma ligação entre os diferentes povos, e, assim, a capacidade de conviver em harmonia e não haver despotismo. Os modos de governar turco e iranianos eram impossíveis de não caírem em despotismo, pois não eram árabes. A Sociedade Muçulmana deveria ser sediada em Mecca para se aderir os elementos árabes ao Califado Turco, mas o Califa poderia ser um estrangeiro, dado que para o autor a nacionalidade não era rígida e restrita à linhagem, mas sim a adoção de hábitos.

²⁸ “Aqueles que os compreendem [o Corão e a *Sunna*] nesse sentido, de acordo com o nosso uso, são considerados árabes. Não nos referimos apenas aos árabes como aqueles que têm parentesco com uma tribo árabe, porque não desejamos ser fanáticos em relação à raça; pelo contrário, lamentamos tal atitude e evitamos todos os seus defensores. Nem todos os que contribuíram para a civilização árabe da qual nos orgulhamos eram árabes puros com uma linhagem clara; mas o estrangeiro entre eles não tinha seu conhecimento em sua língua estrangeira, pois o impulso para adquirir esse conhecimento veio das terras árabes e da religião que ele aprendeu na língua árabe. Ibn Khaldun estava certo quando disse que pessoas como al-Zamakhshari e ‘Abd al-Qahir, os defensores da língua e guardiões do tesouro árabe, eram estrangeiros apenas em sua ascendência” - Tradução livre.

Após o golpe de 1908 realizado pelo Comitê da União e Progresso (C.U.P), uma ramificação dos Jovens Turcos, e a reinstalação da constituição de 1876, Rida vê em um primeiro momento um passo importante para o fim do despotismo do Império, mas, dado ao caráter chauvinista do movimento dos Jovens Turcos o autor passa a temer por um projeto de turquificação dos árabes, gerando desconfiança nele frente ao movimento. Com a derrota turca na guerra de 1911 o Império Otomano cessa de possuir a imagem de poder temporal capaz de proteger os muçulmanos. Dada a necessidade de um poder temporal capaz disto, Rida passa a atuar pela criação de um Califado árabe que convivesse em consonância com o Turco. Ao mesmo tempo, ele advogou pela impossibilidade de reformar o Império Otomano - para ele já estava demasiadamente ocidentalizado e dependente da Europa.

Esta confluência de elementos tornam a posição de Rida durante a Primeira Guerra Mundial conflitante. Defendia o Império Otomano, pois era o mais eficiente poder temporal muçulmano e havia a necessidade de existir um, mas também apelava pela criação deste Califado Árabe aliado dos Otomanos, e então, com as sucessivas vitórias da revolta árabe passa a apoiar a elevação do Xerife Husayn²⁹ à Califa e apoia a revolta árabe, mas, ao mesmo tempo, temeroso da influência britânica na revolta árabe ele continuava também a publicar notas dando apoio ao Império Otomano e advogando por dois califados que coexistissem. Uma passagem do autor corrobora este ponto:

“most of the mohammedans fear now that the destruction of the Turkish Government will involve also the destruction of the Mohammedan independence. This is one of the principal reasons which make them so much attached to Turkey [...] [Península Árabe, Síria, Palestina e Iraque] should not be placed on the same level with Egypt and other places in Africa or with Tunisia. These countries from a strategical, geographical and religious points of view, stand on a wholly different basis. [...] The capture of El Irak would also involve the Nagaf, Kerbela, Samirra and El Kazimia. These are considered holy places for the “Shia” Mohammedans. [...] The capture of Syria and Palestine would mean the capture of Jerusalem, which is much respected by all the Mohammedans. It is styled in the “Hadith el Sherif” as the third holy place to the Mohammedans. [...] The capture of El Irak and Syria [...] would have a more serious effect on the hearts of the Mohammedans. It would mean doing away the independence of Islam without which the Mohammedan Faith cannot exist. [...] This is the only reason which makes the Mohammedans so concerned about and attached to the Ottoman Government, in spite of the fact that they have reaped no good from her whatever, neither materially nor religiously. This is the reason

²⁹ Husayn era o governante do Hijaz, possuía o título de Xerife por ser o guardião das cidades sagradas do Islã e descender do profeta.

which induces the Mohammedan subjects of non-Mohammedan Powers to be so much attached to the Government of the Khalifate."³⁰ (RIDA, 1915. Apud, Haddad, 1997).

