



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MICHELE ROSADO DE LIMA CASTRO

O DISCURSO HISTÓRICO COMO LOCAL DE IDEIAS POLÍTICAS: A  
NARRATIVA SOBRE O ASSASSINATO DE ʿUTHMĀN NA *HISTÓRIA* DE AL-  
ṬABARĪ (SEC. IX)

CAMPINAS

2018

MICHELE ROSADO DE LIMA CASTRO

O DISCURSO HISTÓRICO COMO LOCAL DE IDEIAS POLÍTICAS: A  
NARRATIVA SOBRE O ASSASSINATO DE ‘UTHMĀN NA *HISTÓRIA* DE AL-  
ṬABARĪ (SEC. IX)

**Dissertação apresentada ao  
Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de  
Campinas como parte dos  
requisitos exigidos para  
obtenção do título de Mestra  
em História na Área de  
História Cultural.**

Orientadora: Néri de Barros Almeida

Coorientador: Robson Murilo Grando dela Torre

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO  
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA  
ALUNA MICHELE ROSADO DE LIMA  
CASTRO E ORIENTADA PELA PROFESSORA  
NÉRI DE BARROS ALMEIDA

---

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 132002/2016-7

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C279d Castro, Michele Rosado de Lima, 1991-  
O discurso histórico como local de ideias políticas : a narrativa sobre o assassinato de Uthman na *História* de al-Tabari / Michele Rosado de Lima Castro. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Néri de Barros Almeida.

Coorientador: Robson Murilo Grando Della Torre.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tabari, 838?-923. 2. Uthman, 579-656. 3. Islã - História. 4. Religião. I. Almeida, Néri de Barros, 1965-. II. Della Torre, Robson Murilo Grando, 1986-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

#### Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Historical discourse as a place of political ideas : the narrative of Uthman's murder in al-Tabari's *History*

**Palavras-chave em inglês:**

Islam - History

Religion

**Área de concentração:** História Cultural

**Titulação:** Mestra em História

**Banca examinadora:**

Néri de Barros Almeida [Orientador]

Beatriz Juana Isabel Bissio Staricco Neiva Moreira

André Pereira Miatello

**Data de defesa:** 28-03-2018

**Programa de Pós-Graduação:** História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 28/03/2018 considerou a candidata Michele Rosado de Lima Castro aprovada

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Néri de Barros Almeida

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Beatriz Juana Isabel Bissio Staricco Neiva Moreira

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Ao grande mestre Celso Taveira, que incentivou meus primeiros olhares ao Oriente.

## **Agradecimentos**

Já nos primeiros textos lidos na graduação em História, percebi que era comum que historiadores utilizassem verbos na primeira pessoa do plural. Meus primeiros colegas se lembrarão o quanto essa prática costumava me incomodar: porque deveria escrever “analisamos”, “percebemos”, “concluímos”, etc. se sou eu quem trabalho e redijo o texto? Hoje percebo o quanto estava enganada, apesar de nosso trabalho ser muitas vezes bastante solitário, ao fim e ao cabo, nunca concluímos e sequer escrevemos nada sozinhos. Este trabalho não seria possível sem o esforço de grandes homens e mulheres que trabalharam neste tema antes de mim, que permitiu que uma fonte histórica do século IX, escrita em árabe e em um local tão distante quanto Bagdá fosse acessada por uma recém historiadora do interior do Brasil. Infelizmente não posso agradecê-los diretamente, mas gostaria de deixar registrada minha gratidão ao esforço desses grandes eruditos, que desde o século XIX vêm trabalhando com a edição e tradução dessa fonte tão rica para torná-la acessível a um público mais amplo. A realização deste trabalho também não seria possível sem o auxílio financeiro da CNPq e toda estrutura da UNICAMP, que me proveu não só financeiramente, mas com auxílio médico e psicológico de forma gratuita sempre que necessário. Meus agradecimentos também se estendem a todos os funcionários do IFCH, em especial a senhora que faz aquele café maravilhoso que me mantinha acordada em dias de pouca energia, o Santos da biblioteca, que nos recebe sempre com um enorme sorriso de bom dia, e o Leandro, cujo superpoder é resolver todos os problemas que podem aparecer. A todos, obrigada pela paciência e por tornarem nosso trabalho possível.

Agradeço imensa e verdadeiramente à minha orientadora, Professora Néri de Barros Almeida, que fez muito mais do que me abrir as portas de uma grande universidade. Néri é uma prova de que ainda há humanidade nas Humanidades. A ela, agradeço a oportunidade de aprender não somente sobre História Medieval, mas a ser professora e a ser humana. Também agradeço profundamente o apoio do meu coorientador, Professor Robson Dela Torre, não poderia esperar um leitor mais crítico e cada um de seus comentários foi e continuará sendo muito importante para minha formação. Meu muito obrigada também vai para a Professora Beatriz Bissio e para o Professor André Miatello por terem aceitado dedicar um pouco de seu tempo para a avaliação do meu trabalho. Seus comentários enriqueceram profundamente meu texto e minha trajetória como historiadora. Minha formação também foi profundamente marcada

por todos os professores da UNICAMP cujas aulas tive a chance de assistir. Agradeço especialmente a oportunidade de aprender o quanto aprendi com os professores Edgar de Decca, Rui Luís Rodrigues e Luiz Marques.

Também sou extremamente grata a todos os colegas do LEME/UNICAMP e, em especial, o Thiago e a Maria Eduarda com quem compartilhei grandes experiências como PED. Por falar em PED, não posso deixar de registrar meu profundo agradecimento a toda turma da graduação de 2016, que me tratou tão carinhosamente ao longo dos dois semestres em que trabalhamos juntos. Tenho plena certeza que dali surgirão grandes historiadores e, me arrisco a dizer, grandes medievalistas. Também quero deixar registrada minha gratidão à turma de 2017, com quem tive a oportunidade de realizar brevemente o sonho infantil de atuar: em seu primeiro dia de aula, interpretei a “professora megera” em uma “aula-trote” que foi certamente o episódio mais hilário da minha passagem pela UNICAMP.

Mas ainda que meu mestrado tenha sido feito na UNICAMP, foi na Universidade Federal de “Outro Planeta” em que tudo começou. Agradeço à UFOP pelo apoio financeiro ao longo de toda graduação, aos meus professores por terem me proporcionado uma formação crítica e bem fundamentada. Em especial, agradeço ao Professor Celso Taveira, grande mestre e amigo, com quem aprendi tanto sobre bizantinos, árabes, Rus, carolíngios e merovíngios. Mas, acima de tudo, agradeço a oportunidade de continuar aprendendo com ele sobre a vida. Agradeço também aos Professores Sérgio da Mata, Fábio Faversoni, Fábio Joly, Helena Mollo, Luiz Estevam Fernandes, Marcelo Rangel, Marcelo Abreu, Luisa Rauter e Marco Antônio Silveira por terem marcado tão profundamente minha experiência na graduação.

Não posso deixar de agradecer a todos os amigos que fiz em Campinas nestes quase três anos em que vivi na cidade. Os moradores da “Vila” se tornaram minha família ali. Carla e Rafael e Jordana e Guilherme, nunca conseguirei expressar satisfatoriamente em palavras o que significou tê-los tido em minha vida durante esse tempo. Obrigada por terem sido meus grandes parceiros nessa caminhada. A Eliani, João, filhos e cachorrinhos, agradeço todo o cuidado e carinho com que me trataram todo o tempo. Ao grande amigo Renan, ou mestre Gafanhoto, um dos maiores parceiros e amigos que alguém pode querer na vida, agradeço por ter compartilhado comigo não somente o peso e a solidão do mestrado, mas também cada cerveja com que lavávamos nossa alma aos finais de semana. Ao André, ou mestre Batata, obrigada por ter me aberto as portas de Barão Geraldo e por ter se tornado o grande amigo que se tornou. Harley e Thais, meus amigos do sotaque

mais lindo do mundo, obrigada pelos companheirismo e amabilidade de sempre e por terem compartilhado comigo as dificuldades de chegar quase sozinhos em uma cidade desconhecida. À Luana, o presente mais inesperado que Barão Geraldo me deu, obrigada pela força e pela presença, ainda que distante, de sempre. Também estendo meu muito obrigada a todos os colegas do Butechos e Echos, à Maria e Cecília e à querida Livia.

Agradeço infinitamente não somente à força dos novos amigos, mas também àqueles que permaneceram em minha vida apesar da distância. Elias, o irmão que a vida me deu, obrigada por cada ligação e pela preocupação de sempre com meu bem-estar. Thiago e Anita, os amigos mais fiéis que alguém pode ter, obrigada por se fazerem sempre presentes e por terem levado tantas vezes um pouquinho do aconchego mineiro a nosso lar campineiro. Karla, obrigada por compartilhar comigo todas as dores e alegrias da vida em um simples olhar, se essa coisa de “metade da laranja” existe, você é a minha. Daianna e Tácia, obrigada pela presença em todos esses anos e por nunca terem de fato desistido. Chu e Sávio, obrigada por alegrarem meus dias sempre que os vejo. Bianca, obrigada pela amizade de sempre e pela sensibilidade de saber o que dizer na hora certa. E finalmente, agradeço à Celeida, meu exemplo de força e persistência, a quem sou grata por ter me aberto as portas de sua casa para que eu pudesse ter tranquilidade para escrever algumas dessas linhas.

Não há palavras suficientes para agradecer à minha família por toda força a cada passo dado. Meu pai, meu grande amigo e porto seguro, obrigada por cada ligação preocupada, por cada “eu te amo”, por cada lágrima derramada comigo e pelo apoio incondicional às minhas escolhas. Obrigada também por ser para onde eu posso sempre voltar. À minha mãe, minha grande amiga e minha primeira professora, obrigada por perceber quando minha “carinha” está triste mesmo que por telefone, obrigada pelo apoio ao meu trabalho e por tirar recursos de onde muitas vezes não tem para me prover. E obrigada por ter me ensinado como tentar ser uma mulher corajosa, independente e persistente. À minha irmã, minha alma gêmea, obrigada por ser minha melhor amiga, pela sensibilidade de saber quando exercer papel de mãe, de pai, de amiga ou de carrasco. Obrigada por cada conversa sobre minha pesquisa, sua ajuda foi essencial na reta final da redação desse texto. À minha outra irmã de alma, Kamila, obrigada por sempre se fazer presente de forma tão carinhosa. Às minhas tias Ana e Cida e ao Tio Zé, obrigada pelo apoio, cuidado e carinho com que sempre me trataram. À família Sampaio, obrigada pela alegria de todos os momentos compartilhados. Finalmente, à família Nunes Gomes,

obrigada por me tratarem como uma das suas e por ter me recebido com tanto carinho na casa de vocês em um momento tão importante da minha vida.

Por último, deixo meu agradecimento à pessoa mais importante de toda essa história, sem a qual esse mestrado nem sequer teria iniciado. Fabrício é a pessoa mais amável, carinhosa e companheira que eu poderia querer ao meu lado e desconheço alguém com coração mais lindo e bondoso. Muito obrigada por ser meu grande companheiro não só nesse caminho que agora termino, mas em todos os que decido trilhar. Obrigada por escolher diariamente trilhá-los ao meu lado e obrigada por enchê-los de amor, alegria e luz. Obrigada estar presente em cada queda e em cada desafio vencido. Obrigada por me inspirar a ser uma pessoa e uma historiadora melhor a cada dia. Obrigada pela sensibilidade de saber quando não me deixar desistir e quando me apoiar na desistência. E obrigada principalmente por confiar em mim mesmo quando eu mesma não confio. Essa caminhada até aqui foi mais leve com você ao meu lado.

## Resumo

Essa pesquisa tem como objetivo compreender como o assassinato do terceiro califa do Islã, ‘Uthmān b. ‘Affān, foi narrado por Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, importante expoente do pensamento islâmico medieval que faleceu em 923 d.C. Este evento, que aconteceu no ano de 656, marcou o início da primeira guerra civil, conhecida como primeira *fitnah* (656-651), que ocorreu em decorrência do dissenso sobre quem seria o sucessor legítimo de Muḥammad e marcou profundamente a história islâmica. A partir da ascensão do califado Abássida, em 750, a atividade intelectual foi se expandindo, por meio da atividade de um grupo do qual Ṭabarī fazia parte e estava em seu ponto alto em seu período de vida. Assim, nosso autor viveu em um contexto altamente intelectualizado marcado pela divisão da comunidade em grupos, por vezes rivais, sendo que alguns deles, como é o caso dos xiitas e carijitas, surgiram justamente em decorrência da guerra civil do século VII. No tempo de Ṭabarī, um destes grupos, que posteriormente seria chamado de sunita, vinha se consolidando como hegemônico ao prosperar em criar um discurso por meio do qual propunha os parâmetros corretos de crença e prática e se apresentava como a verdadeira comunidade islâmica. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é compreender como o discurso histórico de Ṭabarī dialogava com o discurso desse grupo que se pretendia hegemônico e entender como o autor e o modo com o qual conduz sua narrativa histórica fizeram parte desse processo de construção de uma ortodoxia. Para tal, utilizaremos um trecho da obra conhecida como *Tārīkh al-Ṭabarī*, ou *História de al-Ṭabarī*, em que ele narra o assassinato do califa ‘Uthmān, a fim de compreender as características de sua narrativa histórica sobre um período de crise, bem como as ideias políticas presentes ali.

**Palavras-chave:** Al- Ṭabarī, historiografia islâmica, relações de poder, ortodoxia.

## **Abstract**

This research aims to understand how the murder of the third Caliph of Islam, ‘Uthmān b. ‘Affān, was narrated by Muḥammad B. Jarīr al-Ṭabarī, a representative figure of medieval Islamic thought who died in 923 A.D. This event, which took place in the year 656, marked the beginning of the first civil war, known as the first *fitnah* (656-651), which occurred due to the dissent about who would be the legitimate successor of Muḥammad and deeply marked the Islamic history. From the rise of the Abbasid Caliphate in 750, the intellectual activity was expanding, through the activity of a group of which Ṭabarī was part and was at its apogee during Ṭabarī’s lifetime. Thus, our author lived in a highly intellectualized context marked by the division of the community in groups, sometimes rivals, and some of them, as in the case of Shia and Khawarij, arose as a result of the civil war of the 7th century. In the time of Ṭabarī, one of these groups, which would later be called Sunni, was consolidating as hegemonic as it prospered in creating a speech through which its members proposed the correct parameters of belief and practice and presented themselves as the true Islamic community. Thus, the purpose of this work is to understand how the historical discourse of Ṭabarī dialogued with the speech of this group that was intended to become hegemonic and understand how the author and the way by which he conducted his historical narrative were part of this process of building an orthodoxy. For this, we will use an excerpt from the work known as *Tārīkh al-Ṭabarī*, or the *History of al-Ṭabarī*, where he narrates the murder of the caliph ‘Uthmān, in order to understand the characteristics of his historical narrative about a period of crisis, as well as the political ideas present there.

**Keywords:** Al- Ṭabarī, Islamic historiography, relations of power, orthodoxy

## Sumário

Nota prévia.....	14
1. SOBRE A TRANSLITERAÇÃO DE PALAVRAS ÁRABES .....	14
2. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	16
3. PERIODIZAÇÃO E DATAS .....	16
4. LISTA DE ABREVIACÕES .....	17
Introdução .....	18
1. MANUSCRITOS E EDIÇÕES .....	19
2. A NARRATIVA DE UM PERÍODO DE CRISE.....	23
3. OBJETIVOS E METODOLOGIA.....	25
3.1. <i>Objetivos</i> .....	25
3.2. <i>A historiografia islâmica clássica</i> .....	26
3.3. <i>Metodologia</i> .....	28
Capítulo 1: al-Ṭabarī, jurista, exegeta e historiador .....	33
1. LOCAL: O AMBIENTE DE ATIVIDADE DE ṬABARĪ .....	33
2. SUJEITO: AL-ṬABARĪ E SUA RELAÇÃO COM A ESCRITA DA HISTÓRIA .....	49
3. A TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO: OS ‘ULAMĀ’ E SEU PAPEL NA SOCIEDADE .....	61
4. O DISCURSO: A HISTÓRIA DE ṬABARĪ .....	66
4.1. <i>Visão geral da História</i> .....	66
4.3. <i>Metodologia</i> .....	76
Capítulo 2: A narrativa do assassinato do califa ‘Uthmān .....	86
1. AS FONTES DE ṬABARĪ .....	87
2. AS NARRATIVAS DE SAYF E WĀQIDĪ: O CONFLITO DAS TRANSMISSÕES .....	89
3. <i>TOPOI</i> PRESENTES NOS RELATOS.....	95
3.1. <i>A imagem do califa</i> .....	95
3.2. <i>A imagem dos dissidentes</i> .....	102
3.3. <i>A imagem dos Companheiros do profeta</i> .....	106
3.4. <i>A relação entre ‘Alī e ‘Uthmān</i> .....	108
3.5. <i>Fitnah</i> .....	109
4. AL-ṬABARĪ E A “ELABORAÇÃO DO ENREDO” DE SUA HISTÓRIA. ....	112
4.1. <i>Sayf: uma história trágica</i> .....	114
4.2. <i>Wāqidī: uma história irônica</i> .....	116
4.3. <i>Al-Ṭabarī: Uma tragédia irônica</i> .....	119
Capítulo 3: al-Ṭabarī e o discurso do <i>ahl al-sunnah wa al-jamā‘a</i> .....	130

1.	ORTODOXIA E HETERODOXIA: CATEGORIAS POSSÍVEIS PARA OS ESTUDOS DO ISLÃ? .....	131
2.	O DISCURSO DO AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMĀ'AH .....	138
2.1.	<i>O uso do termo Jamā'ah</i> .....	139
2.2.	<i>A moral dos Companheiros do Profeta</i> .....	144
2.3.	<i>O califado de 'Alī</i> .....	148
	Conclusão .....	151
	Bibliografia .....	154

## Nota prévia

### 1. Sobre a transliteração de palavras árabes

Nos casos em que a tradução de um termo para língua ocidental não der conta com precisão ou praticidade de seu sentido, utilizaremos conceitos e termos mantidos em sua língua original, de forma romanizada, seguidos da explicação de seu significado. Nos casos em que a frase necessitar que essas palavras sejam apresentadas em sua forma plural, utilizaremos o plural árabe romanizado e não a palavra singular acompanhada por ‘s’. Falaremos, então, de *ḥadīth* (sing.) e *aḥādīth* (plural) e não de *ḥadīths*. Como não há um padrão exato de pluralização das palavras em árabe, sempre que introduzirmos um termo que será utilizado em sua forma original, também introduziremos seu plural.

As palavras árabes transliteradas para o alfabeto romano serão apresentadas em itálico, com exceção dos nomes próprios, que virão com os sinais da transliteração, mas sem itálico. As palavras comumente utilizadas em português não serão apresentadas em sua forma árabe: falaremos Caaba e não *ka'bah*, Corão<sup>1</sup> e não *qur'ān*. Os nomes de cidades, países e regiões serão escritos com seu formato em português: falaremos de Meca e não Makkah, Hejaz e não *hijāz*.

As palavras árabes serão transliteradas para o alfabeto romano seguindo o formato apresentado abaixo, obedecendo ao padrão estabelecido pela ALA-LC (American Library Association/Library of Congress).

Letra árabe	Transliteração	Pronúncia
ا	a ou ā*	É a letra ‘a’ normal
ب	b	É a letra ‘b’ normal
ت	t	É a letra ‘t’ normal
ث	th	Similar ao som de ‘th’ na palavra inglesa <i>thing</i> .
ج	j	É a letra ‘j’ normal
ح	ḥ	É a letra ‘h’ aspirada
خ	kh	Similar à letra espanhola ‘j’, como em <i>Juan</i> .
د	d	É a letra ‘d’ normal
ذ	dh	Similar ao som de ‘th’ na palavra inglesa <i>those</i> .

<sup>1</sup> Para se referir ao livro sagrado dos muçulmanos, as palavras Corão e Alcorão são igualmente corretas. A partícula ال (al) em árabe é o artigo de definição (o, a, os, as) e algumas pessoas preferem não a utilizar, sob o argumento de que seria desnecessário já que utilizamos o artigo definido do português, dizendo “o alcorão”. No entanto, diversas palavras de origem árabe foram incluídas no português com o acréscimo dessa partícula, como, por exemplo, arroz e açúcar (em árabe *al-ruzz* e *al-sukkar*). Neste caso, não se pronuncia o ‘l’, se diz *a-ruzz* e *a-sukkar*). Da mesma forma, a palavra Alcorão é completamente aceita e amplamente utilizada de forma intercambiável com a palavra Corão. Escolhemos utilizar a segunda somente por questão de padrão.

ر	r	É a letra ‘r’ vibrada, como na palavra espanhola <i>árbol</i>
ز	z	É a letra ‘z’ normal
س	s	É a letra ‘s’ normal
ش	sh	Similar ao som de ‘ch’ da palavra “cachorro”
ص	ṣ	Som forte de ‘s’ com a boca em forma de ‘o’
ض	ḍ	Som forte de ‘d’ com a boca em forma de ‘o’
ط	ṭ	Som forte de ‘t’ com a boca em forma de ‘o’
ظ	ẓ	Som forte de ‘z’ com a boca em forma de ‘o’ e a língua entre os dentes
ع	‘	Som vocálico produzido na parte baixa da garganta (glote)
غ	gh	Som de ‘r’ em um gargarejo
ف	f	É a letra ‘f’ normal
ق	q	Som da letra ‘q’ produzido na garganta (a língua toca o céu do fundo da garganta)
ك	k	É a letra ‘k’ normal
ل	l	É a letra ‘l’ normal
م	m	É a letra ‘m’ normal
ن	n	É a letra ‘n’ normal
ه	h	Similar ao ‘h’ na palavra inglesa <i>hotel</i>
و	ū ou w**	É a letra ‘u’ normal
ي	ī ou y**	É a letra ‘i’ normal
ء	‘	Oclusiva glotal (uma breve interrupção do som, como na interjeição em inglês <i>uh-oh!</i> )
ة	h ou t***	Similar à palavra portuguesa homem ou como a letra ‘t’ normal
ى	a	É a letra ‘a’ normal

#### Observações:

O uso das vogais: As sílabas em árabe normalmente não são compostas por consoantes e vogais escritas, mas por símbolos escritos em cima ou embaixo da consoante para indicar o som de vogal – (a),(i) ou (u)<sup>2</sup>. Nestes casos, o som vocálico é transliterado normalmente como a, i, ou u. Quando a sílaba é alongada, as vogais são escritas e, neste caso, são transliteradas como ā, ī ou ū e indicam a tonicidade da palavra. A palavra *kitāb* (livro), por exemplo, é lida como se tivesse um acento agudo na sílaba ‘ta’, que também

<sup>2</sup> A maioria dos textos modernos em árabe não apresentam estes sinais, já que, para o falante, a vocalização é intuitiva. No geral, eles só são utilizados em alguns textos antigos, no Corão, ou em materiais destinados para o ensino da língua.

soa mais alongada. Quando as vogais *ﻯ* e *ﻭ* são utilizadas em ditongos e hiatos, elas são transliteradas como *y* e *w*, respectivamente: um dos filhos de 'Alī se chamava Husayne o transmissor de poesia era o *rāwī*. O *y* e o *w* na transliteração destas palavras correspondem aos *ﻯ* e *ﻭ* usados em ditongo e hiato. Assim:

\**ا* é transliterado como 'a' quando ele inicia a frase, mesmo quando carrega *ء* (lou *ل*). E como 'ā' quando está em uma sílaba alongada.

\*\**ﻭ* e *ﻯ* são transliterados como 'ū' e 'ī' quando estão em sílabas alongadas e como 'w' e 'y' quando estão em ditongos.

\*\*\**هـ* é transliterado como 'h' na maioria dos casos, exceto quando a palavra terminada em *هـ* é usada em uma construção genitiva (*iḍāfah*). Neste caso, *هـ* é transliterado como 't'. Assim, a palavra *khalīfah* é escrita *khalīfat* quando está em construções como *khalīfat allāh* (representante de Deus), por exemplo.

## 2. Fontes e referências bibliográficas

As citações das obras de referência aparecerão completas na primeira citação e, nas próximas, somente no formato Autor, *Título da Obra*, página.

Utilizaremos nossa fonte principal, a *História de al-Ṭabarī*, majoritariamente em sua tradução para o Inglês pela Editora Suny Press, editada por Ehsan Yar-Shater e lançada entre os anos de 1987 e 2007. Esta edição é dividida em 38 volumes, além de um índice. Em alguns casos, utilizaremos a edição em árabe publicada pela Editora Brill, sob supervisão de Michael Jan de Goeje, entre 1879 e 1901, conhecida como Edição Leiden. É importante explicar que a Edição Leiden é composta por 13 volumes divididos em 3 séries – além de mais dois volumes com introdução e índice. A primeira série é composta por seis volumes (1-6), a segunda por três volumes (7-9) e a terceira por quatro (10-13). Neste caso, a referência não é feita por volumes, mas por série, já que a paginação é contínua ao longo dos volumes que as compõem.

## 3. Periodização e Datas

Utilizaremos a periodização de Marshall G. S. Hodgson<sup>3</sup>, que divide a história das comunidades islâmicas pré-modernas em dois momentos principais: período clássico e período médio. O período clássico, por sua vez, é subdividido também em duas partes: período formativo, que se estende do início das revelações de Muḥammad até o fim da segunda *fitnah*, em 73/692 quando o último importante opositor dos omíadas, 'Abd Allāh

---

<sup>3</sup>HODGSON, M. *The Venture of Islam: Conscience and History in A World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

b. al-Zubayr, foi morto; e alto califado, que vai dessa data até 334/945, quando o califado abássida começou a perder poder político para outros grupos que reivindicavam autonomia. O período médio, por sua vez, se estende de meados do século X até o início do XVI.

Ṭabarī escreveu sua obra utilizando o calendário islâmico, cujo início é marcado pela migração de Muḥammad e seus seguidores de Meca para Medina no ano de 622 do calendário gregoriano. Os historiadores ocidentais estudiosos deste tema variam entre a utilização de um calendário ou outro ou mesmo ambos, separando as duas datas por uma barra (/). Neste trabalho utilizaremos o último modelo, informando as datas tanto do calendário islâmico quanto do gregoriano, já que o primeiro nos é caro por ser utilizado pela fonte e o segundo por facilitar a compreensão do leitor comum. Assim, quando dizemos, por exemplo, que al-Ṭabarī faleceu em 310/923, isso significa que ele faleceu no ano 310 A.H (do latim *Anno Hegirae*), que corresponde ao ano 923 d.C.

#### **4. Lista de abreviações**

EI: *Encyclopaedia of Islam*

HT: *The History of Al-Ṭabarī*

Leiden: *Annales Quos Scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Ṭabarī*

## Introdução

O objetivo deste trabalho é compreender como um evento que ocasionou a primeira guerra civil muçulmana, o assassinato do terceiro califa, foi narrado por al-Ṭabarī, importante expoente do pensamento islâmico que viveu entre os séculos IX e X. O assassinato do califa, que aconteceu em 35/656 foi o primeiro momento em que a recusa da autoridade de um líder foi determinante para a comunidade islâmica, marcando profundamente sua história. Ao nos voltarmos para este trecho da narrativa histórica de Ṭabarī, buscamos compreender como ela se inseria no debate intelectual entre diferentes grupos que compunham a comunidade islâmica de seu tempo. Como argumentaremos adiante, as narrativas sobre esse tempo de crise deram base para muitos elementos do que estava se constituindo como dogma hegemônico no tempo de nosso autor. Diante disso, pretendemos compreender o papel da narrativa do assassinato de ‘Uthmān presente na *História* de Ṭabarī na formação e na consolidação dos elementos desses dogmas e da polarização entre sunismo e xiismo que parece ter se instaurado em seu tempo.

O objeto principal deste trabalho é um trecho de uma obra produzida entre o final do século IX e início do X chamada *Tārīkh al-Rusūl wa al-Mulūk*, história dos profetas e reis, comumente conhecida como História de al-Ṭabarī. A obra foi escrita por Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, que nasceu em 224-225/839 no Norte do atual Irã, na região chamada hoje de Mazandaran, conhecida naquele período como Tabaristão. Faleceu em 310/923 em Bagdá, onde viveu desde os 17 anos e completou sua formação. Durante toda sua vida, se dedicou aos estudos e viajou para todos os grandes centros intelectuais do território islâmico e conheceu as mais importantes correntes de pensamento dentro das ciências<sup>1</sup> religiosas.

Escreveu diversas obras na área de jurisprudência, que parece ter sido o principal foco de sua trajetória intelectual. Estes trabalhos constituíram as bases para a criação de sua própria escola jurídica<sup>2</sup>. Mas, ao contrário de outros juristas do período, este não foi

---

<sup>1</sup> Neste texto, usamos a palavra “ciência” em seu sentido bastante elementar para nos referirmos a um corpo de conhecimento produzido através de estudo, reflexão, observação e tratamento sistemático de dados e de debates.

<sup>2</sup> Em árabe, *madhhab* (plural *madhāhib*). De forma literal, pode ser traduzida como “corrente de pensamento”. A palavra se refere às formas que determinados grupos defendiam que a *sharī‘ah* (lei islâmica) deveriam ser aplicadas, ou seja, as correntes interpretativas na área da jurisprudência. No período de Ṭabarī, existiam diversas *madhāhib*, sendo que muitas delas foram perdendo força ao longo do tempo e acabaram desaparecendo. Atualmente, os sunitas reconhecem quatro: Hanafi (*Hanafī*), Maliki (*Mālikī*),

o único campo a que se dedicou: sabemos que compôs obras de teologia, coletâneas de atos e falas do Profeta, exegese corânica e história. Somente uma fração de todo seu volumoso trabalho chegou até nós: trechos de algumas obras de jurisprudência e a totalidade de seu Comentário do Corão (*tafsīr*) e sua História (*tārīkh*), obras pelas quais o autor é amplamente conhecido atualmente entre os estudiosos do Islã Medieval. Esta última é a obra que estudamos em nossa pesquisa.

Sua *História* é uma obra bastante extensa na qual narra uma história contínua que se estende desde a criação do mundo até os eventos de seu próprio tempo. Apesar de, por vezes, nos valermos de trechos de diversas partes de sua obra para construir nossa argumentação, nosso objetivo principal é analisar a passagem em que é narrado o assassinato do terceiro califa, Uthmān b. ‘Affān. Este período foi o primeiro momento da história islâmica em que um califa, ou seja, sucessor do profeta Muḥammad<sup>3</sup> como líder da comunidade e seu amigo próximo, foi assassinado por pessoas que também eram muçulmanas

### 1. Manuscritos e edições

Antes de seguirmos, é relevante apresentar alguns dados sobre a obra, seus manuscritos e edições, bem como seus usos ao longo do tempo. Segundo a informação de Yāqūt<sup>4</sup>, a obra original da *História* tinha por volta de 5.000 fólios<sup>5</sup>. No colofão de um dos manuscritos<sup>6</sup> há um texto de autoria de Ṭabarī que informa que o título da obra é *Mukhtaṣar tārīkh al-Rusūl wa-al-Mulūk wa-al-khulafā’*, em tradução livre, “uma breve história dos mensageiros, reis e califas”. A *História* de Ṭabarī foi amplamente reconhecida em seu próprio tempo. Ibn Kāmil (m. 350/961) e Ibn al-Mughallis (m. 324/936), seus contemporâneos, exaltaram sua grandeza. Segundo Yāqūt, Mughallis afirmou que ninguém nunca tinha feito o que Ṭabarī fez no tocante “à escrita e à completa apresentação da história”<sup>7</sup>. Outro importante historiador da geração seguinte a de Ṭabarī, al-Mas‘ūdī (m. 345/956), também se referiu à *História* como “um trabalho superior a

---

Shafī (*Shafī’ī*) e Hanbali (*hanbalī*); e os xiitas reconhecem duas: Zaidi (*zaydiyya*) e Duodecimanos (*Athnā ‘ashariyyah*). Trataremos de forma mais detida sobre a escola de direito de Ṭabarī no segundo capítulo.

<sup>3</sup> Preferimos utilizar Muḥammad em detrimento de Maomé para nos referirmos ao Profeta do Islã dada a preferência corrente dos pesquisadores da área e da própria comunidade muçulmana.

<sup>4</sup> Biógrafo, geógrafo de origem bizantina e por isso chamado de Yāqūt al-Rūmī que faleceu em 626/1229.

<sup>5</sup> ROSENTHAL, Franz. General Introduction. In: HT, p. 133.

<sup>6</sup> Manuscrito Revan Köşk, 1555, da coleção Topkapisarayi em Istanbul. Cf. Rosenthal, Translator’s Foreword, p. XVII.

<sup>7</sup> YĀQŪT, *Irshād*, apud: ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 132.

todos os outros trabalhos históricos devido à abundância de informação que contém”<sup>8</sup>. Há também indícios de que ela foi amplamente copiada, como vemos, por exemplo, em um comentário de um bibliógrafo do século IV/X, que contou que um califa Fatímida que reinou entre 975 e 996 pagou caro por uma cópia da *História*, para logo descobrir que tinha mais de 20 desses exemplares em sua biblioteca, inclusive um feito pelo próprio Ṭabarī<sup>9</sup>.

Sabe-se também que muito cedo várias edições resumidas foram publicadas, algumas em árabe e outras em traduções para outras línguas. Temos conhecimento, por exemplo, de uma versão resumida escrita em persa em 963 d.C., menos de 50 anos após o término de escrita da obra<sup>10</sup>. A composição de abreviações também é citada por Ibn al-Nadīm (m. 385/995), que afirmou que diversas pessoas fizeram resumos e outras ainda escreveram continuações do momento em que Ṭabarī a finalizou até seu próprio tempo<sup>11</sup>. Há indícios de que próprio Ṭabarī, consciente de que a extensão de sua obra pudesse dificultar seu acesso, tenha se dedicado a redigir um resumo dela nos últimos anos de sua vida<sup>12</sup>.

Atualmente, não existe nenhum manuscrito completo da obra, o que se encontram são trechos espalhados por museus e bibliotecas da Europa e da Ásia. No final do século XIX diversos pesquisadores ocidentais se uniram em uma empreitada bastante complexa para seu tempo, a de reunir todos os manuscritos conhecidos em uma edição impressa da obra. O editor geral desse projeto foi o holandês Michael Jan de Goeje (1836-1909), professor de árabe na Universidade de Leiden e curador das coleções orientais da biblioteca da mesma instituição<sup>13</sup>. Para fins práticos, a obra foi dividida em partes e cada uma foi atribuída a um especialista da área, que ficaria a encargo de analisar os manuscritos e produzir o texto para impressão. A edição, que ganhou o título em latim *Annales Quos Scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Ṭabarī*, foi publicada em três séries divididas por temas: a primeira, com seis volumes, abrange a história pré-islâmica, o tempo de Muḥammad e o califado *rāshidūn*; a segunda, com três volumes, trata da

<sup>8</sup> AL-MAS'ŪDĪ, *Murūj*, apud: ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 135.

<sup>9</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 141.

<sup>10</sup> DE GOEJE, M. J. *Introductio*. In: \_\_\_\_\_ (Ed). *Annales Quos Scripsit Abū Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Ṭabarī*. Leiden: Brill, 1901, p. XXVII.

<sup>11</sup> AL-NADĪM, *Fihrist*, apud: ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 133-134.

<sup>12</sup> DE GOEJE. *Introductio*, p. XXVII.

<sup>13</sup> VROLIJK, Arnoud. The Leiden Edition of al-Ṭabarī's *Annals*: The Search for the Istanbul Manuscripts. In: KENNEDY, Hugh (Ed.) *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008, p. 319.

história do califado omíada; e a terceira, com quatro volumes, refere-se à história do califado abássida. Além dos 13 volumes, outros dois com introdução e índice em latim também compõem a edição. Os volumes foram lançados entre os anos de 1879 e 1901 pela Editora Brill em Leiden.

Nesta edição foram utilizados todos os manuscritos conhecidos até o momento: Na biblioteca de Köprülü, na Turquia, estão duas cópias chamadas de C e Co (Constantinopla) pelos editores. Na Inglaterra foram encontradas cópias no Museu Britânico, chamado de BM, e na Biblioteca Bodleian em Oxford, chamado de O. Na Holanda, há trechos na Biblioteca da Universidade de Leiden, L. Na Alemanha, há manuscritos na Biblioteca Estadual de Berlim, chamado de B, na cidade de Halle, Sp<sup>14</sup>, e na Biblioteca da Universidade de Tübingen, onde constam duas cópias produzidas em séculos diferentes, chamadas de T e t. Na França, há manuscritos na Biblioteca Nacional em Paris, chamados de P. Na Índia, há uma cópia na Sociedade Asiática em Calcutá, Ca, e outra foi encontrada no Colégio Central Muir, no Norte do país. O Colégio deixou de existir em 1922 e não sabemos ao certo para onde este manuscrito foi levado. A última cópia utilizada foi encontrada na biblioteca da mesquita de al-Zaytūnah em Tunis, chamada de Tn<sup>15</sup>. Unindo os trechos encontrados em cada um destes locais, os especialistas conseguiram restaurar o texto completo e, nos casos dos trechos em que mais de uma cópia estavam disponíveis, as eventuais diferenças foram ressaltadas nas notas de rodapé.

As informações sobre os manuscritos utilizados são bastante confusas para o leitor comum, já que a introdução da edição Leiden, local em que são cuidadosamente descritos, está em latim com longuíssimas citações em alemão, italiano, inglês e árabe. Até onde pudemos compreender este texto bastante erudito, os manuscritos de Istambul (C e Co) e de Berlim são os mais completos<sup>16</sup>. Segundo o colofão do manuscrito C, ele foi copiado no Cairo em 651/1253<sup>17</sup>. O Co, por sua vez, possui duas partes: uma provavelmente feita no final do século X ou início do XI d.C. e outra feita o século XIII d.C.<sup>18</sup>. O de Berlim foi copiado em 447/1055<sup>19</sup>. Os próximos mais completos são os de Paris e de Oxford,

---

<sup>14</sup> Nomeado em homenagem a M. Spitta-Bey, que foi quem encontrou o manuscrito. Atualmente, está na Biblioteca Deutsche Morgenländische Gesellschaft, em Halle, Alemanha.

<sup>15</sup> DE GOEJE. *Introductio*, p. XLI.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. XXVIII.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. LXI; HUMPHREYS, Stephen. *Translator's Foreword*. In: HT. Vol. 15, p. XVIII.

<sup>18</sup> DE GOEJE. *Introductio*, p. LVIII.

<sup>19</sup> HUMPHREYS, *Translator's Foreword*, p. XVIII.

ambos escritos no século XIII<sup>20</sup>. Não se sabe ao certo a data do manuscrito do Museu Britânico, mas se sabe que foi finalizado depois do de Paris<sup>21</sup>. Dos outros menos completos, sabemos que T foi copiado no início do século XIII e t no século posterior<sup>22</sup>. Não encontramos informações das datas de cópia dos outros manuscritos.

Em 1969, o egípcio Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm lançou outra edição também em árabe. O editor se valeu amplamente da edição Leiden, mas também utilizou outro importante manuscrito que não pôde ser acessado<sup>23</sup> pelos editores da Leiden, disponível no museu do Palácio Topkapi<sup>24</sup>, na Turquia. Ocasionalmente, Ibrāhīm também utilizou manuscritos de outra obra de Ṭabarī, o *Comentário* do Corão, para recuperar o texto de trechos mais complicados, já que parte do material utilizado na *História* foi retirado por Ṭabarī deste seu texto mais antigo<sup>25</sup>. O editor manteve a paginação da edição Leiden, que se tornou o padrão para referência do texto.

O projeto de elaboração e produção da tradução da *História* para o Inglês aconteceu entre os anos de 1987 e 2007 e envolveu mais de 30 especialistas da área, que a traduziram em 39 volumes. O texto base utilizado foi o da edição Leiden, considerada a melhor em termos de editoração acadêmica e de crítica documental. A orientação do corpo editorial, no entanto, é que a Edição Cairo também fosse consultada e as diferenças significativas percebidas nos manuscritos Topkapi fossem registradas em notas de rodapé. A utilização direta dos manuscritos ficou à cargo do tradutor do volume e, pelo que pudemos verificar nos prefácios das obras, essa prática foi raramente efetuada pelos tradutores.

É importante ressaltar a dificuldade em encontrar informações sobre os manuscritos da *História*. Na edição em inglês, a menção a eles se limita à informação dada por poucos tradutores sobre as cópias disponíveis para aquele trecho específico no momento da composição da edição Leiden. Mesmo nestes casos, informações básicas

---

<sup>20</sup> DE GOEJE. *Introductio*, p. LXI-LXII.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. LIII.

<sup>22</sup> DE GOEJE. *Introductio*, p. LI.

<sup>23</sup> Correspondências de De Goeje do período de composição da Edição Leiden analisadas por Arnoud Vrolijk indicam que ele já tinha conhecimento da existência destes manuscritos, inclusive dos números de volumes disponíveis. No entanto, eles só se tornaram públicos e puderam ser acessados após a dissolução do Império Otomano em 1923. A respeito dos esforços para acessar os manuscritos presentes em Istambul e as dificuldades decorrentes das relações diplomáticas com o Império Otomano, cf. VROLIJK, *The Leiden Edition of al-ṬabarīAnnals*, p. 319-336.

<sup>25</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 160.

como data e local da cópia são raramente citadas. Até onde temos conhecimento<sup>26</sup>, a tradição manuscrita da obra só é encontrada na introdução da edição Leiden, que permanece pouco acessível por ter sido redigida em Latim. Dessa forma, percebemos que há uma lacuna que ainda precisa ser preenchida na historiografia sobre o tema. É necessário resgatar as informações já conhecidas sobre os manuscritos, torná-las acessíveis ao leitor comum e realizar uma cuidadosa investigação do manuscrito Topkapi, sobre o qual não temos quase nenhuma informação disponível além de declarações vagas de que seu texto é superior ao dos outros<sup>27</sup>. Do mesmo modo, resta ainda pensar nas razões para o desinteresse dos pesquisadores contemporâneos pela tradição manuscrita da obra.

## 2. A narrativa de um período de crise

O evento com cuja narrativa trabalhamos se insere em um contexto histórico mais extenso, conhecido como primeira *fitnah* ou guerra civil, que se estendeu entre os anos de 35/656 a 40/661 e abrange quatro eventos principais: o assassinato do terceiro califa, ‘Uthmān, em 35/656; a Batalha do Camelo, no mesmo ano, entre o quarto califa, ‘Alī, contra dois Companheiros de Muḥammad, Ṭalḥah e al-Zubayr, e uma das esposas do profeta, Ā'ishah; a Batalha de Ṣiffīn, em 36/657, entre ‘Alī e outro Companheiro e então governador da região da Síria, Mu‘āwiyah; e o assassinato do quarto califa, em 40/661. Reconstituir o contexto da *fitnah* é tarefa bastante complexa para os historiadores com esse propósito, visto que as fontes apresentam interpretações bastante divergentes a respeito dos eventos. É importante deixar claro que este não é nosso objetivo neste trabalho. Tomamos como premissa um dado sobre o qual há consenso entre os estudiosos: esta guerra civil cindiu a comunidade islâmica em grupos, que se formaram ou ainda durante o período da guerra, como é o caso dos carijitas, ou mais tarde em decorrência dela, como é o caso dos xiitas. Mas o que mais nos interessa aqui é como as memórias desse período, em especial aquela do assassinato do terceiro califa, foram construídas e utilizadas e como elas marcaram a comunidade e o desenvolvimento do pensamento religioso.

Além de sua consequência mais imediata, a formação de grupos rivais, a *fitnah* suscitou questões que precisaram ser continuamente debatidas pelas gerações posteriores: se a comunidade islâmica (*ummah*) era agora composta por vários grupos que defendiam

---

<sup>26</sup> Não tivemos acesso à edição Cairo citada acima e, dessa forma, não podemos afirmar se uma análise mais profunda dos manuscritos também foi feita ali. No entanto, mesmo em caso positivo, o problema do acesso a essas informações para o estudioso ocidental ainda permanece, já que toda a edição está em árabe.

<sup>27</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 160.

ideias, caminhos e até mesmo leituras diferentes das Revelações do Profeta, qual era a legítima comunidade de fiéis? Se os acontecimentos colocaram homens que conviveram com Muḥammad – considerados exemplos de sabedoria, piedade e correção pelas gerações seguintes – de lados opostos, como enxergar neles um grupo no qual os fiéis poderiam buscar orientação para a vida cotidiana? O julgamento de seus atos caberia à comunidade? Se sim, quais grupos praticaram ações corretas? Alguns Companheiros<sup>28</sup> estariam mais aptos a prover o crente de exemplo do que outros? Em maior ou menor grau, todas essas questões fizeram parte de um debate bastante intenso sobre a interpretação correta das Revelações e sobre a elaboração das normas sociais e das leis que levariam o crente a viver a vida conforme a vontade de Deus. Estes debates criaram diversas correntes de pensamento e marcaram o desenvolvimento de uma comunidade que – apesar de compartilhar as crenças básicas e fundamentais para qualquer muçulmano, como, por exemplo, a unicidade de Deus e o reconhecimento de Muḥammad como seu profeta – era bastante heterogênea.

Considerando a importância do período histórico da *fitnah*, narrá-los logo se tornou fundamental por razões práticas e imediatas: era relevante tanto para a formulação das teorias dos grupos que passaram a constituir a comunidade, quanto para a construção de discursos de legitimação daqueles que estavam no comando da comunidade ou, ao contrário, daqueles que reivindicavam para si o direito de governar. Desde pelo menos o período da segunda guerra civil (60-73/680-92), este tema foi amplamente narrado<sup>29</sup> e, muitas vezes, apresentando pontos de vista bastante diferentes, como podemos ver na narrativa de Ṭabarī, composta por relatos mais antigos, transmitidos principalmente por Sayf b. 'Umar (m. 180/796) e Wāqidī (m. 207/823), que divergem intensamente um do outro. É importante pensar nessas narrativas não como relatos despretensiosos, mas, como sugere Boaz Shoshan, “como uma ação em um ambiente social executada por atores socialmente situados (o que certamente também significa politicamente situados, etc.), e ligados a realidades extratextuais, com a intenção de influenciar pensamentos e comportamentos de outras pessoas”<sup>30</sup>.

É importante ressaltar que os três primeiros séculos após a Hégira foram o período em que muitos elementos fundamentais da religião, e, conseqüentemente, da comunidade,

<sup>28</sup> Em árabe, *al-ṣaḥābah*. Como são conhecidos aqueles que conviveram com Muḥammad.

<sup>29</sup> Para uma listagem de algumas dessas narrativas, cf. DONNER, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The beginnings of Islamic Historical Writing*. New Jersey: The Darwin Press, 1998, p. 187.

<sup>30</sup> SHOSHAN, Boaz. *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī's History*. Boston: Brill, 2004, pp. 167-168.

estavam em formação. Como veremos no primeiro capítulo, a própria ideia de que a *sunnah* do Profeta devia ser a segunda base para a religião só se consolidou ao longo do século III/IX. Esse período de formação dos elementos básicos da religião foi marcado pelo confronto de diferentes grupos, muçulmanos e não muçulmanos, que se dava tanto no campo das ideias quanto através de conflitos armados. No campo das ideias, podemos citar a formação das escolas teológicas e jurídicas ao longo do século III/IX, que estabeleciam credos e *corpora* legais que julgavam corretos. No caso do uso da violência, podemos mencionar as diversas tentativas de tomar o poder por parte dos xiitas ou mesmo a chamada inquisição (*miḥnah*) entre os anos de 218/833 e 244/848, quando aquele que não declarasse publicamente sua crença nas teorias adotadas pelo califado poderia ser preso ou até mesmo morto. Foi nesse contexto de intenso debate e conflito os textos sobre a *fitnah* foram escritos – tanto aqueles que Ṭabarī utilizou como fonte quanto o seu próprio – e eles não devem ser analisados somente como um produto desse contexto, mas, ao mesmo tempo, como parte ativa desse processo de formação de uma tradição religiosa.

Dentro desse processo de formação da religião e dos grupos que compunham a comunidade, as narrativas sobre a primeira *fitnah* possuem um papel bastante importante porque podem nos indicar, por exemplo, em que local desse amplo espectro político-teológico seu autor se posicionava, bem como nos ajudar a compreender as configurações desses debates e do próprio processo de formação da religião. Assim, nos dedicaremos à análise do trecho da História de al-Ṭabarī sobre um evento específico desse período da *fitnah*, o assassinato do califa ‘Uthmān, que corresponde ao volume 15 da tradução em língua inglesa.

### **3. Objetivos e metodologia**

#### **3.1. Objetivos**

Nosso objetivo em analisar este trecho é de compreender a forma como o autor narrou aqueles eventos e como sua narrativa foi produzida e utilizada no debate intelectual de formação das ideias que constituíram correntes de interpretação da fé islâmica, bem como no processo de consolidação de algumas delas enquanto discurso hegemônico. Podemos dizer, então, que duas perguntas principais orientam esta pesquisa: Como Ṭabarī narrou o assassinato de ‘Uthmān quase três séculos após o acontecimento dos eventos? E, qual o papel de Ṭabarī e sua *História* no processo de formação de correntes de pensamento e na consolidação de certas ideias como hegemônicas?

Quando nos propomos a responder essas perguntas, partimos de duas premissas básicas: A primeira é que a obra que utilizamos como fonte é uma obra de história e a segunda é que as obras de história desse período possuem um aspecto autoral, ainda que alguns autores, como o próprio Ṭabarī, atribuam a responsabilidade pelas informações transmitidas aos transmissores anteriores. Ambas as premissas precisam ser provadas e justificadas e, para isso, é necessário discutir as características do tipo de historiografia que se desenvolvia no período.

### 3.2. A historiografia islâmica clássica

No período de Ṭabarī, havia diversos gêneros textuais, como, por exemplo, *tafsīr*, cujo objetivo era explicar o significado do Corão; *ḥadīth*, que reunia relatos sobre os atos e falas de Muḥammad e serviam para auxiliar a criação de normas para a vida cotidiana do crente; e *ṭabaqāt*, uma espécie de lista de grandes personalidades do passado contendo alguns dados biográficos. Os textos de todos esses gêneros continham, muitas vezes, informações sobre o passado, mas, no entanto, não eram considerados textos de história, já que, neste caso, a referência ao passado não era o objetivo final, mas um meio para que o autor alcançasse seus objetivos específicos.

O gênero cujo objetivo final era transmitir ao leitor o conhecimento sobre o passado era chamado *tārīkh*, literalmente, história. Estes textos eram compostos por *akhbār*, relatos curtos sobre eventos do passado que foram transmitidos, oralmente ou por escrito, de geração em geração. Estes relatos nem sempre continham informações sobre datas ou relações de causalidade com outros eventos. Em alguns deles, há somente a informação sobre ditos ou feitos atribuídos a alguém sem conter detalhes sobre o contexto em que aquilo se passou. A recuperação de acontecimentos históricos só poderia acontecer a partir da união e organização de várias *akhbār* a fim de produzir algum significado para aqueles que não presenciaram os eventos tratados. O nome dado àquele que se dedicava a essa organização era *akhbārī*, transmissor de tradições, ou *aṣḥāb al-akhbār wa al-tārīkh*, algo como “detentores da tradição e da história”<sup>31</sup>. Ao apresentar um relato, o *akhbārī* deveria apresentar sua cadeia de transmissão, chamada de *isnād*, contendo os nomes de todas as pessoas por quem aquela informação passou ao longo do tempo, até chegar àquele que presenciou o acontecimento narrado.

---

<sup>31</sup>Para esses dois termos, cf. GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translations Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd-4th/10th centuries)*. London: Routledge, 1998, p. 30; JANOS, Damien; SCHEINER, Jens. *Baghdād: Political Metropolis and Intellectual Center*. In: JANOS, Damien; SCHEINER, Jens (Eds.). *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C.E.* Princeton: The Darwin Press, 2014, p. 21.

A estrutura dos textos de *tārīkh* era bastante semelhante aos textos de *ḥadīth*, com a diferença de que o segundo estava interessado em um passado específico com um propósito específico: narravam estritamente a vida de Muḥammad e sua finalidade era a de moralização. O foco dos textos de *tārīkh*, por outro lado, era o passado de forma mais geral e tanto seu objeto quanto sua finalidade variavam de caso a caso. As obras de história do período eram, então, textos escritos que, na maior parte das vezes, tratavam sobre um passado não presenciado pelo autor – com a exceção de obras mais longas que chegavam até o tempo presente do auto, como a de Ṭabarī, mas que, mesmo nesses casos, o passado mais recente era somente uma curta porção da obra e não seu objetivo final. Suas fontes eram as *akhbār* transmitidas ao longo do tempo e a autenticidade das informações sobre o passado era atestada através da citação da *isnād*. A *História* de Ṭabarī foi nomeada pelo próprio autor como *tārīkh*, continha a estrutura *akhbār/isnād* e tomava como objeto um passado longuíssimo, que se iniciava com a criação do mundo e terminava em seu próprio tempo.

