

dade. Além desses, porém, sabiam que pertenciam a uma coisa mais ampla: a comunidade dos fiéis (a *umma*). Os atos rituais que realizavam em comum, a aceitação de uma visão partilhada do destino humano neste mundo e no próximo, ligavam-nos uns aos outros e separavam-nos dos de outras fés, quer vivessem entre eles na Morada do Islã ou além de suas fronteiras.

Dentro desse "mundo do Islã", num nível intermediário entre ele e as pequenas unidades coesivas da vida diária, havia identidades de um tipo que não criava, em geral, lealdades tão fortes e duradouras. O serviço ou obediência a uma dinastia, sobretudo se de longa duração, podia criar tal lealdade. Uma língua comum também deve ter criado uma sensação de facilidade na comunicação, e um certo tipo de orgulho. No século XI, a identificação dos árabes com o Islã ainda era suficientemente forte para al-Biruni, ele próprio de origem iraniana, dizer:

Nossa religião e nosso Império são árabes e gêmeos, uma protegida pelo poder de Deus, outro pelo Senhor do Céu. Quantas vezes as tribos de súditos congregaram-se para dar um caráter não árabe ao Estado! Mas não tiveram êxito em seu objetivo.⁸

O conceito de nacionalismo étnico moderno, de que aqueles que partilham uma língua comum devem viver juntos numa sociedade política exclusiva, evidentemente não existia, como não existia o de nação territorial, um pedaço de terra isolado de outros por fronteiras. Havia, no entanto, certa consciência das características especiais de uma cidade e sua região circundante, que podia expressar-se em termos islâmicos. Um estudo do Egito mostrou como a consciência de sua natureza especial persistiu: sua fertilidade e suas dádivas naturais, seu lugar na história islâmica, seus heróis, mártires e santos. Por trás disso ainda vivia alguma lembrança de um passado que remontava a antes do Islã: as maravilhas deixadas pelo mundo antigo, as pirâmides e a Esfinge, os santuários, rituais e crenças antigas do campo, aos quais homens e mulheres ainda podiam recorrer em busca de proteção.⁹

4. A ARTICULAÇÃO DO ISLÃ

A QUESTÃO DA AUTORIDADE

A disseminação da língua árabe para outros povos mudou a natureza do que nela estava escrito, e isso se mostrou não apenas na escrita secular, mas, de forma ainda mais impressionante, num novo tipo de literatura em que se articularam o significado e as implicações da revelação entregue a Maomé. Os que aceitavam o Islã viram-se diante de questões inevitáveis sobre ele: questões que surgiam não apenas da curiosidade intelectual, mas da crítica feita por cristãos, judeus e zoroastrianos, e ainda mais, talvez, da necessidade de extrair as implicações da fé para a vida em sociedade. Eles tentaram, naturalmente, responder a tais questões à luz do conhecimento de que dispunham e de seus próprios métodos de pensamento: aqueles que haviam trazido consigo para sua nova comunidade, ou que encontraram entre os que não se haviam convertido, pois nos primeiros séculos o judaísmo, o cristianismo e o Islã permaneceram mais abertos uns aos outros do que o seriam depois. Naturalmente, também, o processo foi mais fecundo nos lugares onde as tradições de pensamento e conjuntos de conhecimento eram mais fortes. A mudança de escala e a transferência do centro de gravidade que se deu no corpo político do Islã teve seu paralelo no domínio do pensamento. Medina e Meca não deixaram de ser importantes, mas a Síria se tornou mais, e o Iraque mais que todos, com seu rico solo cultural de judaísmo, cristianismo nestoriano e as religiões do Irã.

A articulação do Islã num corpo de ciências e práticas religiosas ocorreu em grande parte no Iraque do período abácida, e num certo sentido foi uma continuação de movimentos de pensamento que tinham começado muito antes do advento do Islã, embora isso não queira dizer que o Islã não lhe deu uma nova direção.

Os materiais sobre os quais os estudiosos e os pensadores podiam trabalhar eram de mais de um tipo. Primeiro que tudo, havia o Corão. Independentemente de quando tenha tomado sua forma final, não parece haver motivo para duvidar que sua substância existia desde o tempo do Profeta: Deus todo-poderoso; os profetas por meio dos quais Ele se comunicava com a humanidade; a fé, gratidão e obras de prece e caridade que Ele exigia dos homens; o Juízo Final, quando Sua misericórdia, juntamente com Sua justiça, seriam demonstradas. Segundo, havia uma tradição viva de como a comunidade se conduziria do tempo do Profeta em diante, passada para gerações posteriores e por elas elaborada, tendo, no seu núcleo, uma espécie de memória coletiva de como fora o próprio Profeta. Havia também a memória dos atos públicos da comunidade e de seus líderes, os califas, suas políticas e conflitos; e em particular das dissensões e conflitos do reinado de 'Uthman, os movimentos de oposição em que ele acabou, e do de 'Ali e dos primeiros cismas entre os seguidores de Maomé.

Não apenas a tradição de convertidos letrados, mas a natureza essencial do próprio Islã — a revelação de palavras, e portanto de idéias e conhecimento — tornavam imperativo que os que desejavam submeter-se à Vontade de Deus buscassem o conhecimento e refletissem a respeito. A busca de conhecimento religioso, *'ilm*, começou cedo na história do Islã, e desenvolveu-se aos poucos um corpo de estudiosos (*'alim*, plural *ulamá*) muçulmanos informados e interessados.

As linhas de pensamento e estudo ao longo das quais se articulou o Islã foram numerosas, mas claramente relacionadas umas com as outras. O primeiro problema a surgir, e com mais urgência, foi o da autoridade. A pregação de Maomé dera origem a uma comunidade empenhada em viver de acordo com as normas contidas ou implícitas no Corão. Quem devia ter autoridade nessa comunidade, e que tipo de autoridade? Essa foi uma questão levantada pelas dissensões e conflitos do primeiro meio século, e respondidas à luz da reflexão sobre essas perturbações. Devia a sucessão de Maomé, o Califado ou, como tam-

bém era chamado, o imanato, estar aberto a todos os muçulmanos, ou apenas aos Companheiros do Profeta, ou apenas à sua família? Como se deveria escolher o califa? Quais eram os limites de sua ação legítima? Se ele agisse injustamente, devia ser desobedecido ou deposto?

