

# Muhammad 'Abduh (1849-1905): um breve estudo sobre seu pensamento moderno

Muhammad 'Abduh (1849-1905): a brief study on his modern thinking

Eduardo Freitas\*

## Resumo

A natureza do Islã é essencialmente hostil aos pensamentos liberais advindos do Ocidente? A secularização é um obstáculo ao Islã? É possível pensar Modernidade e Islã, interpretado comumente como tradição, juntos? Para responder a essas perguntas, analiso os estudos do intelectual e reformista egípcio Muhammad 'Abduh, buscando afastar-se de pensamentos generalistas e essencialistas sobre o entendimento entre secularização e Islã. A partir de uma observação centrada em como os princípios seculares se relacionavam com as visões tradicionais islâmicas, argumento a existência de uma realidade significativa, plural e interpretativa dos próprios muçulmanos em relação ao desenvolvimento da secularização e modernização em seu próprio processo histórico.

Palavras-chave: Islã; secularização; modernidade

## Abstract

Is Islam essentially hostile to Western liberal thoughts? Is secularization an obstacle to Islam? Can Islam, commonly seen as tradition, be interpreted together with Modernity? To answer these questions, the studies of the Egyptian scholar and reformer Muhammad 'Abduh are analysed, understanding secularization and Islam in a way that is detached from a generalist and essentialist point of view. Based on a point of view focused on how secular principles relate to traditional Islamic perspectives, this article discusses how muslims have a significant, diverse and interpretive reality regarding the development of secularization and modernization in their own historical progression.

Keywords: Islam; secularization; modernity

\* Mestrando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF) e Historiador pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH/UFRJ).

A noção sedimentada e universalizante da categoria de religião<sup>1</sup> presumindo sociedades islâmicas em oposição a quaisquer princípios liberais está presente em demasia nos estudos orientalistas de muitos autores europeus e norte-americanos. São diversos os estudos que corroboram com a suposição de um Islã imutável e incapaz de adequar-se à modernidade. Nessas perspectivas, tal adequação do Islã seria impossível sem que ele experimentasse, ao longo de sua história, reformas políticas, sociais ou religiosas significativas. Nas discussões contemporâneas que se seguem sobre o Islã — desde o ataque às Torres Gêmeas —, nos ávidos e incessantes debates que procuram responder “o que é o Islã? ”, predominam as mais variadas generalizações incontestadas de uma cosmovisão islâmica inóspita à democracia, antimoderna e ameaçadora à esfera privada. A resposta disso está relacionada à ausência, ou a um mimetismo desajustado do ideal secular ocidental, da distinção entre religião e política, sagrado e secular, público e privado na sociedade muçulmana (HURD, 2009, p. 6).

A concepção do Islã ser resistente ao processo de secularização é encontrada também no mundo islâmico, sobretudo em discursos de muçulmanos ortodoxos e políticos apegados à ideia de um Islã imutável e puro (ZUBAIDA, 2005). Hoje, inúmeros estudiosos oferecem novos desafios às abordagens orientalistas, notando que as sociedades muçulmanas, especificamente no período que tangencia o seu desenvolvimento moderno, têm pouca semelhança com as reivindicações extremistas.

A suposta rejeição dos muçulmanos aos ideais seculares<sup>2</sup>, afirmado por Bernard Lewis (1990), em seu artigo *The Roots of Muslim Rage*, sobre a cólera muçulmana generalizada frente à modernização e às ideias seculares do Ocidente, imputou à civilização islâmica características como intolerância, despreparo para conceder igualdade, violência — por suas guerras santas e militância contra os infiéis. Além de arcaica em comparação à ciência, tecnologia e instituições modernas europeias do século XVIII e domesticada, devido ao grande desejo de imitar as conquistas ocidentais. Lewis justifica a mágoa muçulmana para com o secularismo judaico-

---

<sup>1</sup> Para atender a complexidade de nossos estudos, o termo “religião” será definido como uma categoria histórica. Essa linha argumentativa está presente nos estudos de Talal Asad (2010). Para o autor, a capacidade totalizante com a qual antes a religião era dotada socialmente na cristandade medieval é perdida e relativizada na modernidade. A religião é produto do condicionamento histórico de processos discursivos e suas práticas e enunciações devem ser entendidas enquanto forças e disciplinas historicamente específicas. Como exemplo, Asad critica a “definição universalista de religião” apresentada pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz, impossibilitando sua definição abstrata em função da história. Ler mais em: ASAD, T. (2010).

<sup>2</sup> Existem outros estudos, anteriores aos de Lewis (1990), sobre a suposta resistência ou rejeição do Islã ao processo de secularização promovido pelo “Ocidente”. Os argumentos de Lewis correspondem a uma parte de um vasto rol de autores orientalistas, de abordagens etnocêntricas que suprimem a experiência histórica. A escolha de tal autor para o desenvolvimento da pesquisa se justifica pelo caráter de leitura de massa de suas obras, que sucumbem ao “oportunismo literário”. Dos estudos anteriores, ler mais em: GELLNER (1983). Das críticas de Edward Said a Lewis, ler mais em: SILVA (2016).

cristão ao sentimento de humilhação entre os herdeiros de uma civilização antiga e dominante, que agora testemunham sua história sendo superada por aqueles que consideravam inferiores. Por extensão, o ressentimento muçulmano cumula no que Lewis denomina de “fundamentalismo islâmico” e aponta que a luta destes fundamentalistas é concebida contra dois inimigos: o secularismo e o modernismo. Ao caracterizar essa luta, Lewis (1990, p. 59) afirma que

A guerra contra o secularismo é consciente e explícita, e atualmente existe uma série de escritos denunciando o secularismo como uma força maligna neopagã e sangrenta no mundo moderno, atribuindo-o aos judeus, ao Ocidente e aos Estados Unidos. A guerra contra a modernidade não é, na maior parte, nem consciente, nem explícita, ela é dirigida contra todo o processo de mudança que ocorreu no mundo islâmico no século XX, e até mesmo antes, e que transformou a estrutura política, econômica, a social e até a estrutura cultural dos países muçulmanos.<sup>3</sup>

O orientalismo metonímico e teleológico de Lewis é nosso ponto de partida para aquilo que o presente artigo pretende refletir: a compreensão de uma realidade significativa, plural e interpretativa dos próprios muçulmanos em relação ao desenvolvimento da secularização moderna. Por meio dos escritos de Muhammad ‘Abduh é que compreenderemos aspectos que muitas vezes acabam sendo tangenciados pela narrativa eurocêntrica e suas categorias distorcidas de pensamento e história. A escolha desse autor é pertinente para investigarmos parte das ideias sobre a tradição islâmica em um século marcado por mudanças e secularização das instituições.

Nascido em 1849 no Egito e membro de uma família erudita, Muhammad ‘Abduh foi um importante escritor, filósofo, sociólogo e reformador egípcio. Muhammad ‘Abduh viveu em Paris onde entrou em contato com o pensamento científico e filosófico europeu, fato de crucial importância na sua trajetória e na construção do seu pensamento racionalista e centrado na ética individual. Deu aulas particulares e em universidades, como a Universidade de al-Azhar, sobre teologia, lógica e moral. ‘Abduh se dedicou às ciências denominadas “modernas” no programa de instrução da Universidade Islâmica. Em 1879, foi nomeado professor de História na faculdade de Dar al-Ulum e professor de literatura na Escola de Idiomas. ‘Abduh fez parte de uma geração que acreditava ser a modernização da religião islâmica a chave para libertar o Egito da dominação e ocupação estrangeira. Imerso em um século turbulento de debates e questionamentos de identidade, ele reafirmou os princípios do Islã e trouxe reflexões próprias às modernas concepções de democracia, bem comum, justiça e igualdade.

Os pensamentos de Muhammad ‘Abduh fazem parte de uma gama vasta e complexa de estudos muçulmanos do período, os quais dizem respeito a variados temas e orientações contemporâneas. Inspirado por suas considerações teleológicas, propôs uma reforma religiosa

---

<sup>3</sup> Tradução do autor.

a fim de libertar o Islã dos grilhões de uma ortodoxia rígida (ADAMS, 1933, p. 18-21). O egípcio, jurista e reformador liberal Muhammad 'Abduh liderou um movimento regional no Egito para modernizar o sistema islâmico, as práticas muçulmanas e suas instituições. Esse movimento foi um demonstrativo de como os modernistas árabes do período se organizaram em prol da adoção de uma modernidade, enquanto os tradicionalistas que resistiam à mudança eram acusados de se submeterem às influências estrangeiras antagônicas ao Islã (HOURANI, 2005). Em sua obra mais popular, *Risalat al-tawhid* (A Teologia da Unidade), afirmou a crença em Deus (*Allah*) como prática racional e propôs uma análise racional da revelação, defendendo também a aplicação da razão (*'aql*) às questões sociais. Seus argumentos teológicos corresponderam à modernidade: a processos sociais amplos que configuraram o declínio de instituições e organizações sociais islâmicas, a formação de estados e camadas sociais e ao desenvolvimento do capitalismo.

É necessário sublinhar que esse artigo não pretende simplificar o tópico em um debate “Islã versus Ocidente” ou sobrevalorizar o conhecimento europeu em detrimento das ideias do pensador árabe-islâmico. Desse modo: a) não nos persuadimos por comparações da “ignorância” árabe-islâmica em relação a uma “elucidação” europeia e b) não ignoramos o contexto histórico do referido período. Uma vez que o projeto de modernidade<sup>4</sup> se desenvolveu pelas convicções iluministas do progresso e teve como égide o orientalismo, trata-se de um terreno formidável da cultura político-intelectual moderna<sup>5</sup>.

Grande parte dos debates acadêmicos sobre o Islã são críticos do movimento político islâmico sem investigar os discursos e seu desenvolvimento histórico moderno (ABU-RABI', 2011, p. 11). Para que possamos compreender as teias de força que moldaram o Islã contemporâneo<sup>6</sup>, devemos estudar a lógica das diferentes correntes reformistas que emergiram no século XIX. Diante disso, faz-se necessário nos debruçarmos no desenvolvimento da secularização no seio da sociedade otomana, cobrindo suas tendências no âmbito econômico, político, cultural e intelectual.