Rida era um destes muçulmanos que ele referenciava. Neste contexto, ele manteve contatos constantes com membros da inteligência britânica. Trocava cartas constantemente com Ronald Storrs, secretário dos assuntos Orientais britânicos no Cairo, e Gilbert Clayton, diretor de inteligência do exército egípcio. Com isto ele acreditava que o apoio britânico à revolta árabe era real e levaria à vantagens econômicas para ambos os lados. Iludido pelas promessas britânicas, Rida cria uma diretriz geral para a instauração do Império Árabe e envia ao gabinete do General Wingate, no Egito³¹.

"[1] O Império Árabe é composto pelas Principados e Províncias de Jezirat-el-Arab e pelas Províncias de Síria e Iraque, e as partes entre estas últimas.

[2] O Império Árabe será constitucional e descentralizado: sua língua oficial será o árabe e sua religião oficial, o Islã. É o governo do Califado Islâmico e deve reconhecer oficialmente tanto o Cristianismo quanto o Judaísmo e a liberdade de seus povos, assim como a dos muçulmanos...

[8] O Califado deve ser da casa dos Sherifs de Meca. Ele deve reconhecer a lei orgânica do Império e garantir sua preservação.

[9] O Califado deve gerir em detalhes todos os assuntos religiosos, tanto teóricos quanto práticos. Ele deve ter um Conselho Legislativo especial para ajudá-lo na administração do Califado e do Império, e deve nomear um Vice-Geral para o Conselho de Ministros chamado Sheikh el-Islam, Vice-Geral ou Conselheiro. Ele é quem informará o Califado sobre todos os assuntos relacionados à religião no Império, de acordo com a Lei.

[10] Além disso, o Califado tem o direito de ter seu nome mencionado em sermões religiosos e estampado em moedas. Tratados ou decisões do Conselho de Deputados só podem ser ratificados e julgamentos executados com sua permissão. Ele pode comutar sentenças ou conceder perdão. Ele pode resolver qualquer disputa, litígio ou desacordo apresentado por qualquer uma das autoridades do Império.

³⁰ "A maioria dos muçulmanos teme agora que a destruição do Governo Turco envolverá também a destruição da independência muçulmana. Esta é uma das principais razões que os torna tão ligados à Turquia. [...] A Península Árabe, Síria, Palestina e Iraque não devem ser colocados no mesmo patamar do Egito e de outros lugares na África ou da Tunísia. Esses países têm uma base estratégica, geográfica e religiosa completamente diferente. [...] A captura do Iraque também envolveria o Nagaf, Kerbela, Samirra e El-Kazimia. Esses são considerados lugares sagrados para os muçulmanos "xiitas". [...] A captura da Síria e da Palestina significaria a captura de Jerusalém, que é muito respeitada por todos os muçulmanos. Ela é chamada no "Hadith el Sherif" de terceiro lugar sagrado para os muçulmanos. [...] A captura do Iraque e da Síria [...] teria um efeito mais sério nos corações dos muçulmanos. Significaria eliminar a independência do Islã, sem a qual a Fé Muçulmana não pode existir. [...] Essa é a única razão que faz com que os muçulmanos estejam tão preocupados e ligados ao Governo Otomano, apesar de não terem obtido nenhum benefício dela, nem material nem religiosamente. Essa é a razão que induz os súditos muçulmanos de Potências não Muçulmanas a estarem tão ligados ao Governo do Califado." - Tradução Livre

³¹ As cartas entre Rida e o gabinete de Wingate são um corpo documental importante para o estudo do autor. Algumas das citações utilizadas neste artigo são obtidas por Haddad por meio de um compilado de documentos intitulado Wingate Papers, que é conservado pela Universidade de Durham mas só é possível consultá-lo presencialmente.