Aos poucos, foi ocorrendo uma cristalização de diferentes atitudes em relação a esses problemas. Segundo aqueles que a certa altura passaram a chamar-se sunitas, o importante era que todos os muçulmanos vivessem juntos em paz e unidade, e isso implicava que deviam aceitar o que acontecera. Eles aceitaram como legítimos, e como virtuosos e corretamente guiados (*rashidin*), todos os quatro primeiros califas; os califas posteriores podiam nem sempre ter agido com justiça, mas deviam ser aceitos como legítimos, desde que não fossem contra os mandamentos básicos de Deus. Há certa evidência de que os califas omíadas mostraram pretensões de ser não apenas os sucessores do Profeta como chefes da comunidade, mas subgerentes de Deus na Terra e intérpretes últimos da lei divina.¹ O sunismo em sua forma desenvolvida, porém, não encarava o califa nem como profeta nem como intérprete infalível da fé, mas como um chefe cuja tarefa era manter a paz e a justiça na comunidade; para isso, devia possuir virtudes adequadas e conhecimento da lei religiosa. Era amplamente aceito que devia descender da tribo dos coraixitas, à qual pertencera o Profeta.

Esses movimentos de contestação da autoridade dos califas desenvolveram aos poucos suas teorias de autoridade legítima. Os ibaditas afirmavam não ser necessário que houvesse sempre um imã, mas qualquer muçulmano podia tornar-se imã, independentemente de família ou origem. Devia ser escolhido pela comunidade; agir de acordo com a lei derivada do Corão e do Hadith, e ser deposto se se revelasse injusto. Os movimentos xiitas não aceitaram as pretensões dos três primeiros califas, mas acreditavam que 'Ali ibn Abi Talib fora o único sucessor legítimo e nomeado do Profeta como imã. Divergiam entre si, no entanto, quanto à linha de sucessão de 'Ali e à autoridade dos imãs. Os zaiditas aproximavam-se dos sunitas em suas opiniões.

Afirmavam que qualquer descendente de 'Ali com sua esposa Fátima podia ser imã, contanto que tivesse o conhecimento e a religiosidade necessária, e houvesse demonstrado a força de levantar-se contra a injustiça. Podia assim haver uma linha de imãs perpetuamente renovada. Eles não acreditavam que o imã tivesse autoridade infalível ou sobre-humana.

Os outros dois movimentos xiitas importantes iam mais longe, no entanto. Ambos afirmavam que o imanato era concedido por designação do imã da época, e que o imã assim designado era o único e infalível intérprete da revelação de Deus através do Profeta. O movimento que iria conquistar mais adeptos afirmava que a sucessão passara entre os descendentes de 'Ali, até que o décimo segundo da linhagem desaparecera no século IX (daí seu nome popular de "adeptos do Duodécimo", ou *Ithna 'ashariyya*). Como o mundo não podia existir sem um imã, acreditava-se que o décimo segundo não morreria, mas vivia em "ocultamento" (*ghayba*); a princípio, comunicava-se com o povo muçulmano por intermediários, mas depois disso sumira do mundo dos vivos, que permanecia na expectativa de seu reaparecimento, para trazer o reinado da justiça. Os ismaelitas, por sua vez, concordavam que o imã era o intérprete infalível da verdade, mas afirmavam que a linha de imãs visíveis acabara com o sétimo, Muhammad ibn Isma'il. (Alguns deles modificaram sua crença, porém, quando os califas fatímidas apresentaram sua pretensão a imãs.)

Essas diferentes opiniões sobre o Califado ou imanato acabariam tendo variadas implicações para a natureza de governo e seu lugar na sociedade. Ibaditas e ismaelitas eram comunidades que se haviam retirado da sociedade islâmica universal, em rejeição ao domínio de governos injustos; desejavam viver sob a lei religiosa como a interpretavam, e não estavam dispostos a dar a um imã ou a qualquer outro governante o poder que podia levá-lo a agir injustamente. Por outro lado, os sunitas, os xiitas adeptos do Duodécimo e ismaelitas, cada um desses grupos à sua maneira, queriam uma autoridade que pudesse ao mesmo tempo manter a lei e a ordem da sociedade; uma vez acabada a primei-

ra era, a consequência disso foi a separação *de facto* entre os que mantinham a lei (para os sunitas o ulemá e para os xiitas o imã oculto) e o homem da espada, que tinha o poder de impor a ordem temporal.

O PODER E A JUSTIÇA DE DEUS

A questão da autoridade era, de certa forma, reflexo de questões mais fundamentais surgidas do Corão: sobre a natureza de Deus e suas relações com a humanidade, sobre Sua unidade e justiça.

O Deus do Corão é transcendente e uno, mas o livro fala d'Ele como tendo atributos — vontade, conhecimento, audição, visão e fala; e em certo sentido o Corão é a Sua Palavra. Como se pode conciliar a posse de atributos com a unidade de Deus? Como, em particular, podem esses atributos, que são também os dos seres humanos, ser descritos em termos que preservem a infinita distância entre Deus e o homem? Qual a relação do Corão com Deus? Pode ser chamado de fala de Deus sem deixar implícito que Deus tem um atributo da fala semelhante ao de Suas criaturas? São problemas de um tipo inerente a qualquer religião que acredite na existência de um Deus supremo, que de alguma forma se revela aos seres humanos. Para os cristãos, a revelação é de uma pessoa, e a questão teológica básica nos primeiros séculos era o da relação dessa Pessoa com Deus; para os muçulmanos, a revelação é um Livro, e portanto o problema do *status* do Livro é fundamental.

A questão da natureza de Deus leva logicamente à de Suas relações com os homens. Duas impressões certamente ficavam na mente de qualquer um que lesse o Corão ou o ouvisse recitado; que Deus era todo-poderoso e onisciente, mas que de algum modo o homem era responsável por seus atos, e por eles receberia o julgamento divino. Como se podiam conciliar essas duas afirmações? Mais uma vez, é um problema inerente a uma fé monoteísta: se Deus é todo-poderoso, como pode permitir o

mal, e como pode, com justiça, condenar os homens por seus maus atos? Colocando a questão em termos mais amplos: é o homem livre para iniciar seus atos, ou vêm eles de Deus? Se ele não é livre, será justo Deus julgá-lo? Se é livre, e por conseguinte pode ser julgado por Deus, será ele julgado por um princípio de justiça que pode reconhecer? Se assim é, não haverá um princípio de justiça determinado os atos de Deus, e pode Deus então ser chamado de todo-poderoso? Como serão julgados os muçulmanos: só por sua fé, pela fé juntamente com a expressão verbal dela, ou também pelas boas obras?

Tais questões estão implícitas no Corão, e se apresentavam a qualquer um que o levasse a sério, mas o pensamento sistemático sobre elas envolvia não apenas um texto a considerar, mas um método de fazer isso: uma crença em que se podia atingir o conhecimento pela razão humana trabalhando segundo certas regras. Essa crença na razão corretamente orientada tinha formado a vida intelectual nas regiões por onde o Islã se espalhou, incluindo o Hedjaz; há vestígios de raciocínio dialético no próprio Corão. Não surpreende, portanto, que, talvez no final do primeiro século islâmico, ou do século VII d.C., os primeiros documentos existentes mostrem sua aplicação à elucidação do Corão no Hedjaz, Síria e Irã. Apareceram os primeiros grupos que podem ser chamados de escolas de pensamento: os que afirmavam que o homem tem livre-arbítrio e cria seus próprios atos, e os que afirmavam que ele não tem livre-arbítrio, e também que Deus não tem atributos comuns com os homens, pelos quais possa ser descrito.