### **Considerações sobre secularização e modernidades**

A teoria da secularização é comumente analisada — por grande parte dos estudiosos ocidentais — como a emancipação do homem das instituições religiosas, em um processo mais amplo de racionalização da sociedade. O processo de secularização ocidental, sob perspectiva histórica, correspondeu ao acúmulo de experiências nas quais a Reforma, seguida pelo

---

<sup>4</sup> Utilizando-se do termo de Asad (2003).

<sup>5</sup> O desenvolvimento da política-intelectual moderna ocidental tomou como parâmetro o contraste com o “Oriente”. Nesse sentido, o orientalismo nunca esteve muito longe de uma “ideia de Europa” e identidade europeia. Ler mais em: SAID (2007).

<sup>6</sup> O Islã contemporâneo não emergiu até a terceira década do século XX, e aqui temos em vista movimentos como a Irmandade Muçulmana, do Egito, o movimento Nur, da Turquia, e o *Tablighi Jama'at*, da Índia. Ler mais em: ABU-RABI' (2011, p. 316-323).

Iluminismo e pela Revolução Científica, colaboraram com a abertura de brechas para um ambiente outrora estritamente religioso. Mais tarde, com a ascensão dos estados modernos e, aos poucos, com o processo da consolidação do capitalismo, surgiram novas diferenciações e organizações institucionais separadas da autoridade religiosa, isolando seu poder. Cabe lembrar que, segundo Talal Asad (2010, p. 264), a separação entre religião e poder é uma norma Ocidental moderna, um fenômeno histórico pós-Reforma. O autor sustenta que o “secular” e o “secularismo” são modos de pensar europeus amplamente absorvidos pelas ciências sociais.

Do ponto de vista sociológico weberiano, a secularização refere-se ao fenômeno próprio da modernidade de *desencantamento do mundo*. Nessa visão, a abordagem objetiva começava a substituir o pensamento religioso e teocêntrico que permeou a mente dos homens durante séculos. O triunfo da ciência e da técnica resultaram em ações sociais cada vez mais destinadas à produção e eficiência dos meios em detrimento de ações baseadas na tradição. O liberalismo e a filosofia iluminista centralizavam o homem, construíam a história como um progresso unilinear, absorvendo instituições e esferas sociais semelhantes. Com efeito, diversos setores da sociedade começaram a alcançar certa dependência e entraram em conflito com a concepção tradicional e, sobretudo, com a burocracia religiosa. (WEBER, 1982, p. 85).

De acordo com Berkes (1998, p. 5), os estudos ocidentais interpretam este fenômeno como uma questão de separação entre duas áreas de instituições de autoridade. A ideia de “secular” é recente e a literatura sobre o termo é ampla: em países protestantes, o termo é usado a partir do século XIX, em referência a uma política específica de separar Igreja de Estado. Enquanto em países católicos, ele é mais comumente expresso pelo conceito de “laicismo”, derivado do grego *laos* (povo) e *laikos* (leigo). Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978, p. 16) diz que o termo “secular”, do latim *saeculum*, transmite um significado com dupla conotação de tempo e localização: o tempo referindo-se ao “agora” ou “presente” e a localização, ao “mundo”. Essa conotação espaço-temporal transmitida pela conceitualização secular advém historicamente da experiência nascida da fusão das tradições greco-romana e judaica no cristianismo ocidental. Quanto a isto, al-Attas (1978, p. 6) relata que essa fusão de elementos mutuamente conflitantes — da visão helênica e hebraica, devidamente incorporados ao repertório cristão — cria problemas e confusões epistemológicas e consequentemente, teleológicos, na medida que veem a existência como meramente espacial e temporal. Segundo Maldonado-Torres (2008, p. 362), para haver uma investigação crítica sobre a secularização, é necessário começarmos questionando a concepção de espaço e tempo na que ela se baseia.

A secularização é um processo histórico irreversível que não se limita apenas aos aspectos políticos e sociais da sociedade, mas também inevitavelmente ao âmbito cultural, pois denota “o desaparecimento da determinação religiosa dos símbolos de integração cultural”, sendo seu produto final o relativismo histórico (AL-ATTAS, 1978, p. 17). Maldonado-Torres

(2008, p. 318) destaca que, sob muitos aspectos, o secularismo<sup>7</sup> tornou-se a religião do mundo moderno, no qual não só a estrutura do estado-moderno imprimiu seu molde, mas também a academia. Muitos estudiosos e cientistas sociais procuraram exorcizar a esfera pública das forças supostamente irracionais e regressivas da vida religiosa, sustentando também as perspectivas imperiais da Europa (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 361). Assim, grande parte dos estudos ocidentais sobre modernidade e secularização reproduziram, e até hoje reproduzem, estruturas discursivas eurocêntricas historicamente incorporadas na metafísica cristã.

Syed Muhammad Naguib al-Attas (1978) nos faz atentos ao fato de que o processo secular não está meramente restrito ao mundo ocidental. Ele considera essa experiência deveras instrutiva para os muçulmanos, principalmente pelos problemas decorrentes da secularização, que embora não sejam os mesmos que aqueles enfrentados no Ocidente, influenciaram significativamente as discussões das sociedades muçulmanas. Considerando a genealogia do Islã, analisar as nuances da secularização por meio do léxico ocidental é uma tarefa árdua e complexa. Nas sociedades islâmicas, a exata demarcação entre a autoridade da religião e ciência é difícil devido à ausência de uma Igreja organizada<sup>8</sup> e aos debates que assimilam o processo de secularização nas sociedades islâmicas como algo “deslamizador”. De acordo com Berkes (1998), no Islã não há os conceitos de “Igreja” e “Estado” como instituições religiosa e

---

<sup>7</sup> Para Maldonado-Torres, o termo “secularismo” é entendido como ideologia, uma espécie de mecanismo de criação discursiva de espaços cívicos necessários para fazer dos cidadãos “civilizados” e “nacionais” o centro de poder nas sociedades modernas. O espaço secular, portanto, é protegido por determinadas interdições com o intuito de fugir da barbárie religiosa. As afirmações sobre o sagrado feitas no início do século XX pelo sociólogo Émile Durkheim podem também ser aplicadas ao espaço secular. Para uma discussão sobre esse espaço secular, ler mais em: BERGER, P. (1985). De similar abordagem, Berkes (1998, p. 4) faz uma distinção entre o processo de secularização e a doutrina do secularismo: a secularização é um processo sociológico que ocorre como resultado de fatores além do controle dos indivíduos. O secularismo, entendido como doutrina, envolve ideias, atitudes, crenças ou interesses individuais.

<sup>8</sup> Isso pode ser explicado pelo contraste presente na história de nascimento da religião cristã e islâmica. A comunidade cristã primitiva surgiu exterior ao Estado, opondo-se e ocasionalmente sendo perseguida por ele.). No período católico-romano, sob a influência de Agostinho e dos papas, a Igreja expressa um antagonismo com o Estado (Küng, 2004, p. 201). Excepcionalmente, apenas séculos mais tarde, emergirá modelos específicos de integração entre a comunidade política e religiosa cristã: o Estado do Vaticano, Estado anabatista de Münster e Genebra na época de Calvino. Em oposição, a comunidade islâmica, desde sua origem, é simultaneamente política e religiosa. Quando chamado à Medina, para auxiliar nas mediações de conflitos tribais, Muhammad, em sua competência religiosa, se vê obrigado a atuar como estadista (KÜNG, 2004, p. 657). Sua mensagem profética logrou uma união política na Arábia por meio de uma base religiosa comum (*ummah*). Em suma, para Küng (2004, p. 661), o cristianismo, desde sua origem, tende a uma distinção entre Estado e religião, enquanto o Islã argumenta para uma identificação. Essa noção dúbia de Küng (2004), nos leva a uma similitude com os argumentos de Lewis (2010), uma vez que, nas linhas argumentativas de Asad (2010, p. 264), a insistência de conectar a religião e a política nas tradições muçulmanas estimula a atribuição de uma posição *a priori* na qual os discursos religiosos no domínio da política são compreendidos como um “disfarce para o poder político”.

política, respectivamente. São sobre essas características, em parte mal interpretadas, que surgiu a opinião de que os conceitos de secularismo e secularização são irrelevantes para o estudo das sociedades muçulmanas.

Para que possamos compreender o processo de secularização em uma sociedade não-cristã, Berkes (1998) defende primariamente a análise do quão extenso é o domínio religioso sob as áreas da vida de um indivíduo. Além disso, deve-se verificar se essa dominação é ou não implementada pelo aparato estatal e a averiguar o grau determinado de separação entre prática religiosa e outros aspectos da vida. Diante desse caso, e utilizando-se da perspectiva de Berkes e al-Attas, o conceito de secularização em sociedades não-ocidentais não deve ser pensado por meio de concepções ocidentais, referindo-se ao conflito entre o poder temporal e a Igreja, mas sim pela oposição entre as forças da tradição e as forças das mudanças sobre a dominação da religião (*al-Din*) e da lei sagrada (*shariah*). Ou seja, a secularização deve ser observada, em processo amplo, nas diferenciações dos valores de autoridade da tradição de uma determinada sociedade, na relação do sagrado e profano.