[11] A sede do Califado é Meca, e a sede da Presidência do Governo e seu Conselho de Deputados é Damasco. Todos os habitantes do Império Árabe são livres em suas crenças religiosas, direitos pessoais e operações financeiras, a menos que ultrapassem os limites da religião, da lei e da moral geral. Os não-muçulmanos têm os mesmos direitos que os muçulmanos em privilégios e cargos oficiais do Reino, com os deveres correspondentes, exceto em assuntos religiosos.

[12] Um não-muçulmano pode ser Ministro, mas não pode ser juiz em Tribunais Muçulmanos. Questões não-muçulmanas de status pessoal entre não-muçulmanos devem ser decididas perante suas autoridades religiosas.” - Tradução Livre.³² (Rida, 1915. Apud, Haddad, 1997).

É interessante aqui destacar o fato do artigo 9 tornar ambígua se a autoridade espiritual é detida pelo Califa ou pelo *sheikh el-Islam*. Isto provavelmente se dá por uma desconfiança da capacidade de julgamento religioso de Rida com relação ao Xerife Husayn. Isto pois após 1922 - em que o autor vivia uma outra fase de sua produção intelectual devido aos eventos históricos deste período - ele passa a não mais defender um papel de autoridade espiritual para o *sheikh el-Islam*, e isto será apresentado mais posteriormente.

Em 1916 então ele percebe que os ingleses apenas estavam se utilizando da figura de Rashid Rida e da popularidade da *Al-Manar* e não possuíam nenhuma pretensão séria de estabelecer um califado árabe e independente³³. Neste período a

³² “[1] The Arab Empire is composed of the Principalities and Provinces of Jezirat-el-Arab and the Provinces of Syria and Irak and the parts between these last.

[2] The Arabian Empire to be constitutional and decentralized: its official language to be arabic and its official religion, Islam. It is the Government of the Islamic Khalifate and should recognize officially both Christianity and Judaism and the freedom of their peoples as that of Muslims....

[8] The Khalif should be the house of the Sherifs of Mecca. He should recognize the organic law of the Empire and guarantee to preserve it.

[9] The Khalif should manage in details all religious affairs both in theoretical and in practical. He should have a special legislative Council to help him in managing the Khalifate and the empire and he should appoint a Vicar General for the Council of Ministers called Sheikh el-Islam, Vicar General or Adviser. He it is who will inform the Khalif of all matters pertaining to religion in the Empire, according to the Law.

[10] Besides the above, the Khalif has also the right of having his name mentioned in religious sermons, and stamped on coins. Treatises or decisions of the Council of Deputies are to be ratified and judgments executed only after his permission. He can commute sentences or reprieve. He can settle any dispute, litigation or disagreement brought before him by any of the authorities of the Empire.

[11] The seat of the Khalifate is Mecca and the seat of the Presidency of the Government and its Council of Deputies is Damascus. All the people of the Arabian Empire are free in their religious beliefs, personal rights and financial operations, unless they go beyond the limits of religion, law and general morality. The non-Muslims have the same rights as the Muslims in the privileges and official posts of the Kingdom with the corresponding duties save in affairs of religion.

[12] A non-Muslim can be Minister but he cannot be a judge in Muslim Courts. Non-Muslim questions of personal status among non-Muslims to be decided before their religious authorities.” - Citação Original. No texto consta a citação já traduzida dada a importância do trecho.