Em meados do século II islâmico (século VIII d.C.) surgiu uma escola num sentido mais pleno, de pensadores com opiniões claras e coerentes sobre uma vasta gama de problemas; mas evidentemente chamá-los de escola não implica que tivessem todos as mesmas idéias, ou que essas idéias não evoluíssem de uma geração para outra. Eram os Mu'tazilis (ou "os que se mantêm à parte"). Eles acreditavam que se podia chegar à verdade usando-se a razão sobre o que é dado no Corão, e dessa forma alcançar respostas para questões já colocadas. Deus é Uno. Não tem atributos

que pertencam à Sua essência. Em particular, não tem atributos que pertençam à Sua essência. Em particular, não tem atributos humanos; o Corão não poderia ter sido ditado por Ele — via ter sido criado de outro modo. Deus é justo, e portanto limitado por um princípio; o homem deve portanto ser livre, pois não seria justo julgá-lo por atos que ele não é livre para cometer. Se os atos humanos são livres e sujeitos a julgamento, segue-se que a fé não basta sem as boas obras: o muçulmano culpado de graves faltas não pode ser chamado de infel nem de verdadeiro crente, mas ocupa uma posição intermediária entre os dois.

Ao mesmo tempo, porém, surgia outra forma de ver esses problemas, uma forma mais cautelosa e mais cética quanto à possibilidade de alcançar a verdade aceita por meio da razão, e também mais consciente do dano para a comunidade que resultaria da tentativa de levar muito longe a argumentação e a discussão racional. Os que assim pensavam consideravam mais importante manter a unidade do povo de Deus do que chegar a um acordo sobre questões de doutrina. Para eles, a palavra do Corão era a única base firme sobre a qual se podiam assentar a fé e a paz comunal; e o Corão devia ser interpretado, até onde fosse necessária a interpretação, à luz da prática habitual do Profeta e seus Companheiros, os *sunnah*, como fora transmitido a gerações posteriores. Esse era um estado de espírito que devia existir desde o princípio, mas que por sua natureza tendeu a cristalizar-se num corpo doutrinário um tanto mais tarde que as escolas mais especulativas. O maior responsável pela formulação desse estado de espírito foi Ahmad ibn Hanbal (780-855), ele próprio perseguido sob Ma'mun. A única posição a ser tomada é sobre o Corão e os *sunnah* do Profeta, e estes mostram-nos que Deus é todo-poderoso, e Sua justiça não é igual à justiça humana. Se o Corão lhe confere atributos humanos, eles devem ser aceitos como atributos divinos, não por analogia com os humanos, e sem perguntar por que são inerentes a Ele. Entre esses atributos está o Corão. É a fala d'Ele, porque o próprio Corão assim o diz; e não é criado, pois "nada em Deus é criado, e o Corão é de Deus". O homem deve responder à Vontade de Deus com atos, além da fé. Esse conceito de um Deus que julga de modo

misterioso pode parecer brutal, mas implícito nele há uma espécie de garantia de certo interesse divino último pelo mundo, mesmo que seus modos não sejam os humanos, e de que o que aconteceu na história deles é parte da Vontade de Deus para eles. Com esse corpo de idéias, o sunismo torna-se articulado.

A polêmica entre os racionalistas e os seguidores de Ibn Hanbal continuou por um longo tempo, e as linhas de argumentação mudaram. Pensadores mutazilitas posteriores foram profundamente influenciados pelo pensamento grego; aos poucos, foram perdendo importância dentro da comunidade sunita emergente, mas sua influência continuou forte nas escolas de pensamento xitas que se desenvolveram a partir do século XI. Um pensador que apoiou em grande parte a posição "tradicionalista" usou o método do discurso racional (*kalam*) para defendê-lo: al-Ash'ari (m. 935) apegava-se à interpretação literal do Corão, mas afirmava que ele podia ser justificado pela razão, pelo menos até certo ponto, e depois desse ponto devia simplesmente ser aceito. Deus era Uno; Seus atributos faziam parte de Sua essência; não eram Deus, mas não eram outra coisa senão Deus. Entre eles estavam o da audição, da visão e da fala humana; deviam ser aceitos "sem se perguntar como" (*bila kayf*). Deus é a causa direta de tudo que acontece no Universo, e não é limitado por nada de fora d'Ele próprio. No momento da ação, Ele dá aos homens o poder de agir. Ele quer e cria tanto o que é bom quanto o que é mau no mundo. A resposta correta do homem à Palavra de Deus revelada é a fé; se ele tem fé, sem obras, ainda é um crente, e o Profeta intercederá por ele no último dia.

No pensamento de Ash'ari, há uma ênfase na importância de não se discutir com a religião, e também em aceitar o domínio do imã ou califa, e não se revoltar contra ele com a espada. Persistiram, porém, divergências de opinião; sobre a legitimidade da interpretação metafórica contra a interpretação literal do Corão; sobre o sentido exato em que o Corão é "incriado" — isso se refere ao próprio texto, ou apenas à transmissão do texto aos homens? — e sobre a necessidade de obras, além de fé.

Essas divergências, no entanto, em geral não levaram a conflitos dentro da comunidade sunita.

A CHARIA

A não ser por ilação, o Corão não contém dentro de si um sistema de doutrinas, mas diz aos homens o que deseja que eles façam. É acima de tudo uma revelação da Vontade d'Ele: o que os homens devem fazer para agradá-Lo, e como serão julgados no último dia. Contém algumas ordens específicas, por exemplo em relação ao casamento e à divisão da propriedade do muçulmano após a morte, mas são limitadas, e na maior parte a Vontade de Deus é expressa em termos de princípios gerais. As ordens e os princípios referem-se tanto aos modos como os homens devem adorar a Deus quanto àqueles como devem agir uns com os outros, mas em certa medida isso é uma distinção artificial, pois os atos de culto têm um aspecto social, e os atos de justiça e caridade são também, num certo sentido, dirigidos a Deus.

A reflexão sobre o Corão e a prática da comunidade inicial logo produziram concordância geral sobre certas obrigações básicas do muçulmano, os chamados "Pilares do Islã". Entre eles estavam o testemunho oral de que "só há um Deus, e Maomé é o Seu Profeta". Segundo, havia a prece ritual, certas formas de palavras repetidas um certo número de vezes e com posturas particulares do corpo; deviam ser feitas cinco vezes por dia. Outros "Pilares" eram a doação de uma certa proporção dos ganhos da pessoa para tipos específicos de obras de caridade ou beneficência pública; um severo jejum, do amanhecer ao anoitecer, durante todo um mês do ano, o de Ramadan, que termina numa festa; e o hadj, a peregrinação a Meca, num tempo fixado numa festa celebrada por toda a comunidade. A esses atos específicos acrescentava-se ainda uma exortação a seguir o caminho de Deus (*jihad*), que podia ter um sentido mais amplo ou mais preciso: combater pela expansão das fronteiras do Islã.