Para a história árabe-otomana, o século XIX correspondeu a um século ofensivamente secular e reformista. Podemos dar destaque para a institucionalização das reformas modernizantes e seculares aplicadas ao sistema jurídico do Império e seus efeitos em acabar com a autoridade legal religiosa, especificamente com o pluralismo tradicional histórico da *shari'a*. Zubaida (2005, p. 125) divide esse século em três partes: os primeiros anos inaugurais, que corresponderam às primeiras reformas do sultão Mahmud II e seus partidários, a era *Tanzimat*, um período sobretudo de reformas administrativas, legais e fiscais — muitas das vezes sob pressão e respaldo da Europa — e finalmente, a adoção e assimilação de códigos e procedimentos legais europeus. Esse último período foi decisivo na estatização do direito. De acordo com Zubaida (2005), o curso das reformas trouxe novas práticas de política, lei e autoridade a um império dinástico governado por um Califa-Sultão<sup>9</sup> de autoridade religiosa e mundana, em um estado nação protonacional.

Em uma perspectiva macro, Hakan Köni (2013) argumenta que o Império Otomano a partir do século XVII, na qualidade de um estado substancialmente religioso durante seu período clássico, sofreu gradualmente um processo de secularização. Tal sequência atingiu seu pico em

---

<sup>9</sup> O califa é, dentro dos limites da *shariah*, a autoridade máxima dentro de um califado. É no século X d.C, com Al-Mawardi (972-1058), que a teoria do Califado adquire uma formulação mais completa. O Califado refere-se a três ideias: o da sucessão do Profeta, o da administração dos assuntos do mundo e o da vigilância sobre a fé. Ao longo da história islâmica, o termo assumiu configurações entre sunitas e xiitas. Ao passo que a titulação de Sultão é referente a liderança política e militar, sem necessariamente ter algum tipo de autoridade religiosa. Foi após a conquista otomana do Egito em 1517, por Selim I (1470-1520), que gradualmente os otomanos passam a ser vistos como representantes do mundo islâmico e o título de Sultão torna-se cada vez mais associado com Califa, até a desintegração do Império após a Primeira Guerra Mundial. Ler mais em: HOURANI (2016), QUATAERT (2000).

termos de conteúdo concomitante ao seu colapso. O autor esclarece que a principal razão para esse desenvolvimento foi o enfraquecimento do poder do Estado otomano em relação aos Estados europeus. Por causa disso surgiu a necessidade, prevista pelos estadistas e intelectuais de mudar as instituições domésticas tradicionais espelhando-se em instituições ocidentais, consideradas mais eficazes e produtivas.

É evidente que o processo secular não resultou necessariamente na dissolução da religião ou na tentativa de negação de sua verdade. De maneira oposta, são identificadas novas configurações religiosas, ressignificações e até mesmo a criação de novos sistemas. O antropólogo americano Talal Asad (2001, p. 221 apud REINHARDT, 2017), caracteriza o secular e o religioso como “gêmeos siameses”, baseando-se em dois axiomas:

a) “Eu enfatizo que, a análise exaustiva da experiência religiosa sob uma lógica comparativa demanda examinarmos cuidadosamente o papel das práticas religiosas na formação de tais experiência” e b) “Eu defendo a integração do ‘secularismo’ na análise da religião – ou seja – que examinemos o secularismo não meramente como uma ideologia política que estrutura o estado moderno liberal, mas como uma complexo histórico articulado que inclui comportamentos, conhecimentos e sensibilidades no fluxo da vida cotidiana.”

Para Asad (2003, p. 21) o secular é uma ontologia e epistemologia. Enquanto o secularismo é entendido não só como ideologia política que fundamenta o estado moderno, mas também como um emaranhado histórico que inclui comportamentos, conhecimentos e sensibilidades no fluxo da vida cotidiana. Trata-se, portanto, de uma atuação prática por meio de um aparato político articulado nas classes, gêneros e religião. Certamente há um indício de que o secularismo não deve ser interpretado como parte de um desenvolvimento teleológico de modernização, mas sim “como o fruto ou frutos de projetos específicos de formação de estados-nação soberanos e de sua transposição global através de empréstimos ideológicos, colonialismo e imperialismo” (REINHARDT, 2017, p. 170).

Não podemos suprimir o fato de que a secularização representou um segmento cultural e institucional interrelacionado com a modernidade. Para tratar dessa questão, recorro ao trabalho do cientista político sírio Bassam Tibi (2009) que, se utilizando de Anthony Giddens e Jürgen Habermas, subdivide a modernidade em discurso cultural — fundamentada em valores e normas de visão de mundo racional-secular — e em sua dimensão institucional, relativa às estratégias e ferramentas que emergiram da tecnologia e ciência moderna. Contudo, continua Tibi (2009, p. 253), a civilização islâmica oitocentista foi exposta, em grande medida, a um “projeto de modernidade” ditado pela expansão e ofensiva dos europeus. Sob essa perspectiva, tanto Tibi e Mohammed al-Jabri alegam a existência de múltiplas modernidades, da herança do racionalismo islâmico à modernidade cultural:

Afirma al-Jabri, "o espírito arrevoísta é adaptável a nossa era, porque concorda com ele em mais de um ponto: racionalismo, realismo e método axiomático." Em suma, a racionalidade da modernidade cultural não é estranha ao islã. Era, no entanto, alheio à ortodoxia Salafista no passado, assim como é ao islamismo totalitário do presente.<sup>10</sup> (TIBI, 2009, p. 7)

É necessário lembrar que o termo "modernidade" é concebido como fenômeno estrutural. Com isso, o termo autocêntrico é comumente circunscrito e associado a um lugar determinado na história, nomeadamente a Europa. Não há *uma* modernidade absoluta e irredutível. A modernidade é entendida como fenômeno histórico, permanecendo condicionada às circunstâncias dentro "dos limites espaciotemporais que lhe traça o devir ao longo da história" (AL-JABRI, 1997, p. 28). Portanto, a modernidade difere de acordo com cada espaço e experiência histórica. Nesse sentido, a modernidade europeia, oriunda do Iluminismo, difere da modernidade chinesa ou árabe. Mohammed al-Jabri (1997, p. 30) fala sobre a situação no mundo árabe:

[...] o Renascimento, o Iluminismo e a modernidade não representam nele etapas que se superem umas às outras, mas, pelo contrário, estão entrelaçados e coexistem no próprio interior da etapa contemporânea, cujos inícios remontam há pouco mais de cem anos. Quando falamos de modernidade, temos, pois, de evitar entendê-la no mesmo sentido que os intelectuais e pensadores europeus, para os quais a modernidade é uma etapa que representa a superação do Iluminismo e do Renascimento, que se desenvolveu graças à "ressurreição" da "tradição" da Antiguidade e a certa maneira de se inscrever nessa tradição. A modernidade tal como se define em nossa situação presente é, ao mesmo tempo, o Renascimento, o Iluminismo e a *superação* dessas duas etapas.

Com semelhante abordagem sobre "múltiplas modernidades" ou "múltiplos capitalismos", Mitchell (2000, p. xii) argumenta:

Essas formas de pensar destacam a variedade de forças locais, regionais e globais cuja combinação moldam as histórias particulares da modernidade capitalista, promovendo diferentes versões em diferentes lugares. Estas formulações oferecem uma maneira menos eurocêntrica de reconhecer a importância e a complexidade de desenvolvimentos não-europeus.<sup>11</sup>

A modernização hoje ainda é entendida como um processo hermético, iniciado na Europa — ou em estudos mais recentes, o Norte. O teórico político Timothy Mitchell (2000, p. 1-35) problematiza a narrativa da história singular por meio da cartografia da modernidade centrada na Europa. Segundo Mitchell (2000), uma solução para este problema foi expandir a narrativa da modernização, ou do desenvolvimento capitalista, prestando a devida atenção à sua dimensão

---

<sup>10</sup> Tradução do autor.

<sup>11</sup> Tradução do autor.

imperial e reconhecendo o impacto e a contribuição das regiões para além da Europa. Nestes termos, o economista egípcio Samir Amin defendeu que as condições na periferia, fora da Europa, representam não um estágio inicial de desenvolvimento, mas uma circunstância igualmente moderna do "ajuste estrutural" contínuo ao qual as sociedades fora do Ocidente foram submetidas (MITCHELL, 2000, p. 2).

Immanuel Wallerstein (1986) questiona as teses sobre as quais se encontram a concepção tradicional da modernidade europeia. O autor desmistifica a conexão entre progresso, desenvolvimento e configurações espaciais particulares, especificamente as concernentes à Europa. Essa perspectiva global tornaria possível uma imagem menos eurocêntrica da modernidade, pois se a modernidade teve suas origens em articulações de troca e produção envolvendo o mundo, então foi uma criação não do "Ocidente", mas de uma *interação* entre o "Ocidente e o não Ocidente"<sup>12</sup>. Contudo, afirma Mitchell (2000, p. xi-xii), devemos tomar cuidado ao adotarmos uma perspectiva ampliada de reconhecer as forças e contextos fora da Europa, expandindo a história da modernidade para retratá-la como "modernidade planetária". O movimento de nomear esse um fenômeno global inevitavelmente tende a homogeneizar outras histórias como aspectos do surgimento do Ocidente.

O processo histórico da chamada "modernização" é comumente identificado como algo que começou e foi realizado na Europa, ou no Ocidente em geral, e exportado para regiões localizadas "fora" do espaço ocidental. Correspondentes, segundo Maldonado-Torres (2008), a modernidade, a civilidade e o secularismo passaram gradualmente a serem vistos como o presente da Europa e como o futuro possível de todos os outros. Essa noção passa por aquilo que Mitchell descreveu sobre ser moderno, sinônimo de parecer, assemelhar-se, de agir como o Ocidente (MITCHELL, 2000).

É comum também que o par tradição e modernidade sejam vistos como opostos e mutuamente excludentes. Essa concepção caracteriza de forma significativa o pensamento do filósofo marroquino Mohammed al-Jabri (1997). Para um debate sobre essa temática, é necessário dissociá-la da imutabilidade e "se desvencilhar de definições reducionistas ou evolucionistas que sugeriram alguma perenidade natural à ideia de tradição" (SALVATORE, 2009, p. 5). Precisamos abandonar a noção estigmatizada e a-histórica sobre tradição que enrijece o entendimento e a análise de sociedades muçulmanas.