³³ Johan Mathew (2017) demonstra como a Grã-Bretanha utilizou-se dos movimentos pan-nacionais muçulmanos como meio de desestabilização dos seus adversários geopolíticos e como posteriormente estes movimentos se tornaram uma verdadeira pedra no sapato do Império Britânico para a estabilidade dos regimes coloniais nas regiões.

defesa conflituosa da instauração do Califado Árabe coexistindo com o Califado Turco - e que aqui ele se esforça para separar o Império Otomano do C.U.P, com o qual ele já havia rompido relações. Isto gerou para ele uma visão extremamente incomum no período. Um trecho da *Al-Manar* de 1916 demonstra esta dupla apologia:

"If [the Ottoman state] and its allies come out of this war victorious, then it would be easy for it to do as it wishes in the Hijaz. If, on the other hand, its enemies come out victorious then Ottoman concern with the situation in the Hijaz becomes irrelevant, since [Ottoman] unity would naturally be shattered to pieces and, it is feared, its enemies will end its independence. In that case every muslim whether he is an Arab or a Turk, would heartily wish that the Hijaz and other Arab lands should escape falling under the tutelage of the victorious Allies"³⁴. (Rida, 1916. Apud, Haddad, 1997).

Sua produção intelectual até o final da guerra caminharia nesta direção. Ele critica a C.U.P e tenta dissociá-la dos turcos. Advoga pela unidade dos árabes para fazer frente ao imperialismo e para a sobrevivência do Império Otomano. Após os bolcheviques revelarem o acordo de Sykes-Picot em maio de 1916 ele passa a realizar críticas ao Reino Unido e passa a aflorar um sentimento antiocidente nele, que durante os anos 1920 se torna mais preponderante. Ao final da Guerra e o desmembramento do Império Otomano ele se torna um ativista pela independência árabe, reconciliação entre os árabes e os turcos. Se tornou um parlamentar no breve Reino da Síria proclamado pelo rei Faysal até a invasão francesa em 1920³⁵.

4. O Califado ou o Supremo Imamato

No contexto da vitória do movimento nacional turco frente aos gregos em 1922 o que soou em um primeiro momento para os árabes como uma possibilidade de enfrentamento das potências européias e unidade do Islã novamente sob os Turcos se demonstrou o início do processo que levaria ao fim do poder temporal do Califa turco e subsequentemente a abolição de seu posto. Os kemalistas instauraram um regime baseado na soberania do povo turco manifestada no legislativo secular ao invés da *Sharia* e o país parecia mais caminhar em direção aos

³⁴ "Se [o estado Otomano] e seus aliados saírem vitoriosos desta guerra, então seria fácil para ele fazer o que quiser no Hijaz. Se, por outro lado, seus inimigos saírem vitoriosos, então a preocupação otomana com a situação no Hijaz se torna irrelevante, já que a unidade [Otomana] naturalmente se fragmentaria e, teme-se, seus inimigos acabariam com sua independência. Nesse caso, todo muçulmano, seja ele árabe ou turco, desejaria fervorosamente que o Hijaz e outras terras árabes escapassem de cair sob a tutela dos Aliados vitoriosos." - Tradução Livre

³⁵ TAUBER, Eliezer. Rashid Rida and Faysal's Kingdom in Syria. *The Muslim World*, Ramat Gan, v.. 85, n. 3, p. 235-245, 1995.

modelos ocidentais de governança do que para uma retomada da autoridade do Califa e reconstrução do Império otomano.

Com este processo histórico de instauração da laicidade dos kemalistas e dos países árabes caindo sobre jugo estrangeiro Rashid Rida escreve a obra que viria a sintetizar seu pensamento: *Al-Khilāfa aw al-imamā al-'uzmā* (O Califado ou o Supremo Imamato). A obra era dividida em duas partes, na primeira o autor se preocupava em apresentar as formulações teóricas do Califado e a segunda ele se preocupava em sugerir como se realizar a implementação deste novo Califado.