Desde o início, porém, era preciso mais que um acordo sobre os atos essenciais de culto. Por um lado, havia aqueles que levavam o Corão a sério e acreditavam que ele continha, por referência, preceitos para toda a vida, desde que todos os atos humanos têm significado aos olhos de Deus e todos serão levados em conta no Dia do Julgamento. Por outro lado, havia o governante e seus delegados, que tinham de tomar decisões sobre uma vasta gama de problemas, e tanto suas convicções quanto os termos em que justificavam seu governo deviam levá-los a decisões que no mínimo não estivessem em contradição com o que se entendia significasse ou inferisse o Corão.

No período dos primeiros califas e dos omíadas, assim, ocorreram dois processos. O governante, seus governadores e delegados especiais, os cádis, ministravam justiça e decidiam disputas, levando em conta os costumes e as leis existentes das várias regiões. Ao mesmo tempo, muçulmanos sérios e preocupados tentavam levar todos os atos humanos ao julgamento de sua religião, elaborar um sistema ideal de conduta humana. Ao fazerem isso, tinham de levar em conta as palavras do Corão e interpretar-las, e também as memórias transmitidas da comunidade: como se supunha que o Profeta tivesse agido (seu comportamento habitual, ou *sunna*, cada vez mais registrado nas "tradições" ou *hadiths*); como os primeiros califas decidiam; o que o saber acumulado da comunidade julgava ser a maneira correta de agir (o *sunna* da comunidade).

Esses dois processos não eram inteiramente diferentes um do outro. O califa, governador ou cádi sem dúvida modificava costumes existentes à luz das idéias em desenvolvimento sobre o que exigia o Islã; os sábios introduziam em seu sistema ideal alguma coisa dos costumes herdados de suas comunidades. Durante as primeiras fases, porém, permaneceram largamente separados. No interior de cada processo, além disso, havia tendências diferentes. Em vista do modo como o Império fora criado e administrado, os costumes e os regulamentos das várias regiões devem ter divergido muito. Os sábios, de seu lado, espalhavam-se por várias cidades, Meca e Medina, Kufa e Basra, e

de cada uma delas tinha seu próprio modo de pensar, refletindo suas memórias transmitidas juntamente com as necessidades e as práticas da região, e cristalizadas num consenso local (*ijmā'*).

Com o advento dos abácidas, em meados do segundo século islâmico (século VIII d.C.), a situação mudou. A criação de um Estado centralizado, burocraticamente governado, tornou necessário chegar a um acordo sobre os modos como se deviam resolver as disputas e regular a sociedade; e a pretensão dos abácidas ver as disputas e regular a sociedade para seu governo tornou uma justificacão religiosa para seu governo tornar-se, fosse visto a uma justificacão que fosse o acordo a que se chegasse, fosse que, qualquer que fosse o acordo do Islã. Assim, os dois processos aproximaram-se um do outro. O cádi tornou-se, pelo menos em teoria, um juiz independente do poder executivo, tomando decisões à luz dos ensinamentos da religião. Assim, tornou-se maior a necessidade de um acordo sobre as inferências práticas do Islã. O Corão, a prática ou *sunna* do Profeta incorporada nos *hadiths*, as opiniões de grupos de sábios, a prática ou *sunna* em desenvolvimento das comunidades locais: tudo isso era importante, mas até então não havia acordo sobre as relações entre eles. Os sábios tinham opiniões variadas: Abu Hanifa (c. 699-767) dava mais ênfase às opiniões alcançadas pelo raciocínio individual, Malik (c. 715-95) à prática de Medina, embora também admitisse a validade do raciocínio à luz do interesse da comunidade.

O passo decisivo na definição das relações entre as diferentes bases para decisões legais foi dado por al-Shaff'i (767-820). O Corão, afirmava, era a Palavra literal de Deus: expressava a Vontade de Deus tanto em forma de princípios gerais quanto de mandamentos específicos em relação a certos assuntos (prece, esmolas, jejum, peregrinação, proibição do adultério, do consumo de vinho e carne de porco). Igualmente importante, porém, era a prática ou *sunna* do Profeta, como registrada nos *hadiths*; isso tinha peso maior que a prática cumulativa das comunidades. O *sunna* do Profeta era uma clara manifestação da Vontade de Deus, e seu *status* era confirmado por versículos do Corão: "Ó vós que acreditastes, obedecei a Deus e a Seu Apóstolo". Os

atos e as palavras do Profeta extraíam as inferências das provi-
sões gerais do Corão, e também proporcionavam orientação
sobre assuntos em que o Corão silenciava. Segundo Shafi'i, o
Corão e o *sunna* eram igualmente infalíveis. O *sunna* não podia in-
validar o Corão, mas do mesmo modo o Corão não podia inva-
lidar o *sunna*. Não podiam contradizer-se um ao outro; as aparen-
tes contradições podiam ser conciliadas, ou então um versículo
ou palavra posteriores do Profeta podiam ser encarados como
invalidando outros anteriores.

Por mais clara que fosse a expressão da Vontade de Deus
no Corão ou na *sunna*, persistiam as questões de interpretação,
ou da aplicação de princípios a novas situações. Para a maneira
de pensamento articulada por Shafi'i, o único método de evitar
o erro era o muçulmano comum deixar os versados em religião
usarem a razão para explicar o que estava contido no Corão ou
Hadith, e fazer isso dentro de severos limites. Diante de uma
nova situação, os qualificados para exercer a razão deviam agir
por analogia (*qiyas*): deviam tentar encontrar algum elemento
na situação que fosse semelhante, de um modo relevante, a um
elemento numa situação em que já houvesse uma sentença.
Esse exercício disciplinado da razão era conhecido como *yih-
had*, e a justificação para ele pode ser encontrada num *hadith*:
"Os cultos são herdeiros do Profeta".³ Quando havia concor-
dância geral como resultado de tal exercício da razão, esse con-
senso (*ijma'*) era encarado como tendo o *status* de verdade cer-
ta e inquestionável.

O próprio Shafi'i estabeleceu esse conceito de forma mais
ampla: uma vez que a comunidade como um todo chegue a um
acordo sobre um assunto, a questão estará encerrada para sem-
pre; segundo um *hadith*, "na comunidade como um todo não há
erro sobre o significado do Corão, *sunna* e analogia". Pensadores
posteriores, porém, incluindo os que viam Shafi'i como seu
mestre, formularam o princípio de forma um tanto diferente: o
único *ijma'* válido era o dos sábios, aqueles que tinham compe-
tência para exercer o *yithad* num determinado período.