Distinto do passado dissociável do presente, a tradição (*turath*) deve ser vista como um passado vivo de desenvolvimento contínuo, um tempo dilatado no presente, continuamente renovada e criticada, além de projeção do futuro. Nesse contexto, al-Jabri (1997, p. 30) esclarece

---

<sup>12</sup> Dos termos utilizados aqui, "não Ocidente" é considerado tudo aquilo exterior à Europa, como as Américas, África e Ásia. Para um debate específico da invenção, uso e consequências políticas do termo "Ocidente", ler mais em: SAID (2007).

que a modernidade não consiste na recusa da tradição, muito menos no rompimento com o passado. A modernidade árabe, diferente do contexto europeu no qual esta é a superação de um estágio histórico, significa primariamente “elaborar um método e uma visão moderna de tradição”. Para o filósofo marroquino, a tradição configura um fundamento da modernidade. Ou seja, não devemos pensar a noção de tradição em detrimento de uma suposta modernidade, uma vez que a modernidade possui um vínculo inerente com a tradição.

### **O desenvolvimento do pensamento histórico moderno árabe**

Segundo Moaddel e Talatoff (2000), um fator primordial das transformações sociais do século XIX vistas do mundo islâmico é a alteração da paisagem cultural devido à grande inundação de concepções e conceitos ideológicos vindos da Europa, promovendo um ambiente cultural plural nas sociedades do Oriente. Esse pluralismo modificou a “contenda ideológica” das discussões teológicas, filosóficas e sociais. Rifa’a Badawi Rafi’ al-Tahtawi (1801-73), o primeiro pensador modernista islâmico egípcio, professor, tradutor — marcado pelo pensamento iluminista e educado na tradição islâmica — foi um dos primeiros intelectuais a se interessar pelas instituições parlamentares francesas. Traduziu os principais expoentes da intelectualidade francesa do século XVIII: Rousseau, Montesquieu, Voltaire e Condillac. Al-Tahtawi foi o primeiro autor a articular a ideia de pátria, proveniente de Montesquieu, por meio do termo *watan*. Ele se tornou um grande promotor da educação e destinou sua vida a fornecer soluções sociais e políticas para o Egito. Seus estudos influenciaram pensadores posteriores, incluindo Muhammad ‘Abduh. Al-Tahtawi está inserido na “primeira geração”<sup>13</sup> de pensadores que eram conscientes de uma Europa industrial e de fortes instituições políticas, e a interpretavam como caminho a ser seguido. O objetivo da primeira geração concernia escrever primeiro a um público que permanecia a um pensamento mais antigo, com o propósito de convencê-los de que não só poderiam, como necessitavam adotar instituições e leis europeias sem deixarem de ser muçulmanos (HOURANI, 2005, p. 11). Para al-Tahtawi, a perspectiva do Iluminismo francês — da boa sociedade pautada na justiça, do bem-estar dos governados, do bom legislador — não era improvável de ser aplicada ou reconciliada na tradição política islâmica. Pelo contrário, tinha respaldo de identificação na opinião de filósofos muçulmanos que estudaram a vida do Profeta (MOADDEL, TOLATOFF, 2000, p. 10-12). Entretanto, o pensador egípcio não se absteve de críticas à sociedade francesa. Ele criticava a avareza dos homens e acreditava que estes eram escravos de suas mulheres.

---

<sup>13</sup> Utilizo-me do termo de Hourani (2005). O autor traça a linha de descendência de quatro gerações de pensadores muçulmanos influenciados pela presença da Europa no Oriente Médio e Norte da África. A primeira fase estende-se aproximadamente de 1830 até 1870, a segunda de 1870 a 1900, a terceira ao período de 1900 a 1939 e a última e quarta fase é inaugurada pela Segunda Guerra Mundial.

Certamente os otomanos estavam conscientes do novo estilo de vida europeu trazido pelo Iluminismo. Inúmeros foram os homens enviados às capitais europeias, pelo próprio governo, que registraram e documentaram o modo de vida europeu. O ideário iluminista, do progresso e bem-estar material, foi introduzido paulatinamente na sociedade otomana. Desde 1789, no governo do sultão Selim III (1789-1807), as embaixadas francesas e seus conselheiros tornaram-se veículos para ideais e concepções de uma modernidade europeia (BADIE, 1989, p. 5). Todavia, é por meio da expedição de Napoleão Bonaparte ao Egito (1798-1801) — marco que consagra a superioridade do Ocidente no Oriente — que signos da Revolução Francesa começam a interagir com a cultura árabe. A invasão do Egito pelos franceses configurou o que Pinto (2010, p. 125) intitula de “trauma civilizacional” para o mundo muçulmano, “uma vez que fez ruir as hierarquias culturais inscritas nas imagens hegemônicas que organizavam sua relação com a Europa”. Isso se traduziu na repercussão da ciência europeia entre a elite letrada muçulmana.

Grupos de funcionários do governo, professores e oficiais instruídos sob educação francesa alimentavam pensamentos liberais islâmicos. Segundo Mardin (1989, p. 32), a influência da Revolução Francesa apenas começou a ser sentida em meados do século XIX, coincidindo com o surgimento de um grupo de pensadores que podem ser caracterizados como a nova intelligentsia otomana. Ao abordarmos a questão da Revolução Francesa dentro do pensamento muçulmano, de acordo com Hermassi (1989, p. 35-45), levantamos uma tese e uma antítese: se a Revolução Francesa é considerada uma produção filosófica específica no espaço e tempo e corresponde a uma estrutura social essencialmente europeia, podemos concluir que o Império Otomano não experimentou tal fenômeno. Entretanto, se a entendermos como evento histórico global, podemos argumentar sobre sua influência indireta, porém altamente significativa. O repertório da Revolução Francesa é visto mais como inclusão do que como imitação. Em nível intelectual, ela é tratada como uma afinidade frágil e, em todo caso, muito seletiva. No mundo muçulmano, ela só é decifrada por meio de análises estratégicas que considerem, sobretudo, as conjunturas e dinâmicas internas das sociedades islâmicas. A Revolução Francesa é considerada como uma espécie de “composição” que acaba por se misturar na dinâmica social e política do mundo muçulmano (BADIE, 1989). É o exemplo da tentativa de conciliação que muitos intelectuais árabes se dispuseram a fazer entre conceitos tradicionais islâmicos e conceitos modernos europeus.

A circulação dessas ideias é fomentada majoritariamente pela democratização da educação e aparição da imprensa árabe. Os jornais foram, acima de tudo, palcos de debates sobre revelação e razão, constituindo um dos efeitos mais perceptíveis dessa ação importadora da Revolução Francesa (BADIE, 1989). O aparecimento de jornais e periódicos privados se deu a partir de 1860, devido ao relativo liberalismo dos regimes turcos e egípcios e ao aumento de escritos árabes, prelos e público leitor. Os jornais e periódicos foram fundamentais no processo

de consciência e reflexão do pensamento islâmico liberal. Eles participaram da cultura da reforma em voga no Estado otomano, conduzida pelos árabes. Esses jornais tornaram-se não somente canais de diálogo e democratização para as ideias e críticas de pensadores muçulmanos, como também fizeram parte de uma organização política do mundo árabe no século oitocentista. Até então, eram poucos os jornais que circulavam no Império, e quando circulavam, eram publicados pelo governo e continham basicamente notícias oficiais. Nas três décadas seguintes, os periódicos permaneceram sob controle de cristãos libaneses, fossem esses publicados em Constantinopla ou no Cairo. Por toda uma geração, leitores do mundo árabe ficaram sujeitos às concepções e ideias vindas do Líbano (HOURANI, 2016, p. 115-16).

### **Modernização e pensamento em Muhammad 'Abduh**

A superioridade da Europa no século XIX foi um vigor para as discussões estabelecidas entre a intelligentsia otomana. Foram realizados diversos empreendimentos inspirados em modelos europeus, em suas instituições, nas forças armadas, na legislação, na burocracia. Internamente, o período correspondeu a dicotomia de diferentes formações entre a sociedade e o governo. Subproduto das novas forças tecnológicas, econômicas e intelectuais, a sociedade otomana oitocentista desenvolveu-se em novas comunidades e classes ocupacionais, com novas considerações e demandas. Um sistema econômico cada vez mais dependente da indústria, o avanço da ciência e tecnologia ocidental, novas teorias, estudos e técnicas de governo constituíam a espinha dorsal do desafio externo. A busca de autonomia nas províncias e uma série de demandas conflituosas por segurança e ordem, constantemente formulada pela terminologia religiosa e moralista, constituíam o desafio interno (KARPAT, 1972, p. 245).

Contemporâneos da época buscavam identificar distinções entre os países ocidentais e o Império Otomano, bem como justificar as causas do atraso tecnológico e moral do Império. Além da distinção básica percebida do atraso da ciência e tecnologia, a literatura mais produzida durante esse período investigativo, por parte de intelectuais muçulmanos, era sobre Estado e religião (SAYGIN, ÖNAL, 2013). Com efeito, tanto a estrutura do Estado quanto o pensamento político e social de seus governados foram formados pelos princípios islâmicos, por exemplo a *shariah* (lei islâmica).

Quataert (2000, p. 73) aponta que a justificativa para o cenário de fragilidade otomano foi colocada de duas maneiras distintas. A primeira, de forma pragmática e prática, responsabilizava o atraso técnico: sua resposta seria a adoção de melhores tecnologias e estava ligado a modernização do aparato estatal por meio dos éditos e das leis. Ao longo da história, por exemplo, observamos a presença de oficiais de exércitos europeus com o objetivo de criar e reconstituir armadas de acordo com padrões modernos. A segunda maneira, por outro lado, destacava aqueles que consideravam a crise uma questão religiosa e moral, cuja solução passaria por uma reforma moral e religiosa.