Na primeira parte da obra Rashid Rida se utiliza do hadith registrado no período medieval por al-Mawardi que diz “whoever dies without having given a *bay'a* [juramento de lealdade ao Imam de seu tempo] dies the death of the days of *jāhiliyya* [período pré-islâmico]”³⁶. Se utilizando de outros juristas medievais ele enfatizava a necessidade do Califa ser *mujtahid* (estudioso do Islã) e Coraixita. Utilizando-se de Ibn-Khaldun ele realizou ensaios reafirmando a superioridade árabe na esfera religiosa, e, ainda, hierarquizando os árabes entre os nascidos da Península Arábica, os do Levante e os da Mesopotâmia. Esta hierarquização demarcava o motivo dos Califas Rashidun terem sido os ideais, administrando com elementos religiosos e seculares, e a decadência Islâmica se iniciar com os Omíadas ao inserirem o critério da herança para escolha do sucessor (em detrimento da *shura*) desta maneira alterando a *'asabiyya* dos árabes para uma *'asabiyya* especificamente Omíada.

Assim, ele estabelece a diferença entre três tipos de Califados. O “Califado Ideal” (apenas o Rashidun); O “Califado ou Imamato da necessidade”, cujos cumpriam apenas alguns dos requerimentos para se ter o título de Califa legitimamente, para ele era o caso dos califados Omíada e Abássida; e o “Califado da Tirania ou da Conquista”, em que os Califas não possuíam nenhuma legitimidade e possuíam o título apenas pela coerção, o caso dos Otomanos. Era desejável que se possuísse um Califado do primeiro tipo, mas caso houvesse a demanda das circunstâncias históricas de seu tempo poderia se defender o estabelecimento de um Califado da Necessidade ou um Califado da Tirania, conquanto que, após estas exigências fossem superadas, este Califado fosse destruído e se instaurasse o ideal

³⁶ “Quem morre sem ter prestado o juramento de lealdade (*bay'a*) morre a morte dos dias da *jāhiliyya*.” - Tradução livre

(um exemplo disto seria a deposição do Califa turco pelos kemalistas em 1922, mas posteriormente Rida conclui que apenas substituíram um Califa da Conquista por outro).

Para se instaurar o Califado ele retoma na segunda parte diversos temas que já foram discutidos na elaboração intelectual do autor, como a participação civil na administração por meio da *shura* (tanto para eleger o Califa quanto para liderar a *umma*), do Califado ser árabe e a urgência de preservação do poder temporal muçulmano. Os poderes do Califa foram cuidadosamente circunscritos para limitar a atividade da *umma* às práticas do Corão e da *sunna*. Dado ao momento de crise dos países muçulmanos deveria ser instaurado o Califado da Necessidade focado em reconciliar a “superioridade espiritual” árabe e a “ascendência temporal” dos turcos, levando em conta a impossibilidade de se instaurar um califado no Hijaz (neste ponto Rida via o Xerife de Mecca como um governante autoritário e laicaio britânico) deveria se instalar em Ankara ou Mosul (o primeiro já era a capital Turca, enquanto o segundo era um território contestado pelos turcos e por árabes e então Rida pensava ser uma ótima possibilidade de capital por incorporar o desejo de ambos povos), mostrando uma disposição do autor em sacrificar considerações religiosas em prol de uma necessidade temporal e a independência islâmica. Ainda assim deveria ser instaurada a *sharia* e a *jihad* deveria ser utilizada como uma maneira de nortear e dar a identidade coletiva para o Estado.

Isto ainda estava em consonância com sua ideia anterior de “Sociedade Islâmica”. Nas palavras de Haddad (1997):

“In all his proposals Rida was striving to create some sort of centralized religious authority not unlike the Catholic papacy. This was evident in the outline he developed for the organization of his caliphate: ‘Program of the higher educational college where the caliphs and *mujtahids* graduate; Council of general consultation (*shura*); Council of *fatwas*, *shar’i* opinions and evaluation of publications; Council of investiture of heads of governments, *qadis* and *muftis*; Council of general surveillance of the government; Council of propaganda and missionary work; Council of sermons, preaching, guidance and *hisba*; Council of *zakat* and its distribution; Council of pilgrimage and service of the *haramayn*; Council of correspondence.”³⁷ (HADDAD, 1997, p.275,)