Esse formato de escrita da história centrado na estrutura *akhbār/isnād* levantou alguns questionamentos entre os historiadores contemporâneos, dentre os quais um é bastante relevante para nossa metodologia, pois diz respeito ao teor autoral desses textos: se eles são compilações de relatos anteriores, podemos chamar os estudiosos que as produziram de autores ou simplesmente de compiladores? Muitos estudiosos contemporâneos defendem que os escritores de obras como esta de Ṭabarī fizeram somente uma compilação sem qualquer esforço analítico e sem deixar nelas qualquer marca subjetiva<sup>32</sup>. Vejamos o caso de Ṭabarī a esse respeito. É verdade que ele organizou os relatos que chegaram a ele em torno de temas a respeito dos quais raramente emitia sua própria opinião. Não concordamos, no entanto, que a organização de sua obra tenha sido feita de forma pouco analítica ou que não tenha havido qualquer reflexão subjetiva por parte do autor. Verificamos diversos indícios de que seu trabalho não foi de simples

---

<sup>32</sup> Patricia Crone, por exemplo, se referiu dessa forma às obras de história do período e utilizou essa característica como uma das justificativas para defender que essas obras não deveriam ser utilizadas por historiadores modernos para estudar os primeiros anos do Islã. Cf.: CRONE, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 5-7. A respeito de Ṭabarī, Rosenthal se referiu a ele como “compilador” em sua introdução da tradução da *História*. Cf.: ROSENTHAL, Franz. General Introduction. In: HT, Vol 1, p. 56. Tarif Khalidi, ao comparar as formas de escrita da história de Ṭabarī e al-Mas’ūdī (m. 345/956), afirmou que enquanto o segundo é um “autor”, o primeiro deixou os relatos históricos que recebeu em “seu estado bruto”. Cf. KHALIDI, Tarif. *Premodern Arabic/Islamic Historical Writing*. In: DUARA, Prasenjit; MURTHY, Viren; SARTORI, Andrew (Eds.). *A Companion to Global Historical Thought*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014, p. 83.

compilação de todas as informações que chegaram até ele, mas que, ao contrário, foi feita uma seleção dos relatos apresentados. Em um trecho de sua narrativa sobre o assassinato do califa 'Uthmān, Ṭabarī diz “Nós mencionamos muitas das razões que seus assassinos citaram como desculpa para matá-lo e evitamos mencionar outras que não deviam ser incluídas aqui”<sup>33</sup>; em outro momento, ele diz ainda que “

Quanto a al-Wāqidī [um de seus transmissores], ele disse várias coisas sobre a razão pela qual os Egípcios foram a Uthmān e acamparam em Dhū Khushub. Entre elas há alguns que eu já mencionei e há outras que me recusei a mencionar porque as consideramos ofensivas”<sup>34</sup>.

Em nosso ponto de vista, esses trechos são marcas de escolhas subjetivas feitas pelo autor. Outro indício é que ele frequentemente interrompe um relato mais longo para apresentar outro com linha de transmissão diferente, algumas vezes com conteúdo semelhante e outras apresentando um ponto de vista divergente sobre o mesmo evento.

Essas características nos mostram que, por mais que haja um esforço para fazer uma história que seja muito mais uma atividade de transmissão do que de interpretação e julgamento dos eventos do passado, a subjetividade do autor ainda está presente em seu texto. Ela se apresenta primeiramente em um ponto bastante elementar do processo de elaboração do texto, a escolha das fontes. Depois disso, se apresenta de forma constante ao longo de todo processo que é o da organização das informações de forma a criar uma narrativa (ou ainda várias narrativas) com coerência e significado. Esse processo é o que Hayden White chamou de “transformação de uma crônica para uma estória”. Enquanto no que ele chama de crônica, as informações “estão simplesmente ali”, sem que os eventos sejam relacionados com outros ou manifestem pontos culminantes ou resoluções, na estória elas são apresentadas em um “processo de acontecimento”, como motivos inaugurais, de terminação ou de transição, que marcam o início, o meio e o fim da narrativa. Este processo de estruturação do texto é essencialmente subjetivo e, por si só, pode nos dar informações sobre as intenções do autor.

### **3.3. Metodologia**

Para cumprir nosso objetivo, nos valeremos do conceito de “lógica social do texto” de Gabrielle Spiegel. O conceito carrega consigo uma noção que nos é muito cara, a de que o texto exerce uma função dupla na sociedade da qual ele emerge: ele é, ao

---

<sup>33</sup> HT, vol. 15, p 181.

<sup>34</sup> HT, vol. 15, p.170.

mesmo tempo, produto da vida social e componente dela, algo que a constitui<sup>35</sup>. Essa noção é importante para nossa análise porque, como será tratado no primeiro capítulo, sabemos que Ṭabarī foi um intelectual renomado em seu próprio tempo, que participou ativamente do debate intelectual e manifestou suas interpretações e opiniões em temas de diversas áreas, reunindo diversos seguidores. Sabemos também que seus textos foram amplamente copiados e utilizados como fonte tanto por contemporâneos quanto por autores posteriores. Assim, os discursos de Ṭabarī, suas palestras e seus textos escritos eram um dos elementos que compunham o debate intelectual que deu origem às várias correntes do pensamento religioso e que consolidou algumas delas como cânone. Sendo assim, a função dupla do texto, sugerida por Spiegel, é bastante clara em nosso objeto de estudo: uma obra que surge como consequência de determinados desenvolvimentos no pensamento religioso islâmico e que pretende influenciar seu próprio meio.

Para compreender o texto em sua relação com seu ambiente de escrita, Spiegel defende que a primeira ação do historiador deva ser inserir o texto com o qual se trabalha em seu contexto para compreender melhor as “pressões” sociais, políticas e econômicas (e, acrescento, religiosas) condicionantes do discurso<sup>36</sup>. Como desenvolveremos no terceiro capítulo, percebemos no texto de Ṭabarī, seja em sua própria narrativa ou naquelas de suas fontes, elementos que estavam se consolidando como parte do discurso hegemônico em seu tempo. A título de exemplo, podemos citar a crença sunita de que todos os Companheiros foram grandes homens, justos e corretos. Como demonstraremos detalhadamente adiante, uma das fontes utilizadas por Ṭabarī para narrar o assassinato defende que o conflito foi causado por pessoas que não compartilhavam verdadeiramente da crença islâmica, ainda que declarassem sua fé em Deus. Esta narrativa é uma clara defesa de todos os Companheiros ainda no período e que pudessem ter incorrido em um grave erro, o de negar a autoridade de um califa. Assim, concordamos com Spiegel quando sugere que é essencial entender o contexto de escrita da obra para compreender melhor seu discurso.

Com base nisso, nosso primeiro capítulo será um esforço para compreender a conjuntura em que a obra foi escrita. Para a organização desse primeiro capítulo nos valeremos da reflexão de Ulrika Martensson, em seu texto “Discourse and Historical

---

<sup>35</sup>SPIEGEL, Gabrielle. History, Historicism and Social Logic of the Text. In: \_\_\_\_\_. *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, pp.3-28.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p 27.

Analysis” em que se vale das teorias da construção do discurso de Michel de Certeau. Para ela, a produção do discurso se dá através da interação de três níveis: a instituição social de conhecimento histórico, a disciplina ou tradição de conhecimento e o sujeito, que significa a relação dialógica entre o autor e seu objeto de estudo<sup>37</sup>. Considerando que o discurso é construído nesses três níveis, Martensson defende que ele deve ser interpretado por meio de uma análise desses três níveis, já que ele também expressa as identidades da disciplina, do sujeito e do lugar.

Partindo dessa premissa, estruturaremos este capítulo de acordo com os três níveis de construção do discurso propostos por Martensson. No primeiro tópico, trataremos do sujeito, ou seja, da relação entre autor e objeto. Neste momento faremos uma apresentação da trajetória intelectual de Ṭabarī, apontando suas áreas de interesse e algumas de suas obras. Seguiremos então com uma exposição da obra que constitui nosso objeto de estudo para, a seguir, discutir as motivações de Ṭabarī em escrever uma obra de história<sup>38</sup>.

No segundo tópico discutiremos o local de fala do autor. Quando Certeau fala em local, ele se refere à instituição na qual o conhecimento é produzido, no entanto, precisaremos fazer uma adaptação nesse conceito, já que, como veremos, na sociedade em que Ṭabarī viveu não existia uma instituição oficial onde o conhecimento era produzido, esse processo acontecia de forma bastante fluida através de viagens dos estudantes em busca de conhecimento, de aulas que eram lecionadas nas mesquitas ou nas casas dos eruditos e da circulação de livros escritos. Assim, nesse momento do texto, nosso enfoque será no ambiente intelectual de Ṭabarī. Ele viveu em um contexto de formação das correntes de pensamento que passaram a constituir a comunidade islâmica desde então. Ao longo de sua vida, formou-se o sunismo e o xiismo e, segundo Watt, pode-se falar em uma polarização da comunidade muçulmana diante desses dois grupos<sup>39</sup>. Assim, nessa parte do texto, falaremos sobre o debate intelectual que deu origem a essas correntes de pensamento, bem como apontaremos de forma breve algumas características das principais delas.

No terceiro tópico, falaremos da tradição de conhecimento na qual Ṭabarī estava inserido. No mundo moderno com o qual Certeau trabalhou, seria possível falar em disciplina, mas esta não é uma categoria de análise válida para nosso objeto, já que os

---

<sup>37</sup>MARTENSSON, Ulrika. Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and Kings. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 16, N. 3, p. 288, 2005.

<sup>38</sup> MARTENSSON, Discourse and Historical Analysis, p. 288.

<sup>39</sup> WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, p. 62.

eruditos não costumavam se especializar em somente um assunto e o conhecimento era mais holístico e menos seccionado que o processo de produção de conhecimento com o qual Certeau trabalhou. No entanto, é possível utilizar a reflexão de Certeau e falar em tradição de conhecimento, que, no caso da comunidade em que Ṭabarī viveu, se refere a um grupo chamado *'ulamā'*, da qual o próprio Ṭabarī faia parte. Eles eram considerados os guardiões do Conhecimento enviado por Deus e eram eles que perpetravam o debate intelectual que é uma das características fundamentais da sociedade de Ṭabarī. Neste momento do texto, faremos então uma análise do papel dos *'ulamā'* na sociedade em questão, abordando a forma como eles atuavam, como se relacionavam com o poder religioso e com o poder político, bem como trataremos dos locais em que esse processo de produção do conhecimento acontecia.

Finalmente, no quarto tópico trataremos do discurso propriamente dito, ou seja, da *História* de Ṭabarī. Nesse momento, falaremos sobre a forma como o autor estruturou sua obra e sobre o que pode significar suas escolhas por determinada estruturação. Falaremos também sobre os princípios de sua metodologia e os debates que eles originaram na historiografia contemporânea.

No segundo capítulo, nos dedicaremos à análise do trecho da *História* em que o autor trata especificamente do assassinato de 'Uthmān. Tendo em vista que consideramos, pelas razões elaboradas acima, que Ṭabarī foi autor de um texto histórico, nos parece relevante ressaltar que nosso trabalho se localiza no campo da história da historiografia e é nele que buscamos ferramentas para proceder com essa análise. Assim, neste capítulo, nos voltaremos a este trecho da *História* como objetivo de compreender seu método de escrita; as formas através das quais ele suprime, subordina, repete, realça, etc. temas, personagens, eventos, informações e circunstâncias em sua narrativa para, a partir daí, conhecer melhor seus objetivos e os efeitos intencionais e não intencionais de seu texto.

Nesse sentido, consideramos que a teoria empregada por Hayden White em sua *Meta-história*, apesar de ter sido criada para analisar textos de historiadores do século XIX, pode servir de orientação para nosso estudo. Utilizaremos especificamente sua reflexão sobre a ideia de *emplotment*, ou “elaboração do enredo” ou seja, a forma como a narrativa foi organizada para produzir significado. Segundo ele, a forma que um autor escolhe para contar sua história – como tragédia, comédia, sátira, etc. – é a forma que ele

encontra para “explicá-la”<sup>40</sup>. Verificar se o assassinato de ‘Uthmān foi narrado de forma romântica ou como uma tragédia pode nos ajudar a compreender o posicionamento do autor diante das consequências dos eventos sentidas em seu próprio tempo. Esta análise do *emplotment* será feita em dois níveis: primeiramente, após analisarmos os *topoi* presentes na obra, avaliaremos a forma como as duas principais fontes de Ṭabarī os organiza para construir sua narrativa. Posteriormente, faremos uma análise da narrativa a nível mais geral, ou seja, exploraremos como o próprio Ṭabarī organizou essas duas narrativas de forma a construir a sua própria. Ao final do capítulo, apresentaremos nossa interpretação sobre o que a estruturação textual de Ṭabarī nos indica a respeito de suas opiniões e pontos de vista a respeito de questões centrais que o assassinato de ‘Uthmān impôs.

Finalmente, no último capítulo, discutiremos como os posicionamentos de Ṭabarī identificados no segundo capítulo se relacionam com o debate intelectual que acontecia entre os grupos que compunham a comunidade. Falaremos especialmente da relação do autor com o discurso em torno do qual se formou o grupo a que ele próprio pertencia, os *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, ou povo da sunnah e da comunidade, que a partir do século XII passa a ser chamado de *sunnī*, ou sunita. Pensaremos como esse grupo desenvolveu um aparato discursivo que instituía determinadas interpretações e metodologias de interpretação como corretas ao mesmo tempo em que taxava outros grupos como heterodoxos. Analisaremos a relação discursiva de Ṭabarī com esse grupo a fim de compreender a importância do autor e de seu texto histórico no processo de consolidação do sunismo como ortodoxia naquele período.

---

<sup>40</sup>WHITE, Hayden. *Meta-história: Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: Editora USP, 1992, p. 12.

<sup>40</sup>ROSENTHAL, F. *A History of Muslim Historiography*

## Capítulo 1: al-Ṭabarī, jurista, exegeta e historiador

É comum lermos nas descrições sobre Ṭabarī que ele é um historiador e exegeta, isso se deve ao fato de suas duas principais obras são sua *História* e seu *Comentário* e por isso tendemos a olhá-lo como intelectual dessas áreas de conhecimento específicas. No entanto, como bem destacou Claude Gilliot, “não podemos nos esquecer que suas obras se inscrevem em um projeto global”: Ṭabarī era também um teólogo, um jurista e um defensor da utilização da *sunnah* do Profeta como base para todas essas ciências<sup>1</sup>. Não é possível compreender sua *História* sem considerarmos que ele se dedicava a um projeto que ia muito mais além da narrativa sobre eventos do passado. Nesse capítulo, pretendemos lançar luz a essa importante questão através da análise dos três fatores por meio dos quais, segundo Martensson, o discurso é construído: o local, o sujeito e a disciplina ou tradição de conhecimento. Com base nessa concepção, organizaremos o texto em quatro tópicos. No primeiro, falaremos sobre as características do contexto intelectual em que Ṭabarī viveu. No segundo, trataremos de sua trajetória intelectual, as características do conjunto de suas obras e a relação do autor com a história. No terceiro, falaremos do papel na sociedade desempenhado pelo grupo de intelectuais do qual nosso autor fazia parte, os *‘ulamā’*. Finalmente, o último tópico abordará o discurso propriamente dito, a *História* de Ṭabarī. Neste momento falaremos das características gerais dessa obra, sua metodologia, objetivos e finalidades.

### 1. Local: O ambiente de atividade de Ṭabarī

Ṭabarī viveu a maior parte de sua vida adulta em Bagdá, maior centro intelectual do mundo islâmico naquele período, e uma das características mais importantes desse ambiente é que o debate intelectual era perpetrado por grupos que formavam diferentes correntes de pensamento, que poderiam ou não estabelecer uma relação de rivalidade entre si. O debate entre esses grupos é o que estimulou um importante processo, que Ṭabarī não somente testemunhou como fez parte de forma ativa, a formação de uma identidade sunita, que se construiu ao longo do tempo em torno de um discurso que propunha interpretações corretas do Corão e formulações específicas da *sharī‘ah*. Ao

---

<sup>1</sup>GILLIOT, Claude. *Récit, Mythe et Histoire Chez Ṭabarī. Une Vision Mystique de l’Histoire Universelle. MIDEO*. Vol. 21, p. 277, 1993.

mesmo tempo, formou-se também uma identidade xiita e, como frisou Watt, o século X presenciou uma polarização entre esses dois principais grupos, no sentido de que a maioria dos muçulmanos ou se identificava com um ou com outro<sup>2</sup>.

Para compreender a obra de Ṭabarī é absolutamente necessário compreender a composição desse debate do qual ele fazia parte. Como veremos no próximo tópico, em sua atividade como jurista, o autor dialogava diretamente com as controvérsias que determinaram a formação desses grupos, posicionando-se diante delas. Neste trabalho, defendemos que, apesar dele próprio negar essa função da história, seus posicionamentos diante desses grupos não foram somente expostos em seus textos jurídicos, mas, ainda que de forma implícita, também em sua *História*. Nesta parte do texto, trataremos do processo de constituição de alguns dos principais grupos que se formaram dentro da comunidade, primeiramente diante da questão da liderança e, em um segundo momento, diante das controvérsias teológicas e jurídicas

A primeira vez em que a rivalidade entre grupos dentro da comunidade se mostrou determinante para seu futuro foi durante o governo de ‘Uthmān quando o movimento de oposição ao califa começou a ser formar. No entanto, o primeiro grupo a se declarar desassociado da comunidade, negando, assim, a obediência ao califado, foi nomeado *khawārij*, em tradução livre, “aqueles que se retiraram”<sup>3</sup>. O grupo fazia parte do exército de ‘Alī na ocasião da Batalha de Ṣiffīn, travada contra Mu‘āwiyah em 36/656-756, mas abandonou o então califa quando concordou em evitar a batalha e resolver a guerra através de uma espécie de arbitragem. O acordo estipulava que cada parte escolheria um mediador e o consenso entre eles definiria o califa. Fontes não-carijitas trazem versões diferentes sobre as motivações desse grupo para se desligar de ‘Alī. No entanto, sua própria alegação era de que defendiam que a decisão só poderia ser tomada por Deus e, por isso, a batalha devia acontecer até que Ele determinasse o vencedor. Após o desligamento do exército de ‘Alī, os carijitas começaram a pregar que qualquer indivíduo que cometesse um grande pecado era um apóstata e deveria ou ser expulso da comunidade ou morto.

Os princípios dos carijitas não iam muito além da defesa intransigente de que toda e qualquer decisão cabe a Deus, mas o grupo foi importantes para estimular o debate teológico devido a dois pontos principais: foram os primeiros a questionarem a ideia de

---

<sup>2</sup>Watt, W. *Islamic Philosophy and Theology*, p. 62.

<sup>3</sup> Doravante, por questões de praticidade, nos referiremos a este grupo como “carijitas”.

que o califa devia ser um coraixita<sup>4</sup>, afirmando que qualquer um que fosse pio e seguisse os mandamentos do corão poderia liderar a comunidade<sup>5</sup>. Em segundo lugar, eles introduziram uma questão que continua gerando conflito até os dias de hoje: qual é a verdadeira comunidade de fiéis? De seu ponto de vista, os verdadeiros seguidores do Islã não poderiam se submeter nem a ‘Alī nem a Mu‘āwiyah, já que ambos pecaram quando decidiram conceder a humanos o poder de decisão da guerra e da liderança da comunidade. Assim, todos aqueles que não se uniam nesta oposição aos dois líderes também eram considerados pecadores, e, em sua concepção, não pertenciam à comunidade de crentes. Devido a sua rigidez na interpretação dessa pergunta, os carijitas ficaram conhecidos por ações extremistas e massacres<sup>6</sup>.

Em 37/658, ‘Alī e os carijitas se enfrentaram no Canal de Nahrawān, região central do Iraque, e grande parte do grupo foi morto. Em 40/661, os sobreviventes ao massacre montaram um plano para assassinar os três principais líderes da comunidade, ‘Alī, Mu‘āwiyah e ‘Amr b. al-‘Āṣ, então governador do Egito. No entanto, somente o enviado a Kufa, capital do califado de ‘Alī, foi bem-sucedido. O governo de ‘Alī durou somente cinco anos, durante os quais teve pouca estabilidade, já que nunca conseguiu ser reconhecido como califa em todo território islâmico. Mas sua história no Islã não terminou com sua morte, já que outro grupo da comunidade se formou em torno de seu nome. Eles se chamavam de *shī‘at ‘Alī*, ou partidários de ‘Alī, e formaram o ramo xiita do Islã.

Conta-se em relatos sobre a vida de Muḥammad que alguns dias antes de sua morte, ao voltar de sua última peregrinação, o profeta parou em um oásis próximo a Medina e declarou publicamente que ‘Alī era o protetor de todos que ele próprio protegia.

---

<sup>4</sup>Coraixitas são os membros da tribo Quraysh, à qual pertencia o profeta Muhammad. Era a mais importante de Meca quando Muhammad iniciou sua missão profética porque detinha o monopólio das rotas comerciais que passavam pela cidade. Os principais líderes da tribo fizeram grande oposição ao profeta no início de sua carreira, o que motivou sua fuga para Medina (hégira) em 622. Os primeiros Crentes e os coraixitas de Meca se enfrentaram diversas vezes e as hostilidades tiveram fim em 8/630 quando Muhammad conquistou a cidade e os últimos líderes resistentes acabaram se convertendo. Entre os clãs coraixitas, dois se sobressaíram no desenvolvimento posterior da história do Islã, o Banū Hāshim, por ter sido tanto o clã do qual Muḥammad era membro, quanto aquele a que os califas da dinastia abássida (132-656/750-1258) atribuíram sua origem, e o Banū Umayyah, a que pertenciam os califas da dinastia omíada (40-132/661-750).

<sup>5</sup> O primeiro a ser escolhido líder desse grupo foi ‘Abd Allāh b. Wahb al-Rāsibī, membro da tribo Banū Azd. Ele era conhecido como *Dhū al-Thafīnāt*, que significa “aquele com muitas calosidades”, adquiridas nas mãos e na testa por tanto se prostrar para a oração. Cf. MADELUNG, Wilferd. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 251-253.

<sup>6</sup> WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 8.

Esta frase foi interpretada por alguns como uma declaração por parte do profeta da escolha de ‘Alī para sucedê-lo como líder da comunidade<sup>7</sup>. Além disso, ‘Alī era primo de Muḥammad e marido de Fátima, sua única filha a sobreviver até a idade adulta, sendo, assim, seu parente masculino mais próximo. Não se sabe, no entanto, se algum grupo, ou mesmo o próprio ‘Ali, clamou o direito de liderar a comunidade após a morte de Muḥammad ou se a existência de um grupo de fiéis que defendia o direito de ‘Alī ao califado é um discurso construído posteriormente, feita em um momento que o xiismo já estava bem consolidado<sup>8</sup>. Se esse grupo existia naquele momento, era caracterizado simplesmente por acreditar que ‘Alī deveria ser escolhido califa, mas definitivamente não se tratava de um grupo à parte da comunidade e tampouco possuía uma teoria de quem deveria sucedê-lo após sua morte<sup>9</sup>

A formação do grupo pode ser mais facilmente situada após a morte de ‘Ali, na história de seus filhos, netos de Muḥammad. Em um primeiro momento, parte de seus seguidores se voltaram para seu filho mais velho, Hassan, para nomeá-lo califa enquanto Mu‘āwiyah continuava a se fortalecer na região da Síria. No entanto, poucos meses depois, Hassan fez um acordo com Mu‘āwiyah dizendo que aceitaria sua autoridade contanto que se comprometesse a agir de acordo com o Corão e promettesse não nomear seu sucessor, mas que o líder fosse escolhido por meio de uma votação quando ele morresse<sup>10</sup>. Hassan morreu em 50/670 e não viu Mu‘āwiyah descumprindo o acordo quando, dez anos mais tarde, nomeou seu filho Yazīd como califa. O segundo filho de ‘Alī e Fátima, Husayn, se negou a jurar fidelidade ao novo califa e foi, juntamente com parte de seus seguidores, assassinado pelos omíadas em Karbala. O evento é conhecido como Massacre de Karbala e se tornou um símbolo para os xiitas, que celebram seus

<sup>7</sup>RICHARD, Yann. *Shi'ite Islam*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 16.

<sup>8</sup>O texto de Ṭabarī traz relatos contraditórios a esse respeito. Alguns dizem que ‘Alī aceitou Abū Bakr sem qualquer resistência e indicam que o único atrito que existiu foi breve e envolveu somente três *muhājirūn* (“emigrantes”, como é chamado o grupo que seguiu Muḥammad de Meca para Medina na hégira) que queriam eleger Abū Bakr e alguns *anṣār* (“ajudantes”, aqueles crentes de Medina que receberam o grupo de Meca) que queriam eleger um líder de seu próprio grupo. Por outro lado, em outros relatos o nome de ‘Alī é defendido pelos *anṣār* e há um específico que remete a ‘Ā’ishah em que ‘Alī aparece admitindo que demorou meses para fazer o juramento a Abū Bakr porque acreditava que possuía direito ao cargo. Sobre ‘Ali, os relatos de Ṭabarī só nos dizem que ele e seu clã, os Banū Hāshim, estavam preparando o corpo de Muḥammad para o enterro quando a reunião entre *muhājirūn* e *anṣār* aconteceu. Conferir o tópico chamado “An account of *saqīfah*” em HT, vol. 9, pp. 189-205.

<sup>9</sup>CRONE, Patricia. *God's Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Nova York: Columbia University Press, 2005, p. 71.

<sup>10</sup>MADELUNG. The Succession to Muḥammad, pp.314-322. A votação se daria por meio de uma consulta aos notáveis da comunidade. Essa prática foi inaugurada por ‘Umar, que decidiu que seu sucessor deveria ser escolhido dessa maneira e era chamado de *shūrā*. Cf. EI, vol. p, p. 504-506.

mártires anualmente no mês de *muḥarram*, primeiro mês do calendário islâmico. Uma tentativa de rebelião contra os omíadas com o objetivo de vingar o Massacre de Karbala foi organizado em Kufa por al-Mukhtār em 67/687, mas também não houve êxito.

Nesse primeiro momento da história do xiismo, suas ideias ainda não estavam totalmente delineadas e tampouco existia um grupo coeso em torno delas. Durante o califado *rāshidūn*<sup>11</sup> a ideia que os unia é que a precedência ao califado era de 'Ali, ao invés de outros que foram escolhidos, em especial, 'Uthmān. Por outro lado, durante o califado omíada, esta ideia se desenvolveu em oposição ao clã que estava no poder, o Umayyah, e se consolidou como uma defesa da superioridade do clã dos hashimitas, a que tanto Muḥammad quanto 'Alī pertenciam, para a posição de liderança<sup>12</sup>. Neste momento, a necessidade de vincular o líder a Muḥammad através da linha hereditária de Fátima ou ainda não havia surgido ou não era a corrente mais forte dentro do grupo. Al-Mukhtār, por exemplo, ao organizar sua tentativa de insurreição em Kufa, declarava que estava agindo em nome de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, filho de 'Ali, mas não pela linhagem de Fátima<sup>13</sup>. Em geral, a reivindicação era o parentesco com Muḥammad através de seu clã e não necessariamente de sua linhagem.

Foi com essa noção ampla de “Família do Profeta” que se iniciou o movimento que terminaria por tirar os omíadas do poder. Grupos de oposição ao governo começaram a se formar nas primeiras décadas do século VIII (final do século I A.H), principalmente na região de Kufa e da antiga Merv, na região do Khorasan<sup>14</sup>, e se uniram em torno da ideia de levar a Família do Profeta ao califado, mas nem sempre se especificava a parte desta família por quem lutavam. No Iraque, havia membros do clã dos hashimitas que descendiam de 'Ali, enquanto que em Humaymah, cidade antiga no sul da Jordânia, foram localizados descendentes de al-'Abbās, tio paterno de Muḥammad. Este segundo grupo fugiu para Kufa quando os omíadas descobriram seu refúgio e assassinaram o principal candidato ao califado. Iniciou-se uma revolta em 129/747 liderada por um comandante militar que não possuía qualquer ligação de parentesco com o clã dos hashimitas, Abū Muslim, e, após vencerem inúmeras batalhas no Irã e no Iraque, os revoltos juraram

---

<sup>11</sup> Como é conhecido o período em que a comunidade foi governada pelos quatro primeiros califas, Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān e 'Alī. A palavra *rāshidūn* significa aqueles que andam pelo caminho correto, que são bem guiados.

<sup>12</sup> CRONE, *God's Rule*, pp.41-42.

<sup>13</sup> WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 17.

<sup>14</sup> Khorasan é como se chamava a região que se estendia desde o nordeste da Pérsia até as fronteiras com a China. A cidade de Merv era localizada onde atualmente é a cidade de Mary no Turcomenistão.

fidelidade a Abū al-‘Abbās al-Saffāh, da linhagem do tio de Muḥammad<sup>15</sup>, que se tornou o primeiro califa abássida em 132/750.

A sucessão do poder na linhagem de ‘Abbās (abássidas), em detrimento de outras casas do clã dos hashimitas, desagradou aqueles que defendiam que a linhagem de ‘Alī deveria ser privilegiada (alidas) e acabou se tornando um importante marco do desenvolvimento da identidade xiita, já que estabeleceu um conflito os dois grupos hashimitas. Em 145/762, esta oposição se tornou manifesta quando Muḥammad b. ‘Abd Allāh, sobrinho de ‘Ali, organizou uma rebelião contra os abássidas se declarando o *mahdī*, uma versão islâmica do messias judaico<sup>16</sup>. Se durante o califado omíada a ideia central do grupo era de que o califado deveria ser hashimita, a partir daquele momento, ou se era partidário de ‘Alī ou dos abássidas.

Desde então, a identidade xiita passou a estar necessariamente ligada a ‘Alī e seus descendentes, que, segundo esta crença, são os herdeiros da autoridade do Profeta e recebem de Deus os atributos e qualidades necessários para a liderança. Eles são reconhecidos pelos xiitas pelo título de imam<sup>17</sup>. No entanto, apesar desta característica que constitui o elemento básico da identidade xiita, o grupo não se desenvolveu de forma coesa, mas acabou por se dividir em várias outras correntes, geralmente originadas das diferentes linhagens de ‘Alī. Cada uma delas desenvolveu posteriormente teorias teológicas próprias<sup>18</sup>, e cada uma possui um credo (*‘aqīdah*). A história do

<sup>15</sup> Informações sobre a revolução abássida podem ser encontradas com mais detalhes em KENNEDY, Hugh. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasties*. Cambridge: Da Capo Press, 2004, pp. 1-10.

<sup>16</sup> A palavra *mahdī* vem da raiz *h-d-y*, que significa “orientação”, “direção” ou caminho e seu uso está comumente ligado à orientação divina. Após a morte de Mu‘āwiyah, o termo começou a ser usado para se referir a um líder que restauraria o Islã no caminho da correção e da justiça. O messianismo islâmico foi um movimento que começou no final do século I/VII e a maioria dos grupos que formavam a comunidade usavam o termo com esse sentido. Dois califas omíadas foram chamados de *mahdī*, Sulaymān b. ‘Abd Malik (r. 96-99/715-717) e ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (r. 99-101/717-720) e o terceiro califa abássida Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (158-169/775-785) assumiu o nome de al-Mahdī para governar. Líderes xiitas também se identificavam assim quando organizavam revoltas contra o governo instaurado, como é o caso de Muḥammad b. ‘Abd Allāh citado no texto. Cf. CRONE, *God’s Rule*, pp. 75-82 e MADELUNG, “al-mahdī.” In: EI, vol 5, pp 1230-1238.

<sup>17</sup> A palavra árabe *imām* é usada livremente fora dos círculos xiitas para se referir a um líder religioso de uma comunidade, responsável por pregar durante as reuniões nas mesquitas. A palavra também pode ser usada para se referir ao líder supremo da comunidade e, neste sentido, pode ser utilizado como sinônimo de *Khalīfah*. Assim como seu análogo *imāmā*, que significa a ideia de liderança da comunidade. No xiismo, a figura do imam tomou formas diferentes e representa um líder que recebia de Deus as qualidades necessárias para o cargo e é quase igualado ao Profeta, com a única diferença de que o primeiro não traz uma mensagem. Para informações mais detalhadas sobre a ideia de *imāmā* nos diferentes grupos islâmicos, conferir: MADELUNG, W. “Imāmā.” In: EI, vol 3, pp 1163-1169.

<sup>18</sup> As três mais conhecidas correntes são os zaiditas, que atualmente compõem a população do Iêmen; os ismaelitas, que no século X fundaram o califado Fatímida no Norte da África; e os duodecimanos, que

desenvolvimento do xiismo sob o califado omíada e o início do abássida é uma sucessão de tentativas de revoltas contra o poder estabelecido e de contínuas derrotas, que fizeram com que o califado endurecesse as medidas repressivas contra eles. Diante dessa situação, alguns imams abandonaram a reivindicação pelo poder político e reforçaram seu papel como líderes religiosos e expoentes no conhecimento das coisas de Deus e da lei islâmica (*sharī'ah*). Esta forma de liderança teve início especialmente com o quinto e o sexto imams, Muḥammad al-Bāqir (m. 114/733) e Ja‘far al-Ṣādiq (m. 148/765), que voltaram seus esforços para a vida intelectual e contemplativa e condenavam qualquer opinião favorável ao seu envolvimento em revoltas<sup>19</sup>. Diante da saída do cenário político dos imams xiitas, desenvolveu-se nesse grupo uma prática conhecida como dissimulação (*taqiyyah*) que consistia em negar suas crenças diante de pessoas, principalmente personalidades públicas ou agentes do poder, que poderiam colocar em risco sua segurança ou a de seus seguidores<sup>20</sup>.

O fato de as primeiras divisões da comunidade terem se originado em função da sucessão de Muḥammad e do conseguinte problema da legitimidade do líder levou muitos historiadores a interpretar as divisões como eventos unicamente políticos. No entanto, concordamos com Patricia Crone quando explica que o líder da comunidade não era visto somente como uma figura política, mas como alguém apto a guiar a comunidade para seu fim último, a salvação no Julgamento Final<sup>21</sup>. A comunidade se formou em torno de um líder que unia a autoridade religiosa e o poder político e se constituiu como instituição político-religiosa. Em trabalho conjunto com Martin Hinds, a autora defende de forma convincente que os califas reivindicavam não somente a autoridade política atribuída a Muḥammad, mas também a religiosa, ao se posicionarem não somente como sucessores de Muḥammad, mas como escolhidos de Deus para liderar a comunidade<sup>22</sup>. Dessa forma, concordamos com os autores quando dizem que “o que nos parece uma escolha entre

---

compõem parte significativa da população de vários países muçulmanos e é a religião oficial do Irã. Para mais detalhes sobre a formação e a história destas três correntes do xiismo, conferir: HALM, Heinz. *Shi'ism*. New York: Columbia University Press, 1987.

<sup>19</sup> TAKIM, The Heirs of Prophet Charisma and Religious Authority in Shiite Islam, p. 80.

<sup>20</sup> KOHLBERG, Etan. Some Imami Shi'i views on Taqiyya. *Journal of the American Oriental Studies*. Los Angeles: Vol. 95, No. 3, pp.395–402, jul./set. 1975.

<sup>21</sup> Crone faz uma comparação das ideias de *imāmā* e *mulk* no Corão e explica que a única forma de governo correto e legítimo é aquele que consegue executar a vontade divina na terra através da obediência de Suas leis reveladas. Este tipo de governo, *imāmā*, se contrasta com *mulk*, ou monarquia, que é aquele imposto por alguém que usurpa o poder para seu próprio engrandecimento e se torna um tirano, reinando para proveito próprio e não para o cumprimento das leis de Deus. CRONE, *God's Rule*, pp. 4-8.

<sup>22</sup> CRONE; P.; HINDS, M. *God's Caliphs: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 4-43.

rivais políticos é, na verdade, uma escolha religiosa [...]. Jurar lealdade a um imam era se afiliar a um guia que era ou não o verdadeiro representante de Deus. Era escolher sua comunidade”<sup>23</sup>.

O debate sobre a liderança não foi o único a gerar divergências dentro da comunidade. Apesar de o Corão conter regras definidas para algumas práticas sociais, o Livro não faz menção a muitas outras, possibilitando a formação de divergências. Também havia casos em que as instruções não eram claras e precisavam ser interpretadas. Durante a vida de Muḥammad estes casos eram remetidos a ele para que desse seu veredito e, após sua morte, seus Companheiros (*ṣaḥabah*), e depois seus filhos, chamados Sucessores (*tabi'ūn*), passaram a ser procurados para tomarem a decisão em função da forma como haviam visto o profeta agir. Durante a expansão, estes Companheiros, que viviam originalmente em Medina, se espalharam por todo território e, muitas vezes, por diversas razões, diante de situações semelhantes podiam dar vereditos diferentes. Com o passar do tempo, começaram a se formar diferentes linhas interpretativas do Corão nas regiões de maior atividade intelectual, como o Hejaz, o Iraque e a Síria. Essas linhas de interpretação se fundamentavam nas prévias decisões dos Companheiros que viveram ali e geraram diferentes tendências legais, ou seja, diferentes formas de compreender e aplicar a Lei. Neste primeiro momento do desenvolvimento da jurisprudência islâmica, o costume comum e a prática local eram altamente valorizados como método para formação das teorias e, em casos em que essa tradição não existia, recorria-se ao consenso (*ijmā'*) entre os sábios que se dedicavam aos estudos da religião<sup>24</sup>.

É importante ressaltar que o termo árabe para “prática local” é *sunnah*, mas não se tratava ainda da palavra no sentido que acabou se consolidando nos séculos seguintes e compreender a historicidade desta palavra é fundamental para entender o desenvolvimento do pensamento legal islâmico. Em sua definição comumente conhecida, o termo *sunnah* é utilizado para se referir aos exemplos de Muḥammad. No entanto, neste período, a palavra ainda não estava atrelada somente a ele, mas significava “tradição” ou “prática”. Assim, uma importante característica da sociedade pré-islâmicas era mantida, aquela de se voltar aos homens grandiosos do passado como orientação. No caso deste primeiro momento do desenvolvimento da jurisdição islâmica, ainda não havia a

<sup>23</sup> CRONE; HINDS. *God's Caliphs*, pp. 40-1.

<sup>24</sup>HASAN, Ahmad. Origins of the Early Schools of Law: The Historical Background. In: *Islamic Studies*, Vol. 9, No. 3, p. 263, Set. 1970.

preocupação em remeter todas as interpretações e teorias à *sunnah* do profeta, mas a prática comum era recorrer à *sunnah* local, ou seja, ao costume praticado ali<sup>25</sup>. Voltaremos a tratar da transformação do sentido do termo mais adiante.

Nos primeiros dois séculos após a Hégira, as pessoas não se declaravam seguidores de um único mestre<sup>26</sup>, mas, apesar disso, alguns nomes se destacaram ao comporem obras que procuravam criar um método sistemático de formulação e análise das leis<sup>27</sup>. O primeiro a compor uma obra com este teor foi Mālik b. Anas (m. 179/796), cujo *kitāb al- Muwaṭṭa'* (em tradução livre, livro do caminho correto) propunha um conjunto de leis formuladas a partir de um método que se baseava no costume e no consenso de Medina, local em que vivia. Em casos em que não havia consenso, manifestava sua opinião pessoal (*ra'y*)<sup>28</sup>. No mesmo período, em Kufa atuava Abū Ḥanīfah (m. 115/767), que apesar de não haver escrito nenhuma obra, ditou suas teorias a seus discípulos, que as compilaram posteriormente. Assim como Mālik e outros juristas do período, quando o costume local e o consenso não eram suficientes para embasar um posicionamento, também manifestava sua opinião pessoal. Um importante detalhe sobre Ḥanīfah é que ele era defensor declarado de um princípio que estava se fortalecendo desde o início do califado omíada, o adiamento (*irjā'*), que propunha, em oposição ao carijitas e xiitas, que o julgamento dos envolvidos na primeira guerra civil, 'Uthmān, 'Alī e outros Companheiros, cabia somente a Deus<sup>29</sup>.

Cerca de um século após a Hégira, começaram a se formar grupos de oposição às práticas dessas escolas regionais, cuja atividade moldou a forma de pensar a religião e acabou influenciando não somente o pensamento jurídico, mas todas as outras áreas. Este movimento é conhecido como *ahl al-ḥadīth* – em tradução livre, “povo da *ḥadīth*”, em textos ocidentais são chamados de tradicionalistas – e defendia que os exemplos deixados pelo profeta se sobressaíam à prática local e o consenso entre os sábios e se opunham a qualquer atividade racional e opinião pessoal para a interpretação das revelações e para a produção de códigos legais<sup>30</sup>. O principal expoente deste grupo era Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855), de Bagdá, cujo método legal se constituía basicamente em retirar as lições para

<sup>25</sup> Cf. CRONE; HINDS. *God's Caliph*, 58-97; SCHACHT, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 17.

<sup>26</sup> Ibidem, pp.265-266.

<sup>27</sup> Em HASAN, *Origins of the Early Schools of Law*, pp. 260-261, são citados os nomes mais proeminentes de cada região.

<sup>28</sup> SCHACHT, J. Malik ibn Anas. In: EI, vol. 6, p. 264-265.

<sup>29</sup> SCHACHT, J. Abū Hanīfah. In: EI, vol. 1, p. 142-143.

<sup>30</sup> SCHACHT, J. An Introduction to Islamic Law, p. 34.

a vida prática de uma interpretação literal do Corão e daquelas *aḥādīth* em cuja autenticidade acreditava. Quando o Corão e a *sunnah* não traziam uma resposta a alguma questão, Ḥanbal defendia que se devia recorrer ao consenso dos Companheiros, que, em sua visão, devido à convivência com Muḥammad, eram homens de moral elevada e protegidos de cometerem erros graves.

Apesar de uma oposição inicial das antigas escolas regionais, especialmente de um grupo chamado mutazilitas, sobre o qual falaremos mais detidamente adiante, a proposta dos tradicionalistas acabou se tornando hegemônica e as escolas passaram a indicar como base para suas posições a *sunnah* do profeta – e não mais naquele sentido de costume amplamente aceito como era o caso anteriormente – através de relatos (*ḥadīth*, no singular, e *aḥādīth*, no plural) que eram coletados em todo território islâmico e que continham uma linha de transmissão (*isnād*) que remetia à pessoa que presenciou o evento relatado. Foi o sucesso dos tradicionalistas em estabelecer a *sunnah* do profeta como base para o debate legal que fomentou o desenvolvimento do estudo sobre *ḥadīth*, que, ao longo do século II/VIII, se tornou a mais importante ciência islâmica, já que era a base para todas as outras ciências religiosas. Os especialistas nesta área eram chamados *muḥaddīthūn* (plural de *muḥaddīth*)<sup>31</sup>.

Um importante teórico que participou desse momento de consolidação da *ḥadīth* como fonte para a elaboração das leis foi al-Shafī'ī (m. 204/820). Em Medina, foi discípulo de Mālik, mas viajou por vários dos grandes centros do território islâmico e estudou as correntes jurídicas de cada área. Shafī'ī criticou os trabalhos de seus antecessores, inclusive os de seu mestre, sob o argumento de que seu processo racional era inconsistente e que eles muitas vezes davam preferência a opiniões dos Companheiros de Muḥammad aos relatos que remetiam às ações de Muḥammad. Em seus trabalhos, desenvolveu regras para o processo de analogia (*qiyās*) dos ensinamentos da *ḥadīth* e o Corão como método para se formular regras para as circunstâncias não abordadas diretamente pelo Livro em oposição às decisões arbitrárias baseadas em opiniões pessoais (*ra'y*). Também reforçou a necessidade de comprovar a veracidade dos relatos sobre

---

<sup>31</sup>Para mais detalhes da transformação do sentido do termo *sunnah* devido à consolidação do princípio de recorrer aos exemplos de Muḥammad para a interpretação corânica e para o debate legal, tornando-a metodologicamente dependente da *ḥadīth*, cf.: CRONE; HINDS. *God's Caliph*, 58-97; DUDERIJA, Adis. *Evolution in the Canonical Sunni Ḥadīth Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadīth During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship*. *Arab Law Quarterly*, Leiden, vol. 23, n. 4, pp. 389-415, 2009.

Muḥammad, utilizados como base para a interpretação, através da apresentação e crítica da *isnād*<sup>32</sup>. Antes de Ṭabarī criar sua própria escola jurídica, ele se identificava como um seguidor de Shafī'ī<sup>33</sup>

Um processo que Shafī'ī também foi responsável por acelerar foi aquele da transformação das correntes jurídicas em escolas regionais para grupos que declaravam sua submissão às teorias de um mestre. Ainda que Shafī'ī se considerasse um seguidor da escola de Medina e tivesse se posicionado contra a vinculação a um único mestre, seus trabalhos continham críticas a todas as escolas antigas e, assim, alguém que se declarasse um seguidor de Shafī'ī estava necessariamente rompendo com as outras escolas regionais e se vinculando a um indivíduo. Logo as escolas antigas também passaram por esse mesmo processo de nomeação em homenagem a indivíduos de destaque na região. A iraquiana passou a ser reconhecida como Hanafī e a do Hejaz, Mālikī<sup>34</sup>. Ao final do século IX e início do X, essas escolas se institucionalizaram, passando a desenvolver tratados legais cujas ideias eram vinculadas àquelas de um jurista específico, bem como criando currículo para a formação de profissionais<sup>35</sup>. Essas escolas jurídicas são chamadas de *madhāhib* (plural de *madhhab*). As escolas antigas, apesar de terem adaptado seu discurso para fazer referência à *ḥadīth* do profeta, não tiveram suas doutrinas profundamente modificadas e mesmo Shafī'ī não agradou totalmente aos tradicionalistas da época, que consideravam que suas teorias ainda dependiam demasiadamente da racionalidade humana<sup>36</sup>. No entanto, a principal proposta dos tradicionalistas foi adotada por todas essas escolas e a *sunnah* do profeta com base na *ḥadīth* passou a ser aceita como segunda base para interpretação do Corão e para o desenvolvimento das leis.

A disputa entre os adeptos da utilização da razão e os tradicionalistas não se limitou ao campo legal, mas marcou também o desenvolvimento do debate teológico do Islã. Além da questão da liderança e da constituição da *sharī'ah*, temas que constituíram

---

<sup>32</sup> HASAN, Origins of the Early Schools of Law, p. 264.

<sup>33</sup> MARTENSSON, Discourse and Historical Analysis, p. 305.

<sup>34</sup> SCHACHT, An Introduction to Islamic Law, p. 57-58.

<sup>35</sup> Atualmente é amplamente aceito que a formação das escolas jurídicas como instituições legais só tenha acontecido muitos anos após a morte dos juristas dão nome a elas. Apesar de seus líderes terem vivido entre os séculos VIII e início do IX, elas só se formaram por volta do século X. Christopher Melchert desenvolveu um método para identificar a institucionalização das escolas, que envolve identificar o momento de criação dos tratados legais (*mukhtaṣar*) vinculando suas teorias a um líder e de comentários sobre esses tratados, bem como o momento em que se começou a desenvolver uma atividade de ensino por meio da qual podiam se formar juristas ligados às teorias daquele líder em questão. Com esses parâmetros, Melchert concluiu que as escolas citadas acima, bem como outras como a de Ṭabarī, datam do final do século III/IX e início do IV/X. Cf. MELCHERT, Christopher. *The Formation of Sunni Schools of Law, 9<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> Centuries C.E.* Nova York: Leiden, 1997.

<sup>36</sup> SCHACHT, An Introduction to Islamic Law, p. 62.

problemas que estabeleceram diferentes correntes dentro da comunidade, outras questões também foram objetos de debate e dissenso no processo de formação de dogmas. Enquanto as discussões sobre as leis estavam inseridas em um campo conhecido como *uṣūl al-fiqh*, algo como princípios jurídicos, discussões sobre os atributos de Deus, a natureza do Corão e os limites da predestinação, por exemplo, estavam inseridas em um campo de conhecimento chamado de *uṣūl al-dīn*, ou princípios da religião. Entre os estudiosos ocidentais, o primeiro campo é chamado de jurisprudência e o segundo de teologia. Neste trabalho, também nos referimos a esses dois campos dessa forma, no entanto, é importante ressaltar a linha que separa qualquer campo de conhecimento da teologia é bastante tênue, já que a religião não era vista como uma esfera distinta de outras. Não é possível pensar a jurisprudência, a filosofia ou a ciência do mundo muçulmano desvinculados da religião. O que chamaremos aqui de desenvolvimento da teologia são as discussões acerca de questões que culminaram na formação de diferentes credos dentro da comunidade, das quais os juristas a quem nos referimos acima também fizeram parte em maior ou menor grau.<sup>37</sup>

Assim como no campo da jurisprudência, a oposição entre razão e tradição também estava presente no debate teológico. Se ao longo do primeiro século após a Hégira, a utilização da razão se dava especialmente através da declaração da opinião pessoal (*ra'y*) dos juristas, ao longo do século II/VIII e III/IX o pensamento racional foi ganhando forma e regras e se tornou um método para a interpretação das revelações utilizado por alguns grupos, ainda que de forma tangencial após a consolidação dos tradicionalistas como maioria entre os estudiosos da religião. Este método é conhecido como *'ilm al-kalām* (*'ilm* = conhecimento; *kalām* = palavras, discurso), ou teologia especulativa com base na dialética<sup>38</sup>. Os adeptos deste método eram chamados *mutakallimūn*.

---

<sup>37</sup>Como mencionado anteriormente, há diversos historiadores que defendem que a cisão da comunidade em torno do problema da liderança foi um acontecimento cujas origens e motivações foram exclusivamente políticas. Pelas razões já citadas, não corroboramos com esta interpretação e nossa escolha por separar textualmente o problema da liderança da comunidade das outras questões teológicas que serão brevemente citadas a partir de agora se deve ao fato de que a primeira é uma questão central para este trabalho enquanto as outras são mais secundárias. O debate sobre a liderança formou grupos que desenvolveram credos (*'aqīdah*) próprios e, na maioria das vezes, as outras questões eram elaboradas em função daquela da liderança, que era a primordial. Por exemplo, os carijitas desertaram o exército de 'Alī e passaram a defender que tanto 'Alī quanto Mu'āwiyah haviam pecado em aceitar a intervenção de um árbitro humano para tomar a decisão sobre o vencedor da guerra. Seu credo afirma, entre outros pontos, que aquele que comete um grave pecado é um descrente e merece punição.

<sup>38</sup>Cf. GLASSÉ, Cyril. *Kalām*. In: \_\_\_\_\_. *The Concise Encyclopedia of Islam*. New York, Harper Collins, 1989, p. 216-219. Muitos autores argumentam que este método de interpretação foi amplamente

Para compreender o desenvolvimento das ideias desse grupo, um exemplo nos parece interessante. Por volta dos anos 700, identifica-se a formação de um grupo chamado de qadaritas (*qadariyyah*). Eles não constituíam um grupo ou corrente teológica coesa, este era o nome dado a qualquer um defendesse que Deus cria somente o bem e que as más ações são obra dos próprios homens ou de Satã, em oposição a uma maioria que acreditava na predestinação<sup>39</sup>. O posicionamento destas pessoas advinha da interpretação de trechos do Corão que afirmam que as revelações são um guia para a comunidade (17:3) e aqueles que escolheram acreditar nele e segui-lo serão recompensados enquanto que aqueles que escolherem o contrário serão castigados com o inferno (45:31). Valendo-se de um pensamento lógico, os qadaritas interpretavam que o indivíduo só pode ser punido ou recompensado por suas próprias ações e que seria injusto que Deus punisse os homens por pecados que Ele próprio determinou. No século III/IX, surge dos círculos qadaritas uma das primeiras correntes a defender um credo específico, os mutazilitas (*al-mu'tazilah*)<sup>40</sup>. Eles defendiam de forma aberta que tudo que foi revelado deve ser interpretado através do uso da razão<sup>41</sup> e são os maiores expoentes do *'ilm al-kalām*.

Além da defesa de que o homem possuía livre arbítrio para escolher entre o bem e o mal, outro importante debate em que este grupo se envolveu era sobre se o Corão era algo criado ou não. Ao contrário das outras correntes que participavam do debate teológico, os mutazilitas acreditavam que o Corão é uma criação de Deus que se originou juntamente com a profecia de Muḥammad<sup>42</sup> e, dessa forma, não é eterno<sup>43</sup>. Esta teoria

---

influenciado pela filosofia grega. Sobre isso, conferir, por exemplo, WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 37-55 e COOK, M. A. *The Origins of kalām. Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, vol.43, n. 1, p. 32-43, 1980.

<sup>39</sup> O posicionamento daqueles que acreditava na predestinação advém de uma interpretação mais literal de passagens do Corão como, por exemplo, aquelas que declaram que destino do homem é escrito por Ele em um livro preservado no paraíso (3:145,6:38) e é Ele quem controla a vida e a morte, a lua e o sol, a passagem do tempo e o sustento de suas criaturas (51:58).

<sup>40</sup> Sobre os cinco pontos que compõem as bases do credo dos mutazilitas, conferir: WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*, p. 50-52.

<sup>41</sup> VALIUDDIN, Mir. Mu'tazilism. In: SHARIF, Miam Mohammad. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, p. 199.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>43</sup> Esta é uma discussão teológica bastante complexa e não pretendemos explicá-la de forma detalhada. Em linhas gerais, o problema se inicia com a questão da unicidade de Deus e envolve os 99 atributos citados no Corão para se referir a Ele, como *al-kabīr*, o grandioso, *al-'alīm*, o conhecedor, etc. Algumas correntes de interpretação defendem que cada um desses adjetivos é o nome de uma das essências de Deus, que, assim como Ele, são eternas. Sob essa perspectiva, o conhecimento e a fala são inerentes a Deus e o Corão, sendo Seu conhecimento e fala, é eterno e não criado. Os Mutazilitas, por outro lado, negam que estes atributos sejam partes de Deus sob o argumento de que se houvesse várias partes eternas, haveria vários eternos, o que é condenado como politeísmo. Para eles, Ele é grandioso através de si mesmo e não através

ganhou força entre os anos de 218/833 e 244/848, quando foi instituída como teologia de Estado e os homens públicos que não professavam esta crença poderiam ser condenados e punidos. Este período é conhecido como *miḥnah* (literalmente, julgamento ou teste), ou, inquisição. Neste período, um dos poucos intelectuais que, mesmo sob ameaça, se recusaram a declarar a crença na teoria dos mutazilitas foi Ḥanbal, o notável jurista expoente dos tradicionalistas citado acima, que defendia que até mesmo a recitação do Corão era eterna e não criada<sup>44</sup>.