Os adeptos da segunda visão compreendiam o Islã como o que havia de mais totalizante em seu mundo. Portanto,

Se a vida no mundo moderno exigia mudanças em suas maneiras de organizar a sociedade, tinham de tentar fazê-las permanecendo fiéis a si mesmos; e isso só seria possível se o Islã fosse interpretado para torná-lo compatível com a sobrevivência, força e progresso no mundo. (HOURANI, 2016, p. 404).

Esse era o ponto de partida dos chamados “modernistas islâmicos”. Eles compreendiam o Islã como parte da razão e da dinâmica do progresso da civilização moderna. Essas ideias foram mais plenamente desenvolvidas nos estudos de Muhammad ‘Abduh, cujos trabalhos iriam ressoar nos mais variados pensamentos islâmicos contemporâneos (HOURANI, 2005, 2016).

O movimento modernista de reformas foi determinado principalmente por três indivíduos: Jamal al-Din al-Afghani<sup>14</sup> (1838-1897), Muhammad ‘Abduh e Rashid Rida<sup>15</sup> (1865-1935). Eles compartilhavam diversos denominadores comuns: reformar a concepção religiosa do islã e reviver as práticas e crenças religiosas dos muçulmanos, realçar o estudo e a exegese dos direitos do Alcorão, ao invés de tomá-los exclusivamente com a teologia — para que a crença possa derivar de sua fonte adequada e, conseqüentemente, trazer os dogmas da teologia para a compreensão das pessoas comuns, além de reivindicar o direito da investigação independente (*ijtihad*) (HADDAD, 1994 apud AMIR, SHURIYE, ISMAIL, 2012).

Para que possamos nos aprofundar nos escritos de Muhammad ‘Abduh, é necessário realizarmos um movimento crítico. Há inúmeros estudos dedicados à exposição de sua vida, pensamentos e sua capacidade intelectual em adaptar sua interpretação do islã à modernidade, com narrativas biográficas o qualificando como herói, ou mesmo como vilão, contra a dominação colonial. Kamil al-Shinnawi, jovem escritor egípcio, descreveu recentemente a vida de ‘Abduh como uma “combinação da vida de um profeta e a de um herói” (SHARIF, 2013). De acordo com Itzhak Weismann (2007, p. 104), ao estudarmos uma figura tão proeminente como o de Muhammad ‘Abduh, faz-se necessário termos conhecimento de que sua imagem configurou inúmeros projetos historiográficos que se combinaram para constituir-lo como um agente do modernismo islâmico. É o caso de sua biografia, compilada por seu discípulo Rashid Rida. O

---

<sup>14</sup> Jamal al-Din al-Afghani foi um dos reformadores muçulmanos mais influentes do século XIX. Ele nasceu e foi criado em uma família xiita em Asadabad. Foi um grande opositor do imperialismo europeu nos países muçulmanos. Suas ideias foram expressas no periódico *al-Urwa al-wuthqa* e foram publicadas em conjunto com Muhammad ‘Abduh. Ler mais em: HOURANI (2005, p. 121-149).

<sup>15</sup> Nascido perto de Trípoli, atual Líbano, Rashid Rida foi discípulo de Muhammad ‘Abduh. Suas opiniões reformistas começaram a ganhar forma entre 1884 e 1885, quando ele entrou em contato pela primeira vez com o jornal de Jamal al-Din al-Afghani e de Abduh, o *al-Urwa al-wuthqa*. Em 1897, publicou o primeiro número do periódico *al-Manar*, no qual expressava suas reflexões espirituais e doutrinas. A concepção de visão do Islã defendida por Rashid Rida foi influenciada pelo movimento Salafi. Ler mais em: HOURANI (2005, p. 238-260).

próprio estudo de Weismann procura revisar a imagem estabelecida de ‘Abduh e discutir sobre seu efeito no desempenho da construção de um pensamento islâmico liberal. Para Kinda al-Samara (2018, p. 762), a maioria da produção intelectual do ilustre estudioso e reformador árabe do século XIX, Muḥammad ‘Abduh, se concentra nas reformas religiosas que ele instigou. Poucos são os estudos que discutem sua visão de modernização por meio de reformas educacionais, sociais e políticas.

Podemos falar sobre a criação de uma imagem vulgarizada de ‘Abduh — correspondente a uma leitura eurocêntrica de sua biografia e estudos — que considera seus esforços unicamente como mera reação e ímpeto de adaptar o Islã à modernidade do Ocidente. Essa imagem de passividade de ‘Abduh, como um mero receptor das ideias do Ocidente, não se restringe somente a Muhammad ‘Abduh, como também a outros personalistas do movimento modernista islâmico<sup>16</sup>. A nossa pesquisa considera e defende uma reconstrução das percepções de ‘Abduh sem negar os fatores externos já muito debatidos sobre a situação do Império. Essa reconstrução significa compreender os projetos de Muhammad ‘Abduh como um produto das estruturas sociopolíticas e culturais que surgiram no Egito no decorrer do século XIX (WEISMANN, 2007, p. 104-107). Isso requer que façamos um movimento de análise do que ‘Abduh e sua produção intelectual representaram no campo histórico no qual se inscrevem. Essa ambiguidade da figura de ‘Abduh revela sua fecundidade e poder de integração e formação de uma grande rede de pensamentos.

Em *Modern Trends in Islam*, publicado em 1947, Gibb descreve ‘Abduh como a principal figura do modernismo islâmico no mundo árabe, que provocou uma separação entre questões religiosas e conflitos políticos da época. Ele resume o programa reformista de ‘Abduh em quatro tópicos: a purificação do Islã, a reforma de seu ensino superior, a reformulação de sua doutrina à luz do pensamento moderno — o modernismo — e a defesa do islã contra o Ocidente. De acordo com Gibb, ‘Abduh restaurou uma certa flexibilidade ao Islã, caracterizado por ele como um sistema rígido e aparentemente congelado, possibilitando reformulações de doutrinas em termos modernos e não medievais (GIBB, 1961 apud WEISMANN, 2007, p. 110). A expansão e o domínio ocidental percebido por ‘Abduh, demonstraria aos orientistas e, supostamente, confirmaria a superioridade do “Ocidente” sobre o “Oriente”.

De acordo com Weismann (2007, p. 109-110), as características biográficas que aproximaram os estudos orientistas de Muhammad ‘Abduh, foram fruto de seus ensaios

---

<sup>16</sup> A denominação do modernismo islâmico foi cunhada por estudiosos ocidentais. Eles aparentemente a derivaram do modernismo católico contemporâneo, que visava adaptar a teologia cristã às descobertas científicas modernas e à evolução geral do mundo. A *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* definiu o modernismo como um esforço “de reinterpretação flexível e contínua do Islã, para que os muçulmanos possam desenvolver instituições de educação, direito e política adequadas às condições modernas”. Ler mais em: VALADE (2001) e AMIR, SHURIYE, ISMAIL (2012).

teológicos e sua abordagem do Alcorão. Tais produções permitiram aos europeus o entendimento textualista do estudo das tendências modernas e reformistas do Islã. Outra característica concernia à clássica divisão tripartida eurocêntrica da história do Islã em sua perspectiva orientalista: um Islã clássico, seu declínio medieval e as tentativas modernas de reforma.

O seu repertório intelectual situa-se na primeira fase do desenvolvimento histórico do Islã. A primeira fase consistiu em um período entre o final do século XIX e início do século XX, no qual um conjunto de ideias, promovidas por um grupo proeminente de teólogos muçulmanos — especialmente da Índia e Egito — buscavam unir o Islã à modernidade. Esses teólogos, admirados pelo progresso científico, pela sociologia de Herbert Spencer, pela concepção evolutiva darwinista e mesmo pelo estilo de vida ocidental, defendiam que o Islã era inteiramente capaz de se afeiçoar a parâmetros e condições da época moderna utilizando-se da lei (*shariah*) e razão (*'aql*) (MOADDEL, TALATTOF, 2000).

Conforme Mansoor Moaddel e Kamran Talattof (2000, p. 2),

Esses estudiosos examinaram criticamente as concepções clássicas e os métodos de jurisprudência e elaboraram uma nova abordagem da teologia islâmica e da exegese corânica. Essa nova mobilização teológica, rebelião direta contra a ortodoxia islâmica, expressou uma compatibilidade extraordinária com o Iluminismo. A centralidade do problema teológico árabe girou em torno da questão da validade do conhecimento derivado das fontes externas ao Islamismo e de sua adequação metodológica das quatro fontes tradicionais da jurisprudência islâmica: O Alcorão, os hadices atribuídos ao Profeta (*hadith*), o consenso dos teólogos (*ijma*), e a racionalidade jurídica por analogia (*qiyas*).<sup>17</sup>

Estes intelectuais primeiro procuravam reinterpretar o Alcorão e o *hadith* para transformar a *ijma* e a *qiyas*, para então formular um projeto reformista sob a égide da teoria social moderna e da racionalidade científica. Os escritos político-filosóficos de al-Afghani, a exegese corânica modernista de Muhammad 'Abduh, as apologéticas de Muhammad Farid Wajdi<sup>18</sup> (1875-1954), o feminismo islâmico de Qasim Amin<sup>19</sup> (1863-1908) e a controversa tese

---

<sup>17</sup> Tradução do autor.

<sup>18</sup> Pensador egípcio, editor do periódico *Al-Azhar*, foi autor da enciclopédia de dez volumes, *Da'irat ma 'arif al-kam arrabi' 'ashar al-ishrin*, "A enciclopédia dos séculos XIV ao XX". A enciclopédia teve uma ampla distribuição entre as escolas egípcias. Wajdi propôs, através de seus trabalhos, reconciliar a crença islâmica com as correntes científicas e intelectuais do Ocidente no início do século XX, argumentando que o Alcorão e as tradições proféticas do Islã são preditivos à ciência moderna e a filosofia racional. Ler mais em: JANSEN (2012).