³⁷ “Em todas as suas propostas, Rida estava se esforçando para criar algum tipo de autoridade religiosa centralizada, não muito diferente do papado católico. Isso ficava evidente no esboço que ele desenvolveu para a organização de seu califado: 'Programa do colégio superior de educação onde os califas e *mujtahids* se formam; Conselho de consulta geral (*shura*); Conselho de *fatwas*, opiniões da *sharia* e avaliação de publicações; Conselho da investidura de chefes de governo, *qadis* e *muftis*; Conselho de supervisão geral do governo; Conselho de propaganda e trabalho missionário; Conselho

É interessante de pensar esta distribuição de poder em diversos conselhos com uma constatação realizada por Emad Shahin (1989) de que o autor admirava o fato de no ocidente se ter diversas organizações civis voltadas para práticas específicas - e, segundo Shahin, isto era algo que para Rida possibilitou a superioridade educacional, técnica, tecnológica e militar do Ocidente frente aos muçulmanos³⁸ - e a combinação com a participação civil na administração pela *shura*.

Autores como Malcolm Kerr (1968) estabeleceram uma compreensão comum sobre Rashid Rida de que sua produção intelectual é incoerente.

"On the question of spiritual and temporal authority he is again often incoherent. This is partly because of the ambiguity of meanings in the theory he inherited and partly, perhaps, because of the pressure of apologetics under which he wrote, which led him, in his zeal to prove the soundness of his own doctrines and errors of others (Turks, Westernizing Arabs, and Europeans) to a tendency to dash off in several directions at once. In principle he recognizes that in traditional theory the caliphal power is temporal while its ultimate significance is spiritual - that God possesses sovereignty but man exercises it- and seeks at times to stress the temporal aspects and to demolish the notion that there can be such a thing as a 'spiritual' Caliphate. His own proposals for a restored Caliphate, however, do in fact suggest a spiritual institution. This is partly explained by his belief that a more temporal office could not at the time be realized; yet in some of his theoretical passages he implies that the nature of the authority of even the true Caliphate is spiritual rather than temporal"³⁹ (KERR, 1968, p. 176).

Ao que pude constatar esta é uma ideia geral sobre o Rashid Rida na historiografia e creio que deva ser evitada. Espero ter sido capaz de demonstrar que o autor estava mais preocupado em de fato implantar o Califado para fazer frente ao imperialismo do que necessariamente preocupado em ser um intelectual - em outras palavras, ser um intelectual era uma consequência das suas atividades políticas. Ao

de sermões, pregação, orientação e *hisba*; Conselho de zakat e sua distribuição; Conselho de peregrinação e serviço dos haramayn; Conselho de correspondência." - Tradução livre.

³⁸ SHAHIN, Emad. Muhammad Rashid Rida Perspectives On The West As Reflected In Al-Manar. **The Muslim World**, Arlington, v. 79, n. 2, p. 113-132, 1989.

³⁹ "Na questão da autoridade espiritual e temporal, ele frequentemente é incoerente. Isso ocorre em parte devido à ambiguidade de significados na teoria que ele herdou e, talvez, devido à pressão apologética sob a qual ele escreveu. Essa pressão o levou, em seu zelo para provar a solidez de suas próprias doutrinas e os erros dos outros (turcos, árabes ocidentalizados e europeus), a uma tendência de se dispersar em várias direções ao mesmo tempo. Em princípio, ele reconhece que, na teoria tradicional, o poder califal é temporal, embora sua significância última seja espiritual - que Deus possui a soberania, mas o homem a exerce - e busca, por vezes, enfatizar os aspectos temporais e demolir a noção de que pode haver algo como um Califado 'espiritual'. No entanto, suas próprias propostas para um Califado restaurado, de fato, sugerem uma instituição espiritual. Isso é parcialmente explicado pela crença dele de que um cargo mais temporal não poderia ser realizado na época; no entanto, em algumas de suas passagens teóricas, ele sugere que a natureza da autoridade mesmo do verdadeiro Califado é mais espiritual do que temporal." - Tradução livre

observar o pensamento deste autor deve-se levar em conta os acontecimentos políticos que marcaram sua vida, em especial este período conturbado da história árabe entre 1868 e 1924 e as incoerências existentes no seu pensamento são mais a mudança que as demandas históricas de seu momento lhe proporcionaram do que uma incapacidade de formulação do autor.