Diante destas polêmicas em torno de problemas primordiais da comunidade, alguns grupos apresentavam certo consenso, mesmo que, como veremos adiante, ainda houvesse divergências que seriam consideradas possíveis e aceitáveis, formando uma espécie de ortodoxia. Em oposição aos qadaritas e mutazilitas, a maioria das correntes defendia que todas as ações eram predeterminadas por Deus e que o Corão não era uma criatura de Deus, mas parte de sua essência e, dessa forma, era eterno. Em oposição aos carijitas e xiitas, a maioria afirmava que os quatro primeiros califas eram legítimos. A esse respeito, Ḥanbal introduziu a ideia de que a ordem cronológica de sucessão dos califas era também uma ordem de excelência dos homens da comunidade depois de Muḥammad, ponto de vista que se tornou definitivo entre os sunitas. E, finalmente, em oposição aos *mutakallimūn*, o consenso se formou diante da ideia de que a *sunnah* de Muḥammad deveria ser utilizada para a interpretação da revelação e não a razão humana. Segundo Watt, estes grupos majoritários se identificavam como *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, ou povo da *sunnah* e da comunidade, e somente por volta de 1100 é que o termo *sunnī* passou a ser usado para designar o grupo de pessoas que concordavam com essas ideias<sup>45</sup>.

No entanto, é importante ressaltar que o sunismo tampouco é um grupo coeso, já que as diferentes escolas jurídicas e teológicas consideradas sunitas também divergem em certos assuntos. A respeito da polêmica sobre o Corão, por exemplo, as escolas sunitas concordam que ele é não-criado, sendo, portanto, eterno, mas divergem sobre os limites dessa interpretação. Os hanbalitas defendem que as letras, palavras e sons do Corão são inerentes à essência de Deus e por isso, não somente o conhecimento transmitido é eterno,

---

de uma essência de grandeza atribuída a ele. Assim, ao negar que a fala seja um atributo eterno de Deus, defendem que o Corão é uma criatura e, assim, necessariamente temporal.

<sup>44</sup> WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 58.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 59.

mas também sua materialização através da escrita e da fala<sup>46</sup>. Os asharitas<sup>47</sup>, por outro lado, cujos posicionamentos teológicos Ṭabarī compartilhava<sup>48</sup>, defendem que a mensagem transmitida pelo Corão é eterna, mas as palavras e sons são criaturas e, assim, não são eternos. Outro exemplo que parece interessante é a respeito da predestinação. Enquanto outras correntes sunitas defendiam que o homem não possui nenhum poder de produzir ações, que são criadas somente por Deus, os asharitas defendiam que, apesar do poder da criação ser somente uma atribuição divina, o homem possui livre arbítrio para escolher entre duas possibilidades criadas por Deus e, assim, adquire o mérito ou o demérito por ter escolhido o caminho correto ou incorreto<sup>49</sup>. Esta teoria é conhecida como *kasb*, ou aquisição.

Existem questões sobre as quais esses grupos majoritários não atingiram consenso. Podemos citar dois exemplos, a concepção da fé e a utilização da razão. Hanbalitas e asharitas defendem que a fé consiste tanto da palavra quanto do ato, ou seja, da profissão e do cumprimento das obrigações prescritas. Como a performance das obrigações podem variar, a fé também é algo que naturalmente aumenta e diminui. Para os hanafitas, por outro lado, a fé é constituída somente pela profissão da crença<sup>50</sup>. Estas diferentes concepções tiveram consequência na discussão sobre o pecado e as punições do pecador.

Quanto à utilização da razão, já mencionamos que os tradicionalistas obtiveram sucesso em estabelecer a *sunnah* de Muḥammad como segunda base para os estudos da religião. No entanto, mesmo que alguns tradicionalistas como Ḥanbal negassem terminantemente a utilização da razão, esta prática ainda é reconhecida pelos grupos sunitas como recurso para a formação de teorias jurídicas e teológicas. Enquanto no campo jurídico Shafi'ī sustentava que a analogia poderia ser utilizada quando não houvesse resposta no Corão e nas *ḥadīth*, al-Ash'arī foi o maior defensor da utilização da razão para tratar sobre questões da fé, mas se diferenciava dos mutazilitas porque também

---

<sup>46</sup> HYE, M. Abdul. M. Ash'arism. In: SHARIF, M. M. *A History of Muslim Philosophy*, p. 233 e WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*, p. 58.

<sup>47</sup> Uma das principais escolas teológicas sunitas. São seguidores de Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, que viveu no Iraque entre 873 e 935. No princípio de sua vida intelectual, era mutazilita, mas na segunda década do século X, os abandonou e passou a advogar as causas dos tradicionalistas. Se identificava como hanbalita, mas defendia que a razão poderia ser utilizada como suporte da *ḥadīth* e da revelação e, por essa razão, ele e seus seguidores foram rejeitados por outros hanbalitas. Cf. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 65.

<sup>48</sup> MARTENSSON, *Discourse and Historical Analysis*, p. 293; 307.

<sup>49</sup> HYE, M. Abdul. "Ash'arism." In: SHARIF, Miam Mohammad. *A History of Muslim Philosophy*, p. 230.

<sup>50</sup> WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 67.

se baseava nas revelações e a *sunnah* de Muḥammad<sup>51</sup>, tal como os tradicionalistas. Dessa forma, o grupo denominado *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, como se consolidou ao longo do século X, tinha essência tradicionalista, mas não conseguiu extinguir por completo os traços da atividade dos *mutakallimūn*, que ressurgiria com força após o século XI com intelectuais como al-Ghazālī<sup>52</sup>, por exemplo.

Ao longo dos séculos IX e X, os elementos que formam o sunismo foram se consolidando na comunidade em grande parte pelo sucesso dos tradicionalistas e sua rigorosa defesa da *sunnah* do profeta, que se fortaleceu após a já mencionada tentativa malsucedida de alguns califas abássidas de adotar as teorias mutazilitas como teorias de estado<sup>53</sup>. Segundo Watt, após os anos 900 nenhuma nova escola jurídica surgiu<sup>54</sup> e as quatro escolas que mencionamos acima existem até os dias de hoje, o que demonstra que os contornos do que se constituiria como grupo hegemônico do Islã, o sunismo, já estavam estabelecidos nessa época. Assim, como vimos, o sunismo é um grupo bastante plural, mas há um elemento principal comum entre todos seus subgrupos e que permite que eles se identifiquem entre si: a defesa de que o conhecimento transmitido por Deus (*'ilm*) só pode ser acessado ou de forma direta através do Corão ou de forma indireta através da *sunnah* do profeta e, para tal, é dependente do trabalho de homens sábios, os *'ulamā'*, que estudam o Livro e conservam e transmitem os exemplos de Muḥammad através das *ḥadīth*.

O elemento básico do xiismo, por outro lado, é a defesa de que imam é uma das fontes desse conhecimento (*'ilm*). Na perspectiva xiita, o imam é, assim como o profeta, escolhido por Deus para portar seu conhecimento, com a única diferença de que eles não trazem uma nova revelação. Assim como os Companheiros de Muḥammad recorriam a ele quando precisavam interpretar as mensagens porque confiavam que, como escolhido de Deus, seu veredito seria correto, os xiitas acreditam que é melhor recorrer àqueles para quem o dom de Muḥammad foi transferido do que recorrer a relatos de pessoas comuns sobre o profeta. Foi também ao longo do século X que o maior grupo xiita, os duodecimanos, desenvolveu suas teorias de forma mais consistente, já que foi no final do século IX (260/873) que Muḥammad al-Qa'im, seu último imam, desapareceu de forma

---

<sup>51</sup> HYE, *Ash'arism*, p. 224-226.

<sup>52</sup> Importante intelectual para o pensamento filosófico e teológico do mundo muçulmano que faleceu em 505/1111. Quanto a afiliações às correntes de pensamento teológicas e jurídicas, era shafeíta e asharita.

<sup>53</sup> Sobre a relação entre a *miḥnah* e a consolidação dos tradicionalistas, conferir: HYE, *Ash'arism*, p. 221..

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 57.

misteriosa, o que foi interpretado pelo grupo como ocultação. Ainda que tanto xiismo quanto sunismo fossem grupos com suas próprias divisões internas e ainda que houvesse outras correntes de pensamento minoritárias que não se encaixasse em nenhum dos dois, no século X a maioria da população do território se identificava com um grupo ou outro<sup>55</sup>.

## 2. Sujeito: Al-Ṭabarī e sua relação com a escrita da História

Apesar da competência e das realizações de Ṭabarī terem sido amplamente reconhecidas por seus próprios contemporâneos e de sua *História* ser amplamente utilizada como fonte para o estudo dos primeiros séculos do Islã, as informações sobre sua vida e sua atividade acadêmica são bastante escassas. As fontes mais antigas que trazem esse tipo de informação são obras de Ibn Kāmil (m. 350/961), um dos primeiros seguidores da escola jurídica de Ṭabarī, e de al-Farghānī (m. 362/972), que escreveu uma edição e uma continuação da *História*<sup>56</sup>. No entanto, ambos os trabalhos se perderam e só os conhecemos por meio de citações posteriores, principalmente na História de Bagdá de al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463/1071), História de Damasco de Ibn 'Asakīr (m.571/1176) e Dicionário dos Sábios<sup>57</sup> de Yāqūt (m. 622/1225). O trabalho mais completo de compilação dos dados biográficos de Ṭabarī presentes nessas fontes antigas é um texto de Franz Rosenthal, escrito em 1989 que figura como introdução ao primeiro volume da tradução da *História* para o Inglês e continua sendo a maior referência para a vida e a obra do autor, mesmo depois de tantos anos.

Como seu próprio nome indica<sup>58</sup>, a origem de Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī está no Tabaristão, como era chamada a atual Mazandaran, região Norte do atual Irã, abrangendo tanto a costa Sul do Mar Cáspio quanto a superfície montanhosa da Cordilheira de Elbruz. Nasceu em 224-225/839 em Amul, então capital desta região e faleceu em 310/923 em Bagdá. Sua vida como um estudioso começou em sua cidade natal, onde foi instruído por mestres contratados por seu pai antes de ir, aos 12 anos, para al-Rayy, atual Teerã, para prosseguir seus estudos. Assim, apesar de ele próprio ter nascido em uma família muçulmana<sup>59</sup>, sua juventude foi vivida em uma região em que a

<sup>55</sup> WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 62.

<sup>56</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 7-8.

<sup>57</sup> Os três títulos apresentados aqui são traduções livre de, respectivamente: *Kitāb tārikh baghdād*, *tārikh dimashq* e *irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*.

<sup>58</sup> Uma forma bastante comum de adjetivação de palavras na língua árabe é a *nisbah*, que consiste em adicionar o sufixo *ī* (i), para substantivos masculinos, ou *īya* (ya), para substantivos femininos. Os adjetivos que expressam nacionalidades são sempre formados segundo esse padrão. No período de Ṭabarī, era bastante comum um adjetivo de *nisbah* indicando a origem da pessoa se tornasse um sobrenome.

<sup>59</sup>Rosenthal, *General Introduction*, p. 12.

influência persa permanecia bastante forte, já que era comandada por uma dinastia não-muçulmana, e grande parte da população ainda era zoroastriana<sup>60</sup>. Aos 17 anos, se mudou para o então maior centro intelectual do território muçulmano, Bagdá, para aprofundar seus estudos. Apesar da distância, Ṭabarī manteve contato com o Tabaristão e parece ter se pronunciado publicamente através de cartas e de discursos contrariamente à doutrina xiita, que se tornou predominante entre os muçulmanos da região a partir de 250/864<sup>61</sup>, e outras doutrinas que ele acreditava estar se espalhando no local<sup>62</sup>.

A trajetória do jovem Ṭabarī demonstra que desde muito cedo ele foi preparado para a vida acadêmica e educado para ser um douto. Aos sete anos de idade, sabia o Corão de cor, foi líder de oração aos oito e aos nove escrevia *ahādīth*<sup>63</sup>. Através do patrocínio de seu pai, começou muito cedo a executar uma prática muito comum entre os estudiosos muçulmanos, as viagens em busca de conhecimento (*ṭalab al-‘ilm*). Em al-Rayy, estudou com mestres como Ibn Ḥumayd (m. 248/862), mestre de *ḥadīth* e especialista em exegese corânica, foi através dele que Ṭabarī conheceu os trabalhos de Ibn Isḥaq, autor de uma das mais famosas obras sobre a vida de Muḥammad. Também estudou com Abū Zur‘ah al-Rāzī (m. 264/878), prestigiado crítico de *ḥadīth*, o que indica que Ṭabarī aprendeu bastante cedo as técnicas de tal ciência<sup>64</sup>. Sua decisão de ir a Bagdá envolvia ter aulas com o importante tradicionalista Ibn Ḥanbal, mas chegou lá pouco tempo após sua morte e, após alguns meses ali, viajou a Basra, Wasit e Kufa entre os anos de 241/856 e 243/858<sup>65</sup>. Dois de seus mestres em Kufa merecem destaque: Ismā‘il b. Mūsā (m. 245/859) e ‘Abbād b. Ya‘qub al-Asadī (m. 250/864), que eram considerados xiitas e, por essa razão, muitos se recusaram a transmitir seus relatos contidos na obra de Ṭabarī<sup>66</sup>.

Uma vez em Bagdá, Ṭabarī estudou com membros de diferentes escolas de jurisprudência, como, por exemplo, al-Ḥasan al-Za‘farānī (m. 260/874), que foi aluno de Shafī‘ī e principal transmissor de suas teorias, Muḥammad b. Shaqīq al-Marwazī (m.

<sup>60</sup>Nesse período, a região do Khorasan era comandada pela dinastia Tahirida (origem do termo está no nome de seu fundador Ṭāhīr b. Husayn), que respondia ao califa abássida, apesar de ter certa autonomia. No entanto, a região do Tabaristão se manteve sob o poder da dinastia Bawandida (*bāwand*), de origem persa. cf.: BOSWORTH, C.E. Ṭāhirids. In: EI, vol. 10, p. 104-105; FRYE, R. N. Bāwand. In: EI, vol. 1, p. 1110.

<sup>61</sup>No ano de 250/864 al-Ḥasan b. Zayd (m. 270/884), descendente de ‘Alī, fundou um governo xiita na região, que coexistiu com a dinastia Bawandida.

<sup>62</sup>ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 11.

<sup>63</sup>Ibidem, p. 15.

<sup>64</sup>GILLIOT, Claude. La Formation Intellectuelle de Ṭabarī (224/5-310/839-923). *Journal Asiatic*. CCLXXVI, p. 206-207, 1988.

<sup>65</sup>Ibidem, p. 208.

<sup>66</sup>Ibidem, p. 214.

250/864), mestre em direito hanbalita e Dāwud b. ‘Alī (m. 270/884), fundador da escola zahirita<sup>67</sup>. Entre 253/867 e 256/870 fez algumas viagens para Síria, Líbano, Palestina e Egito. Neste momento, teve a oportunidade de estudar com diversos mestres versados na leitura corânica da Síria bem como a escola jurídica predominante ali, a awzaida<sup>68</sup>, como ‘Abbas b. al-Walīd al-Bayrūtī (266/879) e ‘Alī b. Sahl al-Ramlī (m. 261/874)<sup>69</sup>. Na Síria, tomou aulas de Ibrāhīm b. Ya‘qūb al-Jūzajānī (m. 256/870), descrito como líder da facção anti-alida na Síria<sup>70</sup>. No Egito, sua principal atividade foi se aperfeiçoar nos estudos da escola shafeíta, principalmente através do contato com Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā (m. 264/877) e a família ‘Abd al-Ḥakam, que eram discípulos de Shafī‘ī e também versados na teoria legal de Mālik<sup>71</sup>.

Atentar-se a essas viagens e às pessoas com as quais Ṭabarī estabeleceu contato enquanto viajava é relevante porque nos mostra a diversidade de sua erudição quanto ao conhecimento de escolas teológicas ou jurídicas e grupos políticos. Ao longo de sua formação, Ṭabarī se inteirou dos principais debates do momento e quando se instalou definitivamente em Bagdá, por volta de 256/870, passou a se dedicar a ensinar e a escrever. Sua produção impressiona tanto pela quantidade quanto pelas áreas em que atuou: conta-se que ele costumava escrever uma média de 14 fólios por dia desde sua puberdade até sua morte, com 86 anos, e seus trabalhos abrangem as áreas de jurisprudência (com oito trabalhos conhecidos), Corão (dois trabalhos), *ḥadīth* (três), teologia (cinco), ética religiosa (dois) e história (dois)<sup>72</sup>. Sua intensa dedicação à vida intelectual e sua reconhecida erudição abriram espaço para convites para atuar como tutor dos filhos de importantes figuras e para realizar aulas regulares nas mesquitas, mas parece certo que nunca tenha aceitado cargos fixos no governo, nem mesmo na área jurídica, aquela que provavelmente considerava prioritária entre todas nas quais desenvolvia

---

<sup>67</sup> GILLIOT, *La Formation Intellectuelle de Ṭabarī*, p.216-217 A origem do nome da escola zahirita está na palavra *zāhir*, que designa o significado manifesto e aparente, em contraposição a *bāṭin*, que designa o significado interior e metafórico. Ela se caracteriza principalmente pela defesa de que o significado do Corão é alcançado somente através de sua leitura literal e não através de interpretações. A esse respeito, conferir FARRUKH, Omar A. *Zāhirism*. In: SHARIF. *A History of Muslim Philosophy*, p. 274-288.

<sup>68</sup> Fundada por ‘Abd al-Rahman al-Awzā‘ī (m.157/774). Cf. SCHACHT, J. Al-Awzā‘ī. In: EI, vol. 1, p.772-773.

<sup>69</sup> GILLIOT, *La Formation Intellectuelle de Ṭabarī*, p. 225.

<sup>70</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 26.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 27-28; GILLIOT, *La Formation Intellectuelle de Ṭabarī*, p. 227-228.

<sup>72</sup> Esta divisão foi feita por Rosenthal. Nem todas as obras chegaram até nós, mas são consideradas também aquelas citadas em trabalhos de autores posteriores. Os números citados aqui excluem os trabalhos não finalizados e ainda não classificados. Sobre detalhes das obras, cf. ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 80-134. Para a classificação por temas, cf. *Ibidem*, p. 152-154

estudos. Conta-se que ele também se negava a receber presentes, fosse de amigos ou de pessoas que contrataram seus serviços<sup>73</sup>. Além dos rendimentos provenientes de sua herança, sua principal fonte de renda era o ensino.

Ṭabarī era um exímio conhecedor de gramática e filologia, o que é evidenciado em seu *Comentário*, em que se vale com muita frequência de análises linguísticas para interpretar os trechos do Corão. Além disso, compreendia persa e demonstrava ao menos certa familiaridade com outras línguas, já que discute em seus trabalhos termos em idiomas como o grego e o copta, por exemplo<sup>74</sup>. Um relato atribuído ao próprio Ṭabarī, citado por Rosenthal, é relevante para compreender sua relação com a atividade acadêmica e suas motivações para praticá-la. A história parece ter sido contada por Ṭabarī a Ibn Kāmil (m. 350/961), que futuramente escreveria uma de suas biografias, para convencê-lo de que não era muito cedo para seu filho de nove anos iniciar seus estudos. Ṭabarī disse:

Meu pai teve um sonho sobre mim. Ele me viu diante do Profeta com uma bolsa cheia de pedras e eu as estava espalhando em frente a ele. Um intérprete de sonhos disse a meu pai que o sonho significava que eu seria um bom muçulmano e, quando adulto, um forte defensor da Lei religiosa do Profeta. Como consequência, meu pai estava pronto para financiar meus estudos quando eu ainda era um jovem garoto<sup>75</sup>

Para nós, não é relevante pensar se o sonho foi real ou não, o importante é que o relato nos indica o que Ṭabarī pensava sobre sua própria atuação no ambiente acadêmico. Ele se via, antes de mais nada, como um defensor da Lei de Muḥammad e provavelmente sua busca por conhecimento tinha essa ideia como principal propósito.

Ṭabarī parece ter seguido seu propósito ao longo de sua vida, já que apesar de ser conhecido entre os historiadores modernos principalmente em função de sua *História* e de seu *Comentário*, seu principal foco era na área legal<sup>76</sup>, para a qual era imprescindível o conhecimento nas áreas de ciência corânica e de história, ainda que, no caso da história, não fosse comum um jurista produzir obras na área. O conhecimento da ciência de *ḥadīth* também era fundamental, já que era a base para as três áreas. Sua reputação atual de historiador e comentador do Corão se deve muito ao fato de que somente essas duas obras chegaram até nós integralmente, enquanto seus outros trabalhos, incluindo aqueles na

<sup>73</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 22-23; 36-39.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 44.

área de jurisprudência, foram parcial ou totalmente perdidos. No entanto, sua relevância nessa área é evidente, já que vários trabalhos posteriores citam uma escola legal nomeada em referência a ele, conhecida como *jarīrī*<sup>77</sup>, que floresceu logo após sua morte e durou até por volta do século V/XI.

Não é o momento de nos determos nos detalhes sobre cada uma das obras de Ṭabarī neste campo. No entanto, algumas observações sobre sua relação com os debates correntes nesta área são relevantes porque esta parece ter sido a área de prioridade para nosso autor e acreditamos que compreender melhor as características do jurista pode lançar luz sobre suas outras obras, como sua *História*. O que se conhece sobre seu trabalho na área legal foi assiduamente estudado por Devin J. Stewart. Além de haver analisado os trechos de suas obras legais que sobreviveram parcialmente, também estudou as referências posteriores de biógrafos de Ṭabarī e de outros juristas àquelas que não foram conservadas.

Como já mencionado, Ṭabarī foi de sua região natal para Bagdá com o objetivo frustrado de estudar com Ibn Ḥanbal. No entanto, quando escreveu sua primeira obra legal, a *Ikhtilāf al-Fuqahā'*, algo como “desacordo entre os juristas”<sup>78</sup>, em que mencionava os pontos do debate legal acerca dos quais não havia acordo entre os grandes intelectuais da área, Ṭabarī se referiu a oito autoridades, mas ignorou totalmente Ibn Ḥanbal, o que provavelmente foi a razão de toda hostilidade com a qual os hanbalitas trataram Ṭabarī durante sua vida<sup>79</sup>. A razão de sua atitude para com Ḥanbal provavelmente não foi de desdém, mas, devido ao método deste último ser totalmente focado nas transmissões de relatos sobre Muḥammad e pouco analítico, é provável que Ṭabarī o considerasse uma autoridade na área de *ḥadīth*, mas não na área legal<sup>80</sup>. Por outro lado, após haver estudado sobre todas as escolas legais, Ṭabarī se identificava como um seguidor daquela de Shafī'ī<sup>81</sup>, em cuja doutrina instruiu-se de forma profunda tanto em

<sup>77</sup> Lembrando que seu nome completo era Abū Ja'far Muḥammad b. **Jarīr** al-Ṭabarī.

<sup>78</sup> Doravante, nos referiremos a essa obra como “Desacordo entre os Juristas”.

<sup>79</sup> Diversos relatos atestam os problemas na relação entre Ṭabarī e o grupo dos hanbalitas, como, por exemplo, quando os partidários dessa escola jurídica apedrejaram a casa de Ṭabarī em Bagdá. Para esse e outros relatos nesse sentido, cf. ROSENTHAL, *General Introduction*, pp. 70-75.

<sup>80</sup> STEWART, Devin J. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayān 'an Uṣūl al-Aḥkām* and the genre of *uṣūl al-fiqh* in ninth century Baghdad. In: MONTGOMERY, James E (Ed.). In: *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*. Leuven: Peeters, 2004, p. 327.

<sup>81</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 63-64; STEWART, Devin J. Consensus, Authority, and the Interpretive Community in the Thought of Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. *Journal of Qur'anic Studies*, Edinburgh, vol. 18, n. 2, p. 131, 2016.

Bagdá quanto no Egito. No entanto, logo passou a se dedicar à elaboração e divulgação de suas próprias teorias, métodos e opiniões

Segundo Stewart, Ṭabarī trabalhou conscientemente para construir sua escola jurídica, ao contrário de outros juristas antigos como Mālik, Ḥanīfah e Shafī‘ī, cujas escolas só foram criadas após sua morte por seus discípulos, que também trabalharam na elaboração de obras que justificassem teoricamente suas instituições. O autor toma como base os critérios estabelecidos por Christopher Melchert para verificar a existência de uma escola jurídica. Esse método julga necessários três pontos principais: o reconhecimento de um líder nos assuntos legais em uma dada região; o reconhecimento de que o treinamento de um grupo de estudantes é feito com base nos ensinamentos desse líder; e a composição de um manual que resuma as teorias aceitas por essa escola, bem como a existência de comentários que indiquem seu uso regular como textos de ensino. A esses critérios, Stewart adiciona dois outros: o primeiro, sugerido por George Makdisi, é o da existência de dicionários biográficos (*ṭabaqāt*) dedicados aos juristas dessa escola; e o segundo, sugerido por ele próprio, é o da existência de um manual de *uṣūl al-fiqh*, ou seja, de teoria jurídica<sup>82</sup>.

A partir desses parâmetros, Stewart analisou as obras legais de Ṭabarī e concluiu que todos os critérios utilizados por seus colegas para identificar as datas de criação das escolas jurídicas clássicas também são atendidos no caso de Ṭabarī. Uma de suas mais importantes obras na área, a *Laṭīf al-qawl fī aḥkām shara‘i’ al-islām*, algo como “a discussão sutil sobre as leis do Islã”<sup>83</sup>, reúne o mesmo material de seu *Desacordo entre os Juristas*, mas enquanto nela o autor somente expunha os pontos de desacordo, na *Discussão Sutil* ele apresenta suas opiniões sobre os pontos abordados, seguidas de suas justificativas. Para Stewart, essa obra continha o material necessário para compreender o pensamento e o método legais de Ṭabarī e, juntamente com o *Desacordo entre os Juristas*, foram pensadas para servir de base para um currículo legal de ensino. A pedido de um vizir abássida, Ṭabarī escreveu um manual que reunia suas teorias legais que era um resumo de cerca de 400 páginas de sua *Discussão Sutil*, que continha cerca de 2500. Comentários desse trabalho escritos por seus discípulos indicam que ele era utilizado em aulas por Ṭabarī<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup>STEWART, Devin J. Al-Ṭabarī’s *Kitāb al-Marātib al-‘Ulamā’* and the Significance of Biographical Works devoted to the ‘Class of Jurists’. *Der Islam*, vol. 90, n. 2, p. 349, 2013.

<sup>83</sup> Doravante, “Discussão Sutil”.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 336-337.

Em cada um desses dois trabalhos principais, constava uma introdução em que o autor se dedicou a teoria legal. A *Discussão Sutil* apresentava ainda outro apêndice dedicado àqueles estudantes que posteriormente trabalhariam como juízes. Outro trabalho<sup>85</sup> na área legal estava em progresso quando Ṭabarī faleceu, mas as partes já finalizadas, que somavam cerca de duas mil páginas, foram citadas por autores posteriores, incluindo seu prefácio, chamado *Kitāb al-Marātib al-'Ulamā'*, ou “livro sobre a classificação dos intelectuais”. Esse trecho é central para o argumento de Stewart porque, em sua opinião, é, em essência, um dicionário biográfico dos *'ulamā'*, que inicia falando dos Companheiros e depois apresenta as gerações posteriores com enfoque na transmissão do conhecimento legal. Soma-se a esses argumentos o fato de que há notícias de vários juristas que trabalhavam como juízes no século X aplicando o método de Ṭabarī e de pessoas que se identificavam como *jarīriya*, ou seja, seguidores da escola *jarīri*<sup>86</sup>.

Dessa forma Stewart defende que Ṭabarī trabalhou conscientemente para construir uma escola jurídica e que ela existiu de forma institucionalizada já durante a vida de seu fundador e, ao mesmo tempo, contesta as afirmações de autores que desconsideram a escola de Ṭabarī existiu de forma ativa, já que demonstra que os critérios que eles próprios utilizam também são cumpridos no caso de sua escola<sup>87</sup>. É bastante provável, no entanto, que sua escola nunca tenha alcançado a dimensão e a abrangência que as quatro outras que sobreviveram até os dias de hoje já haviam alcançado no período de vida de Ṭabarī. Mas o trabalho de Stewart é muito relevante pois se dedica a uma parte da atividade intelectual de nosso autor que normalmente é pouco considerada por outros historiadores, aquela que tudo indica que tenha sido a principal de suas atividades, a área jurídica. Assim, ele demonstra que por mais que atualmente o conheçamos como um historiador, seus contemporâneos mais provavelmente o conheciam como um jurista. O fato de ser chamado de Ṭabarī, o historiador, quando era necessário diferenciá-lo de um homônimo<sup>88</sup> provavelmente não se deve ao fato de que fosse mais reconhecido por seu trabalho nesta área do que em outras, mas porque era um jurista que também se dedicou a compor obras de história, o que não parece ter sido tão comum.

---

<sup>85</sup> Basīṭ al-Qawl fī Aḥkām Sharā'ī' al-Islām, ou “Exposição clara sobre as leis do Islã”, cf. ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 86-88.

<sup>86</sup> STEWART, *Al-Ṭabarī's Kitāb al-Marātib al-'Ulamā' and the Significance of Biographical Works devoted to the 'Class of Jurists*, p. 359; STEWART, *Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's al-Bayān 'an Uṣūl al-Aḥkām and the genre of uṣūl al-fiqh in ninth century Baghdad*, p. 327.

<sup>87</sup> Para detalhes dos argumentos de Makḍīsī e Melchert, cf. STEWART, *Al-Ṭabarī's Kitāb al-Marātib al-'Ulamā' and the Significance of Biographical Works devoted to the 'Class of Jurists*, p. 358.

<sup>88</sup> ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 136.

Diante dessa noção de que Ṭabarī foi primeiramente um *'ulamā'* da área de jurisprudência, resta ainda nos perguntar o porquê de haver produzido trabalho tão amplo na área de história. Para tentar uma resposta para esta questão, é necessário pensar sobre a forma como aquela comunidade se relacionava com o passado, relação que foi profundamente marcada pelo já citado movimento dos tradicionalistas.

O sucesso do movimento transformou o conceito de *sunnah* e, por conseguinte, a relação daquelas pessoas com o passado. Se em um primeiro momento, quando *sunnah* significava simplesmente “costume aceito”, os padrões de conduta estavam em constante formação, com sua consolidação como *sunnah* do Profeta, ou seja, como o modelo de vida estabelecido pelos exemplos da vida do profeta Muḥammad, os padrões de conduta passam a ser encontrados no passado. Esse passado precisava ser acessado através do trabalho dos *'ulamā'*, que estabeleciam relatos que se acreditavam fidedignos sobre a vida de Muḥammad. A proposta dos tradicionalistas era, em primeira instância, que a Lei fosse elaborada tendo como base unicamente a palavra de Deus, o Corão, e os exemplos de Muḥammad, acessados através das *ḥadīth*. Em um sentido mais amplo, sua proposta era que cada indivíduo conduzisse sua vida tomando como base esses exemplos do passado.

Dois conceitos do teórico alemão Reinhart Koselleck podem nos ser úteis para essa reflexão: espaço de experiência e horizonte de expectativa. Ele define o espaço de experiência como o “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” e o horizonte de expectativa como o “futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto”<sup>89</sup>. Em nosso ponto de vista, o bem-sucedido movimento dos tradicionalistas colocou o horizonte de expectativa completamente em função do espaço de experiência: o objetivo é que o segundo seja exatamente igual ao primeiro. O espaço de experiência seria constituído por dois elementos principais, o “tempo da ignorância” (*jāhiliyyah*), como se refere ao tempo anterior ao início das Revelações, e a *sunnah* do profeta: os crentes olham para as experiências do primeiro como algo a se evitar e para aquelas do segundo como algo a se emular. Assim, a expectativa de futuro na terra é uma repetição deste caminho correto instituído por esse espaço de experiência. A partir desse marco, é como se fosse inaugurada um presente longuíssimo, que tem seu início remetido à ruptura que Muḥammad implementou com aquele passado pagão e se estenderá até a próxima ruptura

---

<sup>89</sup>KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2006, p. 310

prevista: o fim dos tempos e o Juízo Final. Nesse longo presente, nega-se qualquer tipo de modificação, que é classificada como inovação (*bid'ah*) considerada um grande pecado.

A partir dessa virada epistemológica, as ciências religiosas passam a depender totalmente da *ḥadīth*, que era uma forma de lidar com eventos do passado e elaborar narrativas sobre ele. No entanto, o foco da *ḥadīth* não era o passado de forma geral, mas *um* passado específico, aquele do Profeta Muḥammad. Dessa forma, é importante diferenciar a narrativa do passado através da *ḥadīth* e a narrativa através da historiografia, diferenciação tal que era feita pela própria comunidade. Segundo Tarif Khalidi, a diferenciação entre as duas ciências estava em seu componente moral, enquanto o núcleo da *História* era composto de *akhbār*, “eventos históricos puros e simples”, o da *ḥadīth* era composto por *athār* (plural de *athar*), “traços e padrões de conduta moral”<sup>90</sup>, provenientes dos exemplos de Muḥammad. Dessa forma, poder-se-ia concluir que para fins de orientação da comunidade não seria necessário produzir história, a *ḥadīth* seria suficiente já que trata *do* passado por excelência, aquele que deve ser tomado como exemplo.

No entanto, vemos que a história, e não somente a *sunnah* – ou seja, a história de outros homens e de outros eventos que não somente aqueles ligados a Muḥammad – também eram utilizados para fins de orientação e para se estabelecer exemplos de conduta para a sociedade. Argumentamos que, em busca de orientação, aquela sociedade se voltava para o passado de forma ampla e não somente aquele específico do tempo de Muḥammad. Para tanto nos baseamos em três pontos principais: o primeiro é a importância dada à trajetória de homens comuns e não apenas a do profeta. Esses homens comuns se diferenciavam por sua piedade, correção, entre outros valores; o segundo é o consenso entre os *'ulamā'* como ferramenta para criação de leis; e o terceiro é a utilização da *isnād* como forma de comprovar a autenticidade dos relatos que compõem a *sunnah* do profeta. No que se segue, explicaremos nosso ponto de vista a respeito desses três pontos.

Além do claramente importante papel de Muḥammad como provedor de exemplos, o discurso sunita também reserva aos Companheiros um espaço especial. Eles são aqueles que presenciaram as ações e as falas de Muḥammad que agora eram tomadas como exemplo. Muitos presenciaram, inclusive, as mensagens sendo reveladas. Eles

---

<sup>90</sup>KHALIDI, Tarif. Al-Ṭabarī: An Introduction. In: KENNEDY, Hugh (Ed.) *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008, p. 7.

conviveram com o profeta e podiam consultá-lo quando se encontravam diante de situações que não sabiam como resolver. Os Companheiros para os sunitas se diferenciam dos imams xiitas, que também são vistos como seres moralmente elevados porque, não se considera que os Companheiros possam acessar o conhecimento enviado por Deus de forma direta, como no caso dos imams xiitas. No entanto, eles são vistos como homens superiores aos das outras gerações, mais piós e mais corretos. Essa concepção pode ser percebida, por exemplo, em uma *ḥadīth* comum nos textos canônicos segundo a qual Muḥammad costumava dizer: “as melhores pessoas são aquelas da minha geração, depois aqueles que os seguirem, depois aqueles que os seguirem”<sup>91</sup>. Assim a antiga tradição pré-islâmica de reverenciar grandes homens do passado e tomar sua vida como exemplo não teve fim com o Islã, apesar de ter se transformado ao se vincular à prática da piedade e da observação das mensagens do Corão. Um significativo indicador da importância que se dava a grandes personalidades é o grande número de dicionários biográficos (*ṭabaqāt*) produzidos no tempo de Ṭabarī, que traziam dados sobre a vida e as origens de certos homens da comunidade, fossem *‘ulamā’* ou não.

Além deste, outro importante elemento da comunidade que demonstra a importância que se dava ao passado como um todo, e não somente ao passado específico da vida de Muḥammad, é a prática do consenso (*ijmā’*) para resolver questões legais ou de interpretação do Corão. Como já mencionamos, essa é uma das ferramentas utilizadas pelos juristas para a elaboração de leis quando a questão não pode ser resolvida nem por referência ao Corão nem à *sunnah*. Neste caso, busca-se a opinião comum entre os estudiosos da área. A aceitação dessa prática e seus limites variam de escola para escola, mas geralmente o consenso é determinado entre os *‘ulamā’* especialistas naquela área específica no qual o assunto é tratado (exegese, lei, etc.). No momento em que se discute com o objetivo de atingir consenso, as opiniões dos *‘ulamā’* vivos também são levadas em consideração, não apenas as dos *‘ulamā’* do passado. No entanto, a partir do momento em que se chega a um consenso sobre o assunto em questão, qualquer opinião divergente é considerada herética<sup>92</sup>. Assim, as opiniões e debates de homens do passado também compõem a tradição islâmica juntamente com os exemplos do Profeta. No caso das obras Ṭabarī, especificamente aquelas sobre jurisprudência e sobre exegese, o consenso entre

<sup>91</sup>AL-KHATAB, Nasiruddin (Trad.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riade: Darussalam, 2007, vol. 6, p. 395.

<sup>92</sup> STEWART, Consensus, Authority, and the Interpretive Community in the Thought of Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, p. 131.

os especialistas do passado é utilizado com bastante frequência como ferramenta para justificar suas opiniões e pontos de vista<sup>93</sup>.

A investigação do passado comum também se justifica por ser um meio para se acessar a história do Profeta. Já mencionamos que a forma de comprovar a autenticidade das *ahādīth* era fazendo a citação de sua cadeia de transmissão, a chamada *isnād*. Logo que os *muḥaddīthūn* perceberam que alguns relatos que circulavam eram falsos, eles criaram métodos críticos para testar sua autenticidade. Um desses métodos implementados envolvia a análise da *isnād* de duas formas principais. Primeiramente, era analisado se aquelas pessoas citadas de fato poderiam ter se encontrado para que houvesse a transmissão da informação e, para isso, era necessário conhecer, no mínimo, quando aquelas pessoas nasceram e morreram e os locais em que viveram ou onde estiveram. Em segundo lugar, a moral de cada um dos transmissores era avaliada e não se classificava como sólidos os relatos em cuja *isnād* eram citados transmissores que “não fossem conhecidos por ter uma boa memória e confiabilidade” e sequer eram considerados aqueles transmitidos por pessoas que não tivessem bom caráter ou já tivessem sido acusados de falsificação<sup>94</sup>. Assim, fosse para avaliar a possibilidade de a transmissão realmente ter sido feita por aquelas pessoas citadas, fosse para analisar o grau de confiança que se podia atribuir a um dado transmissor, o conhecimento sobre o passado era essencial.

Estes pontos aos quais os referimos caracterizam principalmente o grupo sunita, do qual Ṭabarī era parte. Vemos, então, que o discurso desse grupo é tradicionalista, já que enxerga no passado os modelos de moralidade, de piedade e de justiça. E, mais do que isso, se esforça para que assim o seja. Defendemos que o teor tradicionalista desse discurso não era formado somente pela *sunnah* do profeta, mas por um corpus ideológico composto também pela história dos Companheiros e de outros grandes homens virtuosos de gerações posteriores. Este discurso estava em formação na época em que Ṭabarī viveu e consideramos essencial analisar suas obras – bem como outras, como as compilações de *ḥadīth*, as obras dos grandes juristas e teólogos, os dicionários biográficos, etc. – não apenas como produtos dessa tradição, mas como produtores dela. Voltaremos a tratar desse assunto no terceiro capítulo, mas, neste momento, queremos enfatizar o peso que o

---

<sup>93</sup> Sobre essa prática em trabalhos de jurisprudência, cf. STEWART, *Consensus, Authority, and the Interpretive Community in the Thought of Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī*, p. 131. Sobre essa prática como um elemento de sua teoria de exegese, cf. KHALIDI, *al-Ṭabarī*, p. 5.

<sup>94</sup> Conferir introdução de Muslim para sua compilação de *ḥadīth* em: *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, p. 40-41.

passado tem nessa sociedade como elemento de orientação tanto da atividade intelectual dos *'ulamā'* quanto da vida comum dos indivíduos.

Exposta a importância do passado para aquela comunidade, e para os sunitas em especial, nos voltaremos para as obras de história de Ṭabarī, em especial à *História*, a fim de verificar se há alguma indicação de suas motivações para se dedicar a escrever história. Além da *História*, de acordo com a já citada classificação de suas obras feita por Rosenthal, seu outro trabalho de história é o *Dhayl al-mudhayyal* (Apêndice), também conhecida como *tārīkh al-rijāl*, literalmente “história dos homens”. O que se conhece dessa obra foi traduzido como anexo à *História* e representa o volume 39 da obra, traduzido por Ella Landau-Tasseron e intitulado “Biografias dos Companheiros do Profeta e Seus Sucessores”. Nela, Ṭabarī fez uma reunião da história dos Companheiros, dos Sucessores, e das próximas gerações até chegar naqueles homens com os quais estudou. Este trabalho figura como uma narração do trajeto do conhecimento religioso que chegou até ele, o que soa bastante consoante com seu objetivo principal que é o de trabalhar como um defensor da Lei do Profeta.

Na *História*, por sua vez, ele apresenta na introdução os assuntos que serão tratados: a história dos reis do passado, o tempo dos mensageiros e profetas e os califas antigos (*al-khulafā' al-sālifīn*), a que Rosenthal acredita que ele se refira especificamente aos quatro primeiros<sup>95</sup>. Em seguida, diz que estenderá sua narrativa à história dos Companheiros do Profeta e “aqueles que os seguiram fazendo o bem” e, depois, “mencionará aqueles que vieram depois deles”<sup>96</sup>. Ao final, afirma que fará isso com o objetivo de deixar claro quais são aquelas pessoas cujas transmissões são louváveis, aceitáveis, rejeitáveis, desconsideráveis ou fracas<sup>97</sup>. Vemos, assim, que, ao anunciar suas pretensões e objetivos, Ṭabarī focou novamente na transmissão do conhecimento, demonstrando que um de seus objetivos ao escrever a *História* é verificar a confiabilidade das informações que são transmitidas.

É impossível afirmar com convicção quais eram as motivações de Ṭabarī para se dedicar com tanto afinco à escrita da história, mas parece certo que ele via este tipo de análise como uma importante ferramenta para alcançar seu objetivo final que era o de apreender com clareza a forma de conduta correta proposta por Deus para os crentes. Ele viveu em um momento em que o debate a respeito de importantes temas da área religiosa

---

<sup>95</sup>HT, vol. 1, 169. Sobre a interpretação do tradutor a respeito do termo *al-khulafā' al-sālifīn*, cf. nota 18.

<sup>96</sup>HT, vol. 1, 170.

<sup>97</sup>Idem.

era bastante intenso, envolvendo diversas interpretações e pontos de vista diferentes. Foi também nessa época que essas divergências estavam sendo avaliadas a fim de se estipular quais interpretações eram aceitáveis e quais eram condenáveis. Surgia, assim, a forma inicial de um conjunto de práticas que se pretendiam ortodoxas. Esse conjunto admitia variações, desde que elas derivassem de transmissões confiáveis. Os trabalhos de Ṭabarī, por outro lado, indicam uma tendência diferente, a de diminuir as dissensões das interpretações<sup>98</sup>, o que fazia através do estudo cuidadoso do Corão, da *ḥadīth* e, como defendemos, também da história. Da forma como enxergamos a vida acadêmica e as obras de Ṭabarī, entendemos que sua atividade fim era aquela de jurista, enquanto que as outras atividades a que se dedicava, como *ḥadīth*, exegese do Corão e história, eram um meio para alcançar tal fim.

### 3. A tradição de conhecimento: Os ‘*ulamā*’ e seu papel na sociedade

Passamos agora a tratar sobre a tradição de conhecimento, ou disciplina, em que Ṭabarī se inseria. Como já argumentamos, Ṭabarī não era somente um historiador, ele estava comprometido com um projeto que envolvia a história e outras ciências de maneira auxiliar a seu objetivo principal, que era estabelecer a lei correta de acordo com as mensagens enviadas. Como vimos acima, ao longo dos primeiros séculos do Islã constituiu-se um grupo social que se dedicava a investigação das coisas da religião, os ‘*ulamā*’, plural de ‘*alīm*’. A origem deste termo está na raiz ‘*ilm*’, uma das várias palavras árabes para designar conhecimento. Em sua utilização clássica, o termo se contrapunha a *ma‘rifah*, que se referia ao conhecimento adquirido após certo esforço e reflexão, enquanto ‘*ilm*’ designava o conhecimento recebido por Deus. O ‘*alīm*’ era, então, aquele que se dedicava a acessar, guardar e transmitir o conhecimento enviado por Deus, como os *mufassir* (se dedicava a escrever *tafsīr*, ou exegese do Corão), *mufīī* (interpretava o Corão com o objetivo de formular leis) e *muḥaddīth* (especialista em *ḥadīth*).

O sucesso do movimento dos tradicionalistas citado acima marcou a acentuação do status dos ‘*ulamā*’ na sociedade bem como uma transformação em sua relação com o califado. Em um primeiro momento, ao longo dos califados *rāshidūn* e omíada, o califa era o guardião da sabedoria enviada por Deus. Eles reivindicavam para si o título de

---

<sup>98</sup> Esse esforço para diminuir as dissensões e estabelecer uma doutrina, tanto legal quanto teológica, que pudesse ser considerada correta é citado em STEWART, *Consensus, Authority, and the Interpretive Community in the Thought of Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī*, p. 168. Além disso, esse esforço também pode ser percebido em algumas obras de Ṭabarī em que o autor se dedicou a refutar os argumentos de certos juristas e teólogos. A *al-Radd ‘alā dhī al-asfār*, em que contra-argumentou as teorias de Dāwūd b. ‘Alī (m. 270/884), fundador da escola zahirita, é um exemplo das três obras conhecidas em que se dedicou exclusivamente a esse fim. Cf. ROSENTHAL, *General Introduction*, p. 120.

*khalīfat Allāh*, representante de Deus, e declaravam agir de acordo com a *sunnah*. No entanto a ideia de *sunnah* ainda não havia se transformado em *sunnah* do Profeta, como se consolidou na tradição islâmica posteriormente, ela se referia muito mais às ações e costumes praticados por homens pios e virtuosos do passado, o que incluía o profeta Muḥammad, mas não se limitava a ele. A *sunnah* era algo que estava aberta a mudanças, já que as ações dos califas também poderiam ser vistas como dignas de serem emuladas e também poderiam passar a fazer parte do costume aceitável. Assim, nesse primeiro momento, o califa possuía um papel importante na definição e na elaboração dos regulamentos de Deus e ainda que se esperasse que ele agisse de acordo com califas anteriores, também podiam estabelecer novos costumes e abolir antigos<sup>99</sup>.

Com o sucesso dos tradicionalistas, que defendiam que a única pessoa cujos atos deviam ser emulados era o Profeta, a *sunnah* passou a ser um código de conduta fechado, já que tinha suas bases em um passado que só poderia ser acessado através dos relatos sobre Muḥammad, as *aḥādīth*. Como os ‘*ulamā*’ eram aqueles que se dedicavam não somente a coletar e compilar estes relatos, mas também a interpretá-los, avaliar sua autenticidade e transmiti-los, eles se tornaram os guardiões do conhecimento enviado por Deus. Este tipo de *sunnah* é mais resistente à interpretação e a modificações do que o primeiro e tira dos califas a liberdade para criar regras, que passaram a ser definidas pelos exemplos de Muḥammad.

Esta modificação pode ser percebida nas fontes como demonstram dois documentos desses dois diferentes períodos. Em uma carta escrita pelo califa omíada Walīd II (r. 125-126/743-744), os califas são comparados aos profetas ao argumentar que a história do mundo era dividida em duas eras, aquela em que os agentes de Deus eram profetas, que é encerrada por Muḥammad, e aquela em que os agentes de deus eram os califas<sup>100</sup>. Por outro lado, um documento do início do califado abássida, do maior expoente dos *ahl al-ḥadīth*, Ḥanbal, apresenta os ‘*ulamā*’ como “herdeiros dos profetas que os dotaram de conhecimento como um legado”<sup>101</sup>. O sucesso dos tradicionalistas transferiu o *locus* do conhecimento transmitido por Deus dos califas para os ‘*ulamā*’.

---

<sup>99</sup> A argumentação com base em fontes sobre os califas serem orientados a agirem de acordo com outros califas, e não necessariamente tomando Muḥammad como exemplo, bem como a possibilidade de criarem *sunnah* está em CRONE; HINDS. *God’s Caliph*, pp. 51-52.

<sup>100</sup> The letters of Walīd II and Yazīd III. Traduzido por Patricia Crone e Martin Hinds. In: CRONE; HINDS. *God’s Caliph*, pp. 118-126.

<sup>101</sup> REPP, R. C. ‘Ulama. In: EI, vol. 10, p. 802.

A consolidação dos *'ulamā'* como guardiões da *'ilm* e, por consequência, como aqueles capacitados para elaborar as leis suscitou um debate entre os historiadores sobre a autoridade religiosa do califa. Os já citados Crone e Hinds, além de outros como Ira Lapidus, defendem que o califa perdeu a autoridade religiosa para os *'ulamā'* durante o califado abássida – para os primeiros isto aconteceu após a *miḥnah*<sup>102</sup> e para o segundo, um pouco antes, durante a guerra civil entre al-Amīn e al-Ma'mūn (198-218/809-813)<sup>103</sup>. Para eles, após os momentos referidos, restou aos califas somente a autoridade política, ainda que Crone e Hinds admitam que esta “dessantificação” nunca tenha sido completa: “não houve nenhum momento da história islâmica em que se possa dizer que o califado tenha sido totalmente privado de significado religioso”<sup>104</sup>. Por outro lado, Muḥammad Qazim Zaman argumenta que as fontes não trazem evidências de que o fortalecimento dos *'ulamā'* significou o fim da autoridade religiosa dos califas e defende que havia uma relação de colaboração e interdependência entre os dois grupos, que, sob seu ponto de vista, compartilhavam tal autoridade<sup>105</sup>.

O trabalho de Crone e Hinds falha em apresentar fontes que comprovem que após o inquestionável momento de tensão entre os dois grupos no contexto da *miḥnah* os califas de fato tenham sido privados de sua autoridade religiosa. Por outro lado, Zaman apresenta textos tanto de califas quanto de *'ulamā'* que demonstram que o posicionamento do califa ainda era importante no processo de criação de leis e em suas aplicações, ou seja, que o califa continuava sendo respeitado como líder religioso<sup>106</sup>. No entanto, entendemos que não se esperava que o califa se posicionasse informando sua opinião pessoal, mas o fizesse no sentido de auxiliar na interpretação da *sunnah* do Profeta. Assim, ainda que a autoridade religiosa do califa não tenha se extinguido, é certo que ela foi de certa forma delimitada diante da necessidade de se submeter a regras que não eram mais criadas por eles próprios, mas pelos *'ulamā'* através do discurso que defendia ser necessário conservar e cumprir os exemplos do Profeta.

A atuação dos *'ulamā'* em sua busca por conhecimento (*ṭalab al-'ilm*) envolvia diversas atividades como viajar, coletar informações, organizá-las de forma sistemática,

<sup>102</sup> CRONE; HINDS. *God's Caliph*, p. 97.

<sup>103</sup> LAPIDUS, Ira. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, n. 4, pp. 363-385, (Oct., 1975).

<sup>104</sup> CRONE; HINDS. *God's Caliph*, p. 97.

<sup>105</sup> ZAMAN, Muḥammad Qasim. The Caliphs, the *'ulamā'*, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period. *Islamic Law and Society*. Leiden, vol. 4, n. 1, p. 1-36. 1997.

<sup>106</sup> Ibidem, pp. 31-36.

revisá-las e transmiti-las<sup>107</sup>. As viagens marcaram profundamente a forma dos eruditos muçulmanos construírem conhecimento. Como o território islâmico (*dār al-islām*) não possuía fronteiras entre regiões, formando uma grande unidade territorial<sup>108</sup>, os eruditos viajavam por anos a fim de conhecer diferentes interpretações do Corão, *corpora* jurídicos e relatos sobre Muḥammad. A divulgação do conhecimento era outro ponto importante nesse processo e após anos de estudos em diversos locais, muitos *'ulamā'* se fixavam em um determinado local para se dedicar a esta atividade. Para isso, era necessário que eles tivessem uma autorização (*ijāza*) dos mestres com os quais estudavam.

O local por excelência de ensino e aprendizagem do mundo islâmico é a *madrasah*, instituição que se consolidou ao longo do século V/XI e cuja finalidade era originalmente o ensino do direito, enquanto o ensino de outras ciências era normalmente suplementar. Assim, a maioria dos trabalhos sobre a atividade de ensino no mundo islâmico se direciona ao período posterior ao da criação da *madrasah*, já que no período anterior, que nos interessa neste trabalho, o processo era bastante fluido e pouco sistemático. Sabe-se, no entanto, que, antes da criação de tais instituições, os locais em que normalmente os *'ulamā'* se dedicavam a ensinar eram as mesquitas<sup>109</sup>, ou em casos mais raros, em suas próprias casas<sup>110</sup>. As aulas eram realizadas em círculos, chamados *ḥalaqāt* (plural de *ḥalqah*) e as principais formas de transmissão de conhecimento eram a recitação do conteúdo ensinado na presença de seu professor, que o escutava e fazia correções (*qirā'ah*); e as palestras, em que os alunos escutavam determinada exposição do mestre (*samā*)<sup>111</sup>.

Nas mesquitas poderia haver *ḥalaqāt* sobre diversos temas, como *ḥadīth*, jurisprudência, gramática, literatura, etc., mas raramente incluíam temas das chamadas disciplinas estrangeiras, como filosofia e medicina, que foram apresentadas aos árabes através de textos escritos das tradições grega, indiana e persa. Seu tamanho variava de acordo com o assunto ensinado e com a reputação e popularidade do professor. Os professores eram pagos pelos califas ou por tutores, que com a permissão do califa,

<sup>107</sup>SCHOELER, G. *The Oral and the Written in Early Islam*. New York: Routledge, 2006, p. 31.

<sup>108</sup>BISSIO, Beatriz. A viagem e as suas narrativas no Islã medieval. *Revista Litteris*. Niterói. v. 04, pp. 14-20, 2010.

<sup>109</sup>MAKDISI, George. *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 10-17.

<sup>110</sup>OSTI, Letizia. The practical Matters of Culture in Pre-Madrassa Baghdad. *Oriens*. Leiden, vol. 38, p 156, 2010.