<sup>19</sup> Qasim Amin, reformista e jurista egípcio, foi um dos discípulos de Muhammad 'Abduh. Influenciado pela perspectiva darwinista, o estudo de maior notoriedade de Amin foi a publicação de um pequeno livro sobre a emancipação das mulheres. A sua defesa da ampliação de direitos das mulheres, com base na *shariah*, suscitou inúmeros debates quanto as questões do casamento, da poligamia, do véu e do divórcio. Ler mais em: HOURANI (2005, p. 182-188).

de Ali Abd al Raziq<sup>20</sup> (1888-1966) foram produzidos com o propósito de tentar responder acerca da decadência islâmica em um contexto indiscutivelmente novo para o “Oriente” (MOADDEL, TALATTOF, 2000, p. 2). Outros conceitos e pressupostos metodológicos do mundo islâmico foram sujeitos a um reexame. Alinhado à ascensão das ciências racionais, Muhammad ‘Abduh enfrentou no Egito contradições entre a lei islâmica e a organização social, educacional e política, principalmente quanto à condição das mulheres egípcias na sociedade.

Devido a sua posição na Universidade de al-Azhar, o reformista egípcio adotava uma visão pragmática e humanística e que orientou os rumos de seus estudos e tentativas de reformas. Ele acreditava que a estrutura rígida da cultura islâmica ocultava o que era a verdadeira religião islâmica: uma religião lógica e fluída. Para ‘Abduh, a prática do Islã estava enraizada na premissa ontológica da verdade racional. Em seu mais famoso estudo, *Risālat al-tawhīd*, ‘Abduh procurou conceber uma estrutura que advoga uma concepção mais moderna do Islã, discutindo sobre a tradição. Seus estudos representaram um terreno de criação para os ideais islâmicos na sociedade egípcia, a expansão da liberdade e o renascimento do Islã político (AMIR, SHURIYE, ISMAIL, 2012).

A adoção de uma visão mais conciliatória e interpretativa do Islã caracterizou os trabalhos de ‘Abduh e abriu caminho para abordagens modernistas. Particularmente, ele se concentrou em questões relacionadas à educação e reforma religiosa (*iṣlāḥ*). ‘Abduh queria adotar os ideais da modernidade ocidental, mas dentro de uma estrutura islâmica. Ele queria dar à *madaniyya* (estado civil/governo) uma identidade islâmica (AL-SAMARA, 2018, p. 63-64). ‘Abduh acreditava na educação como chave para reformas de sucesso.

De acordo com o intelectual egípcio, os muçulmanos se mantiveram ocupados demais com práticas e comportamentos que não possuíam relevância ao mundo moderno que se inaugurava. Ele acreditava que os muçulmanos deveriam compreender outras religiões além do Islã e também estudar as histórias de outras civilizações estrangeiras visando descobrir os segredos de seus sucessos. A ciência, administração e educação eram responsáveis e motores das forças e riquezas das nações desenvolvidas. A única maneira do mundo árabe progredir era debruçar-se sobre elas (‘ABDUH, 2009 apud AL-SAMARA, 2018). Ele acreditava que uma sociedade educada era uma sociedade funcional. Para ‘Abduh, a melhor maneira de reformar a educação era revisar o próprio entendimento de família. Com isso, Muhammad ‘Abduh defendeu a educação para todas as mulheres, dando-lhes direitos iguais aos homens. Para ele, homens e

---

<sup>20</sup> Nascido na província de Al-Minia, no Egito, em 1887, desde à infância Raziq entrou em contato com as concepções modernistas de Muhammad ‘Abduh, que costumava utilizar a casa de seu pai como ponto de encontro para discussão e debates com outros reformistas. Quando jovem, ingressou na universidade de Al-Azhar no Cairo, logrando o título de juiz islâmico (*shariah qadi*). Foi um estudioso egípcio, juiz e ministro. A linha argumentativa de Raziq era a de que o discurso islâmico deveria permanecer neutro na arena política e na construção das instituições civis.

mulheres são iguais em direitos e deveres, iguais em razão, sentimentos e senso de identidade (HADDAD, 1994). 'Abduh (2009, p. 172) disse:

Uma nação é baseada em famílias. Boas famílias formam boas nações. Boas famílias estão unidas pelo amor e pela cooperação entre pais, filhos e parentes. Se alguém não é um bom membro de uma família, essa pessoa também não será um bom membro da sociedade ou nação.

Enquanto *Mufti* (autoridade legal islâmica) do Egito, muitas de suas *fatwas* (decretos religiosos) confirmam e reforçam sua responsabilidade na questão dos direitos das mulheres na sociedade egípcia. De acordo com al-Samara (2018), é razoável supor que para 'Abduh essa perspectiva era defendida em sua própria criação, em uma pequena vila, por uma grande família com laços de parentescos estreitos. A vida na aldeia, diz a autora,

ao contrário da vida urbana, santificava a aldeia, diferentemente da vida urbana, santificava a unidade familiar e endossava a proximidade de parentes que frequentemente moravam na mesma casa ou como vizinhos. Alguns estudiosos apontaram que 'Abduh tentava estabelecer valores rurais nas áreas de condições urbanas. Isso pode ser verdade. No entanto, 'Abduh deve ser lembrado por trazer à tona as questões das mulheres, pois ele estava plenamente consciente de que a unidade familiar é mantida unida por mulheres. Ao exigir mais acesso à educação, introduzir novas restrições nas leis de divórcio e tentar abolir a poligamia, ele abriu espaço para que as famílias pudessem se desenvolver mais fortemente no futuro.<sup>21</sup> (AL-SAMARA, 2018, p. 67)

'Abduh, em seus trabalhos, também distinguiu a natureza do feminismo islâmico em contraste ao feminismo ocidental<sup>22</sup>. A sua distinção era caracterizada de acordo com o Alcorão e a *sunnah* – práticas e comportamentos do Profeta registradas nas tradições (*hadith*), como métodos e horários de oração, jejum, entre outros (AMIR, SHURIYE, ISMAIL, 2012). Assim, é perceptível que as ideias modernas e liberais defendidas por ele eram justificadas dentro da própria estrutura islâmica. Esse foi o caso da poligamia, uma vez que essa, no Alcorão, só era permitida na garantia de justiça. Uma vez impossibilitado de conseguir tal garantia, o ideal corânico deveria ser a monogamia.

A visão pragmática de Muhammad 'Abduh caracterizava toda a sua crença pela relação dinâmica entre o verdadeiro pensamento e a boa ação. Isso significa que, para ele, a lógica e a razão científica geral do pensamento deveriam assumir uma qualificação altamente moral. Ele considerava a lógica não como um exercício meramente acadêmico, mas como um instrumento positivo para o pensamento verdadeiro e construtivo que levava à ação. Essa concepção tornou

---

<sup>21</sup> Tradução do autor.

<sup>22</sup> A luta de 'Abduh pela emancipação e igualdade de gênero teve uma influência significativa em muitos grandes idealistas e reformistas muçulmanos, como Qasim Amin (1863-1908), Zainal Abidin Ahmad (1895-1973), Syed Sheikh Ahmad al-Hadi (1867-1934) e Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin (1869-1956).

a busca da lógica obrigatória para a vida moral dos muçulmanos. Por isso, ele defendeu constantemente o princípio da *ijtihad*, ou seja, o direito da interpretação contextualizada, de pensamento livre e mutável, e não deixou de lutar contra a *taqlid* (imitação ou obediência inquestionável). Ou seja, a conformação passiva de dogmas de autoridades religiosas sem exigência de provas (SHARIF, 2013, p. 1496).

Segundo al-Samara (2018), ao restabelecer o *ijtihad*, 'Abduh tornou possível aos estudiosos reexaminar as interpretações do Alcorão à luz dos tempos modernos. Para ele, todas as gerações enfrentam problemas, porém os textos islâmicos continuam as soluções para tais problemas. A condição para a utilização do *ijtihad* era a de submeter-se a lógica (*mantiq*) e a razão (*'aql*) para a compreensão dos textos, uma vez que, sem raciocínio lógico, os muçulmanos poderiam facilmente ser desencaminhados por ideias irracionais ('ABDUH, 1881a).

Para 'Abduh, existe uma grande diferença entre as reformas religiosas e as políticas: as reformas religiosas são alcançadas por meio de discussão e debate, não com espadas. Por outro lado, as reformas políticas podem até exigir espadas, mas somente quando as palavras falham. O reformista egípcio estava ciente dos perigos das revoluções políticas e conturbações sociais. 'Abduh sabia que qualquer coisa que fosse estabelecida pela força poderia carecer de legitimidade e acabar falhando. Ele acreditava que as pessoas deveriam primeiro ser educadas sobre o processo político, para que depois mudanças graduais fossem introduzidas e as pessoas pudessem se adaptar a estas mudanças (AL-SAMARA, 2018). 'Abduh defendia firmemente um projeto educacional no qual os indivíduos pudessem desempenhar as funções de um governo verdadeiramente representativo. Em um governo participativo que escutasse os governados, não seria necessário buscar a participação pelo uso das armas. Deve-se temer, conclui 'Abduh, que essa mobilização armada promoverá a ocupação do país por estrangeiros (MOADDEL, TALATOFF, 2000, p. 13).

No jornal *al-Waqā'i' al-Miṣriyya*, 'Abduh (1881b) escreveu um artigo intitulado "Erros que pessoas inteligentes cometem". Neste artigo, ele usou o sistema político norte-americano como um exemplo de governança justa e equilibrada e se apropriou do sistema político afegão como contraexemplo. De acordo com al-Samara (2018), Muhammad 'Abduh falava muito sobre líderes tirânicos. O intelectual egípcio escrevia artigos para jornais e periódicos para fomentar a conscientização do povo egípcio sobre como um povo pode ser oprimido. Para ele, em uma sociedade justa, as pessoas seriam capazes de influenciar seus líderes e responsabilizá-los para que agissem e decidissem em prol do povo.