5. Considerações Finais

Este trabalho procurou pensar a produção intelectual de Rashid Rida associada aos momentos históricos que ele viveu. Procurei inserir uma contextualização dos eventos históricos que ocorriam durante o seu contato com intelectuais muçulmanos de grande renome e influência ao final do século XIX e demonstrar como isto dá à Rashid Rida uma aparência única em sua produção intelectual, sendo possível de dissociá-la do que já havia sido estabelecido por 'Abduh e Afghani, mas, mesmo assim, possuindo diversas características que dão continuidade ao que estes autores já haviam publicados.

Alguns debates cruciais para o autor tiveram que ser deixados de fora neste artigo, como os embates entre ele e outros seguidores de 'Abduh que se recusaram a entrar no Partido da Reforma no Egito após a morte deste, assim como as investidas de Rashid Rida sobre a necessidade a uma modernização árabe, diferenciando-a da ocidentalização, utilizando o exemplo das mudanças ocorridas no Império Japonês durante a restauração Meiji. De qualquer maneira é importante entender as colaborações de Rashid Rida para a divulgação do pensamento salafista. Soage (2008) demonstra a importância de seu legado para Jamal Al-Banna e Hasan Al-Banna, fundadores da Irmandade Muçulmana no Egito. A partir dele é possível uma mudança na concepção salafista que, conforme aponta Nazih Ayubi, deixa de desejar modernizar o Islã e passam a ambicionar islamizar a modernidade.

É interessante perceber que durante o início de sua produção intelectual o autor demonstrava recusa em se utilizar de juristas medievais, algo na linha de 'Abduh, tendendo a duvidar da validade de todos os hadiths e das consequentes *fatwas* emitidas neste período. Já em O Califado ou o Supremo Imamato parte central da argumentação da obra é pautada em temas estabelecidos por juristas medievais, como Ibn Khaldun e al-Mawardi. Este é um indicativo de um processo de literalização de Rida, o qual ao final de sua vida defenderia o Wahabismo - escola

veementemente condenada por ‘Abduh - e saudando a figura de ‘Abd al-Wahhab após a conquista saudita do Hijaz como a realização da renovação da Hégira⁴⁰. O tratado com as minorias religiosas também foi se transmutando de uma defesa pela convivência mútua no início de sua produção intelectual para o estabelecimento de um discurso anti-judeu (recheado de piadas e caricaturas anti-semitas típicas dos anos 1920 e 1930), estendendo um mesmo discurso sectário contra os cristãos e xiitas, acusando-os conspirarem com os ocidentais para enfraquecer a civilização muçulmana permitindo a conquista pelos europeus desde às cruzadas (uma grande mudança considerando que vimos ele referenciar a Pérsia como o tipo governo mais verdadeiramente islâmico de seu tempo, após a instauração da constituição em 1908) e com o desmembramento da sociedade árabe sua visão passou de ser anti-imperialista para ser intimamente anti-europa⁴¹.

O produto intelectual de Rashid Rida se mostra como o resultado da destruição de tudo em que ele entendia como sociedade, autonomia, prestígio e identidade pelos europeus, seja pelo colonialismo diretamente nos países árabes, seja pelo gatilho do processo que terminaria com o poder temporal do Islã na Terra, e a radicalização de um militante político que viu sucessivas vezes suas ambições serem traídas e impossibilitadas pelas circunstâncias históricas de seu tempo. Isto abriu margem para interpretações literalistas que vemos hoje em dia a partir dos grupos oriundos da Irmandade Muçulmana e da interpretação literalista do Corão e idealização dos *salafi*.