<sup>111</sup> SCHOELER, The Oral and the Written, p. 30.

financiavam as atividades<sup>112</sup>. É importante nos atentarmos para a forma como o conhecimento era transmitido porque essa relação entre mestre e aprendiz é a base dos textos escritos daquele período: o conteúdo discutido nessas aulas era posteriormente escrito e os professores citados na *isnād*. Grande parte das obras que tinham uma metodologia dependente da *isnād*, incluindo a *História*, eram compostas segundo esse processo, o autor se valia de informações coletadas durante muitos anos para produzi-las<sup>113</sup>.

Os *'ulamā'* eram, então, um grupo de intelectuais que compartilhavam a autoridade religiosa ao se apresentarem e serem reconhecidos como guardiões do conhecimento enviado por Deus e, por essa razão, serem os responsáveis pela elaboração das leis e por se certificarem de seu cumprimento ao atuarem como juízes. Com a consolidação dos defensores da *sunnah* como grupo hegemônico, foram definidos parâmetros e critérios para estabelecer o que era ou não era aceito dentro das controvérsias jurídicas e teológicas e estes parâmetros não eram determinados de forma oficial por uma instituição de autoridade, mas de forma discursiva, por meio de uma retroalimentação. Os *'ulamā'* eram quem definiam quais *ahādīth* eram sólidas e aceitavam diferentes interpretações desde que baseadas nessas fontes que eles próprios declaravam confiáveis. Estas interpretações formavam correntes de pensamento que, no caso daquelas jurídicas, se institucionalizaram na figura das escolas e sob uma linha interpretativa específica se dava a formação de profissionais que tomavam parte no debate público, em que só eram admitidos aqueles que se formaram em uma escola aceita. Essa decisão de qual escola era ou não aprovada cabia aos próprios *'ulamā'* das mesmas escolas e não se aceitava, por exemplo, juristas que advogassem ideias mutazilitas ou xiitas. Este processo é o que chamamos de consolidação deste grupo como ortodoxia e será melhor desenvolvido no terceiro capítulo. Neste momento, basta ressaltar como os próprios *'ulamā'* se apresentavam herdeiros da autoridade religiosa do profeta e como eles desempenhavam o papel de definir os parâmetros de correto e incorreto através do discurso, tanto de forma oral, por meio das *halaqāt*, quanto de forma escrita, por meio da composição de livros que também seriam utilizados no processo de ensino e aprendizagem. Os *'ulamā'* do povo da *sunnah* não somente construíam um aparato de hegemonia, mas eram, eles mesmos, peças deste aparato.

---

<sup>112</sup> MAKDISI, *Rise of Colleges*, p. 18-19.

<sup>113</sup>SCHOELER, Gregor. Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam. *Arabica*. Leiden, T. 44, Fasc. 3, p. 423, Jul. 1997; SCHOELER, *The Oral and the Written*, p. 32.

#### 4. O discurso: A *História* de Ṭabarī

##### 4.1. Visão geral da *História*

Após analisarmos os três níveis nos quais, como defendeu Martensson, o discurso é construído, passamos a analisar o discurso histórico propriamente dito. Neste momento, trabalharemos com a fonte como um todo a fim de termos uma visão geral do trabalho de Ṭabarī como historiador e compreender seus objetivos e metodologia. Como de costume no período, Ṭabarī inicia seu texto com uma invocação, em que declara as bases de sua crença no Deus único. Em seguida, faz uma introdução em que exhibe com clareza uma metodologia para acessar os acontecimentos do passado, bem como apresenta seus objetivos e os assuntos sobre os quais vai tratar. O primeiro tópico de sua obra é uma reflexão sobre o tempo, em que explica a diferença entre dois dos vários termos árabes usados para expressar o conceito, *waqt* e *zaman*. Em seguida fala sobre as primeiras criações de Deus, apresentando diferentes versões e apontando aquela que acredita ser a verdadeira. Segue para uma exposição da criação do mundo, a vida dos primeiros profetas, a quem Deus dotou de autoridade para governar seus pares, a história dos filhos de Israel e reis persas, bizantinos e do Iêmen antigo. Esta parte se compõe basicamente de informações retiradas do material bíblico e de fontes persas e tem como parâmetro temporal os reinados persas, a que são sincronizadas as histórias de outros povos<sup>114</sup>. Em seguida, passa à exposição da história do Islã e do povo muçulmano, que se inicia com narrativas sobre a vida de Muḥammad e termina em seu próprio tempo.

A escolha de Ṭabarī por iniciar seu trabalho narrando um passado mítico e imemorial nos chama atenção quando nos atentamos para uma declaração feita em sua introdução:

nenhum conhecimento sobre a história dos homens do passado e dos homens e eventos recentes é atingível por aqueles que não puderam presenciá-los e não viveram no tempo em que ocorreram, exceto através da informação e

---

<sup>114</sup>Segundo Martensson, a escolha por usar os reis persas como parâmetro se deve ao fato de não existir uma marcação universal do tempo e do calendário islâmico não definir a contagem do período anterior à hégira (Como faz, por exemplo o gregoriano, com a marcação a.C.). Cf. MARTENSSON, *Discourse and Historical Analysis*, p. 320. Ṭabarī expressa de forma explícita que prefere contar a história do mundo através dos reis persas “porque não se conhece nenhuma outra nação entre aqueles que conduzem seu pedigree até Adão cujo domínio perdurou e cujo governo foi contínuo. Nenhuma outra nação teve reino governando todos seus súditos [...] e criando para eles condições afortunadas que fossem contínuas, duradouras e ordeiras e que foram herdadas pelas gerações posteriores das anteriores”. Cf.: HT, vol. 1, p 319. Volta a falar disso em vol. 3, p 312.

da transmissão fornecida por informantes e transmissores.<sup>115</sup>

Nesse trecho o autor apresenta vários pontos a respeito de sua metodologia e voltaremos a analisá-lo mais adiante. Neste momento, queremos chamar a atenção para sua declaração de que só é possível conhecer os eventos do passado através da preservação dos testemunhos de pessoas que os presenciaram e, considerando esse ponto de vista, causa um estranhamento que ele tenha incluído em seu trabalho narrativas de eventos sobre os quais não há relatos oculares.

Muitos historiadores contemporâneos justificam essa estruturação com a explicação de que havia uma tendência no período para a composição de obras com essa ordenação e consideram que elas compunham um gênero particular chamado de História Universal<sup>116</sup>. É verdade que tanto no medievo oriental quanto no ocidental esse tipo de obra se tornou comum, no entanto, podemos perceber que elas apresentam muito mais diferenças entre si do que semelhanças que permitam englobá-las em um gênero textual comum. A análise de Ann Christys de várias obras nomeadas dessa forma nos permite concluir que suas semelhanças se encerram no fato de que são narrativas longas e com início em um passado mítico. Em muitos casos, esse passado mítico é a Criação do mundo, mas mesmo nesse ponto há exceções à regra: a *História* de Ibn Ḥabīb (m. 238/853), por exemplo, tem início cinquenta mil anos antes da Criação<sup>117</sup>. Outras questões importantes como conteúdo, método de escrita, fontes utilizadas e locais cujas histórias são abordadas podem variar totalmente de uma obra para outra. Dessa forma, a explicação de que a escolha por essa estruturação se deve ao gênero escolhido acaba sendo pouco conclusiva.

Ann Christys acredita que o propósito principal de narrar esse passado mítico possa ter sido o da “extensão da mensagem do Corão em uma narrativa cronológica do passado e do futuro dos Crentes”<sup>118</sup>. Ernst Breisach parece ir no mesmo caminho de Christys quando afirma que esta é uma tentativa de traduzir para a linguagem de um mundo marcado por divisões de espaço e com limitações temporais a “presença do sagrado, perfeito e atemporal”<sup>119</sup>. Ou seja, o mundo, ainda que composto por diferentes

---

<sup>115</sup> HT, vol. 1, p.170.

<sup>116</sup> Conferir, por exemplo, KHALIDI, *Premodern Arabic/Islamic Historical Writing*, pp. 82-83.

<sup>117</sup> CHRISTYS, Ann. “Universal Chronicles in Arabic Before c. 900”. *Medieval Worlds*. N. 1, p. 63, 2015.

<sup>118</sup> CHRISTYS, *Universal Chronicles in Arabic Before c. 900*, p. 68.

<sup>119</sup> BREISACH, Ernst. *World History Sacred and Profane: The case of the Medieval Christian and Islamic World Chronicles*. *Historical Reflections*, vol. 20, n. 3, p. 339, p. 1994.

povos e divisões, é, ele todo, parte de um plano único de Deus para suas criaturas, que tem início com a Criação e termina no Fim dos tempos. Assim, estes autores tomaram para si a responsabilidade de “unificar o diverso”<sup>120</sup>, inserindo diferentes povos – no caso da *História* de Ṭabarī, os judeus e os persas – em uma mesma linha condutiva da história, com pontos de partida e de chegada comuns.

No caso da *História* de Ṭabarī, temos alguns exemplos de tentativa do que Breisach chamou de “unificação do diverso”. Os dois primeiros são uma explicação da divisão daquilo que a princípio era uno: as narrativas sobre Noé e seus filhos e as origens das diferentes línguas, cujo conteúdo é bastante semelhante àquele apresentado no Livro de Gênesis. Sobre Noé, os relatos oferecidos por Ṭabarī nos informam que a humanidade é descendente de seus três filhos, Sem, Cam e Jafé, cada um sendo pai de determinados povos<sup>121</sup>. Sobre a explicação para a existência de diferentes línguas, em uma *isnād* que remete a um importante ‘*ulamā*’ da geração dos Sucessores, vemos a seguinte narrativa:

Quando a população se tornou mais numerosa, eles planejaram, apesar da recente experiência com o dilúvio, construir uma cidade tão grande que caberia todos eles sem precisar que se dispersassem, ou um edifício alto que os manteria a salvo se um novo dilúvio acontecesse. Deus todo poderoso desejou enfraquecê-los e desapontá-los a fim de ensiná-los que o poder e força eram d’Ele. Assim, Ele os dispersou e separou suas línguas.<sup>122</sup>

Assim, da mesma forma que todos os povos já foram um só, todas as pessoas já falaram a mesma língua em algum momento.

Outra prática aplicada por Ṭabarī que nos mostra uma tentativa de “unificação do diverso” é a frequente sincronização das histórias israelita e persa. Em meio à narrativa sobre Noé, Ṭabarī apresenta a de al-Ḍaḥḥāk, também chamado de Bīwarasb, personagem mítico que supostamente governou a Pérsia em um passado imemorial. Após contar as maldades de al-Ḍaḥḥāk, como matar pessoas para tratar suas feridas com seus cérebros<sup>123</sup>, ele explica que depois de um reinado extremamente longo<sup>124</sup>, o tirano foi morto por Afarīdhūn, que passou a reinar de forma justa depois dele<sup>125</sup>. Em seguida, volta a falar de Noé e como os descendentes de seus filhos formaram os diferentes povos existentes no

<sup>120</sup> Ibidem, p. 342.

<sup>121</sup> HT, vol. 1, p. 370; vol. 2, pp. 10-22.

<sup>122</sup> HT, vol. 2, p. 22; Leiden, I, p. 224.

<sup>123</sup> HT, vol. 2, p. 3-4.

<sup>124</sup> Os relatos falam em mil anos. HT, vol. 2, p. 3; 9.

<sup>125</sup> HT, vol. 2, p. 6. Em outra versão, quem mata al-Ḍaḥḥāk é um homem chamado Kābi, que se recusou a se tornar rei por não se de linhagem real e nomeou Afarīdhūn. Cf. HT, vol 2, p. 7.

mundo. Nesse momento, ele explica a razão pela qual conta a história de al-Ḍaḥḥāk nessa parte específica do texto:

Só mencionamos a história de Bīwarasb [al-Ḍaḥḥāk] nesse ponto porque algumas pessoas afirmam que Noé viveu no período de seu reinado e foi, na verdade, enviado a ele e a esse povo durante seu reinado que jurou lealdade a ele e o seguiu apesar de sua insolência e insubordinação a Deus<sup>126</sup>

Após falar sobre Noé e seus filhos, Ṭabarī começa a falar de Afarīdhūn, o salvador que matou al-Ḍaḥḥāk e instaurou um governo justo de acordo com as leis de Deus<sup>127</sup>. No início desta narrativa, o autor volta a relacionar a história persa com a israelita:

Alguns genealogistas persas afirmam que Noé e Afarīdhūn, que derrotou al-Azdahaq [outra versão do nome al-Ḍaḥḥāk] e destituiu seu governo, eram a mesma pessoa. Outros afirmam que Afarīdhūn era Dhū al-Qarnayn, companheiro de Abraão [...]. Outros dizem que ele era Salomão filho de David. Eu menciono Afarīdhūn aqui devido à afirmação citada anteriormente de que ele era Noé. Sua história era similar à de Noé, já que ele também teve três filhos, foi um homem justo, se comportou bem e teria sido responsável por destruir al-Ḍaḥḥāk.<sup>128</sup>

Quanto aos três filhos mencionados na passagem, mais adiante ele nos conta que antes de sua morte, Afarīdhūn decidiu dividir a terra em três partes dando cada uma a um de seus filhos<sup>129</sup>, narrativa bastante semelhante àquela da divisão das nações entre os filhos de Noé.

Este é somente um exemplo entre vários outros que remetem a um esforço de narrar as histórias israelita e persa de forma sincronizada e como parte de uma história única. O mesmo acontece, por exemplo, na narrativa sobre Adão, que logo em seguida ele explica que há um debate entre fontes persas e não-persas sobre se Adão é ou não é o primeiro rei Persa, Jayūmart<sup>130</sup>. No entanto, é importante perceber que o interesse por narrar a história de outros povos e por “unificar o diverso” não se mantém após o início da vida de Muḥammad, quando a comunidade islâmica passa a ser o fio condutor de sua narrativa e povos não muçulmanos somente são citados quando se relacionam com os

---

<sup>126</sup> HT, vol. 2, p. 10.

<sup>127</sup> HT, vol. 2, pp. 23-27.

<sup>128</sup> HT, vol. 2, p. 23.

<sup>129</sup> HT, vol. 2, p. 24; 26.

<sup>130</sup> HT, vol. 2, pp. 318-320. Para outros exemplos, cf.: GILLIOT, *Récit, Mythe et Histoire Chez Ṭabarī. Une Vision Mystique de l'Histoire Universelle*, pp. 308-309.

muçulmanos de alguma maneira. Isso nos leva a concordar com Gilliot quando afirma que a narrativa da história pré-islâmica é uma tentativa de ligar a história de dois povos e culturas das quais o Islã é herdeiro e produzir uma “história unificada da Revelação que culmina na revelação muçulmana e na história do califado”<sup>131</sup>.

Nesse sentido, uma importante característica dessa narrativa mítica merece destaque: ela é estruturada segundo a apresentação dos principais profetas enviados por Deus para diferentes povos, intercaladas com as histórias de reis persas em cujo reinado assume-se que esses profetas viveram. Com Adão, inicia-se um ciclo de pacto entre Deus e os homens, quebra deste pacto, punição e redenção. O pacto é firmado quando Deus envia um profeta com a função de convencer a comunidade para a qual foi designado de que Ele é o único Deus e nada além dele pode ser adorado. No entanto, ou a comunidade continuou descrente ou deixou de seguir os ensinamentos do profeta depois de um tempo, configurando a quebra do pacto com Deus, recebendo, assim, uma punição. Mas Deus sempre redime suas criaturas e envia outro profeta para reforçar suas mensagens e renovar o acordo com suas criaturas. O pacto entre Deus e seus mensageiros é explicitado em um relato presente na *História*:

Quando Deus criou Adão, Ele esfregou suas costas e mostrou todos seus descendentes na forma de pequenas formigas [...] e disse a Adão: ‘Estes são sua progênie com quem foi firmado um pacto de que Eu sou seu Senhor, a não ser que associem algo a Mim, Eu sou obrigado a prover seu sustento’<sup>132</sup>

Depois de Adão e a Queda do Homem do paraíso, Ṭabarī apresenta Idrīs e explica que ele também era chamado Enoque, que, por sua vez é um patriarca Bíblico<sup>133</sup>. Logo após, o autor narra a história de Noé e o dilúvio<sup>134</sup>, seguida por aquela do primeiro profeta árabe, Hūd, enviado para a tribo ‘Ād, que costumava debochar dos ensinamentos do profeta e foi castigada com uma longa seca e depois destruída em uma tempestade<sup>135</sup>. Em seguida, apresenta outro profeta árabe, Ṣāliḥ, enviado para a tribo Thamūd, e a pele do corpo daqueles que não obedeceram a seu profeta mudou de coloração por três dias até

<sup>131</sup> GILLIOT, *Récit, Mythe et Historie Chez Ṭabarī. Une Vision Mystique de l’Histoire Universelle*, p. 279.

<sup>132</sup> HT, vol. 1, p. 329. Encontramos outro exemplo em HT, vol. 4, p. 108: “Os israelitas floresceram depois disso, ou seja, depois de seu retorno da Babilônia para Jerusalém. Eles desobedeceram e novamente Deus enviou mensageiros a eles. Alguns foram rejeitados, outros mortos até que os últimos profetas enviados a eles foram Zacarias, João, filho de Zacarias, e Jesus, filho de Maria.

<sup>133</sup> HT, vol. 1, pp. 343-348.

<sup>134</sup> HT, vol. 1, pp. 354-370.

<sup>135</sup> HT, vol. 2, pp. 29-40.

que, passado esse tempo, morreram<sup>136</sup>. A isso, segue-se a história da vida de Abraão, em árabe Ibrāhīm, e seu permanente esforço de convencer seu povo a passar a adorar o Deus único<sup>137</sup>. Ao longo da narrativa sobre esse profeta tão importante para a tradição islâmica, Ṭabarī nos apresenta a história de Ló, enviado para Sodoma, cuja população foi destruída porque também não acreditou em seu profeta<sup>138</sup>. Após o fim do período de vida de Abraão, Ṭabarī conta a história Shu‘ayb, enviado para a região de Midiã<sup>139</sup>, que, por desobediência, foi destruída pelo fogo<sup>140</sup>.

Em meio a estas narrativas que representam a quebra do pacto e a punição do povo desobediente, há duas outras que simbolizam o contrário, a manutenção do pacto e a recompensa divina: as histórias dos profetas Jó e José. O primeiro, Ṭabarī nos conta, foi privado de todas suas posses, de sua família e de sua beleza e saúde por causa de Satã, mas ainda assim permaneceu fiel a Deus e resistiu a todas as tentações de Satã. Depois de muitos anos, Jó pediu piedade a Deus e tudo aquilo que ele havia perdido foi restaurado<sup>141</sup>. O segundo também passou por todas as provações, quase foi morto por seus irmãos por inveja, foi levado ao Egito como escravo, resistiu à sedução de uma mulher que o levaria a cometer adultério<sup>142</sup>, foi preso injustamente por sete anos e foi castigado por Deus por, em um momento de desespero, ter pedido ajuda a alguém que não fosse Ele. Esse é um trecho em que a importância do Pacto fica clara: Enquanto estava preso, “José disse ao copeiro: ‘Fale sobre mim na presença do seu senhor [o Faraó]’. E Deus disse: ‘Ó José, você confiou em outra pessoa além de Mim, Eu prolongarei sua prisão’. E José lamentou e disse: ‘Ó Senhor! O peso das minhas desgraças fez meu coração esquecer [...]’”<sup>143</sup>. No entanto, após sete anos na cadeia, José recebeu um cargo de confiança do Rei e foi o responsável por ajudar reino a enfrentar os sete anos de fome que se seguiram e conseguiu se unir novamente à sua família, de quem havia sido separado na juventude<sup>144</sup>.

---

<sup>136</sup> HT, vol. 2, pp. 40-47.

<sup>137</sup> HT, vol. 2. Sua história é narrada ao longo de quase todo volume.

<sup>138</sup> HT, vol. 2, pp. 111-125.

<sup>139</sup> Local citado tanto na Torá quanto no Corão. Especula-se que era situada na região noroeste da Península Arábica.

<sup>140</sup> HT, vol. 2, pp. 143-147.

<sup>141</sup> HT, vol. 2, pp. 140-143.

<sup>142</sup> É interessante ressaltar que, no contexto islâmico, a palavra adultério não é utilizada para se referir apenas a relações extraconjugais de pessoas casadas, mas para qualquer relação sexual fora do casamento, inclusive por pessoas solteiras.

<sup>143</sup> HT, vol. 2, p. 163.

<sup>144</sup> HT, vol. 2, pp. 161-185.

Em seguida, inicia-se a história de Moisés, que inclui tanto uma narrativa de obediência e recompensa quanto de desobediência e punição. Ṭabarī inicia explicando que os israelitas continuaram vivendo de acordo com os ensinamentos de José, Jacó, Isaac, e Abraão sob o governo dos Faraós até que um deles, al-Walīd b. Muṣ‘ab, passou a escravizá-los. Por terem se mantido fiéis ao Pacto<sup>145</sup>, Deus enviou Moisés como Profeta para salvá-los<sup>146</sup> e, com Sua ajuda, o profeta retirou os israelitas do Egito<sup>147</sup>. No entanto, quando Moisés se ausentou para receber de Deus os mandamentos e seu povo produziu um bezerro de ouro e passou a adorá-lo. Por isso, Deus os castigou fazendo com que lutassem entre si, causando a morte de muitos deles<sup>148</sup>. Outra traição veio logo em seguida, quando descobriram que havia gigantes na Terra Santa e se recusaram a lutar por ela como Moisés havia comandado. Deus os castigou proibindo-os de entrar ali por quarenta anos e obrigando-os a vagar pela terra<sup>149</sup>.

Após a narrativa sobre este profeta, somos informados que “depois de Moisés, os profetas dos israelitas foram enviados a eles somente com uma renovação do que se esqueceram da Torá”<sup>150</sup>. A isso seguem-se as histórias dos profetas e reis israelitas intercaladas com as dos reis persas, bizantinos e do Iêmen, e o tema da punição/recompensa de Deus pelas ações dos homens continua presente nas narrativas sobre os profetas<sup>151</sup> e é estendido às narrativas sobre reis, que são beneficiados por Deus quando governam segundo suas leis e castigados quando governam com tirania<sup>152</sup>. A

<sup>145</sup> “Ele [o Faraó] infringiu neles [os israelitas], como Deus disse, terrível tormento. Ainda assim, eles se mantiveram firmes em sua religião, da qual não queriam se desviar”. HT, vol. 3, p. 32.

<sup>146</sup> “Quando Deus quis libertá-los de sua miséria, e quando Moisés atingiu a maturidade, Deus deu a ele a mensagem”. HT, vol. 3, p. 32.

<sup>147</sup> HT, vol. 3, pp. 63-66.

<sup>148</sup> HT, vol. 3, pp. 72-80.

<sup>149</sup> HT, vol. 3, pp. 82; 89.

<sup>150</sup> HT, vol. 3, pp. 122-123.

<sup>151</sup> Vemos mais exemplos desse tema em: HT, vol. 3, p. 122: “Quando Deus levou Ezequiel, as transgressões se tonaram numerosas entre os israelitas. Eles se esqueceram qual havia sido o pacto de Deus com eles a ponto de começarem a construir ídolos e os adorar no lugar de Deus”. Em HT, vol. 3, pp. 166-172, é narrada a história de Salomão, que tinha uma esposa que adorava a imagem de seu pai diariamente. Por essa razão, Salomão perdeu o poder de governar seu povo por quarenta dias, sendo substituído por Iblīs com a forma de Salomão. Em HT, vol. 4, pp. 56-60, somos informados de que o profeta Jeremias foi enviado para avisar aos israelitas que se arrependessem, caso contrário seriam destruídos por Nabucodonosor.

<sup>152</sup> Exemplos deste outro tema comum podem ser vistos na já mencionada história de al-Ḍaḥḥāk e Afarīdhūn; em HT, vol. 3, pp. 112-113, que conta a história do Rei persa Frāsiyāb e como a Pérsia se recuperou de um governo tirano; Em HT, vol. 4, pp. 21-35, que conta como um rei israelita temente a Deus derrotou, com Sua ajuda, Zerah, rei indiano descrito como tirano e idólatra; Em HT, vol. 4, pp. 37-40, somos informados do rei israelita Zadequias, que tem sua morte adiada por quinze anos como recompensa por ter sido um servo fiel além de ter poupado seu povo de um ataque dos babilônios; e em HT, vol. 5, p. 265, há uma narrativa em que o rei persa Kisrā Anūsharwān, recebe a seguinte orientação de um de seus conselheiros: “Eu ouvi os eruditos conhecedores da lei divina dizerem que enquanto a justiça não sobrepujar a tirania em um território [...], o povo dessa terra será afligido por incursões dos inimigos e todo

narrativa do período pré-islâmico sugere ao leitor que o melhor meio de um povo viver pelos caminhos de Deus é quando seu governante é pio, temente a Deus e fiel aos ensinamentos dos profetas, que, por sua vez, são descritos como os intermediários entre Deus e o governante<sup>153</sup>. Essas narrativas preparam o leitor para aquela do início da profecia de Muḥammad e o consequente início de seu governo, que é o modelo ideal de liderança.

Essa relação entre a história anterior ao Islã e Muḥammad é feita por Ṭabarī de forma explícita em uma narrativa sobre o final do governo persa. Primeiramente, Ṭabarī apresenta o governo do rei persa Kistrā Anūsharwān<sup>154</sup> e a reforma tributária, descrita como justa, levada a cabo por ele<sup>155</sup>. A narrativa do reinado de Kistrā é interrompida com a informação de que Muḥammad nasceu neste período e que, na noite de seu nascimento, o palácio de Kistrā chacoalhou a ponto de vários pedaços caírem, além de outros presságios. Após sua morte, seu filho, Hurmuz, o sucedeu e, apesar de ser bem-educado e um comandante vitorioso, era mal-intencionado e populista<sup>156</sup> e como consequência, “Deus quis mudar seu [dos Persas] governo e transferir seu poder real para outra pessoa”<sup>157</sup>. Seguem-se diversas narrativas sobre Kistrā II, que armou contra seu pai, Hurmuz, e assumiu o reinado, mas teve problemas tanto internos quanto externos para manter o comando do Império<sup>158</sup>. Ao final da narrativa sobre Kistrā II, Ṭabarī inicia uma sincronização dessa história com o recebimento da profecia por Muḥammad como profeta, a hégira e o início da comunidade islâmica. A princípio somos informados de que Kistrā II recebeu um mensageiro de Deus por três anos seguidos que o comandava a se submeter a Ele e sua recusa foi a causa de todos os tormentos que passou<sup>159</sup>. Segue-se a isso uma narrativa semelhante àquela do dia em que Muḥammad nasceu, mas agora o momento referido é aquele em que Muḥammad recebeu a profecia. Novamente, o palácio

---

tipo de coisas desagradáveis os surpreenderão”. Movido por esse conselho, “ele ordenou que seus ministros e governadores das províncias não agissem além do que era justo dentro de suas obrigações oficiais [...]. Devido a essa política de agir de forma justa, Deus desviou aquele inimigo das terras de Kistrā sem o obrigar a travar guerras ou passar por turbulências para os afastar.

<sup>153</sup> “Quando ele [Zadequias, rei israelita] ascendeu ao trono, Deus enviou um profeta para instruí-lo e direcioná-lo, fazendo, assim, do profeta um intermediário entre o rei e Deus”. Cf. HT, vol. 4, p. 36.

<sup>154</sup> Chamado pelos estudiosos da Pérsia Sassânida de Cosroes.

<sup>155</sup> HT, vol. 5, pp. 255-262.

<sup>156</sup> HT, vol. 5, p. 297: “Ele [Hurmuz] removeu os nobres de sua corte e matou 13.600 homens das classes religiosas e daqueles de boa família e de nascimento nobre. Seu único objetivo era ganhar as classes mais baixas e fazê-los se posicionarem favoravelmente a ele”

<sup>157</sup> HT, vol. 5, p. 298.

<sup>158</sup> HT, vol. 5, pp. 305-330.

<sup>159</sup> HT, vol. 5, pp. 331-338.

real sofreu danos sem nenhum motivo aparente no mesmo dia em que uma barragem se rompeu. Ele pediu que seus adivinhos interpretassem aqueles sinais e um deles declarou que “surgirá no Hejaz um domínio que alcançará o Leste e por meio do qual a terra crescerá verde e fértil, muito mais do que em qualquer reino anterior”<sup>160</sup>. Vemos uma defesa de que é necessário governar seguindo o caminho estipulado por Deus para ter Seu apoio, caso contrário, Deus poderá transferir o comando para outros.

A narrativa de um passado mítico, aquele dos profetas, e o passado anterior ao Islã que muitas vezes sequer remetem a testemunhos oculares, é relevante para a história de Ṭabarī pois ela é tecida de forma a construir uma linha que leva até Muḥammad e a criação da comunidade islâmica, mostrando-o, assim, não como criador de uma religião, mas como herdeiro de uma tradição muito mais antiga. O Islã não é narrado por Ṭabarī como uma religião que surge com Muḥammad, vários outros profetas e pessoas comuns aparecem nesse trecho da *História* descritos como seguidores do *islām*<sup>161</sup>, em Ṭabarī, Islã é sinônimo de monoteísmo. Além disso, nesses trechos também vemos que muitos rituais da religião islâmica, bem como sua principal instituição governamental, o califado, tem suas origens ligadas a momentos muito anteriores a Muḥammad. Adão, por exemplo, é descrito como o primeiro *khalīfah*, palavra que nesse contexto significa “representante de Deus”. Adão também aprende a forma correta de cumprimentar uns aos outros com a frase *al-salām ‘alaykum* (que a paz esteja com você)<sup>162</sup> e seus filhos foram ensinados a forma correta de lavar e enrolar o corpo de seu pai antes de ser enterrado<sup>163</sup>. A Caaba foi primeiramente construída por Adão e posteriormente reconstruída por Abraão e seu filho Ismael<sup>164</sup> e Sete, filho de Adão, já fazia a peregrinação ali<sup>165</sup>. No entanto, como vimos, Ṭabarī narra que essa religião tão antiga quanto a humanidade foi sendo continuamente corrompida, tornando necessário o constante envio de profetas. Assim, como bem destacou Gilliot, Muḥammad é apresentado não somente como continuador dessas comunidades anteriores, mas como seu restaurador<sup>166</sup>.

<sup>160</sup> HT, vol. 5, p. 332.

<sup>161</sup> Exemplos em que aqueles que adoram o Deus único são descritos como seguidores do *islām* ou como *muslim* HT, vol. 1, p. 344; vol. 2, p. 34; p. 116; p. 152; vol. 3, p. 32; p. 76; p. 165; vol. 4, p. 156. Ambas as palavras têm origem na raiz S-L-M que tem seu sentido ligado a completude, paz ou submissão. A palavra *islām* especificamente, significa “submissão”, “resignação” e “reconciliação” com a vontade de Deus e a palavra *muslim* é o particípio ativo dessa mesma palavra, ou seja, “aquele que se submete”.

<sup>162</sup> HT, vol. 1, p. 326.

<sup>163</sup> HT, vol. 1, p. 333.

<sup>164</sup> HT, vol. 1, p. 293; vol. 2, p. 69.

<sup>165</sup> HT, vol. 1, p. 335.

<sup>166</sup> GILLIOT, Claude. Al-Ṭabarī and the ‘History of Salvation’. In: KENNEDY, Hugh (Ed.). *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008, p.140.

Além de indicar a razão pela qual Ṭabarī escolheu incluir em sua *História* essas narrativas do período pré-islâmico, a análise acima aponta outra questão relevante para nosso estudo. Apesar do texto ser composto por inúmeros simbolismos religiosos e pela constante interferência de Deus na história, o homem é um importante agente dela. Essa característica fica clara logo na introdução da obra:

Nesse nosso livro, eu mencionarei toda informação que chegou até nós sobre reis ao longo da história desde que o Senhor criou o mundo até sua aniquilação. Houve mensageiros enviados por Deus, reis a quem foi dada autoridade ou califas se estabeleceram na sucessão califal. Deus já havia concedido benefícios em favor de alguns deles. Eles foram gratos a seus favores e, assim, Ele os concedeu mais favores e recompensas em adição àqueles já concedidos em sua vida fugaz [...]. Houve outros que não foram gratos por seus favores e, então, ele os privou dos favores concedidos antes precipitou sobre eles Sua ira. Também houve outros que não foram gratos a seus favores e Ele deixou que os aproveitassem até o momento de sua morte e perdição<sup>167</sup>

Este trecho e outros citados acima a respeito dos profetas e reis pré-islâmicos apontam para a ação direta de Deus na história humana, no entanto, o tipo dessa ação, se punição ou recompensa, é uma consequência das ações dos homens, que escolhem agir de uma forma ou de outra. Assim, apesar de haver trechos em sua obra que podem ser interpretados como uma declaração da crença de Ṭabarī na predestinação divina<sup>168</sup>, sua narrativa propõe uma forma correta de agir de acordo com a vontade de Deus, sugerindo que as ações humanas não sejam totalmente pré-ordenadas: “Ele [Deus].os deu ouvidos [aos homens], olhos e corações e os distinguiu por possuírem, tornando possível que eles distingam verdade e falsidade e reconheçam o que é útil e o que é perigoso”<sup>169</sup> Em sua narrativa, homem e Deus agem no tempo, mas, como Martensson já sugeriu<sup>170</sup>, são as ações humanas que constituem o interesse de Ṭabarī na *História*, como vemos no trecho em que ele explica que, em seu livro, pretende apresentar

<sup>167</sup> HT, vol. 1, p. 168.

<sup>168</sup> Um dos tópicos a que Ṭabarī se dedica no início de sua obra é a primeira coisa a ser criada por Deus. Ṭabarī apresenta relatos que afirmam que as primeiras coisas criadas foram a luz e a escuridão e outros que dizem que foi a Caneta. Ele explica que a visão correta é a de que foi a Caneta a primeira coisa criada, porque há um relato que remonta a Muḥammad que contém a seguinte afirmação: “a primeira coisa criada por Deus foi a Caneta. Deus disse a ela: Escreva! E naquele mesmo momento ela procedeu a escrever tudo o que será”. Cf.: HT, vol. 1, p. 198. Esses relatos sobre a precedência da Caneta a todas as outras coisas costumam ser interpretados como uma defesa da predestinação. Cf. GILLIOT, *Al-Ṭabarī and the 'History of Salvation*, p. 135.

<sup>169</sup> HT, vol. 1, p. 166.

<sup>170</sup> MARTENSSON, *Discourse and Historical Analysis*, p. 325.

as datas dos reis do passado mencionados por nós e resumos de suas histórias, o tempo dos mensageiros e profetas e por quanto tempo viveram, os dias dos primeiros califas, algumas informações de sua biografia e a extensão do território sob seu controle, bem como os eventos que se passaram em seu tempo. Assim, se Deus quiser e me der forças [...], eu continuarei e mencionarei os companheiros do nosso Profeta, seus nomes, seus patronímicos, a extensão de sua linhagem, por quanto tempo viveram e quando e onde morreram. Então, além disso, eu também mencionarei aqueles que os seguiram fazendo o bem [...]¹⁷¹.

Em nossa leitura, a *História* de Ṭabarī é uma história da relação entre religião e Estado, ou sobre como o caminho correto estipulado por Deus foi ou não seguido por determinados governantes. No tempo dos profetas, eles eram um intermediário entre Deus e o governante¹⁷² e após Muḥammad, último dos profetas, quem ocuparia esse papel? Essa pergunta requer uma investigação mais profunda da estruturação textual da obra como um todo, o que está além dos limites deste trabalho, mas podemos arriscar uma resposta baseando-nos no que conhecemos de sua carreira, o intermediário entre Deus e o governante ainda é o profeta Muḥammad, que deixou seus exemplos para serem seguidos, não somente a nível pessoal, mas principalmente como guia da comunidade como um todo. Em diversos pontos do texto, podemos perceber que Ṭabarī propõe um modelo de ação diante de determinadas situações do que seria, para ele, manter-se neste caminho correto. No segundo capítulo, analisaremos o trecho de sua narrativa sobre o assassinato de ‘Uthmān a fim de compreender que modelo de ação está implícito naquela situação.

### 4.3. Metodologia

Em dois de seus trabalhos a que temos mais fácil acesso, a *História* e o *Comentário*, Ṭabarī declara na introdução sua metodologia para cada tipo de obra. A comparação entre esses dois trechos será útil para compreendermos algumas características delas. Na introdução do *Comentário*, lemos:

Para nós, ao apresentar sua *interpretação* [do Corão] e clarificar seus significados e significações, nós iremos, com a permissão de Deus, compor um livro compreensível, que conterá tudo aquilo que é necessário conhecer sobre esse Livro, que superará todos os outros livros sobre o assunto. Em tudo isso, nós apresentaremos todo *consenso* que tenha chegado até nós, quer em acordo ou em desacordo, a respeito do Livro de Deus,

¹⁷¹ HT, vol. 1, p. 169-170. A palavra árabe traduzida aqui como “datas” é *tārīkh*, assim, a tradução pode ser “datas”, “cronologia” ou “história”. Cf.: Leiden, I, p. 6.

¹⁷² Cf. Nota 153

demonstrando o *raciocínio* de cada escola de pensamento entre eles e, finalmente, *indicaremos, da forma mais breve e sucinta possível, aquela que nos parece ser correta* [...].

A primeira tarefa a que nos direcionaremos é estabelecer uma explicação clara dos *significados* dos versos do Corão que podem causar confusão para aqueles que não exercem o máximo *esforço* para se disciplinar nas ciências da língua árabe e aqueles que não adquiriram um conhecimento arraigado dos aspectos variados dos aparatos linguísticos empregados por quem fala a língua com eloquência natural e instintiva<sup>173</sup>

E na *História*, lemos:

O leitor deve saber que com relação a tudo que mencionei e estipulei ser escrito nesse nosso livro, eu me baseei em tradições e relatos que transmiti e que atribuo a seus transmissores. Eu me valho somente muito raramente do conhecimento adquirido através de argumentos racionais e produzidos por processos internos de pensamento. Porque nenhum conhecimento sobre a história dos homens do passado e dos homens e eventos recentes é atingível por aqueles que não puderam presenciá-los e não viveram no tempo em que ocorreram, exceto através da informação e da transmissão fornecida por informantes e transmissores. Esse conhecimento não pode ser acessado através da razão ou produzido por processos internos de pensamento.<sup>174</sup>

A comparação entre esses dois trechos nos mostra que, na concepção do autor, há dois diferentes tipos de conhecimento, aquele enviado por Deus e contido no Corão e aquele sobre as coisas do passado. Ele menciona que há partes do Livro que podem causar confusão e, que para compreendê-las, é necessário um esforço de interpretação para o qual é necessário um profundo conhecimento da língua árabe. Ṭabarī explica que há diferentes interpretações, mas deixa claro que pretende construir um livro que explique quais delas são as corretas e que superará todos os livros sobre o assunto. Para isso, além da análise linguística, também considerará o consenso (*ijmā'*) que chegou até ele a respeito destes trechos do Corão. Esta metodologia para interpretação do Corão reforça alguns pontos já mencionados na sessão sobre sua vida acadêmica: sua escola jurídica aceitava o esforço de interpretação (*ijtihad*) como ferramenta para elaboração das leis, ou seja, uma reflexão racional a que os hanbalitas se opunham categoricamente, bem como dava grande importância ao consenso entre os '*ulamā*' do passado. Além disso, o trecho

<sup>173</sup>COOPER, J (Trad.). *The Commentary on the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 9-10. Grifos nossos.

<sup>174</sup> HT, vol. 1, pp. 170-171

corrobora a percepção de Stewart de que Ṭabarī tinha o interesse de propor uma interpretação correta do Corão<sup>175</sup> e, conseqüentemente, o *corpus* legal correto, diferentemente da tendência do período de propor diferentes interpretações que poderiam ser aceitas em detrimento de outras.

Por outro lado, para Ṭabarī, o conhecimento sobre o passado não requer interpretação, ou seja, o acesso a ele não depende de um raciocínio lógico, mas resulta da preservação dos relatos daqueles que presenciaram os eventos. O autor cita um relato a respeito de um dado evento e segue apresentando outros, ora trazendo pontos de vista divergentes ora idênticos ou muito semelhantes. Como era comum no período, cada relato (*khbar*) vinha acompanhado de sua *isnād*, deixando explícito o caminho daquela informação ao longo do tempo. Neste caso, a crítica incide muito mais sobre a cadeia de transmissão da informação do que sobre o próprio conteúdo do relato<sup>176</sup>.

A comparação entre os dois trechos também aponta para uma importante questão: havia uma consciência da diferenciação de gêneros. Os dois textos, *História* e *Comentário*, se diferenciam quanto ao objeto de análise, aos objetivos propostos, à abordagem e também à metodologia. A *História* é uma narrativa temporal, que, como defendemos acima, tem como objeto a ação do homem na história, mais especificamente daqueles a quem foi dada autoridade para governar ou liderar seus pares, os reis e os profetas. O *Comentário*, por sua vez, tem a compreensão da Revelação como objeto e sua abordagem é principalmente retórica e linguística. Sua preocupação ali era moral, ou seja, a de definir com clareza o que o Crente deveria saber para trilhar o caminho correto.

A consciência de Ṭabarī de que estava escrevendo textos que se inscreviam em gêneros diferentes foi defendida por Marianna Klar em seu texto *Between History and Tafsīr*. A parte da *História* em que Ṭabarī narrou a história mística da Criação, dos primeiros profetas, etc., consiste basicamente do mesmo material do *Comentário*, que foi

---

<sup>175</sup> Cf nota 98.

<sup>176</sup> A crítica de *isnād* é uma prática que advém da ciência de *ḥadīth* e iniciou-se antes ainda do período das grandes compilações, como as de Bukhari e Muslim, quando se percebeu que que muitas *ahādīth* que circulavam eram invenções, o que causava um problema de acesso à sunnah do profeta, já que esses relatos falsos poderiam atribuir a Muhammad algo que ele não fez ou falou. Assim, os *muḥaddīthūn*, desenvolveram técnicas para avaliar a autenticidade de cada relato. As técnicas envolviam, por exemplo, a análise do número de vezes que o mesmo relato era transmitido por diferentes pessoas (*mutawātir*), a análise da *isnād* e verificação da integridade da cadeia de transmissão e se ela remete diretamente ao profeta (*muttaṣil*), bem como a confiabilidade daquelas que transmitiram a informação. Ao final dessa análise, os relatos eram divididos em cinco classificações: sólido (*ṣaḥīḥ*), bom (*ḥasan*), fraco (*ḍaʿīf*) e insignificante (*saqīm*). Sobre as técnicas de análise de *ḥadīth* e suas classificações, cf. ROBSON, J. Ḥadīth. In: EI, vol. 3, p. 23-27.

a público cerca de vinte anos antes da *História*. Klar comparou as narrativas sobre a Queda de Adão do Paraíso presentes nos dois textos e concluiu que somente parte do material é uma duplicação sem qualquer edição e que, mesmo quando esse é o caso, os trechos são apresentados em ordem diferente<sup>177</sup>. Segundo sua análise, os trechos do *Comentário* excluídos da *História* são normalmente de conteúdo filológico, versões semelhantes de um mesmo evento, algumas versões variantes, avaliações pessoais dos relatos e argumentos teológicos<sup>178</sup>. Ela percebeu também que o material duplicado que aparece em ordem diferente na *História* serve para dar maior ênfase em certos temas ou para prover o leitor de uma introdução que no *Comentário* não se fez necessária. Sua conclusão é de que Ṭabarī compôs duas obras em gêneros diferentes de forma consciente e que as diferenças entre eles moldaram não somente o material selecionado, mas também a linha narrativa, a linha temporal entre os eventos, a caracterização dos protagonistas e até mesmo o significado implícito na narrativa dos eventos<sup>179</sup>.

A estrutura *khavar-isnād* é o resultado da metodologia proposta por Ṭabarī para a *História* e ele a segue à risca, mais do que outros autores do período. A estrutura da *História* de Ṭabarī segue esse parâmetro como base do início ao final, mas percebemos algumas variações metodológicas que nos permitem dividir sua obra em três partes principais: 1) narrativa da história mitológica ou imemorial; 2) narrativas dos eventos sobre os quais há relatos oculares; e 3) narrativa do período abássida. Em nosso ponto de vista, é no segundo grupo de narrativas que a metodologia exposta em sua introdução é mais fielmente aplicada.

No primeiro grupo de narrativas, há um maior número de interpolações pessoais por parte de Ṭabarī e a estrutura é mais semelhante à do *Comentário*. Ele apresenta as versões variantes sobre o tema proposto e depois explica qual delas é a correta. Quando havia alguma menção daquele evento no Corão, a voz de autoridade era de Deus<sup>180</sup> e quando este não era o caso, se recorria a Muḥammad<sup>181</sup>. Quando não era possível remeter o relato nem a um nem a outro, ele justificava sua escolha pelo consenso entre os

---

<sup>177</sup>KLAR, Marianna. Between History and Tafsir: Notes on al-Ṭabarī's Methodological Strategies. *Journal of Qur'anic Studies*, v. 18, n 2, p. 92, 2016.

<sup>178</sup>Ibidem, pp. 95-101.

<sup>179</sup>KLAR, *Between History and Tafsir*, p. 121.

<sup>180</sup>“As informações dadas por Deus sobre o dilúvio contradizem suas declarações [aquelas citadas acima] e o que Ele diz é verdade”. Cf. HT, vol. 1, p. 369.

<sup>181</sup>“Em minha opinião, dos dois relatos, aquele mais provável de estar correto é o de Ibn 'Abbās. Isso se deve ao relato que mencionei antes do Mensageiro de Deus [...]”. Cf. HT, vol. 1, p. 201.

*'ulamā*<sup>182</sup> e, por vezes, o consenso presente em comunidades não-muçulmanas também era considerado<sup>183</sup>. É possível ver ainda algumas interpolações em que Ṭabarī apresentou sua opinião pessoal baseando-se em um raciocínio lógico<sup>184</sup>. Além disso, a utilização de *isnād* serve a um propósito diferente dos outros trechos da *História*: quando são citadas, elas não remetem, claro, a alguém que presenciou o evento, mas a alguém que possuía autoridade devido à elevada moral que possuía diante da sociedade. O objetivo da citação da rede de transmissão permanece o mesmo, o de atribuir autenticidade ao relato, mas aqui isso é feito somente por meio da autoridade e não por meio da apresentação de testemunhas oculares como declarado na introdução. No entanto, em muitos casos o uso da *isnād* é ignorado e aparecem formas mais genéricas, como “Diz-se que” (*qīla inna*)<sup>185</sup>.

Dentre esse primeiro grupo de narrativas, percebemos que as declarações da opinião pessoal do autor são ainda mais frequentes ao longo das narrativas da criação do mundo<sup>186</sup>. Este trecho apresenta uma estrutura singular, mesmo se comparada aos outros que incluímos dentro do primeiro grupo: as narrativas variantes são apresentadas e, em todos os casos, ao final, ele explica sua opinião apresentando uma pergunta retórica seguida por sua resposta. Um exemplo pode ser visto em sua defesa do monoteísmo:

Alguém poderia perguntar: Por que seria reprovável assumir que as coisas que você mencionou resultam das ações de dois seres eternos? A resposta seria: Nós reprovamos isso porque percebemos que a administração é contínua e a criação é perfeita. Se os administradores fossem dois, eles necessariamente ou concordariam ou discordariam entre si. Se eles concordassem, os dois

---

<sup>182</sup> “Algumas pessoas podem dizer: qual sua prova de que os dois eram filhos de Adão? A resposta seria: Não há nenhum desacordo sobre isso entre os primeiros estudiosos de nossa nação, assim a declaração de que eles eram filhos de Israel é corrompida e deve ser desconsiderada”. Cf. HT, vol. 1, p. 316. “Em minha opinião, a declaração mais provável de estar correta é: O dia em que Deus iniciou sua criação foi domingo, porque os muçulmanos antigos concordam com isso”. Cf. HT, vol. 1, p. 212.

<sup>183</sup> “De acordo com Abū Ja'far [al-Ṭabarī]: Isso é relatado sob a autoridade de fontes mencionadas e não mencionadas no presente trabalho; qual seja, o relato de que foi Nabucodonosor que travou guerra contra os israelitas depois que eles mataram o Batista está incorreto na opinião de muçulmanos e não muçulmanos especialistas na história e na sabedoria pré-islâmica. Porque eles são unânimes em dizer que Nabucodonosor travou guerra contra os israelitas quando eles mataram o profeta Isaías, na era de Jeremias b. Hilcias. E isso, de acordo com judeus e cristãos, 46 anos separaram o tempo de Jeremias e a destruição do Templo por Nabucodonosor da morte do Batista”. Cf. HT, vol. 4, p. 107.

<sup>184</sup> “Alguns dizem que Deus não teria ordenado o sacrifício de Isaac porque Deus havia previsto, antes de acontecer, seu nascimento e o de Jacó depois dele [filho de Isaac], mas isso certamente não prova sua visão correta. Deus só comandou Abraão sacrificar Isaac quando ele já podia andar e é concebível que Jacó já tivesse nascido dele antes que seu pai fosse comandado a sacrificá-lo. Alguns também dizem que o chifre de carneiro foi visto pendurado na Caaba (que sugeriria que o sacrifício se passou em Meca e assim teria envolvido Ismael, já que Isaac estava na Síria). Esse também não é um argumento válido porque o chifre poderia ter sido trazido da Síria para a Caaba e pendurado lá”. Cf. HT, vol. 2, p. 89-90.

<sup>185</sup> Ver, por exemplo, Leiden, I, p. 241; HT, vol. 2, p. 23.

<sup>186</sup> HT, vol. 1, pp. 171-228.

conceitualmente seriam um [...]. Se eles discordassem, seria impossível encontrar a existência da criação perfeita e sua existência contínua.<sup>187</sup>

Mesmo que a opinião pessoal do autor apareça em trechos posteriores, essa estrutura não se mantém. Concordamos com Khalidi quando explica que, para Ṭabarī era necessário se posicionar diante daqueles relatos com maior componente moral<sup>188</sup>, como o citado acima, em que se discute a principal base de sua religião.

Este primeiro grupo de narrativas se estende até o início da vida de Muḥammad, momento em que vemos uma mudança na abordagem do autor. A partir de então o cuidado com a citação da transmissão da informação é maior, as *isnād* aparecem completas e na maioria das vezes remetem a uma testemunha ocular<sup>189</sup>. No entanto, mesmo neste grupo de narrativas, ainda é possível encontrar alguns relatos cuja *isnād* possui função de dotar o relato de legitimidade por meio da autoridade do transmissor e não pelo testemunho do evento. Um exemplo disso pode ser visto em um trecho em que Ṭabarī fala do casamento de Muḥammad com sua primeira esposa, Khadija, e a linha de transmissão termina em Ibn Isḥaq<sup>190</sup>, que viveu duas gerações após a morte do Profeta e, assim, não poderia ter presenciado o evento. Ibn Isḥaq foi um dos principais biógrafos de Muḥammad e gozava de grande prestígio na sociedade em questão<sup>191</sup> e seu nome é citado como autoridade mesmo que não houvesse presenciado o evento ou citado alguém que presenciou.

O terceiro grupo de narrativas tem início ao longo do período abássida, mais especificamente por volta do final do século II (início do IX)<sup>192</sup>. Nesse momento ele ainda cita as *isnād* em muitos casos, mas passa a mencionar seus relatos com a fórmula “foi mencionado que” (*dhukar an*)<sup>193</sup>, sem citar por quem, com maior frequência que em outros trechos. A partir do ano de 198/813<sup>194</sup>, a apresentação de relatos acompanhados por *isnād* passa a ser mais rara do que aqueles sem referência, mesmo em momentos em que menciona relatos alternativos não há a mesma preocupação de atribuí-los a seus

<sup>187</sup> HT, vol. 1, pp. 195-196.

<sup>188</sup> KHALIDI, *Al-Ṭabarī*, p. 7.

<sup>189</sup> A *isnād* é estruturada da seguinte forma: o primeiro nome citado é aquele de quem Ṭabarī recebeu a informação e o último nome citado é daquele que “criou” o relato. Assim, a *isnād* “‘Abdallah b. Qays b. Makhramah - al-Ḥasan b. Muḥammad b. ‘Alī b. Abi Talīb – seu pai, Muḥammad b. ‘Alī – seu avô, ‘Alī b. Abi Talīb” significa que Ṭabarī recebeu a informação de Abdallah e que o relato é atribuído a Ali.

<sup>190</sup> HT, vol. 6, p. 47.

<sup>191</sup> WATT, W. M. "Translator's Foreword." In: HT, vol 6, p. XIII.

<sup>192</sup> Por volta do volume 30 da tradução.

<sup>193</sup> Por exemplo, em Leiden, III, p. 725; HT, vol. 30, pp. 132.

<sup>194</sup> Vol. 32.

narradores. Essa mudança de abordagem e de estruturação em suas narrativas, justamente dos eventos abássidas, poderia nos levar a pensar que, como se trata de um período contemporâneo, segundo a apresentação de sua metodologia feita na introdução da obra, ele teria se tornado o transmissor das informações. No entanto, essa conclusão nos parece precipitada porque percebemos que a mudança começa nas narrativas de um período em que o autor sequer havia nascido, além disso, fórmulas como a citada acima continuam sendo usadas, que indicam que a transmissão de informação aconteceu, mas sem mencionar nomes. Assim, uma análise mais detida nessa mudança é algo que ainda precisa ser feito, já que as razões de autor para tal podem suscitar questões relevantes para compreender as características da escrita de história e sua própria relação com o califado abássida e com os eventos narrados.

No entanto, mesmo com essa mudança de abordagem nas três partes do texto, podemos dizer que a estrutura *khabar-isnād* é a base da *História* de Ṭabarī, pois se mantém mais ou menos constante ao longo da obra. Esse formato de escrita da história centrado nesta estrutura levantou alguns questionamentos entre os historiadores contemporâneos, entre os quais dois são bastante relevantes para nosso trabalho. O primeiro diz respeito à questão da autoria e já o abordamos na introdução. O segundo diz respeito à autenticidade das informações históricas transmitidas ali.