'Abduh contribuiu significativamente com uma agenda de reorganização financeira e moral por meio da preservação da lei e da liberdade política. De acordo com Khoury (1976, p. 159), o reformista egípcio defendeu o idealismo político do Partido Nacionalista, sugerindo determinados termos de conteúdo nitidamente liberal. Entre os termos propostos, podemos

destacar: 1) o Partido Nacionalista preservaria seus laços com a Sublime Porta<sup>23</sup> e concorda em ajudar o sultão com recursos financeiros e humanos. No entanto, o Partido resistirá a qualquer tentativa de anexação do Egito como parte do Estado otomano, mantendo sua administração independente, 2) o Partido reconhece a autoridade do sultão desde que seu governo seja justo e em conformidade com a *Shariah*, 3) o Partido reconhece a ajuda dos franceses e britânicos na reorganização dos assuntos financeiros do Egito e confia que a supervisão europeia nesses assuntos assegurará o sucesso. O Partido, porém, considera que o controle europeu é temporário e deve ser permanecer apenas até que as dívidas do Egito sejam pagas, 4) os egípcios, cientes de seus direitos, farão de tudo para assegurar sua liberdade. O Partido exige o fortalecimento da Assembleia Popular, o direito da liberdade de imprensa e a defesa da educação. 5) o Partido Nacionalista é uma organização estritamente política, não religiosa. Egípcios de todos os credos pertencem a ele. Além disso, os egípcios não são contra os europeus que residem em sua terra, desde que cumpram a lei egípcia e paguem seus impostos e, por último, (6) o Partido cumpre e está determinado a reformar moralmente e financeiramente o país. A agenda política supracitada mostra a influência de Muhammad ‘Abduh na estrutura e direção política egípcia no século XIX.

Os *ulemás* (especialistas religiosos) também não escaparam das críticas do intelectual egípcio. As críticas aos *ulemás* e aos representantes do Islã em geral, se reservavam ao que ‘Abduh chamou de “formalismo rigoroso” e a uma obsessão doentia em observar minuciosamente os rituais práticos como a ablução e o jejum ou o uso do conhecimento religioso para fins lucrativos. Muhammad ‘Abduh repudiava o fato de que a religião era utilizada, por determinados muçulmanos, como algum tipo de profissão (SHARIF, 2013, p. 360).

O trabalho de ‘Abduh também contribuiu para o florescimento de ideias religiosas de vários grupos islâmicos e pontos de vista das escolas de jurisprudência no Islã — que em certa medida ele tentou conciliar. Deve ficar claro que Muhammad ‘Abduh, proeminente estudioso liberal, defendia a ideia de seguir o Alcorão e a *sunnah*, com genuíno esforço para reviver e restabelecer a consciência espiritual (*ruh*). A sua mobilização e influência foi significativa ao defender uma autonomia religiosa, e conseqüentemente, criticar a ofensiva colonial europeia (BADAWI, 1978, p. 4).

## Considerações Finais

---

<sup>23</sup> A Sublime Porta era, literalmente, o portão do recinto amuralhado da antiga acrópole bizantina que abrigava a maior parte do governo turco-otomano. O portão era visto como um meio de comunicação entre o Estado e a população, uma vez que era por ele que o sultão recepcionava embaixadores, oficiais e outras importantes figuras políticas – isso levou a generalização do termo designando ao governo do Império Otomano. Ler mais em: QUATAERT (2000).

Podemos afirmar que grande parte das tendências do pensamento islâmico contemporâneo remontam à influência, direta ou indireta, do proeminente intelectual egípcio Muhammad 'Abduh. Suas reflexões abriram espaço e contribuíram significativamente para as mudanças nas áreas jurídicas e políticas do Egito do século XIX e, principalmente, em seu sistema educacional e social. O seu entendimento de modernidade projetou uma revitalização de ideias liberais na sociedade árabe oitocentista e colaborou para o desenvolvimento do que podemos chamar de “espírito racional”. Suas reformas tiveram um impacto significativo na manutenção das atividades religiosas e culturais do Islã, no estabelecimento de jornais e periódicos, na defesa da liberdade individual e religiosa, na erradicação e denúncia de diversos problemas sociais. Além de impacto na defesa dos direitos das mulheres, na valorização do textualismo moderno e da língua árabe clássica, em mudanças na Universidade de al-Azhar e na consciência cultural e religiosa árabe oitocentista.

Muhammad 'Abduh foi, entre muitos outros, um reformista islâmico que procurou estabelecer e assegurar pautas liberais dentro de um escopo muçulmano, sem esgotar ou abandonar sua tradição. Ele esperava, por meio da razão (*'aql*), emancipar os muçulmanos da imitação e estagnação intelectual que marcaram os últimos séculos do Islã. Sua principal luta foi conciliar a verdade (*haqq*) e a razão (*'aql*). Vejamos suas afirmações nesse excerto:

Se, por acaso, descobrirmos novas ideias que vão contra tradições antigas, podemos fazer uma de duas coisas. Poderíamos aceitar que uma tradição é correta e admitir que somos incapazes de entender a vontade de Deus. Ou podemos usar lógica e razão para entender a essência de uma tradição e reinterpretá-la e reconceptualizá-la para um mundo moderno<sup>24</sup> ('ABDUH, 2005 apud AL-SAMARA, 2018, p. 72).

O exemplo do processo da escravidão foi um tema usado recorrentemente pelo reformador egípcio para demonstrar como tradições do passado eram abandonados pelo curso das mudanças. Durante a vida do Profeta, muitas famílias possuíam escravos e isso era um fato aceito como parte da vida, porém no decorrer da história essa questão assumiu outro contorno. Ele afirmou que esse exemplo mostra como devemos ser flexíveis com todas as tradições: os costumes e as leis sociais não eram, para 'Abduh, sagrados, mas sim sujeitos a alterações para atender às necessidades de uma determinada época. Por outro lado, ele manteve as leis tradicionais de culto em vigor e a atividade devocional transcendeu a mudança social ('ABDUH, 'IMARAH, 2009, p. 91-92). Isso equivalia a colocar a tradição jurídica islâmica (*al-fiqh*) em discussão e em um diálogo constante de abertura interpretativa. Para mais, o reformador egípcio se opôs da obrigação de pertencer a uma escola específica (como *Hanafi*, *Shafi'i*), defendendo a liberdade de adoção de acordo com as circunstâncias e necessidades da sociedade (YOUNIS, 2015).

---

<sup>24</sup> Tradução do autor.

Esse todo se deve a uma brecha entre os dois processos, essencialmente opostos, que dominavam o percurso das sociedades muçulmanas oitocentistas em direção à modernização. O primeiro, referente a colonização interna, por meio do qual Muhammad Ali — no Egito — e o sultão otomano Mahmud II, tentaram consolidar seus estados diante da crescente invasão europeia. O segundo foi um processo civil no qual a esfera pública emergiu, dando espaço a uma intelligentsia que se engajou em debates críticos sobre os assuntos do Estado por meio de jornais e periódicos (WEISMANN, 2007, p. 122).

Dessa forma, quando o Egito foi dominado pelos europeus e o Império Otomano se deparou com desafios externos, o jogo político liberal do governo colonial estrangeiro no Egito permitiu e até mesmo incentivou que sua esfera pública se expandisse. Foi no terreno da esfera pública que Muhammad ‘Abduh pôde desenvolver e desempenhar seus trabalhos. Para os reformadores islâmicos oitocentistas, suas propostas consistiram na reestruturação da sociedade muçulmana e na modernização do Estado.

De suas contribuições sociais e políticas, o legado de ‘Abduh colaborou no desenvolvimento de um nacionalismo liberal no Egito, capitaneado por figuras como Saad Zaghloul (1825-1927), fundador do Partido Wafd — partido fundamental na elaboração da Constituição de 1923. A revolta nacionalista de Urabi (1879-1882), que lutou contra a presença francesa e britânica no Egito e a deposição do quediva<sup>25</sup> Tawfiq Pasha, com suas exigências para formação de um governo parlamentar, encontrou apoio nas ideias dos reformadores muçulmanos Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad ‘Abduh (IBRAHIM, 2010).

A *Jamiat al-Ikhwan al-Muslimun*<sup>26</sup>, considerada a primeira mobilização de massa moderna islâmica, pode ser entendida como um produto do processo de reformas islâmicas desenvolvidas por Muhammad ‘Abduh (LIA, 2006). Para além do Cairo, no sudeste asiático, Muhammad ‘Abduh teve um impacto notável: as ideias expressas no *al-Manar* corroboraram na formação do movimento reformista do mundo malaio-indonésio. Suas obras foram influentes na região, com forte repercussão no cenário político e social, influenciando fortemente os movimentos *Muhammadiyah*, *al-Irshad* e o *Persatuan Islam* (AMIR, SHURIYE, DAOUD, 2013). Na Turquia, o movimento dos Jovens Otomanos incorporou-se baseado nas reformas propostas por al-Afghani e ‘Abduh (BOZTEMUR, 2005). Com narrativa similar à de Muhammad ‘Abduh, os reformistas tunisianos denunciaram a arbitrariedade do uso da *shariah* e o “obscuro” sistema judiciário (ZEGHAL, 2013).

---

<sup>25</sup> Título de vice-rei conferido ao paxá do Egito.

<sup>26</sup> Popularmente conhecida como “Irmandade Muçulmana”, é uma organização islâmica fundada em 1928 com ampla influência no cenário político egípcio desde a década de 1930. Ler mais em: CASTRO (2014).

Muhammad ‘Abduh desafiou a suposta impossibilidade ontológica do Islã em compreender a condição moderna e as avançadas ideias científicas. Sua biografia foi marcada por reinterpretções e reformulações dos ideais islâmicos em resposta à ortodoxia islâmica — que resistiu a qualquer coisa que se assemelhasse à influência estrangeira — e ao desafio político, social e cultural da vida secular do século XIX. Suas reformas educacionais foram vistas como uma ameaça à fé islâmica. Suas reformas sociais foram julgadas com suspeita e consideradas uma afronta à cultura árabe tradicional e suas reformas políticas se confrontaram com os líderes religiosos que queriam manter-se no poder a todo custo (AL-SAMARA, 2018). ‘Abduh faleceu em 11 de julho de 1905, deixando projetos reformistas e escritos inacabados. Ele foi enterrado no cemitério de al-Afifi, no Cairo.