A esses princípios de interpretação, Shafi'i acrescentou uma

espécie de apêndice, geralmente aceito: os que interpretavam o
Corão e os *sunna* não podiam fazê-lo sem um conhecimento ade-
quado da língua árabe. Shafi'i citava trechos do Corão que men-
cionavam o fato de o Corão ter sido revelado em árabe: "Reve-
lamo-vos um Corão árabe [...] numa clara língua árabe".⁴ Todo
muçulmano, na opinião de Shafi'i, devia aprender árabe, pelo
menos a ponto de poder fazer o ato de testemunho (*shahada*),
recitar o Corão e invocar o nome de Deus (*Allahu akbar*, "Deus
é maior"); um sábio religioso precisava saber mais que isso.

Uma vez estabelecidos e geralmente aceitos esses princípios,
era possível tentar relacionar o conjunto de leis e preceitos mo-
rais com eles. Esse processo de pensamento era conhecido como
fiqh, e o produto dele acabou chamando-se *charia*. Aos poucos,
foram surgindo várias escolas de lei (*madhab*), que derivavam
seus nomes de escritores anteriores com os quais identificavam
sua descendência: os hanafitas de Abu Hanifa, os maliquitas de
Malik, os shafitas de al-Shafi'i, os hanbalitas de Ibn Hanbal, e al-
guns outros que não sobreviveram. Divergiam uns dos outros em
certos pontos substanciais de lei, sobre princípios de raciocínio
legal (*usul al-fiqh*), e também sobre o lugar do Hadith e a legiti-
midade, limites e métodos do *yithad*.

Todas as quatro escolas situavam-se dentro da comunidade
sunita. Outros grupos muçulmanos formaram seus próprios sis-
temas de lei e moralidade social. Os dos ibaditas e zaiditas não
diferiam muito das escolas sunitas, mas entre os xiitas adeptos
do Duodécimo as bases da lei eram definidas de modos diferen-
tes: o consenso da comunidade só era válido se o imã estivesse
incluído. Havia também alguns pontos distintos de lei substan-
cial xiita.

Apesar da natureza em parte teórica da *charia*, ou talvez por
isso mesmo, os que a ensinavam, interpretavam e administra-
vam, os ulemás, iriam manter um lugar importante nos estados
e nas sociedades muçulmanas. Como guardiães de uma elabora-
da norma de conduta social, podiam, até certo ponto, impor li-
mites às ações dos governantes, ou pelo menos aconselhá-los;
também podiam agir como porta-vozes da comunidade, ou pelo

menos de sua parte urbana. Em geral, porém, tentavam manter-se à parte tanto do governo quanto da sociedade, preservando o sentido de uma comunidade divinamente guiada, persistindo pelo tempo afora e não ligada a interesses de governantes ou ao capricho do sentimento popular.

AS TRADIÇÕES DO PROFETA

As controvérsias políticas e teológicas dos três séculos iniciais recorreram ao Hadith; também para o sistema de jurisprudência que se desenvolvia o Hadith foi importante como uma das bases da lei. Mas a relação da teologia e da lei com o Hadith era mais complexa. Não apenas recorriam ao Hadith, mas, em grande parte, criaram o conjunto de tradições que chegaram até nós, e esse processo levou ao surgimento de outra ciência religiosa, a da crítica hadítica, desenvolvendo e uso de critérios para distinguir tradições que podiam ser encaradas como autênticas das mais duvidosas ou obviamente falsas.

Desde o início, a tradição que surgiu em torno de Maomé tinha um sistema de conduta consuetudinário, um *suna*, em dois diferentes sentidos. Como comunidade, criou aos poucos seu próprio padrão de conduta justa, desenvolvendo-se e assegurada por uma espécie de consenso. Também compreendia pessoas que tentavam preservar o *suna* do Profeta, a memória do que ele tinha feito e dito. Seus Companheiros o teriam lembrado, e passado adiante o que sabiam para a geração seguinte. O registro de sua conduta e palavras, os *hadiths*, foi passado adiante não apenas de forma oral, mas também por escrito, desde os primeiros tempos. Embora alguns muçulmanos devotos olhassem de lado o texto dos *hadiths*, achando que podia comprometer o *status* único do Livro, outros o encorajavam, e no fim do período omíada muitos dos *hadiths* que mais tarde seriam incorporados em biografias do Profeta já haviam assumido forma escrita.

O processo não terminou aí, porém. Tanto o *suna* da comunidade quanto o registro do *suna* do Profeta variavam de um lu-

gar para outro e de uma época para outra. As lembranças enfraquecem, as histórias modificam-se ao serem contadas, e nem todos que as registram são dignos de confiança. A princípio, o *suna* da comunidade fora o mais importante dos dois, mas com o passar do tempo advogados e alguns teólogos passaram a dar mais ênfase ao do Profeta. Especialistas legais desejavam relacionar os costumes sociais e regulamentos administrativos que haviam derivado de princípios religiosos, e uma maneira de fazer isso era remontá-los ao Profeta. Os empenhados nas grandes controvérsias sobre onde devia recair a autoridade, ou sobre a natureza de Deus ou do Corão, tentaram encontrar apoio para suas opiniões na vida e nas palavras de Maomé. Assim, durante os séculos II e III islâmicos (mais ou menos os séculos VIII e IX d.C.), expandiu-se o conjunto de ditos atribuídos ao Profeta. Até certo ponto, isso foi geralmente aceito como um artifício literário, justificado por um *hadith*: "O que é dito de boa fala é dito por mim". Desde cedo, porém, reconheceram-se os perigos inerentes a isso, e teve início um movimento de crítica, com o objetivo de distinguir o verdadeiro do falso. Surgiu a prática, talvez no fim do primeiro século islâmico, de especialistas viajarem a locais distantes em busca de testemunhas que tinham recebido pessoalmente a tradição de um pai ou mestre, e tentaram remontar a tradição, por meio de uma cadeia de testemunhas, até o Profeta ou um Companheiro. Ao fazerem isso, os conjuntos de tradição locais foram unificados.

Por esse processo, parte coleta e parte invenção, os *hadiths* tornaram a forma que retêm hoje. Cada um tinha duas partes: um texto que preservava uma versão de alguma coisa dita ou feita pelo Profeta, e em alguns casos contendo palavras que ele dizia ter recebido de Deus, e o registro de uma cadeia de testemunhas remontando ao Companheiro do Profeta que as vira ou ouviu. Os dois elementos podiam estar sujeitos à dúvida. O texto podia ser inventado ou lembrado erroneamente, mas o mesmo podia acontecer à cadeia; e parece que, em muitos casos pelo menos, a prolongação da cadeia para trás até o Profeta era também um artifício de advogados ou polemistas. Assim, havia ne-

cessidade de uma ciência de crítica hadítica, pela qual se pudes-
se distinguir o verdadeiro do falso segundo princípios claros.