O questionamento a respeito da autenticidade das informações advém do fato de haver muitas contradições de informações mesmo entre aqueles relatos que apresentam *isnād* confiáveis. Essa discussão surgiu a partir da publicação da obra sobre *ḥadīth* de Ignaz Goldziher, em 1890, que lançou luz ao fato de que grande parte do material considerado como *aḥādīth* sólidas<sup>195</sup> não eram autênticas falas de Muḥammad, mas construções posteriores e deveriam ser compreendidas considerando os interesses políticos, religiosos e sociais do momento de sua criação<sup>196</sup>. Apesar de as conclusões de Goldziher terem impactado primeiramente os estudos teológicos, mais tarde, esse trabalho influenciou historiadores, que, por sua vez, perceberam que, como os relatos históricos com os quais trabalhavam, assim como a *ḥadīth*, também eram compostos por *isnād*, a crítica de Goldziher também se estendia a eles.

Diante disso, alguns historiadores, chamados de céticos ou revisionistas, passaram a defender que este material histórico deveria ser desconsiderado para os estudos dos

---

<sup>195</sup>Conferir nota 176.

<sup>196</sup>O livro de Goldziher em questão é o segundo volume do *Muhammedanische Studien*. Cf.: DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, 1998, p. 13.

primeiros anos do Islã porque não continham qualquer informação confiável sobre o passado. Patricia Crone, por exemplo, argumentou que o fator ficcional desse material pode ser explicado por dois motivos: as circunstâncias em que foram criados e o método de transmissão. As circunstâncias foram de uma mudança brusca em todos os aspectos da sociedade, incluindo em questões básicas como estruturação social e o ambiente em que viviam, o que causou também uma transformação rápida na forma de significação do passado. O método de transmissão é, ela diz, aquele em que “transmissores memorizavam, não narrativas coerentes ou componentes delas, mas declarações isoladas, relatos curtos de atos de algumas pessoas e breves referências a eventos históricos”<sup>197</sup>. Em sua opinião, essas características do método de transmissão, acrescentando-se também o fator oral desse método, podem causar uma alteração nas informações transmitidas ao longo do tempo. Une-se a isso o fato de que a autora acredita que os seguidores imediatos do Profeta dificilmente se dedicavam à memorização de *ḥadīth* e isso só começou a ser feito em meados do califado omíada, momento em que a comunidade estava exposta tanto a conflitos internos – em sua maioria, resultado da primeira guerra civil – quanto a polêmicas externas, diante do confronto de ideias com outras comunidades monoteístas devido à expansão<sup>198</sup>. Com esses argumentos a autora defendeu que tais textos históricos são “um monumento de destruição e não de preservação do passado”<sup>199</sup> e, por isso, não devem ser utilizados como fonte para sua reconstrução<sup>200</sup>.

Concordamos com a premissa que norteia a abordagem dos historiadores céticos: é inegável que existam contradições entre os relatos, mesmo entre aqueles ligados a *isnād* confiáveis, contradições essas que o próprio Tabari não vê problema em mostrar ao leitor. No entanto, um ponto crítico dessa abordagem é que os autores condenam a escrita retrospectiva dessas obras como se fosse uma simples fabricação. No entanto, sabemos que a escrita retrospectiva não é uma peculiaridade destes textos islâmicos, mas

---

<sup>197</sup>CRONE, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 5.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>200</sup> Nesse mesmo texto, Crone faz uma diferenciação entre tradição religiosa, que seriam todos esses textos que aqui chamamos de *ḥadīth* e históricos, e tradição tribal, que seriam aqueles que apresentam lendas de famílias e tribos. De acordo com ela, o segundo material não sofreu tão fortemente as transformações em consequência do turbilhão de conflito político-religioso em que a comunidade foi acometida. No entanto, mesmo que esse material pudesse ser usado para os estudos dos primeiros anos do Islã, a autora observa que ele diz muito pouco sobre o que o historiador se interessa porque tem maior enfoque em indivíduos e suas ações do que nos acontecimentos mais gerais. *Ibidem*, p. 9-10.

representa uma condição comum à maioria dos textos históricos. Outro ponto crítico é que, como bem frisou Fred Donner, estes historiadores normalmente desconsideram que esses relatos eram escritos por membros de diferentes grupos político-religiosos que compunham a comunidade desde pelo menos a já referida guerra civil e que a falta de consenso entre eles está muito mais relacionada à interpretação e à significação dos acontecimentos do que ao conteúdo dos eventos propriamente ditos<sup>201</sup>. Ou seja, o que os céticos chamam de contradições são, na verdade, diferentes significações sociais dadas ao passado de acordo com o posicionamento dos transmissores em diferentes grupos envolvidos na dinâmica social e nas relações de poder.

Usando a leitura de Donner e aplicando especificamente a Ṭabarī, podemos concluir que ao apresentar as diferentes versões dos eventos seguidos por sua rede de transmissão, Ṭabarī estaria apresentando as diferentes formas de significações dos eventos por parte das subcomunidades da comunidade islâmica, as diferentes formas de construção da memória que aqueles eventos possibilitam dentro dela. Essa interpretação talvez possa lançar luz à forma como o autor se posicionava informando (ou não) sua opinião dos relatos narrados. Voltando à divisão da obra elaborada acima, ele só informa abertamente seu ponto de vista nas narrativas que tem maior teor moral, ou seja, em temas necessários para que o Crente conduza sua vida corretamente. Por outro lado, sua opinião não aparece explicitamente nos relatos dos dois outros grupos não porque ele não se importava em narrar verdades sobre o passado, mas porque a exposição dos pontos de vista dessas subcomunidades, por si só, representam a história da própria comunidade<sup>202</sup>. O leitor, por sua vez, como parte dessa comunidade e possuidor de seus próprios pontos de vista, poderia escolher em quais versões acreditar.

A discussão sobre estrutura e a metodologia da *História*, bem como as reflexões sobre os questionamentos da historiografia contemporânea sobre elas, se mostra importante por reforçar o caráter historiográfico da *História*. A obra apresenta características inerentes e próprias da escrita da História, como a escrita retrospectiva, a presença de diferentes pontos de vista e o interesse em narrar verdades sobre o passado. Ṭabarī escreveu seu texto com a consciência de que estava compondo uma obra do gênero História, e como defendeu Martensson, o fazia segundo sua própria teoria do conhecimento histórico apresentada em sua introdução, explicitada no formato *khabar-*

---

<sup>201</sup> DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, p. 138-141.

<sup>202</sup> MARTENSSON, *Discourse and Historical Analysis*, p. 296.

*isnād*, que, ao mesmo tempo em que propõe uma estrutura textual, deixa claro seu sistema de referências às suas fontes<sup>203</sup>. Além disso, essa análise nos mostrou que, ainda que tanto Homem quanto Deus são agentes da história, o interesse de Tabari nesta obra está nas ações humanas, já que, como ressaltou Martensson, o autor tinha o interesse declarado de explicar a história em termos das ações e escolhas políticas e religiosas dos governantes<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 331.

## Capítulo 2: A narrativa do assassinato do califa ‘Uthmān

A narrativa do assassinato do califa ‘Uthmān é um tema comum tanto na historiografia islâmica clássica quanto nos trabalhos dos historiadores contemporâneos, visto que se trata de um evento de grande relevância para a história do Islã e da comunidade Islâmica. Com o objetivo de enfatizar a importância do evento, Marshall Hodgson, por exemplo, declarou que todos os ramos nos quais a comunidade se dividiu posteriormente são derivados deste evento<sup>1</sup>. Haugh Kennedy parece concordar ao afirmar que o evento foi “um dos incidentes mais traumáticos do início da história islâmica e seus efeitos teriam profundo impacto sobre o desenvolvimento futuro do Estado islâmico”<sup>2</sup>. J. J. Saunders também afirmou que o assassinato de Uthmān foi “o evento mais fatídico da história islâmica”<sup>3</sup>. No entanto, apesar de amplamente citado pela historiografia contemporânea, muitas vezes o que vemos é uma apresentação do tema sem se aprofundar na crítica das fontes e sem destacar o problema dos diferentes pontos de vista apresentados por diferentes narrativas.

No entanto, há autores que se dedicaram de forma mais profunda ao tema e levantaram questões relevantes sobre a narrativa do evento, especialmente sobre aquela de al-Ṭabarī. Stephen Humphreys, por exemplo, ressaltou que estes textos devem ser analisados como “construções literárias que nos contam não aquilo que realmente aconteceu, mas o que ‘Uthmān significou para os homens que viveram um século ou mais depois dele”<sup>4</sup>. Boaz Shoshan ponderou esta afirmação ao explicar que ao historiador contemporâneo não é possível afirmar que os eventos tenham acontecido de forma diferente daquela narrada no texto de Ṭabarī, mas concorda que sua narrativa não apresente “somente fatos”<sup>5</sup>, mas também traz pontos de vista teológicos e ideológicos<sup>6</sup> tanto dos transmissores usados como fontes quanto do próprio Ṭabarī.

É importante ressaltar que este tema era de grande importância no período de atividade de Ṭabarī, momento em que as identidades xiita e sunita, que tinham sua origem diretamente ligada ao evento em questão, estavam se consolidando. A identidade sunita, como vimos no capítulo anterior, estava se construindo vinculada à *sunnah* do profeta,

<sup>1</sup> HODGSON. *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 354.

<sup>2</sup> KENNEDY, Hugh. *The Prophets and the Age of the Caliphate*. Harlow: Pearson, 1986, p. 72. O Estado islâmico ao qual o autor se refere neste trecho não tem nenhuma relação com o grupo fundamentalista contemporâneo, ISIS.

<sup>3</sup> SAUNDERS, J. J. *Medieval Islam*. London: Routledge, 1996, 62-63 (Conferir paginação na minha edição)

<sup>4</sup> HUMPHREYS, Stephen. *Translator’s Foreword*. In: HT, Vol. 15, p. XV.

<sup>5</sup> SHOSHAN, Poetics of Islamic Historiography, pp. 174.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 85-107.

que passou a estar no centro do intenso debate teológico e jurídico do qual Ṭabarī era contemporâneo. Também sabemos que a *sunnah* era acessada por meio de *aḥādīth* que foram primeiramente transmitidas pelos Companheiros, depois pelos Sucessores e assim por diante. Assim, um evento como esse que colocou os principais Companheiros do Profeta em lados opostos e culminou com o assassinato do terceiro califa poderia colocar em cheque a moral desses homens e sua legitimidade como transmissores de informações verdadeiras. Além disso, como frisou Hodgson, essas pessoas eram consideradas, principalmente pelos sunitas, praticantes irrepreensíveis da religião e, assim, um modelo de conduta e “um exemplo da *ummah* em seu melhor momento”<sup>7</sup>. Assim, estes eventos eram de suma importância para o debate teológico e jurídico travado entre os ‘*ulamā*’ no período de Ṭabarī.

Neste capítulo, pretendemos analisar os pontos de vista presentes na narrativa de Ṭabarī sobre o assassinato de ‘Uthmān, que, como bem destacou Shoshan, representa o momento da *História* em que Ṭabarī aplica mais assiduamente o compromisso declarado em sua introdução de disponibilizar todos os relatos que chegaram até ele<sup>8</sup>, já que nele o autor apresenta dois relatos com diferenças marcantes. Iniciaremos com uma apresentação dos dois principais transmissores utilizados como fonte para Ṭabarī, Sayf b. ‘Umar (m. *circa* 180/796) e Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqidī (m. 207/822), e seguiremos com uma breve descrição das versões de cada um deles sobre o assassinato do califa, para que o leitor tenha uma noção do plano de fundo do ponto de vista de cada um. Em seguida, procederemos com uma comparação entre as duas narrativas que será feita por meio da análise de alguns dos *topoi* que as constituem a fim de compreender os posicionamentos dos autores. Em um segundo momento do capítulo, analisaremos a forma como Ṭabarī utilizou e estruturou as narrativas de suas fontes para construir a sua própria. Fazemos isso a fim de avaliar os posicionamentos dele próprio diante dos eventos. Neste momento, também consideraremos a utilização de relatos de outros transmissores, que, ainda que constituam uma minoria se comparados aos outros dois, não devem ser desconsiderados, já que fazem parte das escolhas de Ṭabarī ao selecionar os relatos que utilizaria.

### 1. As fontes de Ṭabarī

Sayf b. ‘Umar, viveu em Kufa e morreu em cerca de 180/796 e sua obra com a qual Ṭabarī trabalhou é conhecida como *Kitāb al-Futūḥ al-Kabīr wa al-Riddah* (em

<sup>7</sup> HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 354.

<sup>8</sup> SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 176.

tradução livre, Livro da grande expansão e da *riddah*<sup>9</sup>). Apesar de ser uma das poucas fontes de informação sobre diversos assuntos dos primeiros anos do Islã, como formação do exército, administração do califado e a chegada nas cidades de guarnição<sup>10</sup>, Sayf é amplamente desacreditado tanto pelos especialistas em *ḥadīth* medievais, que consideravam seus relatos fabricações ligadas a *isnād* verossímeis, quanto pela historiografia contemporânea<sup>11</sup>, que o acusa de criar relatos que favoreciam sua tribo (Banū Tamīm) ou de inventar detalhes que não poderia ter tido acesso<sup>12</sup>. Petersen classificou os trabalhos de Sayf como “absurdo histórico” por suas “extensas fabricações”<sup>13</sup> e Rosenthal o acusou de fazer uma “apresentação romântica e colorida” dos eventos<sup>14</sup>.

Dessa forma, diversos historiadores questionaram a razão de Ṭabarī ter recorrido tantas vezes a este transmissor. Petersen, por exemplo, se pergunta porque o autor “preferiu uma fonte corrupta como Sayf b. ‘Umar a outras puras, como Abū Mikhnaf, Awāna, entre outras”<sup>15</sup>. Sua resposta é que, para os últimos anos do governo d ‘Uthmān e os primeiros de ‘Alī, Ṭabarī apresenta as narrativas de Sayf como versão principal e as de outros transmissores são introduzidas no texto de forma a corrigir e elucidar as suas afirmações<sup>16</sup>. No entanto, Ella Landau-Tasserón fez uma importante observação sobre a relação entre Ṭabarī e Sayf quando explicou que ainda que o desprezo a Sayf por parte dos especialistas em *ḥadīth* do período de nosso autor seja de fato verificável nas fontes, elas também demonstram que ele era amplamente reconhecido como *akhbārī*, ou seja, como historiador<sup>17</sup>. Este era um caso comum naquele período, que trabalhos historiográficos fossem criticados por especialistas em *ḥadīth* por não manifestarem o mesmo cuidado com apresentação e crítica de *isnād* como nesta ciência. Ela sugere, assim, que a desconfiança dos historiadores contemporâneos com o uso das narrativas

<sup>9</sup> Não há uma maneira satisfatória de traduzir a palavra *riddah*. Em linhas gerais, trata-se de guerras de reconquista de regiões da Península Arábica que haviam se convertido ao Islã, mas em seguida se negaram a reconhecer a autoridade de Abu Bakr após a morte de Muḥammad.

<sup>10</sup> DONNER, Fred; Sayf. In: EI, vol, 9, p 102.

<sup>11</sup> Sobre as críticas de ambos os grupos a Sayf, cf.: LANDAU-TASSERÓN, Ella. Sayf b. ‘Umar in Medieval and Modern Historiography. *Der Islam*, vol 67. n 1, pp. 1-26, 1990.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> PETERSEN, Erling L. *‘Alī and Mu‘āwiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*. Odense: Odense University Press, 1974, p. 78.

<sup>14</sup> ROSENTHAL, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968, p. 188.

<sup>15</sup> PETERSEN, ‘Alī and Mu‘āwiya in Early Arabic Tradition, p. 150.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>17</sup> LANDAU-TASSERÓN, Sayf b. ‘Umar in Medieval and Modern Historiography, p. 9.

desse transmissor advém do fato de que muitos desses autores desconsideraram a notoriedade que Sayf desfrutava entre os historiadores do período<sup>18</sup>. No entanto, ainda que Landau-Tasseron esteja certa neste ponto, segundo Humphreys, Ṭabarī parece ter sido o único autor antigo a utilizar as transmissões de Sayf em seus trabalhos<sup>19</sup>, o que ainda mantém a relação entre os dois autores carregada de incógnitas.

Outro principal transmissor de que Ṭabarī se vale é Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqidī, que nasceu em Medina em 130/747-8 e se mudou para Bagdá em 180/796-7, onde morreu em 207/822. Além de haver se dedicado à escrita de textos historiográficos, Wāqidī era especialista em jurisprudência (*fiqr*) e sua mudança para Bagdá lhe rendeu mais tarde uma nomeação como juiz (*qādī*) pelo califa al-Ma’mūn (r. 197–218/813–833). Wāqidī é conhecido por haver possuído um enorme número de livros e ter escrito outros tantos<sup>20</sup>, entre eles o *Kitāb al-Maghāzī*, recentemente traduzido para o inglês<sup>21</sup>. Apesar de seus trabalhos serem mais bem vistos pelos historiadores contemporâneos<sup>22</sup>, assim como Sayf, Wāqidī também era visto com desconfiança pelos especialistas em *ḥadīth* do período devido à prática de combinar relatos diferentes e transformá-los em um único e usar *isnād* coletivas<sup>23</sup>. Wāqidī foi chamado de alida, por vezes, xiita<sup>24</sup> e Shoshan afirma que ele é definitivamente anti-omíada<sup>25</sup>. Essa opinião se deve principalmente ao relato sobre o assassinato de ‘Uthmān que será discutido aqui, em que apresenta uma visão negativa do califa e de muitos de seus familiares que posteriormente se tornariam califas no período omíada.

## 2. As narrativas de Sayf e Wāqidī: o conflito das transmissões

A narrativa de Ṭabarī sobre o governo de ‘Uthmān tem início com a citação de seu sermão na ocasião de sua escolha como califa, em que cita o Corão para exortar o povo a não se iludir pela vida mundana nem pelos enganadores. O sermão mostra um ‘Uthmān benevolente e é apresentado em um único relato de Sayf. A narrativa dos seis

<sup>18</sup> LANDAU-TASSERON, Sayf b. ‘Umar in Medieval and Modern Historiography, p. 10.

<sup>19</sup> HUMPHREYS, *Translator’s Foreword*, vol. 15, p. XVI.

<sup>20</sup> LEDER, S. Wāqidī. In: EI, vol, 11, p 102.

<sup>21</sup> Tradução para o inglês: FAIZER, Rizwi (Tad.). *The Life of Muḥammad: Al-Wāqidī’s Kitāb al-Maghāzī*. Nova York: Routledge, 2011.

<sup>22</sup> Khalidī afirma que seu trabalho é menos ideológico (aqui, a comparação não é feita com Sayf, mas com Ibn Ishaq, ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 94/712) e al-Zuhri (m. 124/742)) e que não tinha nenhuma bandeira visível que defendia (“no visible axe to grind”). Cf. KHALIDI, Tarif. *Arabic Historical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 44.

<sup>23</sup> AHMAD, Imtiaz. Wāqidī as a Traditionist. *Islamic Studies*, vol. 18, n. 3, pp. 248, 1979.

<sup>24</sup> Madelung apresenta a opinião, mas a critica dizendo que é totalmente sem fundamento. Cf.: MADELUNG, *The Succession to Muḥammad*, p. 374. Petersen diz que seus relatos têm tendência alida, mas não xiita. Cf.: PETERSEN, *Alī and Mu‘āwiya in Early Arabic Tradition*, p. 88.

<sup>25</sup> SHOSHAN, Poetics of Islamic Historiography, p. 175.

primeiros anos de seu governo é repleta de informações sobre troca de governadores, cartas enviadas aos oficiais e ao povo, campanhas para as regiões do Norte da África, Armênia, Azerbaijão, Tabaristão e Espanha bem como narra a defesa contra um ataque bizantino na Síria no ano 24/644. Nos relatos de Wāqidī, é em função da mudança de comportamento de ‘Uthmān em meados do seu governo que as revoltas têm início. No ano 31/651-652, o transmissor conta que Muḥammad b. Abī Ḥudhayfah e Muḥammad b. Abi Bakr começaram a insultar ‘Uthmān no Egito, dizendo que o califa implementou inovações, passando a praticar atos nunca praticados por seus antecessores, e que substituiu os Companheiros do Profeta por pessoas vis<sup>26</sup>. Ibn Abī Ḥudhayfah era Companheiro do Profeta e, quando perdeu seus pais ainda muito jovem, foi criado pelo mesmo ‘Uthmān a quem agora se opunha<sup>27</sup> e naquela ocasião estava no Egito para lutar a Batalha de Masts contra os bizantinos. Ibn Abī Bakr era filho do primeiro califa, Abū Bakr

Assim como em Wāqidī, também nos relatos de Sayf é no ano de 30/650-651 que tanto Uthmān quanto seus governadores passaram a sofrer acusações. O relato sobre as queixas contra Walīd b. ‘Uqbah, então governador de Kufa, são importantes para compreender o ponto de vista deste transmissor a respeito das razões das revoltas. Walīd foi acusado de executar práticas proibidas, como beber vinho e de permitir feitiçaria em sua casa, evento narrado por Sayf como uma conspiração de pessoas rancorosas para retirá-lo do cargo. E mesmo que ‘Uthmān pareça não ter acreditado totalmente nas acusações, ele o depôs do governo e o açoitou como castigo por utilizar álcool<sup>28</sup>. Sayf continua seu relato explicando que Sa‘īd b. al-‘Āṣ, sucessor de Walīd em Kufa e descrito com os melhores adjetivos, se deparou com uma grave situação quando chegou lá: os primeiros convertidos e os veteranos das primeiras campanhas foram subjugados por recém-convertidos e recém-chegados ao local e a regra de precedência (*sābiqah*)<sup>29</sup> não

<sup>26</sup> HT, vol. 15, p. 77.

<sup>27</sup> Cf.: PELLAT, CH. Muḥammad b. Abī Ḥudhayfah. In. EI. Vol. 7, 394-395.

<sup>28</sup> HT, vol. 15, p. 48-56.

<sup>29</sup> Desde o governo de ‘Umar, os territórios conquistados pelos árabes eram divididos pelos conquistadores, dando precedência àqueles que primeiro se converteram ao Islã e participaram das primeiras batalhas juntos de Muḥammad. Este princípio também era obedecido para a repartição da renda dos impostos: os que se converteram antes recebiam um valor maior. Durante a década de 20 A.H (Década de 640 d.C.) houve uma onda migratória para Kufa e essas pessoas que chegaram depois dos colonos são conhecidos de *rawādif*, chamados aqui de recém-chegados. Muitos desses recém-chegados participaram da Batalha de Nahāwand em 21/642 contra os últimos sassânidas que ainda se mantinham em Ctesifonte, e devido ao seu sucesso foram alçados ao status dos primeiros colonos. Após esse período, o número de recém-chegados aumentou bastante e acabou ultrapassando o número dos primeiros convertidos, causando uma mudança na organização político-social proposta e levada a cabo por ‘Umar e colocando em risco a manutenção da

estava sendo respeitada. ‘Uthmān ordenou a Ibn al-‘Āṣ que desse preferência aos veteranos e que os recém-chegados se subordinassem, mas muitos não aceitaram a decisão e a dissensão se espalhou entre eles<sup>30</sup>. Sayf liga este evento ao início da insatisfação contra ‘Uthmān na região: “então, os homens de status inferior censuraram este tratamento preferencial, considerando-o um ato de severidade e desprezo”.

Eles esconderam seus verdadeiros sentimentos sobre o assunto [...], já que não tinham nenhuma prova documental para sustentar suas reivindicações; as pessoas estavam contra eles. Então, se algum recém-chegado, jovem, beduíno ou liberto, se juntasse a esses descontentes, ele aprovaria seu discurso. Assim, os descontentes estavam aumentando e as pessoas estavam diminuindo em proporção. Como resultado, o mal prevaleceu.<sup>31</sup>

Os referidos descontentes são citados em vários relatos de Sayf sobre outros eventos de divergência em Kufa e foram, por fim, exilados para a Síria<sup>32</sup>.

Outra razão dada por Sayf para os descontentamentos contra ‘Uthmān são as ações de Ibn Sabā’, também retratado como Ibn Sawdā, supostamente um iemenita judeu recém-convertido ao Islã. Segundo Sayf, Ibn Sabā’ começou a difamação contra o califa no Egito, onde se estabeleceu<sup>33</sup>, e manteve contato com alguns grupos em Kufa e Basra<sup>34</sup>, inclusive aqueles exilados de Kufa mencionados acima<sup>35</sup>. Na narrativa de Sayf, Ibn Sabā’ esteve em contato com todos os grupos e indivíduos envolvidos nas revoltas contra ‘Uthmān, falando de “problemas legais e teológicos sem explicá-los totalmente”<sup>36</sup> e por causa dele “o mundo se tornou um caos e inovações prejudiciais apareceram”<sup>37</sup>. Em sua versão, essas revoltas eram geograficamente periféricas, ou seja, começaram no Iraque e

---

hegemonia política de Medina sobre a região. A esse respeito, cf.: HINDS, Martin. Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, n. 4, pp. 349, out. 1971.

<sup>30</sup> HT, vol. 15, p. 57-59. Segundo Hinds, neste momento, ‘Uthmān iniciou uma troca de propriedades dos homens notáveis do Hejaz. por terras públicas do Iraque, para inverter novamente a ordem social e aumentar o número dos primeiros convertidos e primeiros líderes militares na região. Essa ação é vista por Hinds como uma tentativa de manter o Iraque sob a autoridade de Medina, que fracassou e deu origem às revoltas contra o califa nesta região. HINDS, *Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D.*, pp. 346-367.

<sup>31</sup> HT, vol. 15, p. 61-62.

<sup>32</sup> HT, vol. 15, p. 112-120.

<sup>33</sup> HT, vol. 15, p. 126.

<sup>34</sup> HT, vol. 15, p. 146.

<sup>35</sup> HT, vol. 15, p. 132-133.

<sup>36</sup> HT, vol. 15, p. 126.

<sup>37</sup> HT, vol. 15, p. 125.

no Egito e não tiveram adeptos em Medina, e aconteceram em função das ações de indivíduos específicos que confundiram aqueles que decidiram se unir a eles.

Segundo Ṭabarī, neste caso falando com sua própria voz, sem intermédio de um transmissor<sup>38</sup>, a movimentação dos rebeldes contra ‘Uthmān teve início no ano 34/654-655: “Neste ano, aqueles afastados de ‘Uthmān b. ‘Affān escreveram uns aos outros planejando se encontrarem a fim de confrontá-lo com os assuntos pelos os quais estavam furiosos com ele”<sup>39</sup>. No entanto, é somente no ano seguinte que os grupos dissidentes partem para Medina para confrontar o califa. Egípcios e iraquianos acamparam próximo a Medina e conversaram com representantes de ‘Uthmān e a relação entre os dois grupos relação é divergente nos dois relatos. Em Sayf, ‘Uthmān conversa com o povo, se defendendo de cada uma das acusações, e os convence de que não está fazendo nada de errado<sup>40</sup>. Em Wāqidī, o califa pede o auxílio de ‘Alī para convencer os rebeldes e, após admitir seus erros<sup>41</sup>, se compromete a agir da forma como sugeriram<sup>42</sup>.

Nos dois relatos, os dissidentes concordam em partir de Medina, mas acabam retornando em alguns dias. O motivo do retorno também é apresentado de formas diferentes: Sayf explica que foi tudo um plano dos rebeldes para que o povo de Medina, que, segundo este transmissor, protegia ‘Uthmān, se dispersasse para que eles seguissem com o ataque<sup>43</sup>. Segundo Wāqidī e outros transmissores, os dissidentes retornaram a Medina porque interceptaram um carta assinada e selada por ‘Uthmān endereçada para o governador do Egito, ‘Abdallāh b. Sa’d, ordenando que ele matasse os dissidentes quando ali chegassem<sup>44</sup>. Após este evento, iniciou-se o cerco à casa do califa que resultou em sua morte.

Em Sayf, ‘Alī defende ‘Uthmān da acusação de haver escrito a carta, dizendo que aquilo era uma conspiração dos egípcios<sup>45</sup>, deixando claro que o cerco se iniciou baseado em mentiras. Diante da recusa dos dissidentes a encerrar o cerco, ‘Uthmān pediu auxílio

---

<sup>38</sup>No texto de Ṭabarī, é comum que o autor fale sem intermédio de seus transmissores em notas de apresentação, ao introduzir os eventos que aconteceram em determinado ano antes de apresentar os relatos dos transmissores sobre eles.

<sup>39</sup> HT, vol. 15, p. 131.

<sup>40</sup> HT, vol. 15, pp. 155-158.

<sup>41</sup> “Minha alma criou esperanças vãs dentro de mim e mentiu para mim e minha retidão me escapou”. Cf.: HT, vol. 15, p. 1.

<sup>42</sup> HT, vol. 15, p. 173.

<sup>43</sup> HT, vol. 15, p. 162.

<sup>44</sup> Com *isnād* de Wāqidī: HT, vol. 15, p. 193-194. Com *isnād* de outros transmissores: HT, vol. 15, p. 167; 184-185.

<sup>45</sup> HT, vol. 15, p. 162.

da população das cidades de guarnição em uma carta em que explicava que os dissidentes mentem para alcançar seus objetivos e que, ainda que suas acusações não tivessem qualquer fundamento, ele havia sido paciente com eles<sup>46</sup>. Segundo este transmissor, ‘Uthmān recebeu apoio de todos os locais para onde enviou a carta e vários Companheiros do Profeta se manifestaram a seu favor. A despeito disso, em uma reunião na mesquita para a oração de sexta-feira, os dissidentes começaram a jogar pedras nas pessoas que o defendiam até que saíssem da mesquita e, depois, quando não havia mais ninguém para protegê-lo, apedrejaram ‘Uthmān até que ficasse inconsciente<sup>47</sup>. Após este evento, ‘Uthmān foi levado até sua casa e diversos Sucessores ficaram lá, a pedido de seus pais, para proteger ‘Uthmān, mesmo que ele tivesse exigido que ninguém o fizesse a fim de evitar que morressem por ele<sup>48</sup>. Ainda assim, os dissidentes não desistiram e jogavam pedras na casa de ‘Uthmān com a esperança de que fossem atacados de volta para, só assim, terem uma justificativa para seus atos<sup>49</sup>.

O cerco é apresentado por Wāqidī de maneira diferente: os motivos dos dissidentes para tal ficam claros. Em uma conversa com ‘Uthmān, eles pediram que ele renunciasse, dizendo que haviam acreditado no arrependimento do califa quando pessoas confiáveis disseram que mudaria sua conduta<sup>50</sup>. No entanto, interceptaram a carta que provava suas verdadeiras intenções. ‘Uthmān explicou que não a escreveu nem ordenou que a carta fosse escrita e reafirmou que se arrependia de seus erros, mas os dissidentes afirmaram que a única exigência agora é que ele renunciasse porque ou estava mentindo sobre a carta e, neste caso, devia ser deposto porque havia exigido que pessoas inocentes fossem castigados, ou estava sendo honesto, o que significaria que era fraco e negligente por permitir que aquela carta fosse escrita sem seu conhecimento<sup>51</sup>. ‘Uthmān se recusou a renunciar e perdeu o apoio daqueles que anteriormente o protegeram porque, segundo eles, o califa não havia cumprido sua promessa de mudar sua conduta<sup>52</sup>.

Por fim, o assassinato propriamente dito também apresenta diferenças significativas entre uma e outra narrativa. Em Wāqidī, o confronto derradeiro teve início

---

<sup>46</sup> HT, vol. 15, p. 164.

<sup>47</sup> HT, vol. 15, p. 165.

<sup>48</sup> HT, vol. 15, p. 166; 207; 211.

<sup>49</sup> HT, vol. 15, p. 207.

<sup>50</sup> Em alguns relatos, esse papel é de ‘Alī, cf.: HT, vol. 15, p. 174, e em outros é de Muḥammad b. Maslamah, cf.: HT, vol. 15, p. 191.

<sup>51</sup> HT, vol. 15, pp. 193-195.

<sup>52</sup> HT, vol. 15, p. 192; 197; 198.

quando um associado de Marwān<sup>53</sup>, primo e defensor de Uthmān, estava com ele na casa do califa e jogou (em outro relato, também transmitido por Wāqidī, “deixou cair”) uma pedra nos rebeldes, causando a morte de um deles<sup>54</sup>. O relato de Wāqidī é interrompido por Ṭabarī para apresentar a versão de outros transmissores, em que uma história semelhante é contada a respeito do início do confronto e continua até o assassinato do califa<sup>55</sup>. Em seguida, antes de retomar aquele de Wāqidī, apresenta um relato de Sayf que narra o último sermão de Uthmān, feito durante o cerco.

Este último sermão não aparece em nenhum outro relato a não ser nesse de Sayf. Nele, o califa exorta o povo a não se ater muito às coisas desse mundo e a se manter vinculado à comunidade e não se dividir em facções, já que houve o tempo em que eles eram todos inimigos entre si e Deus os uniu<sup>56</sup>. Em seguida, Sayf informa que os rebeldes do cerco passaram a privar o califa de água, mesmo quando pessoas respeitáveis, como uma das esposas de Muḥammad, Umm Ḥabībah, esteve lá para entregar suprimentos<sup>57</sup>. Por causa da forma como Umm Ḥabībah foi tratada, outras pessoas importantes abstiveram-se de tentar ajudar ‘Uthmān por medo dos rebeldes<sup>58</sup>. Nesta versão, os dissidentes decidiram iniciar a ofensiva quando souberam que um grupo de pessoas que estava realizando a peregrinação iria direto para Medina a fim de defender o califa e atacá-los e, por isso, eles pensaram: “Nossa única saída dessa situação é matar esse homem. As pessoas ficarão tão preocupadas com isso que não prestarão atenção em nós”<sup>59</sup>.

Sayf conta que uma pessoa dentre os rebeldes foi escolhida para matar o califa, mas quando chegou diante dele acabou recuando diante de suas palavras. Outros quatro homens são escolhidos sucessivamente e todos falham em circunstâncias semelhantes. Quando finalmente ele é morto, é por pessoas que agem de forma ímpia<sup>60</sup>. Na versão de Wāqidī, por sua vez, ninguém muda de ideia quanto a executar a ação e o filho de Abu Bakr, mesmo que não seja ele próprio o autor, está presente no momento derradeiro do assassinato<sup>61</sup>.

---

<sup>53</sup> Marwān se tornou califa em 64/684, o quarto califa da sucessão omíada.

<sup>54</sup> HT, vol. 15, pp. 200-201.

<sup>55</sup> HT, vol. 15, pp. 202-206.

<sup>56</sup> HT, vol. 15, p. 206.

<sup>57</sup> HT, vol. 15, p. 208.

<sup>58</sup> São citados ‘Ā’ishah, uma das mais importantes esposas de Muḥammad, e dois importantes Companheiros, Ṭalḥah e al-Zubayr. Cf.: HT, vol. 15, p. 209.

<sup>59</sup> HT, vol. 15, p. 211.

<sup>60</sup> HT, vol. 15, pp. 215-216.

<sup>61</sup> HT, vol. 15, p. 219.

### 3. *Topoi* presentes nos relatos

#### 3.1. A imagem do califa

Shoshan já chamou atenção para alguns *tropos* comuns nos textos historiográficos daquele período utilizados para dotar os eventos narrados de significados específicos, como, a referência ao Corão, às histórias míticas antigas, a Muḥammad ou mesmo às primeiras gerações de Crentes<sup>62</sup>. É possível notar que estas estratégias de comparação são utilizadas na construção da imagem do califa ʿUthmān, especialmente por Sayf, muito antes do início dos ataques contra ele. Sayf faz diversas referências aos califas anteriores, ʿUmar e, em menor escala, a Abū Bakr, como vemos em uma narrativa do início de seu governo a respeito do retorno de um governador de Kufa que ʿUmar havia retirado durante seu governo

ʿUmar havia dito: ‘Meu desejo é que o califa que vier depois de mim nomeie Saʿd b. Abī Waqqāṣ como governador, já que eu não o removi do cargo devido a ações vis e tenho medo que algo desse tipo seja atribuído a ele’. O primeiro governador que ʿUthmān apontou foi Saʿd Abi Waqqāṣ em Kufa.<sup>63</sup>

A referência a Umar também aparece na narrativa do mesmo evento de Wāqīdī, mas de maneira diferente: ʿUmar havia ordenado que seus governadores deveriam ser mantidos por um ano. Quando ʿUthmān chegou ao poder, ele manteve al-Mughīrah b. Shuʿbah em Kufa por um ano e então o removeu, nomeando Saʿd b. Abī Waqqāṣ [...]. Vemos que, na narrativa de Sayf, a nomeação de Waqqāṣ é apresentada como uma escolha do califa anterior. Outro exemplo aparece em um trecho que o autor narra o momento em que Muʿāwiyah, governador da Síria, consegue permissão de ʿUthmān para atacar Bizâncio pelo mar. Ele já havia tentado convencer Umar da importância dessa ofensiva, mas sem sucesso:

ʿUthmān escreveu para Muʿāwiyah e para outros oficiais das províncias: ‘A proceder: Vejam essas situações em que vocês desviaram das instruções de ʿUmar e não as alterem. Se estão em dúvida sobre algo, consultem-nos e nós convocaremos a Comunidade (*ummah*) a esse respeito e então mandaremos de volta o curso de ação correto. Tomem cuidado para não alterarem nada, porque eu só aceitarei de vocês o que ʿUmar aceitaria’<sup>64</sup>

<sup>62</sup> SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 96.

<sup>63</sup> HT, vol. 15, p. 5.

<sup>64</sup> HT, vol. 15, p. 30.

Neste trecho, além de mais uma referência a Umar<sup>65</sup>, aparece outro ponto importante da narrativa de Sayf para a construção da imagem de ‘Uthmān: a consulta à comunidade<sup>66</sup>. É importante ressaltar que duas das acusações posteriormente feitas ao califa são de inovação e tirania, assim, a referência ao califa anterior e a ênfase na consulta à comunidade, podem ser vistas como uma espécie de defesa antecipada, a ‘Uthmān por parte de Sayf.

Em Wāqidi, a referência aos antecessores está sempre relacionada às acusações dos dissidentes: segundo este transmissor, a primeira vez que as pessoas começaram a falar abertamente sobre ‘Uthmān foi quando ele modificou a prática de Muḥammad, Abū Bakr e ‘Umar de rezar dois *raka‘āt*<sup>67</sup> durante os ritos de peregrinação e, ao invés disso, passou a rezar quatro<sup>68</sup>. Entre as acusações de duas das mais importantes vozes dissidentes, Ibn Abī Ḥudhayfah e Ibn Abī Bakr, está a de contradizer “as políticas de Abū Bakr e ‘Umar”<sup>69</sup>. Quando o califa acabou sendo abandonado por Companheiros que haviam tentado defendê-lo, ele pergunta a uma de suas esposas o que deveria fazer e ela sugere que se distancie de seus maus conselheiros e se atenha “às práticas de seus dois predecessores”<sup>70</sup>. A referência a eles também é feita pelo próprio ‘Uthmān para se defender das acusações: em uma conversa em que ‘Alī sugere que ele cuide de suas ações para não ser “o *imam* morto da comunidade”, o califa diz que está sendo acusado de favorecer seus familiares, mas aqueles escolhidos como governadores já haviam sido eleitos também por ‘Umar<sup>71</sup>. Esta estratégia de defesa por parte de ‘Uthmān também aparece em Sayf, como vemos em uma conversa com as populações de Basra e Kufa em

<sup>65</sup> Outro trecho narrado por Sayf em que ‘Uthmān fala a seus governadores para não modificarem nenhuma decisão de ‘Umar: HT, vol. 15, p. 7.

<sup>66</sup> ‘Umar é uma figura frequente na narrativa de Sayf sobre o governo de ‘Uthmān. Em diversos momentos, por exemplo, ele narra que a população de determinado local solicitou a troca de seu governador e ‘Uthmān os atendeu prontamente. Cf.: HT, vol. 15, p. 20; 35,139-140. A referência ao califa anterior para construir a imagem de ‘Uthmān também é feita de forma indireta. Em um trecho que trata da escolha de Sa‘īd b. al-‘Āṣ por ‘Uthmān para o governo de Kufa, Sayf fala da grandeza do escolhido para o cargo, após mencionar que ele era o melhor da linhagem do clã dos omíada, fala da preocupação de ‘Umar com ele ao longo de sua vida e da proximidade entre eles. Ao final do trecho, ele afirmou que “‘Umar não morreu antes que Sa‘īd tivesse se tornado uma liderança entre as pessoas. Cf.: HT, vol. 15, pp. 56-57.

<sup>67</sup> *Rak‘ah* é uma sequência de falas e ações executadas pelo crente no momento da oração, o número de *raka‘āt* varia entre dois e quatro de acordo com as circunstâncias. A respeito da variação do número, cf. MONNOT, G. *Ṣalāt In: EI*, vol 8, pp. 925-934.

<sup>68</sup> HT, vol. 15, pp. 38-39.

<sup>69</sup> HT, vol. 15, p. 77.

<sup>70</sup> HT, vol. 15, p. 178.

<sup>71</sup> HT, vol. 15, p. 142.

que explica que está sendo acusado por ações que eram aceitas quando praticadas por seus predecessores<sup>72</sup>

A acusação de inovação se remete a uma discussão já apresentada no capítulo anterior, a respeito do termo *sunnah*. Já discutimos que o sentido da palavra invariavelmente ligado ao profeta foi um desenvolvimento posterior, datado de a partir do século III após a hégira, e que antes disso o termo significava “costume aceito”. Aqui, a acusação apresentada contra ‘Uthmān é a de modificar as práticas costumeiramente adotadas pelos líderes anteriores da comunidade: Em um relato de Wāqidī, ‘Uthmān diz que “aquele que busca o prazer de Deus e o excelente<sup>73</sup> costume (*al-sunnah al-ḥasanah*) estabelecido pelo *Mensageiro de Deus e pelos dois califas depois dele*, será recompensado [...]”<sup>74</sup>. Em outro trecho, a palavra *sunnah* aparece em contraposição à palavra *bid‘ah* (inovação): ‘Alī diz a ‘Uthmān que o califa justo deve “preservar o costume<sup>75</sup> aceito (*sunnah m‘alūmah*) e destruir as inovações rejeitadas (*bid‘ah matrūkah*)”. O significado da palavra *bid‘ah* modificou-se juntamente com o conceito de *sunnah*, assim, enquanto em debates teológicos posteriores o termo esteve (e está) mais associado à tradição do profeta, vemos que aqui a discussão refere-se também às ações dos dois primeiros califas.

Na narrativa de Sayf, ‘Uthmān é benevolente<sup>76</sup> e pio<sup>77</sup> e age com justiça<sup>78</sup>, mesmo que em alguns momentos suas ações sejam malvistas por pessoas egoístas<sup>79</sup>. Ele é “a lâmpada que consome a si mesma para dar luz aos outros”<sup>80</sup>. Além de todas as qualidades do califa, o que tornaria qualquer revolta desnecessária, o leitor é lembrado de que o califa

<sup>72</sup> HT, vol. 15, p. 157.

<sup>73</sup> A tradução de Stephen Humphreys é “sound custom”, que seria traduzido para o português como “costume sólido”. No entanto, o adjetivo *ḥasan* significa “bom”, “excelente” ou “superior”, o que justifica a modificação do termo utilizado no trecho citado.

<sup>74</sup> HT, vol. 15, p. 244. Grifo nosso. Além desta vez, o termo *sunnah* é utilizado outras quatro vezes no trecho da obra sobre o governo de ‘Uthmān e em somente uma delas refere-se somente a Muḥammad: em seu primeiro sermão, apresentado por Sayf, ‘Uthmān diz que seguirá o “caminho (*sunnah*) estabelecido pelo profeta”. Cf.: HT, vol. 15, p. 256.

<sup>75</sup> Aqui, Humphreys traduz *sunnah* por “prescriptions”. Como a palavra árabe não é utilizada no plural, preferimos mudar para “costume”.

<sup>76</sup> Aumentou os estipêndios da população: HT, vol. 15, p. 7.

<sup>77</sup> Mesmo com sua vida em risco, aceita o destino que Deus traçou (HT, vol. 15, p. 200) e mesmo com os dissidentes o atacando em sua porta, recita o Corão sem nenhum erro (HT, vol. 15, p. 213).

<sup>78</sup> Mesmo sendo seu parente, ‘Uthmān puniu al-Walīd por beber vinho. HT, vol. 15, p. 54.

<sup>79</sup> Cf. relato já citado sobre a decisão do califa de mudar as regras em Kufa para beneficiar os primeiros convertidos ao Islã e os veteranos das batalhas de expansão. HT, vol. 15, pp. 60-62.

<sup>80</sup> Frase de Laylā bt. ‘Umays (não conseguimos informações biográficas), transmitida por Sayf, em um momento em que pede para Muḥammad b. Abī Bakr não prosseguir com o plano de matar ‘Uthmān. Cf.: HT, vol. 15, p. 210

foi escolhido por Deus, ou seja, rebelar-se contra ele é o mesmo que rebelar-se contra Deus e ‘Uthmān se dispõe a fazer o que quer que os dissidentes queiram para evitar uma “rebelião contra Deus”<sup>81</sup>. Apesar disso, ainda segundo Sayf, devido a inverdades contadas por certos indivíduos pouco respeitáveis<sup>82</sup>, algumas pessoas se voltam contra ele e fazem um cerco em sua casa. Mesmo nessa situação, a imagem do califa transmitida por Sayf é de um homem forte e imponente, como vemos quando os dissidentes atacam a porta de sua casa e somente sua aparição é suficiente para afastá-los: “quando eles [dissidentes] se recusaram a baixar suas armas, ele [‘Uthmān] abriu a porta e saiu com espada e escudo para contê-los. Quando os egípcios os viram, eles recuaram”<sup>83</sup>

O ‘Uthmān apresentado por Wāqidī, por outro lado, muitas vezes demonstra fraqueza, confusão, vulnerabilidade e não inspira respeito. Ele narra, por exemplo, um evento em que um opositor do califa ofende seu pai e Marwān o confronta dizendo que ele chegou a tal estado em que permite que as pessoas falem mal de sua família<sup>84</sup>. Em outro momento, após haver admitido publicamente seus erros, o mesmo Marwān o repreende: “persistir em um erro pelo qual se deve buscar o perdão de Deus é melhor do que se arrepender por medo”. Em seguida, ‘Uthmān pede que ele vá então falar com o povo porque está “muito envergonhado para tal”<sup>85</sup>. Este trecho apresenta outro ponto importante da exposição de Wāqidī: o califa se cerca de pessoas vis e aceita seus conselhos e Marwān é quem é mais frequentemente citado nesses casos. ‘Alī o classifica como “desprovido de senso em relação a sua religião e sua alma” e, por causa da persistência do califa em ouvir seus conselhos, diz que não voltará a vê-lo porque ele “destruiu sua própria honra e perdeu sua autoridade”<sup>86</sup>

A relação do califa com o povo também é outro tema importante apresentado de maneiras diferentes pelos dois transmissores. Em Sayf, a população de Medina está do lado de ‘Uthmān e exceto por três pessoas<sup>87</sup>, o defendem contra os dissidentes, que são

---

<sup>81</sup> HT, vol. 15, p. 140.

<sup>82</sup> Especialmente Ibn Sabā, personagem que será explorado adiante.

<sup>83</sup> HT, vol. 15, p. 211.

<sup>84</sup> HT, vol. 15, p. 171.

<sup>85</sup> HT, vol. 15, pp. 177-178.

<sup>86</sup> HT, vol. 15, p. 178.

<sup>87</sup> HT, vol. 15, p. 155. Este é o único momento em que Sayf considera o envolvimento de pessoas que detinham prestígio na sociedade e o faz apontando incorreções morais e comportamentais de forma desdenhosa. O objetivo parece ser demonstrar que, mesmo que sejam parte de um grupo importante como os habitantes de Medina e dos Companheiros ou Sucessores, não possuem credibilidade para questionar o califa.

de Basra, Kufa e Egito<sup>88</sup>. O próprio Sayf explica a importância da cidade, quando diz que o povo de Medina é a raiz do Islã e um exemplo para todos os crentes<sup>89</sup>. Foi ali que Muḥammad fundou sua comunidade e sua população era composta pelos primeiros crentes, muitos deles haviam convivido com o profeta. No entanto, mesmo as populações das outras três cidades não parecem estar de acordo com a revolta: o povo de Kufa, por exemplo, se reuniu em torno dos líderes dos dissidentes ali “implorando-lhes para que interrompessem a revolta”<sup>90</sup>. Mais adiante, em uma conversa com ‘Uthmān, as pessoas de Kufa e Basra sugerem que o califa resolva o problema matando os dissidentes. A própria estruturação desta conversa demonstra que o povo está do lado do califa: ele se defende de cada uma das acusações e, ao final de cada uma, ele os pergunta “É este o caso?” e eles respondem “Ó Deus, este é o caso”<sup>91</sup>.

Por outro lado, Wāqidī não parece ter tanto interesse quanto Sayf por explicitar o posicionamento da população de Medina, mas em alguns relatos, ‘Uthmān aparece sendo insultado dentro da cidade<sup>92</sup> e, segundo este transmissor, a relação do califa com o povo apresenta maior tensão. Enquanto em Sayf as conversas sempre apresentam um desfecho positivo em que ‘Uthmān consegue explicar que é inocente, em Wāqidī, ainda que tente se defender diversas vezes, seus opositores contra argumentam, reforçando as acusações<sup>93</sup>.

O último ponto importante é a apresentação de familiares de Uthmān. Sayf não limita sua defesa ao califa, mas a estende a seu clã, o Banū Umayyah. Mu‘āwiyah, primo de ‘Uthmān e governador da Síria desde que ele próprio a conquistou quando era líder militar de ‘Umar, é descrito muitas vezes com os melhores dos adjetivos. Nas palavras de um homem chamado Ibn al-Kawwā’, transmitidas por Sayf: “Um homem de vasta riqueza e rebanho numeroso, que possui boa intuição e julgamento profundo. Um homem dominado pela paciência, um dos pilares do Islã”. Em seguida Mu‘āwiyah pede que esse mesmo homem o informe sobre “os partidários da inovação entre os habitantes das cidades do campo [Irã]” e o homem responde que em Basra, Kufa e no Egito há muitas pessoas que tendem para o pecado e para as más ações, mas os sírios são “os mais

---

<sup>88</sup> Medinenses do lado de Uthmān: HT, vol. 15, p. 59; 147; 160; 165; 166; 175; 216.

<sup>89</sup> HT, vol. 15, p. 226.

<sup>90</sup> HT, vol. 15, p. 154.

<sup>91</sup> HT, vol. 15, p. 155-158.

<sup>92</sup> HT, vol. 15, pp. 182-183.

<sup>93</sup> HT, vol. 15, p. 196; 222.

obedientes das pessoas a quem os orienta corretamente e os mais rebeldes contra quem os guia para o caminho incorreto”<sup>94</sup>. Ao longo de todo relato de Sayf, os sírios aparecem como aqueles que não são tocados pelo mal<sup>95</sup> e ficam do lado de ‘Uthmān até o final, assim como Mu‘āwiyah.

O mesmo acontece com al-Walīd b. ‘Uqbah, também do clã dos omíadas, descrito nos relatos de Sayf como “o mais amado entre as pessoas e o mais cortês com elas”<sup>96</sup>. Após a já citada condenação por beber vinho e, por essa razão, ter sido substituído no governo de Kufa, Sayf nos traz uma relato de uma mulher de Kufa: “al-Walīd trouxe prosperidade para as pessoas a tal nível que começou a distribuir recursos a garotas serviçais e escravos. Tanto homens livres quanto escravos estavam profundamente insatisfeitos com sua deposição”<sup>97</sup>. Essa passagem parece significar que Walīd passou a distribuir estipêndios não somente para soldados árabes, como de costume, mas também para outras pessoas que não teriam direito aos rendimentos das conquistas. Esse trecho foi interpretado por Stephen Humphreys como não somente um elogio a Walīd, mas como uma “peça sutil de uma propaganda antiabássida e anti-*shu‘ūbyya*”<sup>98</sup>, que tenta demonstrar que os omíadas buscavam fazer justiça a todos os crentes, independentemente de seus status ou origem étnica”<sup>99</sup>.

Em um âmbito um pouco mais amplo, é possível encontrar também elogios à tribo Quraysh, da qual ‘Uthmān era membro. Em um dos relatos trazidos por Sayf, Mu‘āwiyah conversa com alguns habitantes de Kufa que foram exilados para a Síria sob a acusação de espalhar intrigas entre a população – e que posteriormente estariam envolvidos nas revoltas contra ‘Uthmān – um homem questiona a importância da tribo Quraysh e Mu‘āwiyah responde com um longo discurso de exaltação à tribo, onde aparece uma

---

<sup>94</sup> HT, vol. 15, p. 129.

<sup>95</sup> Outro exemplo disso é quando Ibn-Sabā, descrito por Sayf como o grande responsável pelos problemas da comunidade naquele momento, começa a “percorrer as terras do Islā para levar as pessoas ao erro” consegue adeptos em Basra, Kufa e Egito, mas é “incapaz de impor sua vontade em sequer um dos sírios”. HT, vol. 15, p. 145.

<sup>96</sup> HT, vol. 15, p. 45.

<sup>97</sup> HT, vol. 15, p. 55-56.

<sup>98</sup> *Shu‘ūbyya* é um movimento que defende que os árabes, ou seja, aqueles que tem ligações étnicas com a Península Arábica, não deviam possuir qualquer privilégio diante dos muçulmanos convertidos de outra etnia. Esse movimento ganhou força ao longo do século VIII, época em que os relatos de Sayf foram escritos. O relato funciona como argumento anti-*shu‘ūbyya* porque demonstra que os omíadas sempre foram bondosos e justos com os não árabes e, assim, o movimento seria uma manifestação desnecessária. Sobre o movimento, cf.: ENDERWITZ, S. *Shu‘ūbyya*. In: EI, vol. 9, pp. 513-516.