### Referências bibliográficas

- ‘ABDUH, M. **al-Manhaj al-Iṣlāḥī lil-Imām Muḥammad ‘Abduh**. Alexandria: Alexandria Library, 2005.
- \_\_\_\_\_, M., **Ikhtilāf al-Qawānīn bi-Ikhtilāf Aḥwāl al-Umam**, al-Waqā’i’ al-Miṣriyya, 1881a.
- \_\_\_\_\_, M. **Mistakes Clever People Make**, al-Waqā’i’ al-Miṣriyya, 1881b.
- \_\_\_\_\_. M., IMARAH, M. **Al-A‘māl al-Kāmilah**. Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyya liiDirāsāt wa-al-Nashr, 2009.
- ABU-RABI’, I. **O Guia Árabe contemporâneo sobre o Islã Político**. São Paulo: Madras, 2011.
- ADAMS, C. **Islam and Modernism In Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh**. New York: Russell and Russell, 1933.
- AL-ATTAS, Muhammad Naguib. **Islām and secularism**. Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978. Acessível em: <http://marcmanley.com/media/books/al-Attas/Islam-and-Secularism.pdf>
- AL-JABRI, Mohammed Abed. **Introdução à crítica da razão árabe**. UNESP, 1997.
- AL-SAMARA, Kinda. **Muhammad ‘Abduh: Islam and New Urbanity in the Nineteenth-Century Arab World**. Australian Journal of Islamic Studies 3, n. 1, 2018. Acessível em: <https://ajis.com.au/index.php/ajis/article/download/77/5/>
- AMIR, A.; SHURIYE, A.; DAOUD, J. **Muhammad Abduh’s Influence in Southeast Asia**. Middle-East Journal of Scientific Research 13 (Mathematical Applications in Engineering): p. 124-13, 2013.
- AMIR, A.; SHURIYE, A.; ISMAIL, A. **Muhammad ‘Abduh’s contributions to modernity**. Asian Journal of Management Sciences & Education. 1. p. 63-75, 2012. Acessível em: [http://www.ajmse.leena-luna.co.jp/AJMSEPDFs/Vol.1\(1\)/AJMSE2012\(1.1-07\).pdf](http://www.ajmse.leena-luna.co.jp/AJMSEPDFs/Vol.1(1)/AJMSE2012(1.1-07).pdf)
- ASAD, T. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Cadernos De Campo São Paulo, p. 263-284, 2010. Acessível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284>
- \_\_\_\_\_, T. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**. Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_, T. **Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion"**. *History of Religions* 40(3): p. 205-222, 2001.

BADAWI, Z. **The Reformers of Egypt: A Critique of al-Afghani, 'Abduh and Ridha**. N.p.: The Open Press. 1978.

BADIE, B. **El impacto de la Revolución francesa en las sociedades musulmanas: evidencias y ambigüedades**. In: *El Impacto Mundial de la Revolución francesa: las sociedades musulmanas, Japón, América latina*. UNESCO, 1989.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus Editora, 1985

BERKES, N. **The development of secularism in Turkey**. C. Hurst & Co. English, 1998.

BOZTEMUR, R. **Nationalism and Religion in the Formation of Modern State in Turkey and Egypt until World War I**. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. n. 12, winter 2005.

CASTRO, I. **Do Islã à Política: A expansão da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos no Egito (1936-1949)**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

GELLNER, E. **Nations and Nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GIBB, H. A. R. **Modern trends in Islam**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947.

\_\_\_\_\_, H. A. R. **Muhammadanism**. 2nd. Ed., London: Oxford University Press, 1961.

HADDAD, Y. **Muhammad 'Abduh: Pioneer of Islamic Reform**. In: *Pioneers of Islamic Revival*. Edited by Ali Rahnema, 30–63. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1994.

HERMASSI E. **La Revolución francesa y el mundo árabe**. In: *El Impacto Mundial de la Revolución francesa: las sociedades musulmanas, Japón, América latina*. UNESCO, 1989.

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

\_\_\_\_\_, A. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HUSSAIN, I. **The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire. A brief look at the adoption of Secular Laws in the Ottoman Empire with a particular focus on the Tanzimat reforms (1839-1876)**. Faith Matters (faith-matters.org) 2011. Acessível em <https://faith-matters.org/images/stories/fm-publications/the-tanzimat-final-web.pdf>

HURD, E. **The politics of secularism in international relations**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.

HUSSAIN, I. **The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire. A brief look at the adoption of Secular Laws in the Ottoman Empire with a particular focus on the Tanzimat reforms (1839-1876)**. Faith Matters, 2011. Acessível em <https://faith-matters.org/images/stories/fm-publications/the-tanzimat-final-web.pdf>

IBRAHIM, H. **Iniciativas e resistência africanas no nordeste da África**. p. 73-9. In: *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial (1880-1935)*. Brasília: UNESCO, 2010.

JANSEN, J.J.G., Encyclopaedia of Islam, Second Edition. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 2012. Acessível em: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_5395](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5395)

KARPAT, K. **The transformation of the Ottoman State, 1789-1908**. Int. J. Middle East Stud. 3 p. 243-28. Printed in Great Britain, 1972. Acessível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/4e76/4cdeada90e38029c02bf7cf5cbfc55190f1a.pdf>

KHOURY, N. **Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad 'Abduh, An Ideology of Development**. Ph.D. Thesis, State University of New York, Albany, 1976.

KÖNI, H. **Politics of religion and secularism in the Ottoman Empire; 14th to 20th century: a study**. International Journal of Research In Social Sciences, May 2013. v. 2, n.1. Acessível em: [http://ijsk.org/uploads/3/1/1/7/3117743/v2i102\\_political\\_science.pdf](http://ijsk.org/uploads/3/1/1/7/3117743/v2i102_political_science.pdf)

KÜNG, H. **Islão: passado, presente e futuro**. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2004.

LEWIS, B. **The Roots of Muslim Rage**. The Atlantic. ABI/INFORM Global, pg. 47-60. September, 1990. Acessível em: [http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis\\_roots\\_of\\_muslim\\_rage.pdf](http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf)

LIA, B. **The Society of Muslim Brothers in Egypt. The rise of an Islamic Mass Movement (1928-1942)**. New York: Ithaca Press, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. **Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity**. In: MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Ed). Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate. Durham: Duke University, p. 360-380, 2008.

MARDIN, S. **La influencia de la Revolución francesa en el Imperio otomano**. In: El Impacto Mundial de la Revolución francesa: las sociedades musulmanas, Japón, América latina. UNESCO, 1989.

MITCHELL, T. **Questions of modernity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

MOADDEL, M. TALATTOF, K. **Modernist and fundamentalist debates in Islam**. Middle Eastern and North African Studies, 2000.

OLIVEIRA, J. **(Pós-)Colonialidade e intelectuais no Maghreb: Autonomia, Tradição e Modernidade em Abdallah Laroui e Mohammed Abded Al-Jabri**. Perspectivas, São Paulo, v. 46, jul./dez. p. 37-70, 2015. Acessível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/10053/6608>

PINTO, P. **Islã: Religião e Civilização. Uma Abordagem Antropológica**. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2010.

QUATAERT, D. **O Império Otomano**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.

REINHARDT, B. **Afetos seculares**. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 167-174, 2017. Acessível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872017000100167&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872017000100167&lng=pt&nrm=iso).

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALVATORE, A. Tradition and modernity within islamic civilization and the West. In: MASUD, K.; SALVATORE, A.; BRUINESSEN, M. V. **Islam and modernity: key issues and debates**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 3-35.

SAYGIN, T.; ÖNAL, M. **“Secularism” from the last years of the Ottoman Empire to the early Turkish Republic**, Journal for the Study of Religions and Ideologies, p. 26-48, 2013. Acessível em: <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/385>

SHARIF, M. **Chapter 75: Renaissance in Egypt: Muhammad ‘Abduh and His School**. In: A History of Muslim Philosophy Volume 2, Book 8. Edited and Introduced. Director of the Institute of Islamic Culture, Lahore Pakistan. Pakistan Philosophical Congress, 2013.

SILVA, L. **O embate entre Edward Said e Bernard Lewis no contexto de resignificação do orientalismo**. Revista Antropolítica, Niterói, n. 40, p.280-306, 2016.

TIBI, B. **Islam's predicament with modernity: religious reform and cultural change**. Routledge, 2009.

VALADE, B., **“Modernity”**: **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, 9939-9944. Amsterdam, New York: Elsevier, 2001.

WALLERSTEIN, I. **Societal development, or development of the World-System?** International Sociology, 1986.

WEBER, M.; GERTH, H.; MILLS, C. **Ensaio de sociologia**. Editora: LTC, 1982.

WEISMANN, I. **The sociology of 'Islamic modernism: Muhammad ‘Abduh, the national public sphere and the colonial state**. Maghreb review: Majallat al-Maghrib, ISSN 0309-457X, v. 32, n. 1, p. 104-121, 2007.

YOUNIS, S. **How ‘Abduh’s Caftan brought forth today’s Islamic Ideologies**, Oasis [online], July 2015, Acessível em: <https://www.oasiscenter.eu/en/how-abduhs-caftan-brought-forth-todays-islamic-ideologies>.

ZEGHAL, M. **The Implicit Sharia: Established Religion and Varieties of Secularism in Tunisia**. In Varieties of Religious Establishment, ed. Winnifred Fallers Sullivan and Lori G. Beaman, London: Ashgate, p. 107-130, 2013. Acessível em: <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34257917/40192430.pdf?sequence=1>

ZUBAIDA, S. **Law and power in the Islamic world**. London and New York: IB Tauris, 2005.

Artigo recebido em 22/05/2020 e  
aprovado para publicação em 10/08/2020