A principal atenção dos sábios que tomaram como tarefa o
escrutínio crítico de *hadiths* foi dedicada às cadeias registradas
de testemunhas (*isnad*): se as datas de nascimento e de morte e
os locais de residência de testemunhas em diferentes gerações
eram de modo a tornar possível o encontro delas, e se eram
dignas de confiança. Essa atividade, para ser adequadamente
exercida, envolvia certa sensibilidade para a autenticidade ou
plausibilidade do próprio texto: um tradicionalista experiente
desenvolveria um sentido de discriminação.

Pelo uso desses critérios, os estudiosos dos *hadiths* puderam
classificá-los de acordo com seus graus de confiabilidade. As
duas grandes coletâneas, as de al-Bukhari (810-70) e Muslim
(c. 817-75), só incluíram aqueles de cuja autenticidade tinham
certeza; outras coletâneas tidas como de alguma autoridade não
foram tão severas. Os *xitas* tinham suas próprias coletâneas de
hadiths dos imãs.

A maioria dos estudiosos ocidentais e alguns muçulmanos
modernos seriam mais céuticos que Bukhari e Muslim, e encarar-
iam muitos dos *hadiths* que eles julgaram autênticos como pro-
dutos de polémicas sobre autoridade e doutrina, ou da evolução
da lei. Isso, porém, não significa lançar dúvida sobre o papel
muito importante que eles desempenharam na história da co-
munidade muçulmana. Não menos importante que a questão de
suas origens é a de como foram usados. Em momentos de ten-
são política, com o inimigo às portas, o governante podia pedir
aos ulemãs que lessem trechos de Bukhari na grande mesquita,
como uma espécie de confirmação do que Deus já havia feito
por Seu povo. Escritores posteriores sobre lei, teologia ou ciên-
cias racionais podiam endossar suas idéias com *hadiths* tirados
do enorme volume que restou mesmo depois de Bukhari e Mus-
lim terem acabado sua obra.

O CAMINHO DOS MÍSTICOS

As ciências da teologia, a lei e a tradição começaram todas
com o que foi dado no Corão, e terminaram reforçando as cren-
ças do Islã e aumentando as barreiras entre ele e as outras reli-
giões monoteístas com as quais tinha afinidade. Havia porém
outras linhas de pensamento, que, começando em grande parte
da mesma forma, tenderam a levar à afirmação de uma coisa que
os muçulmanos podiam ter em comum com outros.

Uma delas era a linha de pensamento e prática comumente
chamada de “misticismo”; o equivalente árabe desta palavra é
tasawwuf (da qual a forma ocidentalizada *sufismo*), possivelmen-
te derivada das túnicas de lã (*suf*) que se supõe fossem usadas
por um dos primeiros grupos. Hoje é geralmente aceito que essa
linha extraiu sua inspiração do Corão. Um fiel meditando sobre
o seu significado pode ter sido invadido por um senso da esma-
gadora transcendência de Deus e da total dependência de todas
as criaturas para com Ele: Deus todo-poderoso, o inescrutável,
guiando aqueles que tinham fé n'Ele, apesar de toda a Sua gran-
deza estava presente e perto de toda alma humana que n'Ele se
apoiava, “mais perto de ti que a veia em teu pescoço”. O Corão
contém poderosas imagens da proximidade de Deus com o ho-
mem, e da maneira como o homem pode responder. Antes que
o mundo fosse criado, diz-se que Deus fez uma aliança (*mithaq*)
com os seres humanos. Perguntou-lhes: “Não sou Eu o vosso
Senhor?” e eles responderam: “Sim, nós atestamos”. Diz-se que,
em sua vida, Maomé fez uma misteriosa viagem, primeiro a Je-
rusalém, e depois ao Paraíso, onde lhe permitiram chegar a uma
certa distância de Deus e ter uma visão da Sua face.

Desde cedo na história do Islã, parece terem se iniciado dois
processos, estreitamente interligados. Houve um movimento de
religiosidade, de prece visando a pureza de intenção e renúncia
a motivos egoístas e prazeres mundanos, e um outro de medita-
ção sobre o sentido do Corão; os dois ocorreram na Síria e no
Iraque, mais do que no Hedjaz, e era natural que se apoiassem
nos modos de pensamento e ação moral já existentes no mundo

em que os muçulmanos viviam. Os convertidos à nova religião haviam trazido para o Islã suas próprias práticas herdadas; viviam num ambiente ainda mais cristão e judeu que muçulmano. Essa foi a última grande época do monasticismo cristão oriental, e do pensamento e da prática ascética. A princípio, o Profeta condenara o monasticismo: “Não haverá monasticismo no Islã”, mandava um famoso *hadith*, e dizia-se que o equivalente islâmico era *jihad*. Na verdade, porém, a influência dos monges cristãos parece ter sido generalizada: sua idéia de um mundo secreto de virtude, além do da obediência à lei, e a crença em que o abandonado do mundo, a mortificação da carne e a repetição do nome de Deus na prece poderiam, com a ajuda de Deus, purificar o coração e libertá-lo de todas as preocupações mundanas, passando a um conhecimento superior intuitivo de Deus.

O germe dessas idéias, numa forma muçulmana, pode ser visto já no primeiro século islâmico, nas palavras de al-Hasan al-Basri (642-728):

o fiel acorda aflito e vai para a cama aflito, e isso é tudo que o envolve, porque está entre duas coisas terríveis: o pecado que passou, e não sabe o que Deus vai fazer com ele, e o tempo que resta, e não sabe que desastres se abaterão sobre ele [...] cuidado com esta morada, pois não há força nem poder senão em Deus, e lembra-te da vida futura.⁶

Nos primeiros místicos, o senso de distância e proximidade de Deus é expresso em linguagem de amor: Deus é o único objeto adequado de amor humano, a ser amado por Si só; a vida do verdadeiro fiel deve ser um caminho que leve ao conhecimento d’Ele, e à medida que o homem se aproxima de Deus, Ele se aproximará do homem, e se tornará “sua visão, sua audição, sua mão e sua língua”.