<sup>99</sup> HT, vol. 15, p. 55. Cf. nota 93.

defesa de que os coraixitas possuem direito ao califado, não somente naquele momento, mas em todos:

[...]Portanto, Deus aprovou a melhor de suas criaturas [ou seja, Muḥammad] e para ele, Ele aprovou companheiros, entre os quais os melhores eram coraixitas. E então, sobre os coraixitas Ele erigiu poder real (*mulk*) e sobre eles fixou sua autoridade califal (*khilāfah*) e tudo isso é apropriado a mais ninguém além deles.<sup>100</sup>

Essa defesa aos coraixitas nos parece importante porque seus líderes, como componentes da aristocracia de Meca antes do surgimento do Islã, foram os maiores oponentes de Muḥammad no primeiros anos de sua atividade como profeta. Entre eles, os mais importante foram os pais de Mu‘āwiyah e Walīd, Abu Sufyān, que acabou se convertendo em 8/630 durante e reconquista de Meca e atuou como líder militar de Muḥammad até sua morte, e ‘Uqbah, que morreu lutando contra Muḥammad na batalha de Badr. Apesar da oposição inicial, os coraixitas se mantiveram no califado ao longo de todo período clássico: os quatro califas chamados *rāshidūn* eram coraixitas, bem como os governantes da dinastia omíada, que eram do clã Banū Umayyah, e os califas da dinastia abássida, que se declaravam desentendes de al-‘Abbās, eram do mesmo clã de Muḥammad, Banū Ḥashīm.

No entanto, a constante necessidade de afirmar a superioridade dos coraixitas indica que a autoridade de Muḥammad não foi herdada por eles de forma espontânea e sem conflitos. Em outro trecho da obra de Ṭabarī, vemos uma tensão nesse sentido logo após a morte de Muḥammad. Segundo o narrador<sup>101</sup>, os *anṣār* se reuniram após saberem que o Profeta havia morrido e declararam que queriam que fosse eleito um governante para liderar seu grupo e outro para liderar os *muhājirūn*<sup>102</sup>. Mais adiante, é narrado um momento em que ‘Umar, já califa, fala com o povo sobre a escolha de Abu Bakr como líder da comunidade e ele descreve uma conversa entre Abu Bakr e os *anṣār* em que diz reconhecer a importância daquele grupo para os muçulmanos, mas explica que “os árabes não reconhecerão a autoridade em ninguém exceto na tribo *quraysh*, porque eles representam o que há de melhor em linhagem e status”. Dessa forma, os vários relatos que enfatizam o direito dessa tribo ao califado nos indicam que a autoridade de Muḥammad não foi herdada pelos coraixitas de forma espontânea e sem conflitos, mas,

<sup>100</sup> HT, vol. 15, p. 116.

<sup>101</sup> Este relato específico a que nos referimos remete a Ḥumayd b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥimyarī, de quem não conseguimos dados biográficos. No entanto, há outros relatos semelhantes com *isnād* diferentes nesse trecho da *História*.

<sup>102</sup> HT, vol. 9, p. 188

ao contrário, foi uma construção em que, em nossa leitura, Sayf teve um papel importante ao trazer relatos tão favoráveis aos coraixitas e, inclusive, tocando no ponto do direito deste grupo ao poder.

Por outro lado, nos relatos de Wāqidī, os parentes de ‘Uthmān são uma das grandes razões das insatisfações dos dissidentes. Ele é acusado de favorecê-los<sup>103</sup> e de se deixar levar por seus maus conselhos, especialmente os de Marwān. Em muitos momentos, os dissidentes o condenam por haver substituído Companheiros como governadores das províncias por pessoas cujo sangue Muḥammad havia declarado lícito, ou seja, os havia condenado por algum erro grave<sup>104</sup>.

### 3.2. A imagem dos dissidentes

A imagem dos dissidentes também é construída com notáveis diferenças quando comparamos dois transmissores. Como já mencionamos, para Sayf, os dissidentes estão em locais periféricos e não representam a maioria da população. O personagem chave dessa narrativa é ‘Abdallāh b. Sabā, ou Ibn Sawdā (literalmente, filho da mulher negra) que “foi um judeu de Ṣan‘ā’ (Iêmen) e sua mãe foi uma mulher negra. Ele se converteu ao Islã no tempo de ‘Uthmān e então percorreu as terras dos muçulmanos para levá-los ao erro”<sup>105</sup>. Segundo Sayf, foi ele quem criou a ideia de que Muḥammad retornaria<sup>106</sup>, de ‘Alī era o executor (*waṣī*)<sup>107</sup> de Muḥammad e de que aqueles estiveram no poder antes de Ali eram usurpadores<sup>108</sup>. Este trecho tem o claro propósito de ligar Ibn Sabā ao surgimento do xiismo e, dessa forma tratar o movimento de forma vexatória, já que tem em sua origem um indivíduo descrito em termos pejorativos. Além disso, atribui a

<sup>103</sup> HT, vol. 15, p. 24; 82.

<sup>104</sup> HT, vol. 15, p. 182. Essa referência a respeito da união de ‘Uthmān com pessoas condenadas está relacionada a ‘Abdallāh b. al-Sa‘d e um evento dos primeiros anos do Islã. Conta-se que ‘Abdallāh trabalhava como escrivão para Muḥammad, mas decidiu voltar atrás em sua decisão de seguir o profeta e retornou a Meca, que, neste momento, ainda fazia oposição a ele. ‘Abdallāh passou a dizer que quando Muḥammad recitava as mensagens, ele sugeria algumas modificações e o profeta as aceitava. Após a conquista de Meca, Muḥammad o condenou à morte, mas ‘Uthmān intercedeu por ele, que acabou sendo perdoado.

<sup>105</sup> HT, vol. 15, p. 145.

<sup>106</sup> A crença no “retorno” (*raj‘ah*) é uma característica xiita. Os duodecimanos, por exemplo, acreditam que o décimo segundo imam está oculto e que retornará para restaurar a justiça na terra. O trecho citado se refere ao retorno de Muḥammad e não de um imam, mas é uma clara referência aos xiitas. Sobre esta crença, cf.: KOHLBERG, E. *Raj‘ah*. In: EI, vol. 8, pp. 371-373.

<sup>107</sup> *Waṣī* é um termo ligado ao xiismo e pode ser traduzido como “herdeiro”, “executor” ou “legatário”. Na teoria duodecimana, cada profeta teve um *waṣī*, que herdava a autoridade espiritual do profeta e tinha a função de fazer cumprir a Lei enviada por Deus por meio de seu profeta. Segundo esta teoria, cada uma das sete eras históricas foi iniciada por um profeta seguido por seu *waṣī*. O Primeiro foi Sete, *waṣī* de Adão, e o último foi ‘Alī, de Muḥammad. Cf.: KOHLBERG, E. *Waṣī*. In: EI, vol. 11, pp. 161-162.

<sup>108</sup> HT, vol. 15, p. 146.

responsabilidade da crise enfrentada pela comunidade a um indivíduo específico, que, apesar de ter vivido no Egito, possuía correspondentes em cidades como Basra e Kufa<sup>109</sup>. A atribuição da responsabilidade a Ibn Sabā fica clara em um trecho que constitui o resumo da explicação de Sayf do evento em questão:

‘Uthmān não havia completado um ano como califa quando certos coraixitas tomaram várias propriedades nas cidades de guarnição e as pessoas se vincularam a eles. Esse estado de coisas continuou por sete anos com cada facção desejando que seu líder governasse. Então Ibn Sawdā se converteu ao Islã e se envolveu em especulação teológica. Por meio dele o mundo se tornou um caos e inovações nefastas surgiram e seus seguidores declararam que ‘Umar era superior a ‘Uthmān<sup>110</sup>

Ibn Sabā é uma das figuras mais controversas da historiografia islâmica: enquanto os escritores sunitas medievais, no geral, concordam com a versão de Sayf, de que ele foi o primeiro xiita, os xiitas o acusam de corromper as mensagens dos seguidores de ‘Alī e de ter dado origem não ao xiismo, mas aos *ghulāt*– grupo minoritário xiita conhecido como “extremista” por defender, por exemplo, a divindade do quarto califa – e afirmam que ele foi morto pelo próprio ‘Alī como castigo por suas declarações<sup>111</sup>. Seu nome não aparece nos relatos de Wāqidī e em nenhum outro transmissor utilizado por Ṭabarī.

Como vemos no trecho citado, outro grupo a quem Sayf atribui a culpa pelas revoltas contra ‘Uthmān é o já mencionado grupo de exilados de Kufa por desrespeitarem os primeiros convertidos ao Islã ao resistirem à regra da precedência. Este grupo, por sua vez, era correspondente de Ibn Sabā. Assim, Sayf apresenta as origens das revoltas contra ‘Uthmān motivadas pelo egoísmo desses indivíduos de Kufa e pelo discurso blasfemo de Ibn Sabā. Além disso, em sua descrição, o grupo de opositores estava desunido e não possuía um projeto em comum para o que viria após a deposição do califa: “os egípcios ansiavam por ‘Alī como califa, enquanto os de Basra desejavam Ṭalḥah e os de Kufa por Zubayr [...]. As pessoas tinham objetivos diferentes e cada facção estava certa de que teria completo sucesso em detrimento das outras duas”<sup>112</sup>. Por isso, segundo Sayf, para conquistarem seguidores, os dissidentes precisam mentir sobre suas verdadeiras intenções: “em falta de qualquer prova válida ou pretexto, os descontentes, na verdade,

<sup>109</sup> HT, vol. 15, pp. 132-133.

<sup>110</sup> HT, vol. 15, p. 225. A primeira parte da citação se refere ao já citado problema do aumento do número de recém-convertidos em Kufa e a consequente reforma territorial implementada por ‘Uthmān que determinava a obediência ao princípio da precedência (*sābiqah*).

<sup>111</sup> ANTHONY, Sean. The Legend of ‘Abdallāh ibn Sabā and the Date of Umm al-Kitāb. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 21, n. 1, p. 2, 2011.

<sup>112</sup> HT, vol. 15, p. 160.

procuravam um objetivo enquanto proclamavam publicamente outro”<sup>113</sup>. Assim, quando o grupo saiu do Egito em direção ao Hejaz contando com pelo menos seiscentas pessoas, os seguidores não sabiam que estavam indo para a guerra, mas pensavam que seguiam em uma peregrinação<sup>114</sup>.

A referência a Muḥammad e ao Corão também é usada por Sayf como estratégia para degradar os dissidentes: eles são comparados aos inimigos do profeta na Batalha da Trincheira<sup>115</sup> e somos informados que o próprio Muḥammad amaldiçoou os exércitos de Dhū Khushub e Dhū al-Marwah, locais onde os dissidentes acamparam perto de Medina para confrontar ‘Uthmān<sup>116</sup>. Além de apresentá-los como peciticos, seu caráter também foi colocado em xeque quando foram acusados de corromperem um local sagrado ao atacarem o califa no santuário de Deus “e no território da hégira”<sup>117</sup>, ou quando impediram que o califa desempenhasse suas responsabilidades religiosas ao proibi-lo de ir orar na mesquita<sup>118</sup>. O questionamento do caráter desses homens por Sayf fica claro na narrativa do cerco e, posteriormente, na cena do assassinato. Ao longo do cerco, os dissidentes interromperam a entrada de suprimentos à casa do califa, negando-o inclusive água<sup>119</sup>, e atacam Umm Ḥabībah, “Mãe dos Crentes”<sup>120</sup> quase causando sua morte. Já mencionamos as circunstâncias do assassinato na narrativa de Sayf em que quatro homens foram sucessivamente escolhidos para o ato e todos desistiram assumindo que não seria correto fazê-lo<sup>121</sup>, quando, por fim três homens decidem fazê-lo, eles agem como se não fossem muçulmanos. Um deles chuta o Corão, outro ataca a esposa de ‘Uthmān e corta seus dedos e, quando ela se vira para fugir, faz comentários obscenos sobre seu corpo e segue com seus associados para saquearem o tesouro público<sup>122</sup>. Enquanto que este relato causa no leitor a impressão de que se está questionando a verdadeira ligação desses homens com Islã, em outro trecho isso é exposto de forma mais explícita quando alega

---

<sup>113</sup> HT, vol. 15, p. 163.

<sup>114</sup> HT, vol. 15, p. 159.

<sup>115</sup> HT, vol. 15, p. 164. Batalha da Trincheira aconteceu em 5/627 entre os coraixitas de Meca e grupos de beduínos contra os seguidores de Muḥammad que já estava em Medina.

<sup>116</sup> HT, vol. 15, p. 162.

<sup>117</sup> HT, vol. 15, p. 164.

<sup>118</sup> HT, vol. 15, p. 166.

<sup>119</sup> “Não demonstraremos nenhuma misericórdia [...]. Não o deixaremos comer ou beber “. HT, vol. 15, p. 208.

<sup>120</sup> Como são chamadas as esposas de Muḥammad. Aqui, os rebeldes o chamam dessa forma, reconhecendo seu prestígio, mas em seguida atacam a mula na qual está sentada: “Eles disseram, ‘Essa é a Mãe dos Crentes, Umm Ḥabībah’, e golpeou sua mula no rosto”. HT, vol. 15, p. 208.

<sup>121</sup> HT, vol. 15, p. 215.

<sup>122</sup> HT, vol. 15, p. 216.

que os muçulmanos estavam do lado do califa<sup>123</sup>, sugerindo, assim, que os dissidentes não fossem muçulmanos. Por fim, Sayf narra que logo após matá-lo, os rebeldes se arrependeram de seu ato, o que pareceu a Shoshan muito mais uma estratégia para enfatizar o grave erro cometido do que absolver os autores<sup>124</sup>.

Outro ponto importante da construção da imagem dos dissidentes pelos dois transmissores é a forma como as acusações são apresentadas. É importante ressaltar que a maioria das transmissões trazidas por Ṭabarī são relatos narrados em discurso direto, ou seja, há um narrador que participou ou presenciou o diálogo e que o reproduz de forma direta. Nos relatos de Wāqīdī os dissidentes participam de forma ativa desses diálogos, fazendo acusações e justificando seus atos. Um exemplo disso é um relato em que ‘Uthmān faz uma de suas autodefesas públicas dizendo que após a morte de Umar o povo procurou a benção de Deus para eleger o novo governante e que, ao se opor a ele, eles estavam questionando a vontade de Deus e que, se o matarem, nunca mais “rezarão juntos” e Deus nunca “mais removerá a dissensão” do meio deles. A isso seus opositores respondem que Deus trouxe essa situação como “um teste para Seus súditos” e que “não é correto deixar de defender a verdade por medo da discórdia em algum momento no futuro”<sup>125</sup>

Em Sayf, por outro lado, o ato de fala é desempenhado majoritariamente por ‘Uthmān e seus partidários e os vemos defendendo-se de acusações que nunca aparecem sendo feitas<sup>126</sup>. Um exemplo significativo é um trecho em que ‘Uthmān ouve dos moradores de Kufa e de Basra e dos Companheiros do Profeta que seria legítimo que matasse os dissidentes. ‘Uthmān responde que não agirá assim a menos que eles coloquem em prática algum ato que “viole um comando divino ou manifeste descrença”. Ao invés disso, ele se dispõe a responder publicamente os questionamentos. Em seu discurso, ele próprio aponta as acusações ao mesmo tempo em que se defende delas. Um dos poucos momentos em que os rebeldes falam é quando admitem que o que estão fazendo é intriga: “Nós queremos mencionar a ‘Uthmān certas ações vis que nós plantamos no coração das

---

<sup>123</sup> Frase falada pelo narrador após a descrição do último sermão do califa: “Quando ‘Uthmān alcançou seus objetivos com a reunião, ele e os Muçulmanos resolveram suportar pacientemente e resistir aos rebeldes através do poder de Deus”. Cf.: HT, vol. 15, p. 206.

<sup>124</sup> SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 192.

<sup>125</sup> HT, vol. 15, p. 222.

<sup>126</sup> HT, vol. 15, pp. 155-158

peças”, respondem os dissidentes quando questionados por um aliado de ‘Uthmān sobre a intenção deles de irem a Medina<sup>127</sup>.

### 3.3. A imagem dos Companheiros do profeta

Outro ponto importante dos discursos dos dois transmissores é a forma como constroem a imagem dos Companheiros de Muḥammad. Como nesse ponto do texto já é de se esperar, Sayf os inocenta totalmente do envolvimento com os dissidentes e os localiza no lado apresentado como correto, o de ‘Uthmān. Já no início de sua narrativa, vemos a razão de Sayf atribuir tanta importância à defesa destes homens. Em um evento apresentado por Sayf como “o primeiro evento inspirado por Satā entre os habitantes de Kufa”, Ibn Mas‘ūd era responsável pelo tesouro público em Kufa e Sa‘d pediu um empréstimo, mas foi incapaz de quitar o débito. Ibn Mas‘ūd procurou Sa‘d para cobrá-lo, causando uma discussão e ambos foram repreendidos por outro homem, Hāshim b. ‘Utbah que estava presente: “Vocês são ambos Companheiros do Mensageiro de Deus e são observados de perto por todos”<sup>128</sup>. O aviso de Hāshim talvez fosse ainda mais importante para a sociedade de Sayf, cerca de um século após a suposta conversa ter acontecido, do que para a dos personagens. Naquele momento iniciava-se um processo de consolidação da *sunnah* do profeta como base das discussões legais e os Companheiros eram aqueles a quem se voltava em busca de conhecimento sobre a vida daquele com quem haviam convivido. Talvez os Companheiros nunca tivessem sido tão observados como passariam a ser a partir daquele momento.

Em Sayf, estes homens aparecem sempre ao lado de ‘Uthmān, mesmo aqueles que os dissidentes defendem para os cargos de liderança, como, por exemplo, no caso em que os moradores de Kufa exigiram que o califa substituísse Sa‘īd b. al-‘Āṣ por Abū Mūsā no governo da província. Após terem sua vontade atendida e chegarem de volta com seu novo governador, eles foram repreendidos por Abū Mūsā, que disse que ouviu Muḥammad dizer que seria justo matar aquele que se rebelasse contra um califa, mesmo que não fosse um califa justo<sup>129</sup>. Vemos outro exemplo importante no acampamento em

---

<sup>127</sup> HT, vol. 15, p. 155. Outro exemplo dessa diferença de voz dos dissidentes pode ser visto em uma conversa entre os exilados de Kufa e Mu‘āwiyah, evento apresentado pelos dois transmissores. Enquanto nos relatos de Sayf, os exilados ouvem um monólogo de Mu‘āwiyah humilhando-os e acusando-os de serem seguidores de Satā, nos de Wāqidī eles respondem a todas as críticas do governador e também proferem ofensas a ele. Para os relatos de Sayf: HT, vol. 15, pp. 112-119. Para os de Wāqidī: HT, vol. 15, pp. 122-125.

<sup>128</sup> HT, vol. 15, pp. 15-16.

<sup>129</sup> HT, vol. 15, p. 140.

Dhū Khushub quando os grupos de Kufa, Basra e Egito foram confrontar o califa. Para Sayf, cada grupo defendia que um Companheiro deveria ser califa<sup>130</sup> e quando acamparam perto de Medina cada grupo foi procurar seu candidato pedindo auxílio para alcançarem seus objetivos. ‘Alī, Ṭalḥah e al-Zubayr são narrados negando auxílio aos grupos e explicando que todos sabiam que seus exércitos haviam sido amaldiçoados por Muḥammad<sup>131</sup>.

Nas narrativas de Sayf, a defesa não se limita aos Companheiros, mas se estende a todos os notáveis da sociedade. Os sucessores aparecem sempre do lado do califa, mesmo durante o cerco, e se mostram preparados para arriscar sua vida para defendê-lo. Além deles, as esposas de Muḥammad negam permissão para os dissidentes entrarem em Medina e sempre tentam auxiliar o califa<sup>132</sup>. Até mesmo os dois clãs coraixitas historicamente hostis entre si, ‘Abd Shams, do qual ‘Uthmān pertencia, e Ḥashīm, do qual ‘Alī e o próprio Muḥammad eram membros, são apresentados em união ao lado do califa<sup>133</sup>. No momento em que deixaram de agir em defesa dele, foi por medo das ações violentas dos dissidentes<sup>134</sup>.

Por outro lado, nos relatos de Wāqidī, os Companheiros não possuem a mesma aura de perfeição da narrativa de Sayf. Eles entram em conflitos entre si<sup>135</sup> e muitas vezes aparecem insatisfeitos com ‘Uthmān. ‘Amr b. al-‘Āṣ, por exemplo, ficou furioso quando o califa o retirou do governo do Egito, passou a proferir ataques contra ele e comemorou quando ouviu notícias de sua morte<sup>136</sup>. Em um relato, somos informados que os Companheiros que ainda viviam em Medina escreveram para aqueles que haviam se mudado para as províncias explicando que as pessoas ali haviam se voltado contra o califa e a maioria dos Companheiros não o defendiam<sup>137</sup>. Ṭalḥah, que em Sayf é grande defensor de ‘Uthmān, aparece em Wāqidī tramando contra o califa<sup>138</sup>. Além disso, sabemos que, nas narrativas de Wāqidī, um importante Sucessor, Muḥammad b. Abī Bakr, foi um dos envolvidos no assassinato do califa. Após o assassinato, alguns Companheiros se arrependeram de terem feito oposição a ele, dizendo que não imaginavam que aquelas

---

<sup>130</sup> Cf. nota 112.

<sup>131</sup> HT, vol. 15, pp. 161-162.

<sup>132</sup> HT, vol. 15, p. 160-161; 164-166; 207-208; 211.

<sup>133</sup> HT, vol. 15, pp. 208-209.

<sup>134</sup> HT, vol. 15, p. 209.

<sup>135</sup> HT, vol. 15, p. 24; 120.

<sup>136</sup> HT, vol. 15, p. 23; 170-171.

<sup>137</sup> HT, vol. 15, p. 140-141.

<sup>138</sup> HT, vol. 15, pp. 200-201.

peessoas iriam de fato matar o califa<sup>139</sup>. Em Wāqīdī, os Companheiros, e outros notáveis da comunidade, não são acusados diretamente do assassinato do califa (com a exceção de Ibn Abī Bakr), mas definitivamente não são unânimes em sua defesa e alguns até mesmo parecem desejar sua morte.

### 3.4. A relação entre ‘Alī e ‘Uthmān

Visto que o movimento que posteriormente se desenvolveu em torno da imagem de ‘Alī, o xiismo, defende que ele era o sucessor legítimo de Muḥammad e os três califas que estiveram no poder antes dele, incluindo ‘Uthmān, eram usurpadores; e que, após a morte do terceiro califa, ‘Alī recebeu os primeiros juramentos de fidelidade dos dissidentes, poder-se-ia esperar que tivesse havido uma relação de tensão entre os dois Companheiros, ou mesmo que ‘Alī tivesse tomado parte da oposição contra o califa. No entanto, essa oposição não é narrada por nenhum dos dois transmissores, apesar deste também constituir um assunto apresentado com grandes diferenças por eles.

Em Sayf, ‘Alī esteve do lado de ‘Uthmān durante todo o tempo, defendendo-o de qualquer acusação<sup>140</sup> e pediu que seu filho, al-Ḥasan que ficasse em sua casa durante o cerco para ajudar em sua proteção, juntamente com os filhos de Ṭalḥah e al-Zubayr<sup>141</sup>. Sayf não narra nenhum momento de conflito entre os dois, no entanto, um de seus relatos sugere de forma implícita que algum conflito existia. Ao longo do cerco contra ‘Uthmān, outro Companheiro diz a ‘Alī: “esse homem [‘Uthmān] será assassinado, e se ele morrer enquanto você estiver em Medina, você será responsabilizado”<sup>142</sup>. ‘Alī recusou sair de Medina e mais adiante, quando os dissidentes iniciaram o ataque e ‘Uthmān percebeu a morte iminente, ele próprio pediu que al-Ḥasan (primogênito de ‘Alī), que estava do seu lado até aquele momento, que fosse encontrar seu pai porque ele “está em uma grave situação”<sup>143</sup>. Se não houvesse nenhuma tensão entre ‘Alī e ‘Uthmān ninguém pensaria que o primeiro pudesse estar ligado com a morte do segundo. Isso, claro, não sugere que ‘Alī estivesse vinculado aos dissidentes ou que concordava com suas ações, mas sugere que a relação entre eles não era tão pacífica como o próprio Sayf parece ter se esforçado para mostrar.

---

<sup>139</sup> HT, vol. 15, p. 197.

<sup>140</sup> HT, vol. 15, p. 55; 162

<sup>141</sup> HT, vol. 15, p. 207.

<sup>142</sup> HT, vol. 15, p. 217.

<sup>143</sup> HT, vol. 15, p. 218.

Em Wāqidī, no início da narrativa do assassinato, ‘Alī aparece do lado de ‘Uthmān e atende a seu pedido de interceder por ele perante os dissidentes<sup>144</sup>. No entanto, não o faz antes de instigá-lo a agir da maneira correta, evitando inovações e tirania e explicar que a insatisfação do povo se deve ao fato de ele agir de forma “fraca e descuidada com seus parentes”, já que eles fazem o que querem sem respeitar suas ordens<sup>145</sup>. No entanto, após inúmeras conversas com o califa, ‘Alī, assim como outros Companheiros que também tentaram convencê-lo a mudar seu comportamento, abandonou ‘Uthmān à própria sorte quando percebeu que o califa continuava sendo influenciado por seus parentes:

Por Deus, eu [‘Alī] persisti em defendê-lo até que fiquei tomado de vergonha. Mas Marwān, Mu‘āwiyah, ‘Abdallāh b. ‘Āmir e Sa‘īd b. al-‘Āṣ têm lidado com ele da forma como você vê. Quando eu dei a ele conselhos sinceros e orientei que os mandasse embora, ele desconfiou de mim até acontecer o que você agora vê.<sup>146</sup>

Além disso, após desistir de ajudá-lo, ‘Alī foi visto na companhia de Muḥammad b. Abī Bakr, que, como sabemos, é apresentado por Wāqidī como um dos principais oponentes de ‘Uthmān<sup>147</sup>. Apesar desse trecho sugerir uma possibilidade de ligação com os dissidentes, em nenhum momento Wāqidī o apresenta efetivamente do lado dos oponentes, no entanto, ao contrário das narrativas de Sayf, em diversos momentos fica claro que ‘Alī concordava com as acusações.

### 3.5. *Fitnah*

O último *topos* frequente nessas narrativas que analisaremos é a ideia de *fitnah*, termo que posteriormente passou a designar o período transcorrido entre o assassinato de Uthmān e o início do califado omíada. A palavra *fitnah* é um substantivo feminino e tem origem no verbo *fatan*, cujo sentido original é “derreter o ouro e a prata para remover suas impurezas”<sup>148</sup> e seu sentido varia entre “tentar”, “testar”, “levar ao erro”, “colocar em aflição, angústia e sofrimento”, “semear a discórdia ou diferença de opinião” e “seduzir”<sup>149</sup>. Os primeiros usos da palavra estavam relacionados a “colocar à prova” a fé, ou seja, “uma tentação enviada ou permitida por Deus para testar a fé do crente, que,

<sup>144</sup> HT, vol. 15, p. 218.

<sup>145</sup> HT, vol. 15, pp. 142-143; 173.

<sup>146</sup> HT, vol. 15, p. 198; conferir também: p. 180; 197; 236.

<sup>147</sup> HT, vol. 15, p.180;198.

<sup>148</sup> PARWEZ, Ghulam Ahmad. *Lughat-ul-quran*. Oslo: Quranic education Society, 2005. Vol. 3, 196.

<sup>149</sup> OMAR, Abdul Mannân. *Dictionary of the Holy Qu’rān*. Hockessin: NOOR Foundation International, 2003, p. 788.

para um homem afeito a seus desejos, poderia ter a aparência de um convite para abandonar a fé”<sup>150</sup>.

No Corão a palavra aparece 60 vezes e possui sentidos diversos, mas o de “provação” parece ser o mais frequente. Vemos um exemplo na sura 8:28: “E sabeis que tanto os vossos bens quanto vossos filhos são para vos pôr à prova (*fitnah*) e que Allāh vos tem reservada uma magnífica recompensa”. Outro exemplo está na sura 39:49: “Quando a adversidade açoita o homem, eis que Nos implora; então quando o agradamos com Nossas mercês, diz: Certamente que as logrei por meus próprios méritos! Qual! É uma prova (*fitnah*)! Porém, a maioria dos homens a ignora”. Outro sentido que aparece com frequência é o de julgamento, como vemos na seguinte passagem (51:12-14): “Perguntam: ‘quando chegará o Dia do Juízo?’ Será um dia em que serão testados (*yufstanūna*) no Fogo! Ser-lhes-á dito: ‘provai o vosso teste (*fitnah*). Eis aqui o que pretendes apressar”. O termo também aparece com sentido de punição: “Que temam, aqueles que desobedecem às ordens do Mensageiro, que lhes sobrevenha uma provação (*fitnah*) ou lhe açoite um doloroso castigo” (24:63). Finalmente, o termo aparece também com o sentido de sedição, como na sura 3:7: “Ele foi quem te revelou o livro; nele há versículos fundamentais, que são a base do livro, havendo outros alegóricos. Aqueles cujos corações abrigam a dúvida seguem os alegóricos, a fim de causarem dissensões (*fitnah*), interpretando-os arditosamente”.

A palavra é empregada quatro vezes por Wāqidī, seis por Sayf e uma por al-Madā’inī (m. 225/843)<sup>151</sup>. O relato de Madā’inī é o único momento em que o termo é utilizado para se referir ao período histórico da guerra civil, apesar de não ficarem claros os marcos iniciais e finais considerados<sup>152</sup>. Em quase todos os outros casos (com a exceção de um que será analisado ao final do tópico) a palavra é usada em uma espécie de acusação aos dissidentes ao funcionar como um aviso de que o assassinato que estava prestes a acontecer é negativo. Sayf diz que a “primeira discórdia (*fitnah*) a aparecer entre as pessoas comuns” foi aquele problema dos recém-chegados a Kufa não respeitarem o direito de precedência dos primeiros convertidos e tentarem conseguir privilégios que não

<sup>150</sup>GARDET, L. *Fitnah*. In: EI, vol. 2, p. 972-973.

<sup>151</sup> ‘Alī b. Muḥammad al-Madā’inī (m. 240/855) é outra fonte usada com frequência por Ṭabarī no trecho sobre o governo de ‘Uthmān. No entanto, suas transmissões restringem-se aos assuntos da região do Irã e não aparecem nos trechos sobre o assassinato de ‘Uthmān e, por essa razão, ele foi pouco explorado nesse trabalho.

<sup>152</sup>O transmissor fala sobre a tensão entre Basra e o Khorasan no ano 32/653 e diz que a situação permaneceu da mesma forma “até que a guerra civil (*fitnah*) estourou”. Cf.: HT, vol. 15, p. 110.

tinham por direito<sup>153</sup>. Lembramos ao leitor que em outro relato, Sayf remete a origem das revoltas contra ‘Uthmān a este mesmo problema<sup>154</sup>. Outra causa das revoltas apresentada por Sayf é o envolvimento dos exilados de Kufa em diversas desavenças menores, bem como no movimento contra ‘Uthmān. Em uma carta ao califa, Mu‘āwiyah, que os recebeu como exilados na Síria, se refere a eles como desprovidos de razão e de religião e diz que seu único objetivo é dissidência (*fitnah*)<sup>155</sup>. Em outros dois relatos de Sayf, a população de Kufa é advertida por dois diferentes governadores, recém-nomeados por demanda local, e acusada de causar dissidências (*fitnah*)<sup>156</sup>. Assim, os dissidentes são acusados de causarem a *fitnah* e não ‘Uthmān, como vemos quando o próprio califa diz que “o moinho da revolta (*fitnah*) está girando” e ele será “abençoado se morrer sem tê-lo colocado em movimento”<sup>157</sup>.

Nos relatos de Wāqidī, o termo aparece de forma semelhante, sempre sendo usada por aqueles que condenam as ações dos dissidentes. Em um relato desse transmissor, ‘Uthmān usou este termo para expressar desconfiança para com os egípcios que alegavam estar em Medina uma peregrinação, mas que, segundo o próprio califa, estavam ali para incitar rebelião (*fitnah*). Em outro relato, Ibn Maslamah, que, ainda segundo este transmissor, defendeu ‘Uthmān até perceber que ele não mudaria sua conduta<sup>158</sup>, lembrou os egípcios de seu juramento de lealdade ao califa e “encheu-os de medo da guerra civil (*fitnah*)” ao adverti-los que “o assassinato [do califa] era um assunto grave sobre o qual havia muita dissensão”<sup>159</sup>, ou seja, uma vez levado a cabo, causaria rupturas na sociedade. A diferença entre Sayf e Wāqidī, neste caso, está no fato de que, nas narrativas do segundo, foi dada voz aos dissidentes para que se defendessem, como vemos no único momento em que a palavra *fitnah* foi usada em um contexto pouco diferente dos demais

153 Cf.: HT, vol. 15, p. 224. Uso da palavra em contexto semelhante em HT, vol. 15, p. 59.

154 Conferir citação da nota 110.

155 Cf.: HT, vol. 15, p. 118. Na página 124, a mesma carta é descrita, dessa vez por Wāqidī, e neste relato Mu‘āwiyah também utiliza a palavra *fitnah*.

156 O primeiro governador foi Sa‘īd b. al-‘Āṣ que chegou em Kufa após a população local ter acusado Walīd de beber vinho, causando sua punição e afastamento. Sa‘īd chegou em Kufa e afirmou que estava ali contra sua vontade, mas que iria fazer de tudo para suprimir a dissensão (*fitnah*) que surgiu ali (HT, vol. 15, p. 57). O segundo foi Abū Mūsā, que chegou em Kufa após a população ter, mais uma vez, se voltado contra seu governador. Ele repreendeu o povo “na mesquita durante os distúrbios [*fitnah*]” dizendo que “ouvi Muḥammad dizer que aquele que se voltasse contra um imam para fragmentar a comunidade deveria ser morto” (HT, vol. 15, p. 140).

157 HT, vol. 15, p. 150.

158 Como vimos acima, em outros relatos do próprio Wāqidī, esse mesmo papel é atribuído a ‘Alī. Conferir citação da nota 146.

159 HT, vol. 15, p. 191.

relatos. Aqui ela é utilizada pelos opositores, e não pelos aliados do califa, em um contexto de defesa, mesmo que ainda apareça relacionada às acusações de que causariam danos à comunidade. Quando ‘Uthmān os acusa de desobedecerem a vontade de Deus ao se voltarem contra um califa que foi escolhido por Ele, eles respondem:

Deus, que a Glória esteja com ele, fez do seu caso um teste (*bilayah*) para Seus súditos [...]. Você menciona o sofrimento (*fitnah*) que nos afligirá se te matarmos. Mas não é correto falhar em defender a justiça por medo da discórdia (*fitnah*) em algum momento no futuro. Você diz que só é legal matar um homem em três casos. Mas no Livro de Deus, vemos que outro homem foi condenado à morte [por outro motivo] além dos três nomeados por você. [Vemos] que o homem que espalha corrupção pela terra é condenado à morte e, da mesma forma, o opressor que luta para continuar sua opressão e o homem que evita a justiça [...]. Você cometeu opressão. Você menosprezou a justiça [...]<sup>160</sup>

Vemos, então, que a palavra *fitnah* é constantemente utilizada para atacar os dissidentes ao sugerir que suas ações romperiam a unidade estabelecida por Muḥammad e que ele estipulou que deveria ser mantida. Assim, a utilização da palavra para se referir ao período histórico entre os anos 35/656 a 41/661, que teve início com o evento em questão, carrega um julgamento histórico posterior, já que estabelece um “lado correto” ao deslegitimar as ações dos oponentes de ‘Uthmān. Não defendemos que deixemos de utilizá-la para nomear o período, mas é importante notarmos o componente ideológico dessa prática, já que o nome do período histórico foi dado por aqueles que saíram vencedores e que, durante os eventos narrados, se opunham às ações dos dissidentes. Dessa forma, a nomeação do período por si só demonstra a forma como se deu a construção da memória deste período pelas décadas e até mesmo séculos posteriores.

#### 4. Al-Ṭabarī e a “elaboração do enredo” de sua *História*.

Quando falamos de “elaboração do enredo”, nos referimos à ideia de *emplotment* utilizada por Hayden White para analisar textos históricos do século XIX. Segundo sua análise, o estilo historiográfico do autor pode ser identificado ao analisar as três formas através das quais ele “explica” os eventos narrados<sup>161</sup>. Como vimos, as narrativas de Sayf e Wāqidī sobre o assassinato de ‘Uthmān apresentam diversos pontos divergentes e isso acontece porque elas foram construídas de maneiras diferentes para atender a fins diferentes e para causar no leitor sensações diferentes. Na linguagem de White, o evento foi “explicado” de maneiras distintas em cada um dos casos. Para o autor, há três tipos de estratégias utilizadas pelos historiadores para causar diferentes “impressões explicativas”:

<sup>160</sup> HT, vol. 15, p. 222; Leiden, I, p. 2935.

<sup>161</sup> WHITE, *Meta-história*, p. 12.

explicação por argumentação formal, por construção do enredo e por implicação ideológica<sup>162</sup>. Em nosso trabalho, analisaremos especificamente o segundo tipo de explicação, ou seja, “a via pela qual uma sequência de eventos modelados numa estória gradativamente se revela como sendo uma estória de um tipo determinado”<sup>163</sup>, que pode ser um romance, tragédia, comédia ou sátira/ironia.

White baseia sua análise na reflexão de um teórico da literatura, Northrop Frye, que propôs os quatro modos de elaboração do enredo, a que chama de *mythoi*, como sendo categorias narrativas mais amplas do que os gêneros literários comuns. Assim, quando falamos de tragédia ou comédia, assim como Frye o faz, não nos referimos aos gêneros dramáticos, mas às “características gerais da ficção literária” que possuem determinados elementos que causam determinado “estado de espírito”<sup>164</sup>. Como vemos, Frye estava interessado nas ficções literárias, enquanto nós lidamos com textos que pretendiam narrar a verdade sobre um determinado evento do passado. No entanto, é importante sublinhar que o objeto deste trabalho é o texto em si e não o evento narrado, ou seja, sua finalidade não é determinar o grau de verossimilhança da narrativa, mas compreender seus temas e estruturas e como a organização textual causa no leitor determinados sentimentos, ou, usando a linguagem de Frye, “estados de espírito”. Dessa forma, a mesma ferramenta de análise proposta para uma obra que abertamente se propõe ficção literária pode ser utilizada neste caso.

Resta ainda esclarecer que não pretendemos afirmar que Sayf, Wāqidī ou mesmo Ṭabarī pretenderam redigir um texto que integrasse um desses modos textuais. No entanto, a forma como estes autores dotaram suas estórias de sentido contém elementos comuns a alguns desses modos e identificá-los nos ajuda a compreender os objetivos e pontos de vista dos autores. Ao nos voltarmos especificamente ao texto de Ṭabarī, é necessário ter em vista que ele é composto por dois diferentes níveis de narrativas que não podem ser confundidos: temos as narrativas das fontes utilizadas por Ṭabarī e aquela que ele próprio constrói ao combiná-las. Neste caso, a análise da elaboração do enredo deve ser feita respeitando estes dois níveis. Assim, uma vez analisados os *topoi* presentes nas narrativas dos dois transmissores mais utilizados por Ṭabarī, passaremos à investigação da forma como eles organizaram estes temas de forma a dotar a narrativa de sentido. Em seguida, o mesmo será feito com a narrativa de Ṭabarī: analisaremos como

---

<sup>162</sup> Idem.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>164</sup> FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1957, p. 162-163.

ele utilizou suas fontes e organizou seus relatos a fim de compreender suas próprias opiniões a respeito do evento narrado.

#### **4.1. Sayf: uma história trágica**

A narrativa de Sayf apresenta um herói superior aos outros homens: ‘Uthmān possui a moral elevada, é um grande conhecedor da religião, é forte e, apesar da idade avançada – morreu aos 79 anos –, sua imagem era imponente o suficiente para afastar seus agressores. Além disso, a seu lado estavam todas as pessoas notáveis da comunidade, Companheiros, sucessores e as Mães dos Crentes, assim como a maioria dos muçulmanos, mesmo das regiões onde as revoltas tiveram início. Contra ele estavam somente alguns homens recém-convertidos, que viviam em locais periféricos longe do local sagrado em que viveu o profeta, com pouco conhecimento sobre a religião e que não agiam como muçulmanos. A narrativa é construída de modo que o leitor tem a impressão de que o desfecho só pode ser favorável ao herói. No entanto, ainda assim, a catástrofe acontece e quando os eventos finais são narrados nota-se uma clara intenção de causar indignação ao leitor diante de tamanha injustiça. Esse sentimento é reforçado quando, após o evento, um estado de melancolia acomete os personagens: os Companheiros lamentam e até os autores se arrependem do que fizeram<sup>165</sup>.

Na Narrativa de Sayf encontramos diversos elementos do que conhecemos como tragédia, cuja principal característica é apresentar um estado de espírito sombrio e um herói que é ou afastado da sociedade ou morto<sup>166</sup>. Frye classificou a literatura trágica em seis diferentes fases ou modos cujos temas e estruturas se posicionam entre o romance e a ironia. A narrativa de Sayf corresponde à primeira fase, a mais próxima ao romance. Esse tipo de tragédia apresenta um herói superior a outros homens e/ou a seu ambiente, que é corajoso e inocente de qualquer ação que possa ser usada para justificar a catástrofe que se desenrola<sup>167</sup>. A aproximação, ressaltada por Frye, entre esse tipo de tragédia e o romance nos parece bastante acertada: vemos aqui a idealização do herói tão comum nos romances, que mostra todos os valores prestigiados pelo público-alvo ligados a ele e os vilões representando as ameaças a esses ideais. Também vemos a apresentação de uma história dialética, que expõe um conflito de dois lados com dois tipos de personagens, o protagonista e seus aliados e os antagonistas. Não são apresentados personagens

---

<sup>165</sup> HT, vol. 15, pp. 216-217

<sup>166</sup> FRYE, *Anatomia da Crítica*, pp. 204-205.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 215.

intermediários que desempenhem outros papéis a não ser proteger ou atacar o herói<sup>168</sup>. A história se diferencia de um romance, no entanto, em um ponto fundamental: enquanto o desenrolar do romance é uma aventura bem-sucedida do herói, aqui ele sofre uma catástrofe. A tragédia desse tipo pode ser vista como um romance com um desfecho negativo para o herói<sup>169</sup>.

As tragédias desse tipo, chamadas por Frye de tragédia da inocência, trazem implícito um paradoxo entre o inevitável e o incongruente<sup>170</sup>. É incongruente porque a elevação e superioridade do herói causam a sensação de incompatibilidade com a tragédia que o assola. Frye aponta a figura de Cristo como o arquétipo desse atributo: é um herói perfeitamente inocente excluído da sociedade humana. Por outro lado, é inevitável porque há sempre um fator externo (Deus, o destino, acaso, a condição humana, etc.) que não pode ser superado pelo herói. Neste caso, o arquétipo apresentado por Frye é Adão, um humano que percebe a morte como condição e consequência da sua humanidade. A figura central da “tragédia da inocência” está entre estes dois polos e seu arquétipo é Prometeu, o titã imortal rejeitado pelos Deuses por se tornar amigo dos homens<sup>171</sup>.

Assim, o herói trágico é sempre superior aos outros homens, mas inferior a esse fator externo inevitável que causa sua catástrofe<sup>172</sup>. Na narrativa de Sayf, esse fator externo é a ação de Satã por meio de alguns indivíduos pouco respeitáveis que conseguiram corromper outras pessoas. A responsabilização de Satã é percebida, por exemplo, quando Sayf classifica o já citado problema do empréstimo feito por Sa'd b. Abī Waqqāṣ no tesouro público de Kufa como o “primeiro evento inspirado por Satã entre

---

<sup>168</sup> Ibidem, pp. 185-186.

<sup>169</sup> Como dissemos, este representa o primeiro tipo de tragédia da classificação de Frye. O segundo tipo ainda se aproxima da tragédia da inocência, mas aqui esta inocência não está necessariamente ligada à total superioridade do herói, mas à inexperiência, que justificam os pecados ou erros do herói, normalmente jovem. O arquétipo desse tipo de tragédia é história de Adão e Eva (FRYE, *Anatomia da Crítica*, p. 216). O terceiro tipo é uma história em que há ênfase no sucesso ou realização do propósito do herói, apesar da catástrofe que o acomete. Um exemplo citado é a Paixão de Cristo, cuja realização final é resultado de uma tragédia anterior (Ibidem, pp. 216-217). A quarta fase começa a se afastar do romance e a se aproximar da ironia ao apresentar um herói menos idealizado e mais humano. Segundo Frye, este é o tipo mais comum de tragédia, em que o herói é também apresentado de modo superior aos outros homens como alguém que em algum momento possuiu um destino grandioso, mas por arrogância ou orgulho (chamado de *hýbris* pelo autor) caiu em desgraça (Ibidem, pp. 211-214, 217). A quinta fase se aproxima da segunda ao apresentar uma história de rumo perdido ou falta de conhecimento, no entanto, diferentemente dela, é apresentada a experiência adulta. O Livro de Jó é citado como exemplo deste tipo de tragédia (Ibidem, pp. 217-218). Finalmente, o sexto tipo é uma narrativa que apresenta um mundo de horror, cujas imagens centrais são de mutilação, tortura e canibalismo e o herói passa por agonia ou humilhação. O clássico da tragédia grega, Édipo Rei é localizado entre o quinto e o sexto tipos (Ibidem, pp. 218-219)

<sup>170</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 204.

os habitantes de Kufa”<sup>173</sup> ou quando os dissidentes são acusados de serem “instrumentos de Satã”<sup>174</sup>. A narrativa de Sayf foi escrita como uma tragédia, demonstrando clara inclinação pró-‘Uthmān e pró-omíada e constitui a forma como os acontecimentos se consolidaram entre aqueles grupos que posteriormente seriam chamados de sunitas<sup>175</sup>.

#### 4.2. Wāqidī: uma história irônica

Enquanto o modo em que a narrativa de Sayf foi desenvolvida é bastante claro, a de Wāqidī apresenta maiores dificuldades de classificação. Como vimos no início do capítulo, Wāqidī foi muitas vezes chamado de xiita, alida ou anti-omíada e estas tentativas de vinculá-lo a um ou outro grupo se deveram muito às diferentes formas como suas obras foram lidas, já que as informações pessoais sobre o autor são escassas. A narrativa analisada aqui, a do assassinato de ‘Uthmān, foi fundamental para a interpretação daqueles que o identificaram de uma forma ou de outra, já que este representa um evento chave para as divisões que originaram esses grupos, e as diferentes classificações são ilustrativas das dificuldades a que nos referimos. No entanto, a interpretação geral parece ser que a narrativa de Wāqidī era, na falta de um termo melhor, pouco sunita, para que ele próprio pudesse ser chamado dessa forma. Assim, ele só poderia ser vinculado a outro grupo. Por meio da análise da forma como elaborou o enredo de sua narrativa, pretendemos verificar se ela, por si só, nos permite identificar algum tipo de tendência do autor.

Seguindo com as definições de Frye, identificamos em Wāqidī uma narrativa com elementos irônicos. A ironia é o extremo oposto do romance, já que são os modos que expressam o real e o ideal, respectivamente, ou, nas palavras de Frye, a ironia traz à tona a “existência não idealizada”<sup>176</sup>. É importante ressaltar que a ironia é somente uma parte do último *mythos* de Frye, que também inclui a sátira, o que suscita a necessidade de uma comparação entre os dois modos. O que ironia e sátira têm em comum – e, por consequência constitui a definição do último *mythos* do autor – é que ambos apresentam um senso de que “o heroísmo e a ação eficaz estão ausentes, desorganizados ou predestinados à derrota, e de que a confusão e a anarquia reinam sobre o mundo”<sup>177</sup>. O que os diferenciam é que a sátira é a ironia militante: contém conteúdo grotesco ou

---

<sup>173</sup> HT, vol. 15, p. 15.

<sup>174</sup> HT, vol. 15, p. 119; 117.

<sup>175</sup> HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. 1, pp. 356.

<sup>176</sup> FRYE, *Anatomia da Crítica*, p. 219.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 190.

absurdo, elementos que acabam criando humor ou graça e um padrão moral implícito, além de se destinar ao ataque. O ataque sem humor é um dos limites da sátira: um texto assim se aproxima da ironia. O outro limite é o humor de fantasia, sem relação com o real e sem finalidade de ataque, o que aproxima uma narrativa assim da comédia<sup>178</sup>. Dessa forma, assim como a tragédia se posiciona entre o romance e a ironia, o quarto *mythos* está entre a comédia e a tragédia, possuindo também seis fases ou tipos. Os três primeiros, mais próximos à comédia devido ao tom de humor, são satíricos e os quatro últimos, irônicos.

Enquanto na narrativa de Sayf vemos uma oposição entre herói idealizado e vilões desmoralizados, na de Wāqidī não há heroísmo, todos os personagens são igualmente humanos e apresentam pontos positivos e negativos. É verdade que, no geral, o tom da narrativa é mais favorável aos dissidentes e que as falhas dos membros da família de ‘Uthmān, como Marwān, por exemplo, bem como as do próprio califa são ressaltadas. No entanto, não há qualquer idealização dos personagens de nenhum dos lados. ‘Uthmān é apresentado em situações de fraqueza, desespero e susceptibilidade a influências negativas, mas também há relatos em que sua posição de distinção devido a sua sabedoria, piedade e proximidade com Muḥammad é exaltada<sup>179</sup>. Os rebeldes têm voz nos relatos de Wāqidī e a usam para apontar os erros do califa que justificam suas ações, mas eles também são apresentados mentindo<sup>180</sup> e um dos importantes oponentes de ‘Uthmān, que o acusa de inovação, aparece, ele mesmo, introduzindo inovações<sup>181</sup>. A impressão de um favorecimento aos dissidentes por parte de Wāqidī não advém somente de sua narrativa, mas é reforçada pela inevitável comparação com a de Sayf.

Na versão de Wāqidī, o que nos chama atenção é a narração de conflitos. Em Sayf, eles são apresentados somente entre o grupo de dissidentes, como quando é dito que cada região defendia um Companheiro diferente para o califado e o conflito final, entre protagonista e antagonistas, é construído como um conflito forçado pelo mal. Wāqidī, por outro lado, narra uma sociedade em crise: o líder da comunidade comete graves erros que causam a indignação e ira de pessoas, que também não são perfeitas. Muitas delas iniciam uma campanha contrária ao califa somente por ressentimentos pessoais, como ‘Amr b. al-‘Āṣ, que em pelo menos três relatos diferentes aparece com raiva do califa por ter sido

---

<sup>178</sup> Ibidem, pp. 220-221.

<sup>179</sup> HT, XV, p. 141; 191.

<sup>180</sup> HT, XV, p. 172.

<sup>181</sup> HT, XV, p. 75.

substituído no governo do Egito<sup>182</sup>. Além disso, são narrados diversos conflitos entre Companheiros, como quando Sa‘īd b. al-‘Āṣ mandou lavar o púlpito da mesquita de Kufa quando substituiu al-Walīd após ter sido acusado de beber vinho. Ele o fez mesmo que outros notáveis tivessem implorado que não o fizesse, pois seria uma grande humilhação para o ex-governador<sup>183</sup>. Não podemos deixar de destacar os conflitos entre aqueles Companheiros mais próximos ao círculo de decisão do califa: as repreensões de ‘Alī contra ‘Uthmān, até que finalmente o abandonou,

e o possível envolvimento de Ṭalḥah com as revoltas.

Também podemos perceber em Wāqidī elementos da tragédia, afinal, vemos a história do declínio e da morte de um líder. Se retornamos à explicação de Frye do último *mythos*, nos lembramos que enquanto a sátira se aproxima da comédia, toda ironia possui um tom de tragédia. Nessa classificação, as três fases da ironia se aproximam das três últimas fases da tragédia, aquelas em que a idealização e o heroísmo estão em seu menor nível. Dessa forma, não estamos enganados quando percebemos na narrativa de Wāqidī elementos do quarto tipo de tragédia de Frye, aquele em que o herói possuía um destino brilhante, mas o perde por algum erro, causando assim a ação trágica<sup>184</sup>. Podemos, assim, pensar na narrativa de Wāqidī como ironia trágica, que se diferencia da tragédia irônica porque “acentua a humanidade dos heróis” e “minimiza a sensação de inevitabilidade ritual da tragédia”<sup>185</sup>.

Quanto à identificação de Wāqidī com os grupos político-teológicos que posteriormente surgiram em consequência desse evento, acreditamos que a narrativa do assassinato apresentada por Ṭabarī, por si só, não é suficiente para localizar o transmissor em qualquer dos lados em conflito. Para isso, seria necessária uma análise mais aprofundada de suas obras e de pesquisas que possam lançar luz à situação desses grupos em seu tempo, o que não é nosso objetivo aqui. Também não é possível determinar com clareza a opinião de Wāqidī quanto à legitimidade das ações dos rebeldes, como é o caso com a narrativa de Sayf. No entanto, concordamos com Shoshan quando declara que Wāqidī “fornece aos assassinos alguma medida de defesa ao implicar ‘Uthmān com seu próprio destino trágico”<sup>186</sup>. E independentemente de sua identificação com um grupo ou

---

<sup>182</sup> HT, XV, p. 23; 24; 171.

<sup>183</sup> HT, XV, p. 120.

<sup>184</sup> Ver nota 169.

<sup>185</sup> FRYE, *Anatomia da Crítica*, p. 233.

<sup>186</sup> SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 207.

outro, é certo que sua versão é uma das utilizadas pelos xiitas quando se discute o governo e a morte do terceiro califa.