6. Bibliografia

BAAKLINI, Abdo; KHOURY, Nabeel. MUHAMMAD ABDUH An Ideology of Development. **The Muslim World**, Albany; Amman, Vol. 69, No.1, p.42-52, 1979.

BUSOOL, Assad. Shaykh Muhammad Rashid Rida relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad ‘Abduh. **The Muslim World**, San Diego, p. 272-286, 1976.

COGGIOLA, Osvaldo. Islã Histórico e Islamismo Político. São Paulo: Instituto da Cultura Árabe, 2007.

⁴⁰SOAGE, Ana. Rashid Rida Legacy. **The Muslim World**, Granada, v. 98, n. 1, p. 1-23, 2008.

⁴¹ SHAHIN, Emad. Muhammad Rashid Rida Perspectives On The West As Reflected In Al-Manar. **The Muslim World**, Arlington, Vol. 79, No. 2, p.113-132, abril de 1989.

DEMANT, Peter. O Mundo Muçulmano. São Paulo: Contexto, 2015.

ENAYAT, Hamid. Modern Islamic Political Thought. Londres: The Macmillan Press, 1982.

HADDAD, Mahmoud. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate. **Journal of the American Oriental Society**, v. 117, n. 2, p. 253-277 1997.

HOURANI, Albert. Uma História dos Povos Árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

KEER, Malcom. Islamic Reform: The political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida. Los Angeles: University of California Press, 1966.

KUNG, Hans. Islão: Passado, Presente e Futuro. Lisboa: Edições 70, 2017

MATHEW, Johan. Spectres of Pan-Islam: Methodological Nationalism and British Imperial Policy after the First World War. **The Journal of Imperial and Commonwealth History**, Rutgers, p.1-27, 2017.

MENGGÜÇ, Hilal. Ottoman Caliphate in the Egyptian Press: Examples from Al-Ahrām, Al-Muqattam and Al-Manār. **History Studies International Journal of History**, Istambul, v.10, n. 9, p. 175-188, 2018.

MOHAMED, Shafizan. Media and Muslim Societies during the Time of Islamic Revivalism. **International Journal of Islamic Thought**, Gombak, v. 23, p. 99-108, 2023.

RYAD, Umar. A Printed Muslim 'Lighthouse' in Cairo Al-Manār 's Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898-1903). **Arabica**, Leiden, p. 27-60, 2009.

SADEH, Roy. Between Cairo and the Volga-Urals: Al-Manar and Islamic Modernism, 1905–17. **Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History**, Nova Iorque, v. 21, n. 3, p. 525-553, 2020.

SAID, Edward. Cultura e Imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Orientalismo. **São Paulo: Companhia das Letras**, 2007.

SAWY, Maria Izabel. A Shari'ah Al Islamia: contextualização histórica, política e atualidade. **Dissertação (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito do Recife, Universidade Estadual de Pernambuco**. Recife, 2002.

SHAHIN, Emad. Muhammad Rashid Rida Perspectives On The West As Reflected In Al-Manar. **The Muslim World**, Arlington, v. 79, n. 2, p.113-132, 1989.

SHAVIT, Uriya. Zionism as told by Rashid Rida. **Journal of Israeli History**. Tel Aviv, v. 34, n. 1, p. 23-44, 2014.

SOAGE, Ana. Rashid Rida Legacy. **The Muslim World**, Granada, v. 98, n. 1, p. 1-23, 2008.

TAUBER, Eliezer. Rashid Rida and Faysal's Kingdom in Syria. **The Muslim World**, Ramat Gan, v. 85, n. 3, p. 235-245, 1995.

Rashid Rida As Pan-Arabist Before World War I. **The Muslim World**, Ramat Gan, v. 79, n. 2, p. 102-112, 1989.

WILLIS, John. Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad. **The International History Review**, Pittsburg, v. 32, n. 4, p. 711-732, 2010.

WOOD, Simon. Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam. **Oxford: Oneworld**, 2007.