Num fragmento de autobiografia, um escritor de assuntos espirituais durante o terceiro século islâmico, nono cristão, al-Tirmidhi, mostrou como uma alma pode ser atraída para esse caminho. Quando em peregrinação e rezando no *haram*, ele teve

um súbito momento de arrependimento de seus pecados: buscando o meio correto de viver, encontrou um livro de al-Anraki que o ajudou no sentido da autodisciplina. Aos poucos, fez progressos no caminho, contendo suas paixões e retirando-se da sociedade. Foi ajudado por sonhos com o Profeta, e também sua esposa teve sonhos e visões. Foi perseguido e caluniado pelos que diziam que ele trazia inovações ilegítimas à religião, mas essas aflições ajudaram-no a purificar seu coração. Então, uma noite, voltando de uma sessão de lembrança de Deus, seu coração abriu-se e foi inundado de docura.⁷

No século seguinte, tanto a exploração do caminho pelo qual homens e mulheres podem aproximar-se de Deus quanto a especulação sobre o seu fim foram levadas mais adiante. Talvez já no século VIII emergia o ritual distinto da repetição coletiva do nome de Deus (*dhikr*), acompanhada de vários movimentos do corpo, exercícios respiratórios ou música, não como coisas que induziriam automaticamente ao êxtase de ver a face de Deus, mas como meios de libertar a alma das distrações do mundo. Os pensamentos dos mestres sufiás sobre a natureza do conhecimento que viria ao fim do caminho foram primeiro preservados oralmente, e depois por escrito, por aqueles que os procuravam para aprender o caminho. Desse modo, surgiu uma linguagem coletiva em que se podia expressar a natureza da preparação e da experiência mística e um senso de identidade corporativa entre os que empreendiam a jornada.

Foi nesse terceiro século islâmico (mais ou menos século IX d.C.) que o caminho para o conhecimento de Deus, e da natureza desse conhecimento, foi pela primeira vez expresso de forma sistemática. Nos escritos de al-Muhasibi (m. 857), descrevia-se o estilo de vida daquele que buscava o verdadeiro conhecimento, e nos de al-Junayd (m. 910) analisava-se a natureza da experiência que estava no fim do caminho. No fim da estrada, o crente verdadeiro e sincero pode ver-se diante de Deus — como estavam todos os homens no momento da Aliança — de tal modo que os atributos de Deus substituem os seus, e sua existência individual desaparece; mas só por um momento. Depois, ele volta à sua

própria existência e ao mundo, mas trazendo consigo a lembrança desse momento, da proximidade de Deus, e também de Sua transcendência:

O amor de Deus, em sua essência, é a iluminação do coração pelo júbilo, por causa da proximidade do Amado; e quando o coração se inunda desse júbilo radiante, encontra seu prazer em estar só com a lembrança do Amado [...] e quando a solidão se mistura ao secreto intercurso com o Amado, o júbilo desse intercurso absorbe a mente, de modo que ela não mais se preocupa com este mundo e o que ele contém.⁸

Muhāsibī e Junayd viveram e escreveram dentro da sôbria tradição sunnita: eram homens que conheciam a *chahriya* e preocupavam-se com que, fosse qual fosse o avanço do muçulmano na estrada mística, observasse as ordens dela com sinceridade. O senso que tinham da esmagadora grandeza e poder de Deus não está muito longe do de um teólogo como al-Ash'ari, para quem o poder de agir vem de Deus e o fiel pode esperar por Sua orientação. Em ambos há um senso da incursão do divino na vida humana, de uma inescrutável providência modelando as vidas humanas à sua maneira. A sensação de ser invadido pela presença de Deus, mesmo que só por um momento, é inebriante, e alguns dos suftas, cujas idéias talvez não diferissem muito das de Junayd, tentaram expressar o inexprimível em linguagem exaltada e colorida, que podia provocar oposição. Abu Yazid al-Bisṭamī (m. c. 875) tentou descrever o momento de êxtase, quando o místico é despedido de sua existência e invadido pela de Deus; e no entanto, no fim, ele compreendeu que nesta vida isso é uma ilusão, que a vida humana na melhor das hipóteses é preenchida pela alternância da presença e ausência de Deus. Um caso mais famoso é o de al-Hallaj (c. 857-922), executado em Bagdá por declarações blasfemas. Discípulo de Junayd, suas doutrinas talvez não diferissem muito das do mestre, mas ele as expressava em tom de êxtase e amor satisfeito. Sua exclamação:

“Eu sou a Verdade [ou Deus]” talvez não fosse mais que uma tentativa de afirmar a experiência mística em que os atributos humanos são substituídos pelos de Deus, mas podia muito bem ser tomada por algo mais; também sua sugestão de que a verdadeira peregrinação não era a Meca, mas a jornada espiritual que o místico realiza em seu próprio quarto, pode ser tomada como querendo dizer que o cumprimento literal das obrigações religiosas não era importante. Talvez tenha havido alguma coisa nele que acolhia tais mal-entendidos, pois fora influenciado por uma tendência no pensamento sufta (a dos malamatis) que pode ter vindo do monasticismo cristão oriental: o desejo de rebaixar-se por atos que incorrem nas reprovações do mundo, uma espécie de mortificação da própria auto-estima.

O CAMINHO DA RAZÃO

As especulações suftas posteriores sobre como Deus criou o homem, e como o homem poderia retornar a Ele, foram muito influenciadas por outro movimento de pensamento que chegou cedo, uma tentativa de assimilar no árabe a tradição de ciência e de filosofia grega; ou, pode dizer-se, de continuar e desenvolver essa tradição por meio do veículo da língua árabe.

A ascensão ao poder de uma dinastia árabe não causou uma interrupção abrupta na vida intelectual do Egito ou da Síria, do Iraque ou Irã. A escola de Alexandria continuou a existir por algum tempo, embora seus sábios acabassem mudando-se para o norte da Síria. A escola de medicina em Jundishapur, no sul do Irã, criada por cristãos nestorianos sob o patronato dos sassânidas, também continuou a existir. Nesses e noutros lugares, havia uma tradição viva de pensamento e de ciência helenística, embora nessa época seus interesses fossem mais limitados que antes, pois eram transmitidos mais por meio do siríaco que do grego. Havia também uma grande tradição de cultura judaica no Iraque, e uma tradição iraniana expressa em pávavi e incorporando alguns importantes elementos vindos da Índia.

Durante a primeira geração de domínio muçulmano, não foi preciso traduzir do grego para o árabe por meio do siríaco, uma vez que a maioria dos que continuavam a tradição ainda era de cristãos, judeus ou zoroastrianos, e mesmo os que se haviam convertido teriam retido o conhecimento das línguas de idéias, ou pelo menos continuado em contato com os que o faziam. O grego árabe dominante talvez não se interessasse muito em saber o que seus súditos estudavam, e dificilmente poderiam tê-lo feito, pois a língua árabe ainda não adquirira a capacidade de expressar os conceitos científicos e filosóficos de um modo preciso.

Da última parte do século II até o IV islâmicos (mais ou menos do século VIII até o X d.C.), contudo, o trabalho de tradução foi executado intensivamente e — fenômeno raro — com o estímulo direto de alguns dos califas abácidas. Em sua maior parte, o trabalho foi feito por cristãos cuja primeira língua cultural era o siríaco, e que traduziam do siríaco para o árabe, mas algumas obras foram traduzidas diretamente do grego para o árabe. Parte essencial do trabalho desses homens foi expandir os recursos da língua árabe, seu vocabulário e idioma, torná-la um veículo mais adequado a toda a vida intelectual da época. Parte importante nisso foi desempenhada pelo maior dos tradutores, Hunayn ibn Ishaq (808-73).