### 4.3. Al-Ṭabarī: Uma tragédia irônica

Devido ao fato de parte da historiografia sobre o assunto acreditar que o papel dos historiadores do período clássico do Islã era de um compilador e que, dessa forma, não seria possível identificar suas próprias opiniões, pouco se discutiu sobre os objetivos e preferências dos autores desses textos. No entanto, na década de 50 do século passado, Marshall Hodgson se distinguiu ao propor que é possível identificar as opiniões destes autores a partir da análise de sua organização textual. Mas mesmo após seu trabalho pioneiro, nesse e em vários outros aspectos, somente mais recentemente a historiografia passou a proceder com esse tipo de análise. A respeito de Ṭabarī, Hodgson defende que ele apresentou as duas versões para dois diferentes públicos e escolheu não deixar sua opinião explícita para agradar um público maior<sup>187</sup>. Para ele, um *jamā'ī sunnī*<sup>188</sup> leal e um pouco inocente aceitaria a versão de Sayf porque ele resolve bem o dilema que o evento impõe ao descrever todos os Companheiros e outros notáveis apoiando 'Uthmān. Por outro lado, o argumento segue, um leitor mais astuto vai conhecer a má reputação de Sayf e vai perceber que o próprio Ṭabarī arranjou seu texto de modo a deixar explícita sua preferência por Wāqidi. Para o autor, é possível perceber essa diferença pelo fato de que Ṭabarī interrompe todos os relatos de Sayf quando estão no momento mais dramático para apresentar os de Wāqidi, que, dessa forma, acabam sendo destacados por sua organização textual<sup>189</sup>.

Stephen Humphreys também tratou brevemente sobre o assunto no prefácio da tradução do volume XV da *História*, em que defende que a “estrutura visível” da narrativa de Ṭabarī é composta pelos relatos de Sayf, mas que esta foi somente uma estratégia para “dizer o que precisava ser dito sem ser acusado de sectarismo”. Para ele, ao dar ênfase para a narrativa de Sayf, o autor poderia apresentar sem maiores problemas outros relatos menos favoráveis a 'Uthmān, que seriam desconsiderados pelo leitor comum como sendo irrelevantes. Somente um leitor mais crítico perceberia a importância dos testemunhos dissidentes e iriam mais a fundo nas opiniões que eles trazem<sup>190</sup>.

<sup>187</sup> HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. 1, pp. 353.

<sup>188</sup> Que pertence ao grupo *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, ou povo da *sunnah* e da comunidade.

<sup>189</sup> HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. 1, pp. 355-356.

<sup>190</sup> HUMPHREYS, *Translator's Foreword*, vol. 15, pp. XVI-XVII.

Heather Keaney dedicou um artigo para analisar a construção narrativa de três obras do século IX que trataram do assassinato de ‘Uthmān: a *História* de Ṭabarī e duas outras obras de al-Balādhurī e ‘Umar b. Shabbah (m. 279/892)<sup>191</sup>. Apesar do autor não haver se posicionado claramente sobre as preferências de Ṭabarī por uma ou outra versão, seu trabalho é relevante para nós por levantar uma importante questão ao defender que o tema central da narrativa de Ṭabarī era o conflito entre justiça e união, já que sua narrativa se constituía basicamente da de Sayf, cujos relatos trazem uma defesa da unidade incondicional da comunidade, e da de Wāqidī, que apresenta a versão de que a justiça deveria ser praticada ainda que a unidade da comunidade fosse posta em cheque<sup>192</sup>. Ao final de sua análise da *História*, o Keaney enfatiza que “Ṭabarī apresenta a tragédia do governo de ‘Uthmān em proporções cósmicas e a desunião é uma ameaça não somente para a sobrevivência da comunidade, mas para a própria religião”<sup>193</sup>.

Shoshan, por sua vez, apresenta uma interpretação divergente da de Hodgson e Humphreys ao sugerir que Ṭabarī tomou o lado de Sayf em sua narrativa e não o de Wāqidī. O autor inicia seu argumento defendendo que o principal tema em jogo, tanto para Ṭabarī quanto para suas duas fontes, não é a moral dos Companheiros<sup>194</sup> ou outro qualquer senão o dilema sobre a justificabilidade ou não do assassinato do terceiro califa. Shoshan acredita que a resposta para essa questão está no último tópico do texto de Ṭabarī, incluído logo após a narrativa do assassinato, chamado “a conduta de ‘Uthmān”. O autor chama atenção para o fato de que este tópico interrompe o padrão cronológico adotado no restante do texto e defende que este não é somente um instrumento de estilo, mas que constitui uma forma de moldar o conteúdo apresentado<sup>195</sup>. Para ele, essa é uma estratégia para que o leitor possa avaliar as ações dos dissidentes que acabaram de ser narradas e assim, ao estruturar seu material da forma como o fez, deixa clara sua opinião contrária à justificabilidade do assassinato<sup>196</sup>.

---

<sup>191</sup> A obra de Balādhurī analisada por Keaney foi *Ansāb al-Ashrāf* (Livro dos ilustres Companheiros) e a de Ibn Shabbah foi *Tārīkh al-Madīnah* (História de Medina).

<sup>192</sup> KEANEY, Heather. Confronting the Caliph: ‘Uthmān b. ‘Affān in Three ‘Abbassid Chronicles. *Studia Islamica*, vol. 106, n. 1, p. 39, 2011.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>194</sup> A referência aos Companheiros é referente a uma crítica a Hodgson, que, na opinião de Shoshan, dedica atenção excessiva ao papel destes homens em sua análise do trecho de Ṭabarī ao considera-lo o elemento mais crucial da narrativa do assassinato. SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 206.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 194.

O autor explica que a maioria dos relatos do trecho “a conduta de ‘Uthmān” são de Sayf, ou seja, tendem a defender o califa, e que, mesmo aqueles de Wāqidī, que pelo que lemos de seus relatos no restante do texto esperávamos que fossem negativos, têm um tom diferente neste trecho<sup>197</sup>. O resultado é uma passagem que exalta as qualidades do califa logo após a narrativa do assassinato, o que, na leitura de Shoshan, cria “um forte contraste entre a morte cruel do protagonista e a benevolência que aparentemente caracterizou sua vida”<sup>198</sup>. Além disso, outro ponto percebido pelo autor que o leva a identificar um favorecimento de Sayf por Ṭabarī é que uma das poucas interferências pessoais explícitas do autor no texto é uma censura a Wāqidī: “Quanto a al-Wāqidī ele disse várias coisas sobre a razão pela qual os Egípcios foram a Uthmān e acamparam em Dhū Khushub. Entre elas há alguns que eu já mencionei e há outras que me recusei a mencionar porque as consideramos ofensivas”<sup>199</sup>

Concordamos com a opinião de Shoshan quanto ao efeito da inserção do trecho “a conduta de ‘Uthmān” logo após a narrativa sobre o assassinato. De fato, o trecho como um todo cria uma visão mais positiva do califa: nos relatos de Sayf, vemos como ‘Uthmān proibiu as inovações que foram introduzidas em Medina<sup>200</sup> e como aqueles “atos novos” inseridos pelo próprio califa agradaram o povo<sup>201</sup>. Vemos também que Sayf apresentou as razões de algumas pessoas para se voltarem contra o califa como egoístas ou motivadas por sentimentos negativos, como raiva e ganância<sup>202</sup>. Além disso, somos informados que as pessoas gostavam mais dele do que do califa anterior<sup>203</sup>. Por fim, Sayf diz que não houve nenhum homem que se rebelou contra o califa que não tenha sido morto<sup>204</sup>, sustentando, assim, a incorreção de suas ações ao sugerir que eles receberam o castigo devido.

Quanto aos relatos de Wāqidī, não concordamos que eles sejam totalmente positivos ao califa, mas quando percebemos alguma crítica, ela é bastante sutil e acaba se tornando insignificante diante da narrativa como um todo<sup>205</sup>. Dois relatos de Wāqidī

---

<sup>197</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>198</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>199</sup> HT, XV, p. 170; SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 208.

<sup>200</sup> HT, XV, pp. 225-226.

<sup>201</sup> HT, XV, p. 228.

<sup>202</sup> HT, XV, pp. 227-228;230.

<sup>203</sup> HT, XV, pp. 224; 228; 229.

<sup>204</sup> HT, XV, p. 232.

<sup>205</sup> No primeiro relato de Wāqidī apresentado neste trecho, vemos que ‘Uthmān é exaltado por servir comida de melhor qualidade para seus convidados em comparação com ‘Umar e em seguida ‘Uthmān explica que sua comida não é custeada pelo tesouro público, mas por si mesmo. Logo após, vemos outro relato, também

apresentados neste trecho surpreendem pela diferença no tom usado para tratar do califa em comparação ao restante de sua narrativa. O primeiro é quando ‘Uthmān, já sob cerco, aparece dizendo que não pode sequer utilizar o poço que adquiriu com o próprio dinheiro e foi privado de comida pelos rebeldes<sup>206</sup>. Este é o único momento em que somos informados por Wāqidi sobre as dificuldades enfrentadas pelo califa durante o cerco. O segundo momento é o que mais destoa dos outros relatos desse transmissor e constitui a última parte do trecho sobre a conduta de ‘Uthmān. Wāqidi reproduz na íntegra uma longa carta do califa aos muçulmanos em que exorta o povo a seguir o caminho estipulado nas Revelações, salienta diversas vezes que a vontade de Deus é de que a comunidade se mantenha unida em torno de seu líder<sup>207</sup> e suplica que não descumpram o Pacto que Deus firmou com eles<sup>208</sup>. O califa se defende das acusações dos dissidentes e diz que tudo o que fez foi desejando o bem<sup>209</sup> e com o aval dos notáveis da comunidade<sup>210</sup>, mas apesar disso algumas pessoas o privaram até de frequentar a mesquita e de fazer suas orações<sup>211</sup>. Por fim, ele admite que não é inocente, na medida que nenhum homem o é, pede perdão a Deus por si mesmo e por seu povo<sup>212</sup> e reafirma que não vai abdicar de um cargo que recebeu de Deus<sup>213</sup>.

Dessa forma, concordamos com Shoshan quando afirma que o tom desse último tópico é favorável a ‘Uthmān e que inseri-lo logo após a narrativa do assassinato tem o efeito de sugerir ao leitor que as ações dos dissidentes não foram justificáveis. No entanto, ao considerar que o tema central da narrativa de Ṭabarī era a (falta de)

---

de Wāqidi, falando sobre os gostos pessoais do califa depois de citar um ponto visto como negativo: a inovação implementada nos rituais religiosos. Neste trecho temos a impressão de que a menção aos gostos refinados tem o objetivo de criticar o califa por opulência. Segue o trecho: “A primeira tenda vista em Mina pertencia a ‘Uthmān [...]. ‘Uthmān foi o primeiro a adicionar uma terceira chamada para a oração de sexta-feira [...]. ‘Uthmān foi o primeiro califa a usar farinha peneirada”. HT, vol. 15, pp. 229-230. Conferir nota 414 em que o tradutor também interpreta o trecho como uma referência aos gostos luxuosos do califa.

<sup>206</sup> HT, vol. 15, p. 237.

<sup>207</sup> “Que vocês formem uma única nação”; “Deus desejou de vocês absoluta obediência e unidade e advertiu-os contra rebelião, cisma e discórdia”; “uma comunidade só pode ser salva se tiver uma cabeça que a une”. HT, vol. 15, p. 239; 241-242.

<sup>208</sup> “Ele [Deus] também disse e sua palavra é a verdade, ‘Ó Crentes, lembrem-se das bênçãos de Deus sobre vocês e o Pacto que Ele fez com vocês, quando vocês disseram ‘Nós ouvimos e obedecemos’””; “Ele também disse e sua palavra é a verdade, ‘Não quebre os juramentos depois que foram confirmados’””; “Ele também disse e sua palavra é a verdade, ‘Obedeça a Deus e obedeça ao mensageiro e aqueles que possuem autoridade entre vocês’”. HT, vol. 15, p. 240; 241.

<sup>209</sup> HT, vol. 15, p. 245.

<sup>210</sup> Sobre ter aceitado os conselhos das “Mães dos Crentes” sobre a escolha dos governadores, cf.: HT, XV, p. 243.

<sup>211</sup> HT, vol. 15, p. 244.

<sup>212</sup> HT, vol. 15, p. 245.

<sup>213</sup> HT, vol. 15, p. 244.

legitimidade das ações dos rebeldes e se concentrar principalmente na análise do tópico da conduta de ‘Uthmān, Shoshan deixou de analisar a opinião do autor a respeito de outros pontos que, em nossa opinião também são relevantes. Shoshan não se preocupou em compreender, por exemplo, as opiniões do autor sobre as ações de ‘Uthmān, o papel dos Companheiros nas revoltas e a extensão dos conflitos na sociedade. Vemos, por exemplo, que mesmo no tópico da conduta de ‘Uthmān, Ṭabarī não desconsiderou os conflitos, já que, mesmo aqui, são citados relatos que mostram pessoas notáveis envolvidas nas revoltas<sup>214</sup> e ‘Alī abandonando o califa por não se desvincular de seus maus conselheiros<sup>215</sup>. Esses outros temas não desenvolvidos por Shoshan podem ser mais bem compreendidos ao analisar a forma como Ṭabarī teceu sua narrativa interligando suas duas fontes principais com relatos de outros transmissores.

A utilização de outras fontes além de Sayf e Wāqidī no trecho em questão é mais esporádica e consiste em relatos menores que não constituem uma narrativa com início, meio e fim ou mesmo uma linha de raciocínio identificáveis, como é o caso dos dois principais. Por essa razão eles normalmente são desconsiderados pela historiografia. No entanto, eles fazem parte da narrativa final de Ṭabarī e a escolha por inclui-los não foi acidental e não pode ser desprezada. Os relatos dos outros transmissores sobre a primeira metade do governo de ‘Uthmān não parecem significativos para a construção da imagem do califa ou de seus opositores. Por isso nos deteremos àqueles da segunda metade, especialmente nos últimos anos do governo quando já havia oposição significativa. Infelizmente, em muitos casos não pudemos obter informações sobre os indivíduos citados nas *isnād*, seja porque esses homens não foram transmissores da relevância de Wāqidī e Sayf, seja porque seus trabalhos não sobreviveram até nosso tempo.

Considerando-se que a construção da narrativa de Ṭabarī seja composta por duas versões predominantes, como vimos argumentando, percebemos que, com a exceção de um, todos os outros relatos se aproximam mais da versão de Wāqidī e, em alguns casos, os relatos são ainda mais hostis a ‘Uthmān do que os do outro. A imagem do califa é de

---

<sup>214</sup> Ṭalḥah aparece contra ‘Uthmān em um relato de ‘Umar b. Shabbah e Ā’ishah aparece defendendo Ṭalḥah para califa em um relato de Wāqidī. HT, vol. 15, p. 235; 238.

<sup>215</sup> Em um relato de Wāqidī. HT, vol. 15, p. 236.

um homem confuso<sup>216</sup>, intolerante com as críticas<sup>217</sup>, susceptível aos maus conselhos de sua família e de seus governadores<sup>218</sup> e que não cumpre suas promessas<sup>219</sup>. Em certo momento, ele próprio admite que sua palavra não possui mais credibilidade porque descumpriu os acordos firmados com os dissidentes<sup>220</sup>.

Os dissidentes, por outro lado, tentam de tudo antes de se rebelarem contra o califa. Em vários relatos vemos uma tentativa de resolver os problemas de forma pacífica por parte dos opositores, mas ou o califa rejeitava todas as opções de seus opositores ou as aceitava somente para descumprir o pacto firmado em seguida<sup>221</sup>. Além disso, se em Wāqidī, vemos sugestões de que os Companheiros estivessem diretamente envolvidos nas querelas, outros transmissores deixam clara essa ligação:

Quando o povo viu o que ‘Uthmān estava fazendo, os Companheiros do Profeta em Medina escreveram aos Companheiros espalhados pelas províncias fronteiriças: ‘Vocês se retiraram para lutar pelo caminho de Deus e pela religião de Muḥammad. Em sua ausência, a religião de Muḥammad foi corrompida e abandonada. Venha, então, para reestabelecer a religião de Muḥammad’. Eles vieram, então, de todas as direções até que mataram ‘Uthmān<sup>222</sup>.

Nesses relatos secundários, temos a impressão de que o califa está isolado, nem sequer Mu‘āwiyah, tratado por Sayf como grande braço direito do califa e por Wāqidī como seu

---

<sup>216</sup> Após uma conversa com os egípcios, em que o califa se comprometeu a mudar sua conduta tirana, o narrador diz que ‘Uthmān por vezes agradecia aos egípcios por haverem mostrado seus erros e em outros momentos os maldizia: HT, vol. 15, p. 168.

<sup>217</sup> Em um relato do ano 34, cuja *isnād* remete a al-‘Alā’ b. ‘Abdallāh b. Zayd al-‘Anbarī, somos informados que um grupo de muçulmanos se reuniu para avaliar as ações de Uthmān e resolveu expressar sua insatisfação sobre as inovações implementadas pelo califa. Seu representante foi ‘Amir b. ‘Abd Qays – Sucessor e importante declamador do Corão (*qāri’*) que teve papel relevante no processo de padronização do Corão realizado pelo próprio ‘Uthmān – que teve suas críticas desprezadas e foi ridicularizado pelo califa. HT, vol. 15, pp. 135-136.

<sup>218</sup> HT, vol. 15, p. 187.

<sup>219</sup> Em diversos relatos de transmissores secundários, os dissidentes e ‘Uthmān fizeram um acordo para resolver as questões entre eles, mas, ao retornarem para o Egito, os dissidentes interceptaram uma carta endereçada ao governador do Egito com ordens dadas por ‘Uthmān para torturar ou matar os dissidentes: HT, vol. 15, pp. 168-169; 184; 185; 189. ‘Uthmān não cumpriu com sua palavra no acordo com os dissidentes e passa a se preparar para a guerra: HT, vol. 15, p. 188.

<sup>220</sup> Em uma conversa em que pede ajuda a ‘Alī, ele diz: “Os dissidentes não serão dissuadidos. Minhas promessas foram vazias e eu não fiz nada na primeira vez que vieram”: HT, XV, p. 187.

<sup>221</sup> Em um relato de remete a Yahyā b. ‘Abbad, vemos que mesmo após terem interceptado a já referida carta, os dissidentes do Egito agem de forma comedida: “não agiremos de forma precipitada, ainda que suspeitemos de você. Retire de nós os governadores pecadores e aponte outros que não são acusados de retirar nossas vidas e propriedades [...]. ‘Uthmān disse: ‘Como vou parecer se nomear oficiais que vocês desejam e retirar aqueles que odeiam? A autoridade pertencerá então a vocês’. Eles disseram: ‘Por Deus, você deve ou fazer o que prometeu, ou abdicar ou ser morto”. HT, vol. 15, p. 189.

<sup>222</sup> HT, vol. 15, p. 184. Além desse relato, há outros em que também fica claro o envolvimento da população de Medina, vigorosamente negada por Sayf: HT, vol. 15, p. 185; 187.

protegido, atende a seu pedido de ajuda e outros que atendem partem tarde demais de suas cidades<sup>223</sup>.

Por fim, vemos que o início do conflito que culmina com a morte do califa é motivado por uma ação de um homem de seu próprio grupo. Depois de dezenas de dias de cerco, um Companheiro do Profeta, “um senhor venerável chamado Niyār b. ‘Iyād”, chamou pelo califa em sua casa e implorou que ele se afastasse de seus “associados vis”. Mas enquanto o homem estava falando, um de seus associados o matou com uma flecha. Quando as pessoas pediram que ‘Uthmān os entregasse o autor do crime para que a justiça fosse feita, o califa se negou dizendo que não entregaria um homem que o protegeu enquanto eles querem matá-lo<sup>224</sup>.

A adição de relatos suplementares que expõem os erros de ‘Uthmān, criando uma espécie de justificativa para a insatisfação do povo e se aproximando, assim, da narrativa de Wāqidī, sugere que, apesar de que Ṭabarī fosse de fato contrário ao assassinato do califa, como expomos acima, ele construiu sua narrativa de modo a explicitar os conflitos da comunidade. Diferentemente de Sayf, Ṭabarī não construiu uma narrativa que idealizasse nem a comunidade nem o califa. Em nossa leitura, essa interpretação é corroborada por dois outros pontos além da inserção de relatos suplementares, que analisaremos em seguida: 1) a estruturação dos relatos de suas fontes e 2) o relato sobre a perda do anel de sinete.

Quanto à estruturação da narrativa, percebemos que apesar de os relatos de Sayf representarem a maioria do montante geral do texto, é sempre Wāqidī quem tem a última palavra quando consideramos a organização temática feita por Ṭabarī. A partir do ano 34/654-655, quando os conflitos ganharam mais proeminência na narrativa, até a morte de Uthmān, o texto é dividido em três tópicos: 1) “O caráter do encontro para confrontar ‘Uthmān no dia de *al-Jara‘ah*”; 2) “Um relato sobre os egípcios que foram a Dhū Khushub e a razão pela qual certos iraquianos foram a Dhū al-Marwah” e 3) “O assassinato de ‘Uthmān”<sup>225</sup>. Nos dois primeiros, Ṭabarī inicia a narrativa com Sayf e termina com Wāqidī e os relatos de outros transmissores se intercalam entre eles. No último tópico, o padrão se modifica um pouco: a narrativa começa com Wāqidī, depois

---

<sup>223</sup> ‘Uthmān escreveu a Mu‘āwiyah solicitando ajuda, mas ele “adiou a ação porque não queria diferir abertamente dos Companheiros do Mensageiro de Deus, já que ele sabia que eles concordavam com essa ação. Outros dois homens, Yazīd b. Asad b. Kurz, da Síria, e ‘Abdallāh b. ‘Āmir, de Basra, mas quando estavam a caminho souberam que o califa já estava morto HT, vol. 15, pp. 185-186.

<sup>224</sup> HT, vol. 15, p. 203.

<sup>225</sup> HT, vol. 15, pp. 131-145; 145-181; 181-223.

intercala outros transmissores e Wāqidī, formando um trecho mais hostil à ‘Uthmān, passa a um longo trecho com relatos de Sayf, favoráveis ao califa e hostis aos dissidentes, e termina com Wāqidī. O que nos chama a atenção nessa organização é que além da última palavra ser de Wāqidī, nos três tópicos os relatos finais desse transmissor explicitam as principais acusações contra ‘Uthmān.

No final do primeiro tópico, após a conversa em que ‘Alī explica que as insatisfações do povo se devem a sua maneira fraca e leniente de agir com seus governadores e familiares, que lhes permite fazer o que querem, ‘Uthmān se defende das acusações diante do povo para, logo em seguida, Marwān interrompê-lo para insultar os opositores do califa<sup>226</sup>. É como se a ação de Marwān provasse as críticas feitas logo antes. O segundo tópico termina de forma semelhante: ‘Alī se compromete a ajudar ‘Uthmān desde que deixe de seguir seus parentes que exercem nele influências negativas. Mesmo que ‘Uthmān tenha concordado com os termos, em seguida, novamente por ação de Marwān, mente diante do povo e permite que ele os ameace. Por essa razão, o califa perde o apoio de ‘Alī<sup>227</sup>. Mais uma vez, as acusações apresentadas são confirmadas por suas ações. O fim do terceiro tópico, que coincide com o fim da narrativa do assassinato, é uma conversa entre o califa e os dissidentes em que ‘Uthmān recorre ao argumento já citado de que uma guerra contra ele é uma guerra contra Deus e que essas ações causarão uma divisão (*fitnah*) na comunidade. No entanto, a palavra final é de seus opositores, que dizem que não se absterão de lutar por justiça por medo da *fitnah*<sup>228</sup>

O outro ponto que corrobora a interpretação de que, para Ṭabarī, ‘Uthmān de fato cometeu erros que motivaram a insatisfação do povo é a inclusão do relato sobre a perda do anel de sinete de Muḥammad. No ano 30/650-651, o sexto do governo de ‘Uthmān lemos um relato significativo que remete a Ibn ‘Abbās<sup>229</sup>. Gabriel ordenou que fossem gravados os dizeres “Mensageiro de Deus”. Esse anel foi transferido para Abu Bakr, para ‘Umar e posteriormente para ‘Uthmān após a morte de seus predecessores. No entanto, no sétimo ano de seu governo, ‘Uthmān estava sentado na beira de um poço e, por descuido, deixou cair o anel. Apesar de ter ordenado que o poço fosse drenado e de ter

---

<sup>226</sup> HT, vol. 15, pp. 140-144.

<sup>227</sup> HT, vol. 15, pp. 173-181.

<sup>228</sup> HT, vol. 15, pp. 221-223.

<sup>229</sup> Ibn ‘Abbās (m. 68/687) foi primo de Muḥammad e um de seus Companheiros. Foi um transmissor frequente de relatos dos primeiros anos do Islã. Seu pai, outro Companheiro do profeta, é a quem os abássidas atribuem sua origem.

oferecido uma enorme recompensa a quem o encontrasse, o califa precisou solicitar a fabricação de outro com mesmo material e mesmos dizeres, que ficou com ele até sua morte e depois desapareceu misteriosamente.<sup>230</sup>

Esse relato chama a atenção porque é exatamente na segunda metade de seu governo que as acusações contra ‘Uthmān e a formação de grupos de dissidentes se iniciaram<sup>231</sup> e esta constitui a parte desse governo para a qual Ṭabarī dedica maior atenção<sup>232</sup>. A perda do anel claramente simboliza a perda da retidão por parte do califa e oferece uma explicação para os eventos narrados dali em diante. O relato é transmitido por Muḥammad b. Mūsā al-Ḥarashī (m. 248/862), único relato deste transmissor inserido por Ṭabarī na narrativa sobre o governo de ‘Uthmān. Além disso, o evento não é mencionado por nenhum outro transmissor primário ou secundário. Assim, a escolha de Ṭabarī por inserir um relato narrado por um transmissor que não é utilizado no restante do texto de um evento sobre o qual nenhum de seus principais transmissores tratou indica que Ṭabarī, diferentemente de Sayf, acreditava nos desvios de conduta de ‘Uthmān sobre os quais os dissidentes se queixavam.

Por meio da organização narrativa de Ṭabarī, vemos que o autor não se preocupa em idealizar ‘Uthmān ou mesmo defender os Companheiros do envolvimento com seu assassinato. Ṭabarī narra um momento de crise, expondo os conflitos sociais e os defeitos dos personagens envolvidos, inclusive os erros do califa que foram a causa da desgraça que o acometeu. No entanto, sua narrativa não é somente uma exposição de conflitos, já que a escolha pela inserção do tópico sobre a conduta de ‘Uthmān após a narrativa dos eventos dá a ela um tom comovente e melancólico. Este é o elemento que atribui à narrativa aquele “estado de espírito sombrio” típico das tragédias. No entanto, voltando às classificações de Frye das fases da tragédia, a tragédia de Ṭabarī não é do mesmo tipo da de Sayf, a chamada “tragédia da inocência”. A de Ṭabarī é a tragédia do quarto tipo,

---

<sup>230</sup> HT, vol.15, p. 62-64.

<sup>231</sup> Vemos, por exemplo, que, segundo Wāqidi, os ritos de peregrinação foram mantidos da mesma forma como Muḥammad e seus dois sucessores o executavam e, a partir do sexto ano de seu governo, ‘Uthmān os modificou e, por essa razão, foi acusado de inovação. Cf.: HT, vol.15, p. 38. Sayf também relata algumas inovações implementadas por ‘Uthmān, como a respeito do juramento coletivo para incriminar ou inocentar alguém, apesar de não apresentar nenhuma acusação do povo relacionada a elas. Este relato também está inscrito no ano 30, ou seja, o sexto do governo de ‘Uthmān. Cf.: HT, vol.15, p. 47. Há um único relato de insatisfação do povo para com ‘Uthmān antes do ano 30, narrada por Wāqidi. Segundo ele, o califa queria aumentar a área da mesquita de Medina, mas os donos das terras ao redor dela se recusaram a vendê-las ao califa. Ainda assim, ‘Uthmān demoliu suas casas, colocou o valor que seria pago no tesouro público e os prendeu quando eles protestaram. No entanto, esse evento não aparece ligado as futuras revoltas em nenhum momento do texto. Cf.: HT, vol.15, p. 14-15.

<sup>232</sup> Tratando-se da tradução para língua inglesa, a primeira metade do governo de Uthmān é contada em 40 páginas e a segunda em 183.

aquela que começa a se aproximar da ironia, em que o herói originalmente possui um destino admirável, mas suas próprias ações motivam a mudança desse destino para uma catástrofe.

Assim, em nossa interpretação, a narrativa de Ṭabarī se posiciona entre Sayf e Wāqidī e não junto de uma ou de outra. Se considerarmos o problema central proposto por Shoshan, aquele da legitimidade do assassinato do califa, é verdade que Ṭabarī concorda com Sayf. No entanto, ele não nega a crise vivida pela comunidade e não evita os problemas morais que ela pode acarretar para a comunidade em seu tempo. Se, por outro lado, considerarmos o problema central proposto por Keaney, aquele do conflito entre a justiça e a união, chegamos em um paradoxo muito comum às tragédias, aquele entre a “a terrível sensação de justiça (o herói tem que cair) e uma compadecida sensação de injustiça (é muito mal que ele caia)”<sup>233</sup>. Para Ṭabarī, ele deve cair porque tem vícios que não o permitem governar de forma justa, no entanto é muito mal que sua queda aconteça com derramamento de sangue entre muçulmanos porque isso romperá a união da comunidade de forma tão profunda que Ṭabarī, como alguém que escrevia cerca de duzentos anos depois, sabia que não seria recuperada. Em nossa leitura, o texto de Ṭabarī se aproxima do quarto tipo de tragédia de Frye, aquele em que as ações do herói causam, apesar de não justificar, a catástrofe que o assola. Lembramos que, diferentemente da tragédia de Sayf, Ṭabarī não idealiza a comunidade, mas demonstra que ela viveu uma crise, o que dá à narrativa os tons de ironia típicos desse tipo de tragédia.

Defendemos que a narrativa de Ṭabarī não tinha como objetivo julgar quais eram os vilões e mocinhos no evento em questão, mas deixar implícito um modelo de conduta em situações que, como essa, houvesse um conflito entre justiça e união. Esse modelo é simbolizado pela atitude de ‘Alī. É significativo que o autor não tenha incluído nenhum relato que realmente comprometesse este Companheiro ou que questionasse sua moral<sup>234</sup>. Relatos estes que, por meio da análise de outras obras do mesmo período feitas por outros historiadores, sabemos que circulavam na sociedade. Ibn Shabbah, por exemplo, apresentou diversos relatos em que ‘Alī é diretamente acusado de ser o grande responsável pelo assassinato de ‘Uthmān por ter fabricado a carta interceptada pelos

<sup>233</sup> FRYE, *Anatomia da Crítica*, p. 211.

<sup>234</sup> Em todo o trecho do governo de ‘Uthmān, identificamos somente dois relatos, ambos de Wāqidī, que poderiam ser interpretados como uma sugestão da participação de ‘Alī nos conflitos por narrarem-no na presença de Muḥammad b. Abī Bakr (cf. nota 147). No entanto, isso não é evidência suficiente para dizer que Ṭabarī apresentou esse tipo de acusação a ‘Alī em seu texto.

Egípcios, evento que causou o início do cerco ao califa<sup>235</sup>. Ṭabarī se valeu amplamente dos relatos de Ibn Shabbah em sua *História*, inclusive neste trecho sobre o terceiro califa<sup>236</sup>, mas escolheu não incluir as acusações do envolvimento de ‘Alī com os dissidentes. Este é o único ponto em todo trecho de Ṭabarī sobre o qual não há narrativas divergentes: Em Sayf, ‘Alī defendeu o califa até o final e, em Wāqidī e os outros transmissores suplementares, ele adota uma postura crítica, mas pacífica, aconselhando-o sobre seus atos, defendendo-o de seus opositores e, mesmo após perceber que seus conselhos não surtiriam efeito, não se envolveu com o assassinato do califa<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> Não tivemos acesso direto à edição árabe do texto de Ibn Shabbah, mas os relatos são mencionados por Keaney em seu trabalho já citado. IBN SHABBAH, *Tārīkh al-Madīnah*, p. 212 apud KEANEY, *Confronting the Caliph*, p. 37.

<sup>236</sup> HT, vol.15, pp. 41-44; 235.

<sup>237</sup> É importante ressaltar que essa interpretação não sugere qualquer inclinação xiita ou mesmo alida por parte de Ṭabarī. Reconhecer um posicionamento correto em ‘Alī não significa concordar que ele acreditasse que este Companheiro e seus descendentes eram os únicos sucessores legítimos do profeta porque herdaram dele o mesmo tipo de autoridade religiosa. Suas obras e o que conhecemos da atuação de Ṭabarī em sua sociedade não permitem esse tipo de interpretação. Muito pelo contrário, como veremos no próximo capítulo, Ṭabarī é parte determinante do processo de consolidação do sunismo em seu tempo.

### Capítulo 3: al-Ṭabarī e o discurso do *ahl al-sunnah wa al-jamā‘a*

Os historiadores modernos que se dedicam aos estudos do período clássico do Islã enfatizam com frequência o caráter religioso das obras de história produzidas nesse período por considerarem Deus, profetas e anjos como seus elementos constitutivos e por se preocuparem com questões morais que serão relevantes para o Crente a nível pessoal e espiritual. Chase Robinson, por exemplo, afirmou que a historiografia islâmica clássica tinha o objetivo de “registrar as ações humanas ao longo do tempo de onde os leitores retirariam as lições apropriadas”<sup>238</sup>. No primeiro capítulo, vimos que é verdade que a *História* de Ṭabarī apresenta as ações corretas e incorretas de homens do passado e que os parâmetros para avaliação dessas ações são determinados por Deus e expostos nas mensagens enviadas através dos profetas. Também é verdade que sua narrativa ressalta as recompensas e castigos dos homens e comunidades humanas ao longo do tempo, servindo, assim, como modelo de conduta moral.

Assim, concordamos com Robinson que a historiografia islâmica clássica é uma fonte de lições para seus leitores contemporâneos. No entanto, levando em consideração nossa interpretação da narrativa de Ṭabarī do assassinato de ‘Uthmān, podemos fazer um pequeno ajuste em sua afirmação, pois defendemos que o agente da ação seja outro: não são os leitores que, diante de uma infinidade de registros do passado, os interpretam e retiram lições dali, mas é o historiador quem propõe essas lições ao organizar esses registros em uma narrativa que produza determinado sentido. Dessa forma, se consideramos que “explicações sobre o que aconteceu e postulados sobre como as coisas devem acontecer” sejam “ideias políticas”, como sugere Josef Van Ess<sup>239</sup>, defendemos que os textos históricos do mundo islâmico clássico são um importante veículo de transmissão dessas ideias, ainda que Ṭabarī tenha negado essa função para a história.

Discutimos no primeiro capítulo que Ṭabarī fazia parte de um círculo altamente intelectualizado, os *‘ulamā’*, que era dividido em grupos que seguiam diferentes correntes de pensamento e que perpetravam um intenso debate a respeito da metodologia de interpretação das Revelações, da forma de elaboração das leis, da legitimidade do líder da comunidade, tanto o atual quanto os do passado, etc. Vimos também que o período de atividade de Ṭabarī em Bagdá coincidiu com aquele em que as identidades dos dois principais grupos que compõem o Islã, o xiismo e o sunismo, estavam se formando. Neste

<sup>238</sup>ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 130.

<sup>239</sup>VAN ESS, Josef. Political Ideas in Early Islamic Religious Thought. *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28, n. 2, p. 151, 2001.

capítulo, discutiremos como se deu a dinâmica das relações de poder entre estes grupos que compunham a comunidade islâmica e como um deles prosperou em construir um aparato de autoridade na luta pela hegemonia dentro do debate jurídico-teológico e no campo político.

Para isso, primeiramente apresentaremos um debate historiográfico a respeito da possibilidade de utilizar o termo “ortodoxia” como categoria de análise para os estudos de contextos islâmicos. Este debate nos ajudará a compreender o processo de formação desse grupo hegemônico e as estratégias utilizadas para alcançá-la. A segunda parte do capítulo possui duas premissas. A primeira é que Ṭabarī era um *‘alīm* de tal relevância que prosperou em fundar uma escola jurídica e, dessa forma, tinha papel extremamente importante no debate intelectual do período já que dialogava com todos esses grupos defendendo determinadas interpretações e métodos correntes ou propondo novos. A segunda é aquela que acabamos de concluir, que os textos históricos também são um *locus* de ideias políticas. Assim, sendo a *História* um texto de um importante *‘alīm*, cujo número de cópias indica que teve grande circulação, defendemos que as ideias políticas presentes nele são relevantes para a formação do aparato de hegemonia do grupo do qual fazia parte, os *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, posteriormente chamados de sunita. Analisaremos, então, os tipos de ideias políticas identificáveis na narrativa de Ṭabarī sobre o assassinato de ‘Uthmān e a forma como elas dialogavam com o discurso daquele grupo hegemônico.

### **1. Ortodoxia e heterodoxia: categorias possíveis para os estudos do Islã?**

Há um importante debate entre os historiadores contemporâneos a respeito do uso dos termos “ortodoxia” e “heterodoxia” como categorias analíticas para pensar as relações religiosas e de poder entre os grupos que compõem a comunidade islâmica. O dissenso a esse respeito se deve ao fato de que a língua árabe não possui correspondentes diretos aos dois conceitos e, por essa razão, as categorias são inevitavelmente pensadas em relação a seu uso em contextos cristãos. É com essa comparação em mente que diversos autores argumentam pela inadequação do termo por que, diferentemente do cristianismo, o Islã carece de um corpo eclesiástico que defina quais são os preceitos da opinião ou conduta (*doxa*) correta (*orthós*). Este é o caso das primeiras críticas à utilização do termo, que parecem ter surgido ainda no início do século XX com os comentários de Ignác Goldziher a esse respeito<sup>240</sup>. Depois de Goldziher, outros autores negaram o uso do

---

<sup>240</sup>Segundo ele, “Não há paralelo entre dogma no Islã e dogma no sistema religioso da igreja cristã. No Islã, não há conselhos e sínodos que, após vigoroso debate, definem as fórmulas que a partir dali deverão ser

termo por essa razão, como, por exemplo, Watt, que afirmou que o termo “ortodoxia” “está fora do lugar no contexto islâmico”<sup>241</sup> ou de Bernard Lewis que defendeu que “as ideias de ortodoxia e heterodoxia são especificamente cristãs e têm pouca relevância para a história do Islã”<sup>242</sup>.

No entanto, apesar de haver inspirado as críticas, o próprio Goldziher fez uso do termo ortodoxia, que considerava ser definida pelo já discutido conceito de *ijmā'* (consenso)<sup>243</sup>, que ele diz ser “a maior autoridade nas questões de teoria e prática religiosas”, apesar de admitir que a definição desse consenso seja confusa devido à dificuldade de alcançar a unanimidade sobre o que é aceito<sup>244</sup>. A relação entre ortodoxia e consenso foi posteriormente desenvolvida por Devin Stewart, autor a quem retornaremos a seguir. Apesar de não dar maiores detalhes do que entende por ortodoxia, no terceiro capítulo da referida obra de Goldziher, fica mais clara a forma como o utilizou: os tradicionalistas eram ortodoxia e os mutazilitas, a escola teológica racionalista, como aqueles que se opõem à ortodoxia, eram heresia<sup>245</sup>. No entanto, se os tradicionalistas constituem a ortodoxia na leitura do autor, podemos pensar também nos xiitas como heréticos, associação feita rapidamente pelo autor quando apontou as semelhanças entre as práticas rituais e legais xiitas e das escolas ortodoxas e que a diferença crucial entre eles é que os xiitas negam a autoridade da *sunnah*<sup>246</sup>.

Outros autores também criticaram o uso do termo por sua carga conceitual estar muito intimamente ligada a contextos cristãos. Alexander Knyst, por exemplo, defende que utilizá-lo pode “promover uma tendência para desconsiderar o pluralismo e a complexidade intrínsecos da vida religiosa da comunidade muçulmana”<sup>247</sup>. Ele não percebe os sunitas, xiitas e carijitas como escolas teológicas cujas crenças possam ser

---

consideradas crença correta. Não há nenhum corpo eclesiástico que fornece um padrão de ortodoxia. Não há nenhuma exegese autorizada dos textos sagrados, nas quais as doutrinas da igreja [...] devem ser baseadas”. Cf. GOLDZIHHER, Ignác. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton:Princeton University Press, 1981, pp. 162-163.

<sup>241</sup>WATT, W. M. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburg: Edinburg University Press, 1973, 5-6.

<sup>242</sup>LEWIS, Bernard, "The Shi'a in Islamic History," in: KRAMER, Martin. *Shi'ism, Resistance, and Revolution*. Boulder: Westview Press, 1987, p. 21.

<sup>243</sup>“Estas frases expõem a doutrina de infalibilidade do *consensus ecclesiae*. Esse conceito fundamental da ortodoxia islâmica está incorporado no termo técnico árabe *ijmā'*”. Cf. GOLDZIHHER, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 50.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>245</sup> Ibidem, pp. 67-115.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>247</sup>KNYSH, Alexander. “‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: an Essay in Reassessment”. *The Muslim World*, vol. 83. no. 1, p. 65, 1993.

classificadas como ortodoxas ou heterodoxas, mas mais como partidos políticos<sup>248</sup>. Essa ideia de que as diferenças entre os grupos que compõem a comunidade islâmica não estão no âmbito das crenças teológicas é constantemente repetida entre estudiosos do Islã e levou alguns historiadores a defenderem que a noção de correção para os muçulmanos é avaliada segundo a prática e não segundo a crença e, dessa forma, deve-se falar não em ortodoxia, mas em *ortopráxys*<sup>249</sup>. Uma comparação feita por John Esposito entre o Islã e o Cristianismo é útil para esta reflexão:

Para o Cristianismo, a questão apropriada é “no que os cristãos acreditam?”. Em contraste, para o Islã (e para o judaísmo) a questão é “o que os muçulmanos fazem?”. Enquanto no Cristianismo a teologia é a “rainha das ciências”, no Islã, assim como no judaísmo, a lei detinha lugar especial, já que “aceitar e se conformar às leis de Deus é *islām*, que significa se render às leis de Deus”<sup>250</sup>

Esta afirmação apresenta dois problemas principais. Primeiramente, coloca-se a questão dos limites entre crença e prática: a prática correta está desvinculada da crença? O processo por meio do qual determinada prática é estabelecida como correta e normativa é desprovido do debate sobre crença correta? Da mesma forma, a crença correta não implica também em uma prática correta? O segundo problema é ligar os binômios crença/prática e teologia/lei. É verdade que a lei propõe uma prática correta, mas a elaboração de legislações cuja base é um texto sagrado não acontece sem estar permeada de discussões teológicas.

Devin Stewart questiona a ênfase dada à prática em detrimento às crenças pelos adeptos do uso do termo “*ortopráxys*” quando demonstra que, para a comunidade islâmica, a crença é tão importante quanto para outras comunidades religiosas. Segundo ele, para o islã sunita em geral, cometer um pecado, ainda que grave, não faz com que o indivíduo seja expulso da comunidade e passe a ser considerado um infiel. Ao analisar o termo árabe *kufir* (descrença) e seus derivados, ele percebeu que uma ação incorreta não

---

<sup>248</sup> Ibidem, p. 56. Apesar dessa crítica, e declarar que o estudioso deve “deixar a tradição islâmica falar em seus próprios termos” (p. 62), ao final Knysh não defende que paremos de utilizar o termo “ortodoxia”. Ao contrário, ele sugere que tratemos de “*orthodoxy-in-the-making*” ou “uma ortodoxia espontânea”, que seria “uma perspectiva religiosa mais ou menos aceita que imediatamente vem à tona quando se percebe que algum aspecto vital da instituição religiosa está sendo ameaçado”. É uma construção de uma ideia de “Islã autêntico” que foi produto de um grande esforço coletivo de muitas gerações de pensadores muçulmanos e somente tomou forma após vários séculos desde o surgimento da religião (p. 64).

<sup>249</sup> O termo original proposto é *orthopraxy*.

<sup>250</sup> ESPOSITO, John L. *Islam: the straight path*. Nova York: Oxford University Press, 1988, p. 68.

é compreendida como sinal de descrença, mas defender que algo amplamente aceito como proibido seja correto o é. Ele explica:

Consumir álcool é um pecado para o qual é prescrita expiação ou punição específica. Por outro lado, é herético *considerar permissível* consumir álcool. Manter a opinião de que não é pecaminoso e proibido consumir álcool é ir contra o consenso e sair da comunidade dos crentes<sup>251</sup>

Dessa forma, ele defende que também para os muçulmanos as crenças, tanto quanto algumas práticas, como, por exemplo, adorar falsos deuses ou deixar de executar as orações, podem render a um muçulmano o título de infiel (*kafir*). Assim, ele rejeita a utilização do termo “ortopráxys” e também a ideia de que as diferenças entre as correntes de pensamento não estão no âmbito da crença e da discussão teológica<sup>252</sup>.

Stewart concorda, no entanto, que o debate legal ocupa um local de destaque na formação do pensamento islâmico e no processo de formação da ortodoxia, definida por ele como consenso entre os juristas, assim como por Goldziher. Porém, enquanto para Goldziher esta é uma categoria difícil de definir, Stewart explica que sua delimitação está vinculada à profissionalização das escolas jurídicas sunitas: para ele, trata-se do consenso entre os juristas qualificados nas escolas jurídicas reconhecidas e a opinião de qualquer outro que não tenha passado pela formação profissional nessas escolas não é considerada para definir o consenso.

Já falamos sobre a formação das escolas de direito no primeiro capítulo, e explicamos que apesar dos juristas que dão nome a elas terem vivido entre o século VIII e início do IX, a institucionalização data de meados do século IX e início do X, quando são identificadas as primeiras compilações de *hadīth* arranjadas de acordo com tópicos legais, os primeiros tratados legais (*mukhtasars*) e comentários sobre eles, bem como os primeiros elementos de um currículo de ensino para a formação de juristas<sup>253</sup>. Os juristas que aspiravam participar das discussões legais deveriam passar por um período de formação em alguma escola reconhecida que durava cerca de quatro anos e poderia ser seguido por um curso avançado que durava até dez anos<sup>254</sup>. Segundo Stewart, formalização da formação jurídica foi uma estratégia para afastar os racionalistas do

<sup>251</sup> STEWART, Devin, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998, p. 47.

<sup>252</sup> Ibidem, pp. 45-48.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 26

<sup>254</sup> STEWART, Islamic Legal Orthodoxy, p. 27.

debate legal. Isso foi um processo demorado ao longo do qual ele aponta várias vitórias dos tradicionalistas, como, por exemplo, o impacto do conjunto de parâmetros para a elaboração de leis propostas por al-Shafi'ī em sua obra *al-Risalah*, escrita na virada para o século IX; a mudança do semiracionalista al-Ash'arī para o lado dos tradicionalistas no início do século X; e a derrota da *miḥnah*, ou inquisição, que tentava tornar algumas crenças mutazilitas oficiais, em meados do século X. Um século mais tarde, há também os decretos do califa al-Qādir (r. 381-422/991-1031) em 408/1017 e 409/1018, que rejeitavam tanto a teologia racionalista dos mutazilitas quanto o xiismo em benefício do tradicionalismo<sup>255</sup>. Assim, para Stewart, a ortodoxia era definida pelo consenso entre juristas das escolas legais aceitas não por todos os muçulmanos, mas por essas mesmas escolas, ou seja, aquelas que não eram nem racionalistas e nem xiitas. A formação dessa ortodoxia está longe de ter sido algo natural, ao contrário, foi um ciclo de autoafirmação dos tradicionalistas por meio não de sínodos ou conselhos eclesiásticos, como bem sugeriu Goldziher, mas por meio do discurso produzido nesse meio intelectualizado do qual vimos nos referindo.

As reflexões e conclusões de Stewart aproximam-se de uma tendência de interpretação no debate sobre o uso do termo ortodoxia em contextos islâmicos desde o final do século passado: a de compreender a ideia de ortodoxia não como uma espécie de teologia formal, mas como a dinâmica das relações de poder em uma busca pela hegemonia sobre outros grupos. Como Stewart defendeu, não é possível dizer que esse processo não envolve debates teológicos referentes aos preceitos da crença. No entanto, como propôs Jacques Berlinerblau em seu artigo “Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa”, para o historiador (e também para a sociologia, local de fala do autor) o conteúdo de uma dada ortodoxia é menos importante do que a maneira como determinado grupo constrói e mantém sua posição política<sup>256</sup>. No caso do Islã clássico, essa construção aconteceu por meio do discurso, que para Stewart era principalmente o discurso jurídico. Neste capítulo, defenderemos que o discurso histórico também teve um papel importante nesse processo de busca por hegemonia.

Antes de seguirmos, é importante definir o que entendemos por ortodoxia e para isso o trabalho de Berlinerblau é essencial. O objetivo do referido artigo é traçar uma espécie de “tipo ideal” weberiano por meio da análise de diferentes contextos em que se

---

<sup>255</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>256</sup>BERLINERBLAU, Jacques. Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa. *History of Religions*, vol. 40, n. 4, pp. 336, 2001.

usa a ideia de ortodoxia, fazendo uso principalmente das teorias de Max Weber e Antonio Gramsci. Como qualquer “tipo ideal”, esta reflexão não serve como modelo a ser aplicado a qualquer contexto, mas é útil para pensarmos no termo como categoria de análise para tratar do Islã. Ele inicia seu artigo com três observações preliminares. A primeira observação é que não se pode falar em ortodoxia sem falar em heresia e vice-versa e ambas são uma construção histórica:

“ortodoxia não está – como um ortodoxo sempre considera – na posse singular de uma ‘verdade’ invariável. Ao contrário, seu conteúdo deve ser interpretado como fluido e desenvolvido em uma dialética com a heterodoxia”<sup>257</sup>.

Esta afirmação, apesar de soar um pouco óbvia, é importante porque ressalta o fato de que a ortodoxia, assim como a heresia, é uma construção histórica. No contexto islâmico, a própria historiografia parece aceitar o discurso de que existia uma comunidade originária e que outros grupos saíram dela, formando comunidades separadas e essa comunidade originária é o que posteriormente se chamou sunismo. Esta é a única explicação que encontramos para se falar com tanta frequência da origem do xiismo e do carijitismo, por exemplo, e não se discutir as origens do sunismo. No entanto, como vimos defendendo, o sunismo também é um construto histórico e, ainda que seja difícil ou mesmo desnecessário falar em origens, é importante darmos atenção para o processo de formação de uma identidade sunita e de seu esforço para se tornar o grupo hegemônico.

A segunda observação de Berlinerblau é que, apesar de ser possível encontrar a relação ortodoxia/heresia em diferentes contextos históricos e geográficos, ela não está presente em toda e qualquer comunidade, pois pressupõe a “autoridade de uma tradição religiosa”, que ganha relevância devido ao sucesso político de uma dada leitura interpretativa<sup>258</sup>. Esta observação é importante porque ressalta o caráter político da formação da ortodoxia, o que não quer dizer que menosprezamos os debates no âmbito da crença envolvidos nesse processo, mas que o que nos importa é como estes debates se dão em um contexto de relações de poder e luta pela hegemonia.

A terceira observação é a posição do herege. O autor explica que um herege não é um apóstata, já que afirma compartilhar os valores e interesses do grupo, mas o faz propondo “diferentes meios ou interpretações variantes”. Para exemplificar, ele cita uma

<sup>257</sup> BERLINERBLAU, *Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa*, p. 332.

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp. 333-334.

declaração de Orígenes de Alexandria (c. 185-253) que diz que “todo herege foi primeiramente um crente”<sup>259</sup>, ou seja, uma característica do herege é que ele se retirou de uma comunidade originária ou se afastou de seus preceitos. O que vimos defendendo até aqui é que nenhum dos grupos que compunham a comunidade islâmica no tempo de Ṭabarī era aquela comunidade embrionária do tempo de Muḥammad, mas uma delas clamava sê-lo e o fazia pela própria forma como se denominava: *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, ou povo da *sunnah* e da comunidade. Voltaremos à questão dessa nomenclatura mais adiante, pois é um ponto importante da formação da identidade sunita.

Baseando-nos nas reflexões de Berlinerblau e de Stewart, utilizamos o termo “ortodoxia” para nos referirmos a um grupo religioso que articula e define as práticas e crenças corretas e incorretas por meio de um aparato político dominante historicamente desenvolvido com o objetivo de submeter outros grupos. O termo é uma categoria de análise para pensar as relações de poder entre os grupos político-teológicos que compunham a comunidade islâmica no período de atividade de Ṭabarī (séculos IX e X) e a busca de um deles pela hegemonia. Como entendemos a relação entre ortodoxia e heterodoxia como uma relação de poder, e entendemos que relações de poder variam de acordo com seus contextos históricos e geográficos, defendemos que não seja possível explicar o que é ortodoxia para o Islã, de forma geral, e talvez essa seja a fonte dos problemas conceituais enfrentados pelos estudiosos do Islã. Entendemos que a ortodoxia deva ser definida de acordo com o contexto histórico com o qual se trabalha. No contexto de nosso estudo, os séculos IX e X, o grupo que obteve sucesso na busca pela hegemonia foi aquele autodenominado *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, que desenvolveu um discurso que dizia que eles eram a comunidade originária e que os outros grupos se desviaram dela. A definição de ortodoxia de Berlinerblau<sup>260</sup>, por influência de Gramsci, exalta a importância do papel dos intelectuais como parte desse aparato político dominante ao explicar que são eles que articulam essas formas corretas e incorretas de crença e práxis. Esta ideia está de acordo com a noção de Stewart de que a ortodoxia é definida pelo

---

<sup>259</sup> Ibidem, pp. 335.

<sup>260</sup> A definição de Berlinerblau é a seguinte: “ortodoxia é uma organização compulsória superordenada composta por uma classe líder em conluio com outras classes e grupos sociais que 1) controla os meios de produção material, intelectual e simbólica; 2) articula formas corretas de crença e práxis por meio de intelectuais racionalizantes e geradores de consentimento; 3) identifica formas ‘incorretas’ de crença e práxis por meio dos mesmos intelectuais; 4) Lida institucionalmente com grupos e indivíduos desviantes por meio de coerção (violência física ou simbólica, taxaço excessiva, ostracismo, etc) ou por meio de ‘re-educação’, compromisso, acomodação, etc.” Cf. BERLINERBLAU, *Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa*, p. 340.

consenso entre os juristas das escolas de direito reconhecidas, o que exalta a importância do papel dos *'ulamā'* nesse processo<sup>261</sup>.

## 2. O discurso do ahl al-sunnah wa al-jamā'ah

No final do século IX e início do século X iniciou-se uma tendência de avaliar as divergências do debate jurídico e teológico a fim de se estipular quais interpretações eram aceitáveis e quais eram condenáveis. Este é mais um importante resultado do confronto intelectual entre os tradicionalistas e os racionalistas, e pode ser visto como outro componente do aparato político de dominação desenvolvido para enfraquecer os mutazilitas. Ainda que continuasse havendo diversas correntes de pensamento que continuavam divergindo entre si em muitos pontos, elas apresentavam diferenças conciliáveis e passaram a se identificar como um mesmo grupo com um princípio em comum: negar os métodos de interpretação e elaboração de leis puramente racionalistas. Dessa forma, a ortodoxia que estava em formação admitia variações, desde que tivessem sido produzidas baseando-se em transmissões que eles próprios consideravam confiáveis. Podemos perceber essa tendência na profissionalização das escolas de direito, evidenciada por Stewart, que determinava aqueles juristas que seriam aceitos para o debate jurídico, ou na figura de Ibn Mujāhid (m. 324/936), por exemplo, que limitou em sete as possíveis leituras do Corão (*qirā'ah*), causando ainda naquele período a condenação de outros leitores do Corão que propunham diferentes leituras<sup>262</sup>. Além disso, a definição das seis coleções canônicas de *ḥadīth* também atestam essa tendência. Como bem frisou Christopher Melchert, tanto as sete leituras possíveis de Mujāhid quanto os seis livros canônicos de *ḥadīth* não foram aceitos da mesma forma por todas as escolas, no entanto, ambos serviram ao propósito de restringir as discordâncias entre as correntes de pensamento e “marcaram uma virada amplamente observável no século X em prol da concordância e da viabilidade”<sup>263</sup>

<sup>261</sup> Marshall Hodgson chamou a atenção para o perigo de atribuir o termo ortodoxia a este grupo, a que ele chama de *-jamā'ī sunnism*. Segundo ele, “um leitor pouco cuidadoso – e também muitos intelectuais – pode cair na armadilha de identificar outras formas do Islã não somente como ‘não-ortodoxas’, mas de alguma forma, mais ou menos como ‘não islâmica’ – uma atitude que que não temos o direito de importar para os materiais”. Cf. HODGSON, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 351, nota 13. Reiteramos que o objetivo de utilizarmos o termo não é fazer um julgamento de valor a respeito de qual corrente é mais ou menos islâmica ou mais ou menos verdadeira, o objetivo é compreender como determinados grupos se valeram de artifícios discursivos de convencimento para se posicionarem dessa forma.

<sup>262</sup> Christopher Melchert afirma que em 322/934 e 323/935 dois leitores do Corão, Ibn Miqsam e Ibn Shannabūdh, respectivamente, foram condenados por recitarem ou proporem recitações diferentes daquelas aceitas. Nos dois casos, Ibn Mujāhid esteve envolvido na acusação e na condenação. MELCHERT, Christopher. Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings. *Studia Islamica*, n. 91, p. 20, 2000.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 22.

Como já mencionamos, este grupo se denominava *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, povo da *sunnah* e da comunidade, e seu nome é bastante significativo para compreender o discurso em torno do qual ele se formou e como sua própria denominação faz parte de um aparato político-discursivo de dominação. Já falamos sobre o termo *sunnah* e como seu sentido se modificou ao longo dos três primeiros séculos de existência do Islã. Resta ainda tratar do termo *jamā'ah*, que nos parece ser central tanto no discurso do grupo quanto na narrativa de Ṭabarī.

### 2.1.O uso do termo *Jamā'ah*

Os termos *jamā'ah* e *ummah* possuem sentidos bastante similares, ambos significam “comunidade” e são muitas vezes utilizados de forma intercambiável, no entanto, há algumas diferenças sutis. A primeira é que *ummah* é um termo corânico, que significa “povo” e que ainda na primeira geração de Crentes em Medina passou a designar especificamente a “comunidade do profeta”<sup>264</sup>. Por outro lado, apesar da raiz *j m 'ah* ser utilizada diversas vezes no Livro, normalmente no sentido de “juntar” e “unir”<sup>265</sup>, *al-jamā'ah*, como substantivo referindo-se à comunidade, não é utilizado. No entanto, ela se tornou bastante frequente nas *aḥādīth*, que é onde o termo ganha importante conotação ideológica. Os hanbalitas, por exemplo, concebiam a *jamā'ah* como sendo aquela comunidade dos primeiros Crentes e “manter-se na comunidade” (*luzūm al-jamā'ah*), uma obrigação para o crente, significava ser fiel à tradição<sup>266</sup>. É importante notar que a raiz de *jamā'ah*, *j m 'ah*, também constitui a palavra *ijmā'*, consenso, pode-se dizer que *ijmā'* é o acordo entre os membros da *jamā'ah*<sup>267</sup>. Assim, os hanbalitas referem-se a consenso como o acordo somente entre os Companheiros. Ainda que outras escolas rejeitassem a ideia de que consenso deveria se referir estritamente à primeira geração de crentes<sup>268</sup>, retirando também do termo *jamā'ah* a ligação estritamente histórica, o termo se tornou totalmente vinculado à *sunnah* do profeta na expressão que dá nome ao grupo

<sup>264</sup>A respeito da transformação do sentido de *ummah* devido à formação de uma identidade comunal dos muçulmanos, conferir dois artigos de Frederick Mathewson Denny: DENNY, F. M. The Meaning of "Ummah" in the Qur'an. *History of Religions*. Chicago: vol. 15, n. 1, pp.34-70, 1975. e DENNY, F. M. The Ummah in the Constitution of Medina. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 36, n. 1, pp. 40-42, (Jan. 1977).

<sup>265</sup>BADAWI, Elsaid M.; HALEEM, Muḥammad Abdel. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008, p. 169.

<sup>266</sup>GARDET, L. Djamā'a. In: EI, vol. 2, p. 411.

<sup>267</sup>Idem.

<sup>268</sup>Como vimos, outras escolas defendem que o consenso seja o acordo entre os juristas qualificados de uma dada geração

a que nos referimos. Na expressão *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, “os dois termos apoiam-se mutuamente”<sup>269</sup>: manter-se na comunidade é seguir a *sunnah*.

Segundo Gardet, para Ṭabarī, “manter-se na comunidade” é seguir o “líder que ela escolheu para si própria”<sup>270</sup>. Mas não se trata de qualquer líder ou qualquer comunidade: não se trata, por exemplo, dos líderes xiitas ou carijitas, considerando que seus seguidores também formaram comunidades que também escolheram líderes para si, mas àqueles reconhecidos pelos próprios membros do *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Gardet também explica que, os asharitas se referiam a si mesmos de forma ligeiramente diferente, *ahl al-sunnah wa al-ḥaqq* e que “*jamā'ah*” quando usada no sentido de conjunto de crentes, se aproxima de *ummah* e quando é usada para tratar da “unidade das verdadeiras crenças, é constantemente substituído por *al-ḥaqq*”<sup>271</sup>. Visto que a palavra *ḥaqq* significa “verdade”, e que as palavras *sunnah* e *jamā'ah* não estão discursivamente ligadas apenas entre si, mas também à palavra “verdade”, vemos que a própria forma como o grupo se nomeia constitui uma importante estratégia de construção de sua hegemonia.

Soma-se a isso o fato de que diversos textos canônicos sunitas reforçam a obrigação de se manter vinculado à comunidade. A Compilação de *ḥadīth* de Muslim, por exemplo, possui um livro intitulado “Livro da Liderança” em que o compilador apresenta diversas *ahādīth* que reforçam a necessidade de se obedecer ao líder, que funciona como “um escudo para o povo”<sup>272</sup>, ainda que ele seja opressivo, egoísta<sup>273</sup> ou nega os direitos do povo<sup>274</sup>. Este livro contém uma seção especificamente intitulada “A obrigação de permanecer com a comunidade (*jamā'ah*) dos muçulmanos quando uma tribulação (*fitnah*) aparece e em todas as circunstâncias. E a proibição de se recusar a obedecer e a se separar da comunidade (*jamā'ah*)”<sup>275</sup>. Nesta seção, Muslim apresenta uma *ḥadīth* bastante representativa:

<sup>269</sup> GARDET, L. *Djamā'a*, p. 411.

<sup>270</sup> *Ibidem*, 412. Infelizmente o autor não cita nenhuma fonte primária ou secundária em que se baseou para fazer esta interpretação. A referência citada é de um autor otomano, Rashīd Riḍa (m. 1341/1935), mas não há informações do local em que esta informação foi retirada. No entanto, ela é corroborada por nossa interpretação da opinião de Ṭabarī sobre o assassinato de 'Uthmān: como vimos no segundo capítulo, Ṭabarī acredita que mesmo na situação em que o líder não age com completa justiça, é necessário manter-se fiel a ele, ainda que de forma crítica.

<sup>271</sup> *Idem*.

<sup>272</sup> AL-KHATTAB, Nasiruddin (Trad.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riade: Darussalam, 2007, vol. 5, p. 173.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 180.

Ḥudhayfah b. al-Yamān disse: as pessoas costumavam perguntar ao Mensageiro de Deus sobre coisas boas, mas eu o perguntava sobre coisas más, temendo que viveria para ver tais coisas. Eu disse: “Ó Mensageiro de Deus, nós vivíamos em um estado de ignorância (*jāhiliyya*) e maldade e Allah nos trouxe essa bondade. Haverá maldade após isso?”. Ele disse: “sim”. Eu disse: “haverá bondade depois dessa maldade?”. Ele disse: “sim”, mas ela estará corrompida”. Eu disse: “como ela está corrompida?”. Ele disse: “haverá algumas pessoas que seguirão um exemplo diferente do meu e seguirão um caminho diferente do meu. Vocês aprovarão algumas de suas ações e desaprovarão outras”. Eu disse: “haverá alguma maldade após essa bondade?”. Ele disse: Sim, haverá pessoas chamando na porta do inferno e quem quer que responda seu chamado os atirá no fogo”. Eu disse: “Ó Mensageiro de Deus, descreva-os para nós!”. Ele disse: Eles virão do nosso povo, falando nossa língua”. Eu disse: “Ó Mensageiro de Deus, o que me comanda fazer se eu viver tal coisa?”. Ele disse: “mantenha-se com a comunidade (*jamā‘ah*) dos muçulmanos e seu líder (*imām*)”<sup>276</sup>

Vemos que a *ḥadīth* afirma que o mal que a comunidade enfrentará será causado por pessoas do próprio grupo de muçulmanos que não seguirem os exemplos de Muḥammad e que a solução será aderir à comunidade e obedecer ao líder. Como para eles, seguir os exemplos de Muḥammad está estritamente ligado a obedecer à *sunnah* do profeta cuja base epistemológica e metodológica são as *aḥādīth* que eles próprios classificaram como sólidas, fica claro que esse grupo quer mostrar os *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* seguem o caminho correto e que todos aqueles que eles próprios afirmam não seguirem os exemplos de Muḥammad são os causadores do mal. Este tipo de relato se repete em outros locais. Gardet cita duas *aḥādīth* atribuídas a Ibn ‘Abbās: “quem quer que se retire da comunidade pelo espaço de um período, retira seu pescoço das rédeas do Islā” e “quem quer que morra após haver se separado da comunidade, morre como um homem morria nos dias anteriores ao Islā<sup>277</sup>. Esta característica do discurso desse grupo evoca a terceira observação de Berlinerblau a respeito da posição do herege. Vemos em construção uma ideia de que havia uma comunidade originária, aquela de Muḥammad e seus contemporâneos, que o povo da *sunnah* e da comunidade representa sua extensão no tempo e que aqueles cujas interpretações ou metodologias interpretativas variam de forma irreconciliável em relação às deles, são aqueles que saem da comunidade formando outros

<sup>276</sup> *Sahih Muslim*, vol. 5, pp. 180-181. Isnād citada: Muḥammad b. al-Muthanā - al-Walīd b. Muslim - ‘Abd al-Raḥmān b. Yazīd b. Jābir - ‘Ubayd Allah al-Ḥaḍramī - Abū Idrīs al-Khawalānī - Ḥudayfa b. al-Yamān.

<sup>277</sup> GARDET, L. *Djamā‘a*, p. 411.

grupos. O discurso dos *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* apresenta eles próprios como a verdadeira comunidade muçulmana.

Quando nos voltamos ao texto de Ṭabarī, percebemos que a questão do vínculo à comunidade é bastante importante. Na comparação de Keaney de três diferentes narrativas do assassinato de 'Uthmān, ele percebeu que a temática da *fitnah* é mais importante para Ṭabarī do que para os outros dois historiadores, Ibn Shabbah e al-Balādhurī<sup>278</sup>. No segundo capítulo, vimos que o *topos* da *fitnah* está diretamente ligado à questão da união da comunidade e é um componente importante da defesa de 'Uthmān, onde também vemos uma ênfase na ideia de que é necessário se manter vinculado à comunidade. A palavra *jamā'ah* aparece no trecho sob análise em dez passagens e em nove delas está explicitamente relacionada à ideia de manter-se vinculado a esta comunidade originária em oposição à *fitnah*. Podemos citar como exemplo um trecho de Sayf em que Mu'āwiyah explica aos exilados de Kufa, grupo que, como demonstramos no segundo capítulo, aparece na narrativa desse transmissor como importante causador de discórdia, que é necessário aderir à comunidade (*jamā'ah*) para alcançar a salvação<sup>279</sup>. Outro exemplo é o relato, também de Sayf, que descreve quando Abu Musa foi escolhido para o governo de Kufa após uma situação de conflito e repreendeu aqueles que negaram obediência bem como os exortou a aderirem à comunidade e manterem-se obedientes<sup>280</sup>.

No único momento em que o termo parece ser utilizado para se referir simplesmente ao conjunto de muçulmanos, ainda vemos uma relação implícita entre *jamā'ah* e a obediência à autoridade do líder. Em uma passagem de Wāqidī vemos a seguinte conversa entre Mu'āwiyah e os exilados de Kufa:

Ele [Mu'āwiyah] disse: “[...] Reflita e considere o que trará benefícios a vocês, suas famílias, suas tribos e toda a comunidade (*jamā'ah*) de muçulmanos. Se procurarem isso, vocês prosperarão e nós prosperaremos com vocês”.  
 Ṣa'ṣa'ah [um dos exilados] disse: “Você não é digno disso e nem sua nobreza é tal que você deva ser obedecido em desafio a Deus”<sup>281</sup>

Vemos que no trecho, Mu'āwiyah usa o termo *jamā'ah* sem a conotação de comunidade originária dos trechos anteriores, mas em um sentido mais geral de conjunto de muçulmanos, sugerindo que eles ajam de forma que seja benéfica para a comunidade. No

<sup>278</sup> KEANEY, *Confronting the Caliph*, pp. 33-48.

<sup>279</sup> HT, vol. 15, p. 118.

<sup>280</sup> HT, vol. 15, p. 135. As outras passagens em que o termo aparece com sentido de “comunidade originária” em oposição à *fitnah*, cf: Ibidem, p. 129; 154;161; 168; 206; 241; 257.

<sup>281</sup> HT, vol. 15, p. 122.

entanto, quando o exilado responde, fica claro que Mu‘āwiyah está falando que o que é bom para a comunidade é que eles desistam se rebelar e aceitem autoridade daqueles que ocupam posições de liderança, o que eles se negam a fazer no caso de Mu‘āwiyah. Assim, novamente, temos posta a relação entre *jamā‘ah* e obediência à autoridade do líder.

Em todos os trechos em questão, o termo é utilizado em contextos de diálogo entre ‘Uthmān ou seus aliados e seus opositores, sejam eles os exilados de Kufa ou os egípcios, ou em algum momento de preocupação com a união da comunidade, como vemos, por exemplo, na citação de um trecho do sermão de ‘Uthmān relatado por Sayf em que o califa exorta o povo a aderir à comunidade e não se dividir em grupos hostis<sup>282</sup>. Para Ṭabarī, *luzūm al-jamā‘ah*, aderir à comunidade, e *fitnah* formam dois opostos: negar a *fitnah* é manter-se vinculado a essa comunidade originária ao aceitar a autoridade de seu líder. Esse sentido do termo *jamā‘ah* e sua função na construção do discurso de defesa da união da comunidade por Ṭabarī são reforçados quando percebemos que a palavra “*ummah*”, à primeira vista um termo sinônimo, é sempre utilizada neste trecho com o sentido de “conjunto de muçulmanos” ou, em menor frequência, “grupo de pessoas” de maneira geral, mas nunca com a conotação de “comunidade originária” como o outro<sup>283</sup>

A partir da análise da função do termo *jamā‘ah* no discurso do *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, podemos perceber que ele é um importante elemento de um aparato discursivo de hegemonia utilizado por este grupo para se apresentar como a verdadeira comunidade islâmica a partir da vinculação do termo à ideia de *sunnah* do profeta, que cria a noção de são eles é que vivem de acordo com os exemplos da comunidade originária e, dessa forma, são também uma extensão dela. Quando nos voltamos ao trecho que vimos analisando da *História* de Ṭabarī, percebemos que o termo aparece ali com a mesma conotação ideológica dos textos canônicos e que, ao defender a união da comunidade e a obediência ao líder, como concluímos ao final do segundo capítulo, ele defende os ideais deste grupo específico.

---

<sup>282</sup> HT, vol. 15, p. 257.

<sup>283</sup> O termo é utilizado onze vezes em todo o trecho. Um exemplo que atesta que *ummah* não possui a mesma conotação de *jamā‘ah* no texto pode ser visto em um relato de Sayf em que um aliado de ‘Uthmān informa o califa quais são as regiões mais propensas ao erro: “o medinenses são os membros da comunidade (*ummah*) mais atentos ao mal e os menos capazes de colocá-lo em prática” (Ibidem, p. 129). Um exemplo em que o termo se refere a outras comunidades diferentes da muçulmana é visto em uma carta de ‘Uthmān em que diz que Deus nunca destrói uma comunidade (*ummah*) a menos que ela caia em discórdia (Ibidem, p. 242). Outros trechos em que o termo é utilizado: HT, vol. 15, p. 30; 31; 96; 117; 129; 143; 148; 214; 221; 244.

## 2.2.A moral dos Companheiros do Profeta

A principal característica do discurso do sunitas, de que a verdadeira comunidade de muçulmanos é aquela que segue a *sunnah* do profeta que se pode acessar por meio de *aḥādīth* sólidas, pressupõe que se possa confiar nos primeiros transmissores dos relatos das ações e ditos do profeta, os Companheiros. Eles se tornaram tão importante peça-chave desse processo que os estudos sobre eles, bem como outros indivíduos que figuram em *isnād*, se tornaram um subgênero da literatura de *ḥadīth*, '*ilm al-rijāl*'<sup>284</sup>, em que são descritos como transmissores confiáveis das informações sobre o profeta<sup>285</sup>. A moral superior dos Companheiros é atestada por *aḥādīth* como as que encontramos na compilação de Muslim. No “Livro das Virtudes dos Companheiros”, vemos uma *ḥadīth* em que o Profeta diz que assim como sua presença é uma fonte de segurança para os Companheiros, a presença dos Companheiros é uma fonte de segurança para sua comunidade (*ummah*)<sup>286</sup> ou em outra já citada em que ele afirma que os melhores de sua comunidade são aqueles que vêm depois dele e, depois, aqueles que vêm depois deles e assim por diante<sup>287</sup>. *Aḥādīth* idênticas ou muito semelhantes também são encontradas em outra compilação considerada canônica pelos sunitas, a de Bukhārī<sup>288</sup>.

No entanto, a ideia de que todos os Companheiros são moralmente elevados também é uma construção histórica. Sabemos, por exemplo, que havia um costume entre os omíadas de maldizer 'Alī publicamente nas mesquitas<sup>289</sup> e, há indícios de que em alguns momentos essa prática era incentivada pelo próprio califa como uma espécie de política de Estado<sup>290</sup>, bem como há relatos de pessoas que incluíram a prática de insultar

<sup>284</sup> Já mencionamos que Ṭabarī escreveu uma obra a esse respeito, conhecida como *Dhayl al-mudhayyal* ou *tārīkh al-rijāl*.

<sup>285</sup> MURANYI, M. Ṣahāba. In: EI, vol, 8, p 827.

<sup>286</sup> Ṣaḥīḥ Muslim, vol. 6, n° 6466, p. 395.

<sup>287</sup> Ibidem, n° 6469, p. 397.

<sup>288</sup> KHAN. Muḥammad Muhsin (Trad.). *The Translation of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī*. Riade: Darussalam, 1997 vol. 5, pp. 11-12.

<sup>289</sup> BARZERGAR, Abbas. *Remembering Community: Historical Narrative in the Formation of Sunni Islam*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – West and South Asian Religions, Emory University, Atlanta, pp. 133-135.

<sup>290</sup> Vemos um indício disso em um trecho da *História* de Ṭabarī, trata-se de um relato atribuído a Abū Mikhnaḥ, que conta que Mu'āwiyah elegeram um governador para Kufa e deu a ele instruções que, segundo o califa, o agradariam, ajudariam seu regime e manteriam seus súditos no caminho correto. Ele diz: “não se abstenha de abusar de 'Alī e criticá-lo, nem de pedir a misericórdia de Deus para 'Uthmān e Seu perdão para ele. Continue a humilhar os companheiros de 'Alī, mantenha distância deles e não os ouça.” Cf. HT, vol. 18, pp. 122-123. Também há relatos de que o califa abássida al-Mutawakkil (m. 247/861) organizava campanhas de ódio contra 'Alī. Cf. AHMED, Ziauddin. Some Aspects of the Political Theology of Aḥmad b. Ḥanbal. *Islamic Studies*, vol. 12, n. 1, p. 59, 1973.

‘Alī em seus rituais religiosos pessoais<sup>291</sup>. Segundo Barzegar, na Síria existia até mesmo um grupo que ele chama de “pseudo-sectário” cujos membros se identificavam pelo sentimento contrário a ‘Alī, eram os chamados *nawāṣib* e há relatos de sua existência até pelo menos o início do século IV/X<sup>292</sup>. A hostilidade contra ‘Alī, um dos primeiros convertidos ao Islã e cuja proximidade do profeta é inegável, demonstra que a noção de que todos os Companheiros do profeta fossem pessoas distintas e de moral ilibada foi outra construção discursiva do *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*.

A figura de Mu‘āwiyah também aponta para a construção dessa ideia. Sua imagem histórica é controversa porque, uma vez que um autor admitia a legitimidade do califado de ‘Alī, ele precisa enfrentar o problema de que Mu‘āwiyah não somente negou sua autoridade como também levou um exército contra ele para a Batalha de Ṣiffīn e, assim, poderia ser considerado um rebelde. Ibn Ḥanbal, que reconhecia o califado de ‘Alī, explicou que nenhum Companheiro poderia ter recorrido à rebelião e se tornar infiel (*kāfir*), dessa forma, ele diz que Mu‘āwiyah cometeu um erro ao se voltar contra o califa, mas não cometeu um ato de rebelião<sup>293</sup>.

No texto de Ṭabarī, é clara a diferença entre as apresentações dos Companheiros por suas duas fontes principais. Se, por um lado, Sayf defende todos os Companheiros de terem participado do confronto contra ‘Uthmān, guardando, assim, sua integridade, a narrativa de Wāqidī mostra muitos deles envolvidos direta ou indiretamente no conflito. Vimos no segundo capítulo que Ṭabarī não defende os Companheiros como faz Sayf, expondo os problemas da conduta tanto de ‘Uthmān quando de vários outros, mas que deixa implícito um modelo de conduta na figura de ‘Alī, que se posiciona criticamente aos erros do califa, mas nunca de forma violenta. Assim, diferentemente do discurso de que todos os Companheiros possuem moral inquestionável, defendido especialmente pelos hanbalitas, Ṭabarī admitia que muitos deles cometeram erros morais.

Abdelkader Tayob chegou à mesma conclusão ao analisar outros trechos da *História* que narram duas batalhas entre Companheiros, e, juntamente com o assassinato de ‘Uthmān, compõem o período histórico da *fitnah*: a Batalha do Camelo, entre ‘Alī de um lado e ‘Ā’ishah, Ṭalḥah e al-Zubayr de outro; e a Batalha de Ṣiffīn, entre ‘Alī e Mu‘āwiyah. Para ele, Ṭabarī apresentou uma visão única dos Companheiros em um local

<sup>291</sup> BARZERGAR. *Remembering Community*, p. 133.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>293</sup> AHMED, *Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Ḥanbal*, p. 62.

e momento em que o discurso hanbalita de perfeição desse homens possuía grande força. Para o autor, Ṭabarī não aceitava a ideia de equivalência moral entre todos os Companheiros<sup>294</sup> e “deixou traços e sinais suficientes de que eles erraram a nível pessoal e moral”<sup>295</sup>. Sua conclusão é que, para Ṭabarī, todos os muçulmanos, incluindo a primeira geração de Crentes estavam sujeitos ao erro e deveriam estar igualmente sujeitos ao julgamento nos termos da *sharī‘ah*<sup>296</sup>.

Para Boaz Shoshan, essa interpretação de que o Ṭabarī historiador expôs os erros morais dos Companheiros coloca um problema epistemológico para o Ṭabarī ‘*ulamā*’. Ele diz: “Como Ṭabarī escaparia das consequências de que seu próprio trabalho de uma vida como jurista e exegeta do Corão seria uma farsa? Como um muçulmano pio e atencioso poderia preferir a versão de Wāqidī à de Sayf e não cair em desespero?”<sup>297</sup>. Essa questão se coloca porque uma forma de avaliar a autenticidade de uma *ḥadīth* é por meio da análise moral daqueles indivíduos citados nela e admitir que os Companheiros cometeram erros é questionar sua legitimidade como transmissores da *sunnah* do profeta.

A resposta de Stephen Humphreys, cuja interpretação é que Ṭabarī preferiu a versão de Wāqidī à de Sayf, é que a *História* é formada por um ciclo de Pacto, Traição e Redenção<sup>298</sup> e que, ainda que Wāqidī e Ṭabarī tenham entendido o assassinato de Uthmān como uma quebra do Pacto, eles provavelmente não acreditavam que o pecado havia sido irreversível e esperavam uma redenção para a comunidade<sup>299</sup>. No entanto, ele próprio afirma que não é possível encontrar no texto de Ṭabarī a resposta sobre em qual evento histórico o autor acreditava que a Redenção havia acontecido, bem como não fica claro se ele sequer acreditava que ela já havia acontecido. Por isso, Humphreys afirma que, após Ṭabarī, o mito da redenção entrou em colapso e “junto com ele a interpretação historiográfica de Ṭabarī em paralelo com a perspectiva corânica”<sup>300</sup>.

Concordamos que o mito da redenção possa ser identificado na estrutura da História de Ṭabarī, especialmente em sua parte pré-islâmica, mas não entendemos que ele

---

<sup>294</sup>TAYOB, Abdelkader I. Ṭabarī on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing. *Journal of American Oriental Society*, vol. 119, n. 2, p. 208, 1999.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>296</sup> Idem.

<sup>297</sup> SHOSHAN, Poetics of Islamic Historiography, p. 203.

<sup>298</sup> Humphreys defende que esse é um mito que forma os textos sagrados, tanto o Corão quanto a Bíblia, e que permeia toda a historiografia islâmica clássica como consequência da “dialética entre a escritura e a experiência histórica”. Cf.: HUMPHREYS, Stephen, apud SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 199.

<sup>299</sup> HUMPHREYS apud SHOSHAN, *Poetics of Islamic Historiography*, p. 203.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 204.

seja suficiente para resolver o problema da moral dos Companheiros. Tayob, por sua vez, também aborda a questão no início de seu texto:

como um trabalho histórico de Bagdá no século IX pode encontrar o equilíbrio entre duas demandas: a disponibilidade de relatos que levantam dúvidas sobre a integridade moral dos Companheiros e as demandas de uma metodologia religiosa comprometida com a mesma?<sup>301</sup>

No entanto, após concluir que Ṭabarī admitia que os Companheiros cometeram erros e que ele acreditava que, assim como todos os outros muçulmanos, eles também deveriam se submeter ao julgamento da *sharī'ah*<sup>302</sup>, infelizmente o autor não retorna a essa pergunta fundamental sobre o problema metodológico que essa interpretação impõe para o trabalho do Ṭabarī jurista.

Esta é outra questão cuja resposta está além das possibilidades desse trabalho, já que necessitaria de uma análise que leva em conta não somente o assassinato de 'Uthmān, mas também a Batalha do Camelo e a de Ṣiffīn além de ser necessário avaliar outras obras do autor além da *História*. No entanto, a partir da narrativa do assassinato é possível ensaiar uma resposta provisória. Acreditamos que Ṭabarī agia com os Companheiros da mesma forma como agia com transmissores de *ḥadīth* das gerações posteriores: avaliando as ações de sua vida a fim de verificar o grau de confiabilidade daquela pessoa e, dependendo de sua conclusão, escolher ou não utilizar os relatos transmitidos por ela. Segundo nossa interpretação, para Ṭabarī, voltar-se contra o califa era um grave erro, e assim, há um julgamento implícito das ações daqueles que agiram dessa forma. Podemos concluir, assim, que Ibn Abi Bakr e Ibn Abi Ḥudhayfah erraram ao negar a autoridade de 'Uthmān, bem como Mu'āwiyah ao se voltar contra 'Alī no tempo de seu governo. Visto que os dois primeiros são Sucessores e o segundo um importante Companheiro, é de se esperar que tenham transmitido alguma *ḥadīth* ou *khābar*, no entanto, se esses relatos existem, nenhum é citado por Ṭabarī em sua *História*. Por outro lado, Ibn 'Abbās, Companheiro que também viveu o período da *fitnah*, é um transmissor cujos relatos são citados com bastante frequência. Na narrativa de Ṭabarī sobre o assassinato, não há qualquer relato que apresente Ibn 'Abbās fazendo oposição a 'Uthmān, pelo contrário, foi ele quem liderou a peregrinação quando 'Uthmān estava sob cerco a pedido do califa<sup>303</sup>.

<sup>301</sup>TAYOB, Ṭabarī on the Companions of the Prophet, p. 205.

<sup>302</sup> TAYOB, Ṭabarī on the Companions of the Prophet, p. 209.

<sup>303</sup> HT, vol. 15, pp. 236-238.

Um trabalho mais aprofundado neste assunto é necessário para verificar essa hipótese, no entanto, independentemente da precisão dessa resposta, é certo que Ṭabarī apresentou os Companheiros de uma forma menos idealizada do que outros grupos, como os hanbalitas, por exemplo, que detinham bastante poder em Bagdá naquele período. Entendemos que, para Ṭabarī, os Companheiros são tão humanos e tão propensos ao erro como qualquer outro muçulmano.

### 2.3.O califado de ‘Alī

A figura de ‘Alī foi bastante controversa nos primeiros séculos do islã devido à sua participação na *fitnah* e ao fato de haver recebido o califado das mãos dos dissidentes após o assassinato de ‘Uthmān. Como vimos no tópico acima, diversos grupos não aceitavam a equivalência moral de Alī aos outros Companheiros e chegavam a maldizê-lo publicamente. A aceitação de seu califado também é controversa, como se vê em uma crônica anônima síria do ano 775 que informa o período de governo do profeta e dos primeiros califas: “Muḥammad (10 anos), Abu Bakr (1 ano), ‘Umar (12 anos), ‘Uthmān (12 anos), sem governante (5 anos), Mu‘āwiyah (20 anos)”<sup>304</sup>. Outro exemplo é de Abū Zur‘a al-Dimashqī (m. 281/894), seguidor de Ibn Ḥanbal, que escreveu em sua *História* que “quando ‘Uthmān foi morto, as pessoas diferiram [...] até que concordaram sobre Mu‘āwiyah, eles chamaram esse ano de ano da Comunidade (*jamā‘ah*)”<sup>305</sup>. Segundo a análise de Barzegar de diversas fontes dos três séculos do Islã, a ideia de superioridade do governo dos três primeiros califas precede o discurso de *al-khulafā al-rāshidūn*, califas bem guiados, que inclui ‘Alī neste grupo de excelência<sup>306</sup>, apesar de ter sido um governo que nunca foi aceito por todos os muçulmanos. Para Barzegar, a construção da memória desse período como o tempo em que a comunidade era a mais semelhante possível daquela de Muḥammad faz parte de uma tentativa de “reconciliação política e religiosa entre as elites no início do período abássida”<sup>307</sup>.

No entanto, a admissão da legitimidade do califado de ‘Alī bem como sua inclusão nesse período idealizado da história islâmica não poderia acontecer sem uma construção de uma imagem menos combativa deste Companheiro. O texto de Ṭabarī nos mostra que os textos de história tiveram importante papel na construção dessa imagem. No trecho do assassinato de ‘Uthmān, ‘Alī nunca aparece reivindicando o cargo e nem mesmo aliado

<sup>304</sup> DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, p. 183. Cf. nota 30.

<sup>305</sup> AL-DIMASHQĪ, Abū Zur‘a apud BARZERGAR. *Remembering Community*, p. 131.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 129.

aos dissidentes e essa imagem pacífica desse trecho também é corroborada em outros trechos da obra. Por exemplo, após a morte de Muḥammad, houve um conflito a respeito de quem deveria ser o novo líder da comunidade. Se temos em mente a formação posterior do xiismo, poderíamos esperar que ‘Alī, ou alguém que o defendesse como candidato, pudesse ter participado desse conflito. No entanto o que vemos é um rápido desentendimento entre *muhājirūn*, que defendiam que um coraixita deveria ser o novo líder, e *anṣār*, que queriam eleger Sa’d b. ‘Ubādah, chefe da tribo Khazraj. Os relatos escolhidos por Ṭabarī para compor esse trecho constroem uma narrativa de um conflito que é rapidamente resolvido quando os próprios *anṣār* admitem a superioridade coraixita para o cargo<sup>308</sup> e concordam em fazer o juramento de lealdade a Abu Bakr. Como vimos, o conflito principal não envolve ‘Alī e em nenhum relato ele aparece reivindicando o califado para si<sup>309</sup>. Somente muito rapidamente seu nome aparece sendo defendido por outrem<sup>310</sup>.

A admissão do califado de ‘Alī por Ṭabarī fica clara em sua narrativa sobre seu governo. Ṭabarī narra em detalhes as duas batalhas em que o califa precisou enfrentar aqueles que negavam seu governo, mas, como concluiu Tayob ao analisar estes trechos, a narrativa de Ṭabarī nunca colocou em dúvida a legitimidade de ‘Alī como califa. Segundo o autor, na narrativa da Batalha do Camelo, há evidências suficientes de que Ā’ishah, Ṭalhah e Zubayr cometeram erros ao se voltarem contra um califa legítimo, mas eles são mitigados por relatos que dizem que eles próprios perceberam seus erros<sup>311</sup> ou que reforçam que conduziam sua vida de maneira honrosa e pia<sup>312</sup>. Na Batalha de Ṣiffīn, Mu‘āwiyah e ‘Amr b. Al-‘Āṣ aparecem como culpados por negarem a autoridade do califa legítimo e, neste caso, diferentemente da Batalha anterior, Ṭabarī não parece se preocupar em proteger o a imagem desses Companheiros<sup>313</sup>.

Partindo do princípio de que a ideia de *al-khulafā al-rāshidūn* é uma construção histórica e que serviu ao propósito de conciliar grupos dissidentes no período abássida, podemos concluir que Ṭabarī envolveu-se nesse projeto conciliador. Sua apresentação de

---

<sup>308</sup> Em um dos relatos, um respeitável *anṣār* diz que sendo eles próprios um grupo tão importante para o Islā, não deveriam buscar “coisas transitórias desse mundo” e concorda que, como Muḥammad era coraixita, estes “possuem mais direito e são os mais adequados para a autoridade”. Cf. HT, vol. 10, p. 7.

<sup>309</sup> Como já citado (cf. nota 8, capítulo 1), há um relato que remete a ‘Ā’ishah que diz que ‘Alī admite que demorou a fazer o juramento de fidelidade a Abū Bakr porque acreditava que seu clã, o Banū Hāshim, possuía direito ao cargo. HT, vol. 9, pp. 197-198.

<sup>310</sup> Encontramos somente dois relatos em que alguém diz que fará o juramento a ‘Alī

<sup>311</sup> TAYOB, Ṭabarī on the Companions of the Prophet, pp. 207-208.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 206.

<sup>313</sup> Ibidem, pp. 208-209.

‘Alī é de alguém pacífico e que respeitou a autoridade de seus califas sem que tivesse reivindicado o califado para si. Isso serve ao propósito de ao mesmo tempo possibilitar que grupos não-alidas pudessem admitir a legitimidade de seu governo e enfraquecer o argumento dos xiitas de que era ele quem deveria ter sido o califa desde a morte de Muhammad, já que sugere a pergunta: se ele considerava que o cargo era seu por direito, por que ele não o reivindicou?

## Conclusão

Como vemos, Ṭabarī dialogava diretamente com um discurso que vinha se formando como ortodoxo e é possível identificar suas opiniões por meio da sua *História*. A narrativa do assassinato de ‘Uthmān nos mostra que, para o autor, era necessário que todos os muçulmanos se mantivessem vinculados à *jamā‘ah* e que isso significava necessariamente respeitar a autoridade do imam escolhido. A ideia inerente ao termo *jamā‘ah* possui alto teor ideológico já que é utilizada por um grupo específico para criar a noção de que existe uma verdadeira comunidade de Crentes, que é uma extensão daquela comunidade originária de Muḥammad e seus Companheiros ao apresentar-se como seguidores da *sunnah* do Profeta. Vincular-se à comunidade é uma obrigação do crente e, por isso, torna-se também uma obrigação religiosa respeitar a autoridade do líder e utilizar a *sunnah*, acessada por meio de *aḥādīth* que eles próprios concluem ser verdadeiras, como metodologia de interpretação das Revelações para a elaboração das leis. Isso implica que desvincular-se da comunidade é negar a autoridade do líder, ou a legitimidade de um governante do passado, bem como utilizar métodos de interpretação que envolvam qualquer tipo de especulação racional. Isso significa que, segundo essa interpretação, xiitas, carijitas e mutazilitas são grupos que se desvincularam da comunidade de Muḥammad, ou seja, do caminho correto.

Dotar o termo “*jamā‘ah*” desse sentido ideológico e utilizá-lo para nomear seu grupo é uma clara estratégia dos *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* para depreciar outros grupos e, assim, impor sua própria superioridade e estabelecer-se como ortodoxia. Vemos, assim, que essa ideia é o fundamento de um aparato de hegemonia que é essencialmente discursivo e que a formação da ortodoxia neste dado contexto histórico de fato não se deu por meio de decretos de uma instituição máxima, como reforça parte da historiografia sobre o assunto, mas por meio do discurso, que era elaborado e difundido pelos ‘*ulamā*’ adeptos.

Vemos, então, que os ‘*ulamā*’ e sua atividade intelectual são um componente fundamental desse aparato de hegemonia desenvolvido pelos *ahl al-sunnah* e eram eles que propunham os preceitos e limites da crença correta dentro desse grupo. Um importante ponto de sua crença por meio do qual essa definição acontecia é a ideia de *ijmā‘*, consenso, que foi aceita por todas as escolas sunitas como um dos quatro pilares metodológicos para elaboração das leis. Como vimos, já no período de vida de Ṭabarī iniciou-se o processo de profissionalização das escolas jurídicas, que passavam a possuir um programa de formação de juristas e somente eram aceitas as opiniões e interpretações daqueles que passaram pela

formação em alguma escola que eles próprios reconheciam. Assim, concordamos com os autores que ressaltam o papel do discurso jurídico na formação da ortodoxia no Islã.

Ṭabarī foi um importante jurista instruído em todas as escolas jurídicas e conhecedor de todas as controvérsias jurídicas e político-teológicas existentes em seu tempo e o fato de haver fundado uma escola jurídica própria, ainda que não tenha alcançado o mesmo sucesso de outras que existem até os dias atuais, demonstra que era bastante relevante para o debate da área jurídica. O que conhecemos de sua trajetória intelectual demonstra que ele era uma importante peça desse processo de criação dos parâmetros que determinariam as crenças corretas. No terceiro capítulo, defendemos que esse papel não foi desempenhado somente por meio de seu discurso jurídico, mas também de seu discurso histórico.

Ainda no terceiro capítulo, analisamos o diálogo de Ṭabarī com o discurso de seu grupo em três pontos: 1) a utilização do termo *jamā'ah* e sua defesa do respeito pela autoridade do califa; 2) a moral dos companheiros e 3) o califado de 'Alī. Já falamos sobre o primeiro tópico e como a narrativa de Ṭabarī convergia com a dos *ahl al-sunnah* nesse ponto. Outro ponto convergente é aquele do califado de 'Alī, que algumas fontes do período omíada e início do abássida não o reconheciam como califa, e considerá-lo em um grupo de califas idealizados como é o caso do *al-khulafā al-rāshidūn*, foi uma construção histórica com objetivo de conciliar as elites abássidas. A legitimidade de 'Alī só poderia ser aceita sem reforçar as reivindicações xiitas se a memória sobre ele fosse a de um Companheiro que tivesse respeitado a autoridade dos califas anteriores e se mantido no caminho correto de acordo com as premissas desse grupo. Vimos que a *História* de Ṭabarī, tanto no trecho do assassinato quanto em outros, desempenha um importante papel para a construção de um 'Alī conciliador, cujas ações no período das revoltas contra o terceiro califa aparecem como modelo de ação para situações em que a comunidade enfrenta um conflito entre justiça e união.

O ponto divergente entre seu discurso e o que acabou se consolidando entre os *ahl al-sunnah* é a respeito da moral dos Companheiros. Como vimos, a superioridade dessa primeira geração de crentes foi bastante enfatizada principalmente pelos hanbalitas, grupo bastante influente em Bagdá naquele período, que defendiam que nenhum deles poderia ter cometido erros graves. No entanto, Ṭabarī apresenta uma imagem menos idealizada dos Companheiros ao admitir que muitos deles cometeram erros durante a *fitnah*, tanto durante o governo de Uthmān quanto durante o de 'Alī. Isso demonstra que Ṭabarī tinha o interesse não somente em escolher determinadas correntes de pensamento para seguir, mas propunha seus próprios pontos

de vista. Isso é evidenciado quando lembramos que sua escola jurídica admitia *ijtihād*, esforço pessoal, como método possível para interpretação das Revelações e elaboração das leis.

Estes são os pontos de diálogo entre Ṭabarī e seu próprio grupo, os *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, que podemos perceber por meio da análise do trecho de sua narrativa sobre o assassinato de 'Uthmān. No entanto, uma investigação da História como um todo pode encontrar diversos outros. Podemos citar um como exemplo, cuja análise ficará para outro momento: o debate teológico sobre a predestinação e o livre arbítrio que mencionamos no primeiro capítulo. No tópico “o discurso: a História de al-Ṭabarī”, defendemos que o autor considera que tanto Deus quanto os homens agem no tempo e que os homens fazem escolhas que são punidas ou recompensadas por Deus. Essa interpretação sugere que Ṭabarī tome um caminho do meio: Deus predestina a história a nível causal e que é Ele quem cria as ações, boas ou ruins, e que o homem adquire o mérito ou demérito por escolher agir de uma forma ou de outra<sup>1</sup>. Dessa forma, podemos perceber que, para Ṭabarī, “o Homem é o agente moral da história”<sup>2</sup>

Diante dessas evidências, ressaltamos a o papel dos textos históricos do mundo islâmico clássico como veículos para ideias políticas e defendemos que o trabalho histórico de Ṭabarī carrega seus pontos de vista a respeito dos debates vigentes em seu período. E, visto que o autor ocupava uma posição de destaque no debate intelectual, defendemos que seus discursos, tanto jurídicos quanto históricos, foram parte ativa da de um aparato de hegemonia que permitiu que seu grupo se firmasse como ortodoxia naquele período. Dessa forma, pretendemos contribuir para o debate historiográfico contemporâneo ao concordar que o processo de formação da ortodoxia islâmica no período clássico foi discursivo e propor que não somente os discursos jurídicos sejam um meio para tal, mas também os discursos históricos.

---

<sup>1</sup> Essa é uma ideia ligada aos asharitas, com os quais Ṭabarī compartilha alguns posicionamentos. A ideia é comumente referida como *kasb* ou aquisição. Cf.: GARDET, L. “Kasb”. In: EI, vol. 4, pp. 692-694.

<sup>2</sup> MARTENSSON, Discourse and Historical Analysis, p. 307.

## Bibliografia

### Referências documentais

COOPER, J (Trad.). *The Commentary on the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

FAIZER, Rizwi (Tad.). *The Life of Muḥammad: Al-Wāqidī's Kitāb al-Maghāzī*. Nova York: Routledge, 2011.

DE GOEJE, M. J. (Ed). *Annales Quos Scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Ṭabarī*. Leiden: Brill, 1901.

KHAN. Muḥammad Muhsin (Trad.). *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhārī*. Riade: Darussalam, 1997. 9 vols.

AL-KHATAB, Nasiruddin (Trad.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riade: Darussalam, 2007. 7 vols.

### Obras de referência

BADAWI, Elsaid M.; HALEEM, Muḥammad Abdel. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008

GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H.; LÉVI-PROVENÇAL, E.; SCHACHT, J. (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986-2002. 11 vols.

GLASSÉ, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. New York, Harper Collins, 1989.

PARWEZ, Ghulam Ahmad. *Lughat-ul-qu'rān*. Oslo: Quranic education Society, 2005. 4 Vols.

OMAR, Abdul Mannân. *Dictionary of the Holy Qu'rān*. Hockessin: NOOR Foundation International, 2003

### Referências bibliográficas

AHMAD, Imtiaz. Wāqidī as a Traditionist. *Islamic Studies*, vol. 18, n. 3, pp. 243-253, 1979.

AHMED, Ziauddin. Some Aspects of the Political Theology of Aḥmad b. Ḥanbal. *Islamic Studies*, vol. 12, n. 1, pp. 53-66, 1973.

ANTHONY, Sean. The Legend of 'Abdallāh ibn Sabā and the Date of Umm al-Kitāb. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 21, n. 1, pp. 1-30, 2011.

BARZERGAR, Abbas. *Remembering Community: Historical Narrative in the Formation of Sunni Islam*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – West and South Asian Religions, Emory University, Atlanta.

BISSIO, Beatriz. A viagem e as suas narrativas no Islã medieval. *Revista Litteris*. Niterói. v. 04, pp. 14-20, 2010.

BERLINERBLAU, Jacques. Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa. *History of Religions*, vol. 40, n. 4, pp. 336, 2001.

BREISACH, Ernst. World History Sacred and Profane: The case of the Medieval Christian and Islamic World Chronicles. *Historical Reflections*, vol. 20, n. 3, pp. 337-356, p. 1994.

CHRISTYS, Ann. "Universal Chronicles in Arabic Before c. 900". *Medieval Worlds*. N. 1, pp. 62-70, 2015.

CRONE, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

CRONE; P.; HINDS, M. *God's Caliphs: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

\_\_\_\_\_. *God's Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Nova York: Columbia University Press, 2005.

COOK, M. A. The Origins of kalām. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, vol.43, n. 1, p. 32-43, 1980

DENNY, F. M. The Meaning of "Ummah" in the Qur'an. *History of Religions*. Chicago: vol. 15, n. 1, pp.34-70, 1975.

\_\_\_\_\_. The Ummah in the Constitution of Medina. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 36, n. 1, pp. 40-42, (Jan. 1977).

DONNER, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: The beginnings of Islamic Historical Writing*. New Jersey: The Darwin Press, 1998.

DUDERIJA, Adis. Evolution in the Canonical Sunni Ḥadīth Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadīth During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship. *Arab Law Quarterly*, Leiden, vol. 23, n. 4, pp. 389-415, 2009.

ESPOSITO, John L. *Islam: the straight path*. Nova York: Oxford University Press, 1988.

FARRUKH, Omar A. Zāhirism. In: SHARIF, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Kempton: Allgauer Heimatverlag, 1966, pp. 274-288.

FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1957.

GILLIOT, Claude. Récit, Mythe et Historie Chez Ṭabarī. Une Vision Mystique de l'Historie Universelle. *MIDEO*. Vol. 21, p. pp. 277-289, 1993.

\_\_\_\_\_. La Formation Intellectuelle de Ṭabarī (224/5-310/839-923). *Journal Asiatic*. CCLXXVI, p. 203-244, 1988.

\_\_\_\_\_. Al-Ṭabarī and the 'History of Salvation'. In: KENNEDY, Hugh (Ed.). *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008, pp 131-140.

GOLDZIHNER, Ignác. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

GUTAS, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translations Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/10th centuries)*. London: Routledge, 1998.

HALM, Heinz. *Shi'ism*. New York: Columbia University Press, 1987.

HASAN, Ahmad. Origins of the Early Schools of Law: The Historical Background. In: *Islamic Studies*, Vol. 9, No. 3, pp. 255-269, Set. 1970.

HINDS, Martin. Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, n. 4, pp. 346-367, Out. 1971.

HODGSON, M. *The Venture of Islam: Conscience and History in A World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

HYE, M. Abdul. M. Ash'arism. In: SHARIF, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Kempton: Allgauer Heimatverlag, 1966, pp. 220-243.

JANOS, Damien; SCHEINER, Jens. Baghdād: Political Metropolis and Intellectual Center. In: \_\_\_\_\_ (Eds.). *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād, 750–1000 C.E.* Princeton: The Darwin Press, 2014.

KEANEY, Heather. Confronting the Caliph: 'Uthmān b. 'Affān in Three 'Abbassid Chronicles. *Studia Islamica*, vol. 106, n. 1, pp. 25-48, 2011.

KENNEDY, Hugh. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasties*. Cambridge: Da Capo Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Prophets and the Age of the Caliphate*. Harlow: Pearson, 1986

KHALIDI, Tarif. Premodern Arabic/Islamic Historical Writing. In: DUARA, Prasenjit; MURTHY, Viren; SARTORI, Andrew (Eds.). *A Companion to Global Historical Thought*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.

\_\_\_\_\_. *Arabic Historical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Al-Ṭabarī: An Introduction. In: KENNEDY, Hugh (Ed.) *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008, pp. 1-10.

KLAR, Marianna. Between History and Tafsir: Notes on al-Ṭabarī's Methodological Strategies. *Journal of Qur'anic Studies*, v. 18, n 2, pp. 89-129, 2016.

KNYSH, Alexander. "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: an Essay in Reassessment". *The Muslim World*, vol. 83. no. 1, p. 65, 1993.

KOHLBERG, Etan. Some Imami Shi'i views on Taqīyya. *Journal of the American Oriental Studies*. Los Angeles: Vol. 95, No. 3, pp.395–402, jul./set. 1975.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2006.

LANDAU-TASSERON, Ella. Sayf b. 'Umar in Medieval and Modern Historiography. *Der Islam*, vol 67. n 1, pp. 1-26, 1990.

LAPIDUS, Ira. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, n. 4, pp. 363-385, (Oct., 1975).

LEWIS, Bernard, "The Shi'a in Islamic History". In: KRAMER, Martin. *Shi'ism, Resistance, and Revolution*. Boulder: Westview Press, 1987.

MADELUNG, Wilferd. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MAKDISI, George. *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

MARTENSSON, Ulrika. Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and Kings. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 16, N. 3, pp. 287–331, 2005.

MELCHERT, Christopher. *The Formation of Sunni Schools of Law, 9<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> Centuries C.E.* Nova York: Leiden, 1997.

\_\_\_\_\_. Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings. *Studia Islamica*, n. 91, pp. 5-22, 2000.

OSTI, Letizia. The practical Matters of Culture in Pre-Madrasa Baghdad. *Oriens*. Leiden, vol. 38, pp.145-164, 2010.

PETERSEN, Erling L. *Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*. Odense: Odense University Press, 1974.

RICHARD, Yann. *Shi'ite Islam*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995.

ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ROSENTHAL, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968

SCHACHT, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

SCHOELER, G. *The Oral and the Written in Early Islam*. New York: Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam. *Arabica*. Leiden, T. 44, Fasc. 3, pp.423-435, Jul. 1997.

SHOSHAN, Boaz. *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī's History*. Boston: Brill, 2004.

SPIEGEL, Gabrielle. History, Historicism and Social Logic of the Text. In: \_\_\_\_\_. *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, pp.3-28.

STEWART, Devin, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayān 'an Uṣūl al Aḥkām* and the genre of *uṣūl al fiqh* in ninth century Baghdad. In: MONTGOMERY, James E (Ed.). In: *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*. Leuven: Peeters, 2004, pp. 321-349.

\_\_\_\_\_. Consensus, Authority, and the Interpretive Community in the Thought of Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. *Journal of Qur'anic Studies*, Edinburgh, vol. 18, n. 2, pp. 130-179, 2016.

\_\_\_\_\_. Al-Ṭabarī's *Kitāb al-Marātib al-'Ulamā'* and the Significance of Biographical Works devoted to the 'Class of Jurists'. *Der Islam*, vol. 90, n. 2, pp. 347-375, 2013.

TAKIM, Liyakat. *The Heirs of Prophet Charisma and Religious Authority in Shiite Islam*. Albany: State University of New York Press, 2006.

TAYOB, Abdelkader I. Ṭabarī on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing. *Journal of American Oriental Society*, vol. 119, n. 2, pp. 203-210, 1999.

VALIUDDIN, Mir. "Mu'tazilism." In: SHARIF, Miam Mohammad. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, pp. 199-219.

VAN ESS, Josef. Political Ideas in Early Islamic Religious Thought. *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28, n. 2, p. 151-164, 2001.

VROLIJK, Arnoud. The Leiden Edition of al-Ṭabarī's *Annals*: The Search for the Istanbul Manuscripts. In: KENNEDY, Hugh (Ed.) *Al-Ṭabarī: A Medieval Muslim Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, 2008.

WATT, W. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985

\_\_\_\_\_. WATT, W. M. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

WHITE, Hayden. *Meta-história: Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: Editora USP, 1992.

ZAMAN, Muḥammad Qasim. The Caliphs, the 'ulamā', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsīd Period. *Islamic Law and Society*. Leiden, vol. 4, n. 1, p. 1-36. 1997.