Praticamente toda a cultura grega da época, preservada nas escolas, foi assimilada nessa linguagem ampliada. Sob certos aspectos, era uma cultura encolhida. A retórica, a poesia, o drama e a história não mais eram muito ensinados ou estudados. Os estudos habituais incluíam filosofia (a maior parte de Aristóteles, alguns diálogos de Platão, algumas obras neoplatônicas); medicina; as ciências exatas, matemática e astronomia; e as ciências ocultas, astrologia, alquimia e magia. Os estudos de filosofia, ciência e ocultismo não eram tão claramente distintos quanto o são hoje. As fronteiras do que hoje se encara como “científico” foram mudando de época em época, e era muito coerente com o que se conhecia do Universo acreditar que a natureza regulava a vida humana, que os Céus controlavam o que acontecia no mundo abaixo da Lua, e tentar compreender e usar essas forças.

Os motivos dos tradutores e seus patronos, os califas, talvez fossem em parte práticos; a profissão médica estava em demanda, e o controle sobre as forças naturais podia trazer poder e sucesso. Mas havia também uma grande curiosidade intelectual, como está expresso nas palavras de al-Kindi (c. 801-66), o pensador com quem praticamente começa a história da filosofia islâmica:

Não devemos nos envergonhar de admitir a verdade de qualquer fonte que nos venha, mesmo que nos seja trazida por gentes anteriores e povos estrangeiros. Para aquele que busca a verdade, nada há de mais valioso que a própria verdade.⁹

Essas palavras expressam não apenas a excitação que provocava a descoberta da tradição grega, mas também a confiança em si mesma de uma cultura imperial apoiada num poder mundial e na convicção do apoio divino.

As traduções estão na origem de uma tradição científica expressa em árabe. Em grande parte, ela continuou e desenvolveu a última tradição grega. Um sinal dessa continuidade foi o fato de o historiador da medicina árabe, Ibn Abi Usaybi'a, reproduzir na íntegra o juramento de Hipócrates dos médicos gregos: “Juro por Deus, Senhor da vida e da morte [...] e juro por Esculápio, e pelos santos de Deus...”¹⁰

Entremeados com as ciências de origem grega, porém, havia elementos procedentes das tradições iraniana e indiana. Já no século IX, o matemático al-Khwarazmi (c. 800-47) escrevia sobre o uso de número indianos — os chamados arábicos — em cálculos matemáticos. Essa mistura de elementos é significativa. No momento em que os califas abácidas juntavam as terras do oceano Índico e do Mediterrâneo numa única área comercial, também as tradições gregas, iranianas e indianas eram reunidas, e afirmou-se que, “pela primeira vez na história, a ciência tornou-se internacional em larga escala.”¹¹

Quaisquer que fossem suas origens, a ciência foi aceita sem dificuldade na cultura e na sociedade expressas em árabe: os as-

trônomos tornaram-se os monitores do tempo, fixando as horas de prece e muitas vezes das observâncias rituais; os médicos eram em geral respeitados, e podiam ter influência sobre os governantes. Algumas das ciências, porém, suscitavam questões sobre os limites do conhecimento humano. Muitos dos médicos rejeitavam as afirmações da astronomia de que a conjunção de humores do corpo era regida pela conjunção dos astros; também não se aceitavam inteiramente as alegações dos alquimistas. Acima de tudo, era a filosofia que colocava questões, pois em alguns aspectos os métodos e as conclusões da filosofia grega pareciam difíceis de conciliar com as doutrinas básicas do Islã, como estavam sendo desenvolvidas por teólogos e legisladores.

A suposição da filosofia era de que a razão humana, corretamente empregada, podia proporcionar ao homem conhecimento do Universo, mas ser muçulmano era acreditar que certo conhecimento essencial para a vida humana tinha de vir ao homem apenas pela revelação da Palavra de Deus aos profetas. Se o Islã era verdadeiro, quais eram os limites da filosofia? O Corão ensinava que Deus criara o mundo com Sua palavra criativa "Seja"; como podia isso conciliar-se com a teoria de Aristóteles, de que a matéria era eterna e só sua forma fora criada? Platão chegou ao mundo de língua árabe interpretado por pensadores posteriores, e até mesmo Aristóteles era interpretado à luz de uma obra neoplatônica erroneamente intitulada "A Teologia de Aristóteles". Para esses pensadores posteriores, Deus criara e mantinha o mundo por meio de uma hierarquia de inteligências intermediárias que emanavam d'Ele; como se podia conciliar essa visão com a idéia de um deus de poder total, que apesar disso intervinha diretamente no mundo humano? Era a alma humana imortal? Como se podia conciliar a visão platônica de que a melhor forma de governo era a do rei-filósofo com a visão muçulmana de que o governo da época do Profeta e dos primeiros califas era o que melhor se conformava com a Vontade de Deus para os homens?

Um famoso autor médico no século IX, Abu Bakr al-Razi (865-925), respondeu a essas perguntas de maneira inequívoca.

Só a razão humana podia proporcionar conhecimento correto, a estrada da filosofia estava aberta a todos os usos, as supostas revelações eram falsas e as religiões perigosas.

Talvez mais típica dos filósofos que continuavam sendo muçulmanos convictos foi a atitude de al-Farabi (m. 950). Ele acreditava que o filósofo podia alcançar a verdade por meio da razão, e viver por ela, mas nem todos os seres humanos eram filósofos e capazes de apreender diretamente a verdade. A maioria só podia alcançá-la por intermédio de símbolos. Alguns filósofos tinham o poder de compreender a verdade com a imaginação, além do intelecto, e de expô-la sob a forma de imagens, além de idéias, e esses eram os profetas. Assim, a religião profética era um meio de expor a verdade por meio de símbolos inteligíveis para todos os homens. Diferentes sistemas de símbolos formavam as diferentes religiões, mas todas tentavam expressar a mesma verdade; o que não significava necessariamente que todas a expressassem com a mesma competência.

Implícita nas idéias de al-Farabi havia a sugestão de que a filosofia em sua forma pura não era para todos. A distinção entre a elite intelectual e as massas iria tornar-se um lugar-comum do pensamento islâmico. A filosofia continuou a existir, mas era exercida como uma atividade privada, em grande parte por médicos, com discrição e muitas vezes enfrentando suspeitas. Apesar disso, algumas das idéias dos filósofos penetraram no pensamento da época e de épocas posteriores. A época de al-Farabi foi também a dos fatímidas, e idéias neoplatônicas da hierarquia de emanações divinas podem ser encontradas no sistema plenamente desenvolvido dos ismaelitas. Num período um tanto tardio, iriam também entrar nos sistemas teóricos pelos quais os sufistas tentariam explicar sua busca e o que esperavam encontrar no fim dela.