

**Maria Izabel Sales de França El Sawy**

**A SHARI'AH AL ISLAMIA : CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA  
E ATUALIDADE.**

**ORIENTADOR: DR. JOÃO MAURÍCIO LEITÃO ADEODATO**

**RECIFE  
2002**

**Maria Izabel Sales de França El Sawy**

**A SHARI'AH AL ISLAMIA : CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA  
E ATUALIDADE**

Centro de Ciências Jurídicas da UFPE  
Faculdade de Direito do Recife

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Doutora em Direito

Recife  
2002

Aos bravos povos muçulmanos que, exercitando o direito de autodeterminação e enfrentando vitoriosamente os exploradores capitalistas e as deturpações da mídia, não assimilam os costumes degenerados, nem mesclam o caráter monoteísta da crença islâmica.

Dedicamos.

Agradecemos:

Ao mestre que garantiu a afirmação deste trabalho: Dr. João Maurício Leitão Adeodato. Com bondade e paciência desenvolveu a atmosfera adequada para sua conclusão. Que Alá lhe proporcione beneplácito.

Para o *Sheick* Mabrouk El Sawy Said:

Pelo devotamento exclusivo ao ensino  
da Shari'ah Al Islamia, pela extrema  
bondade e exemplo de força religiosa.

“Entre a Europa ocidental, em pleno retrocesso

de civilização, e um mundo asiático ainda mal refeito dos golpes desferidos pelos nômades, o nascimento e o surto do Islã surgem-nos como um prodígio”.

(Édouard Perroy: *A Idade Média – a preeminência das civilizações orientais*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956, p.95).

## **A Shari’ah Al Islamia: Contextualização Histórica, Política e atualidade**

### **ÍNDICE**

#### **Introdução – Características e Condições da Dissertação**

1. Apresentação geral da tese	9
2. Sobre a metodologia da pesquisa	10
3. Identificação histórica e jurídica da dissertação	14
4. O porquê do sistema governamental islâmico	15
5. O ressurgimento islâmico	16
6. Organização e métodos da dissertação	18

### **PRIMEIRA PARTE**

#### **Capítulo I – O surgimento da Shari’ah Al Islamia**

1.1 Natureza e importância do Estado Islâmico	21
1.2 Visão geográfica e política do Estado Islâmico	22
1.3 A vida social	29
1.4 A importância da Shari’ah Al Islamia	33

1.5 A <i>Shari'ah Al Islamia</i> e a escravidão	36
1.6 Os muçulmanos após a morte do Profeta	40
1.7 Os primeiros califas	42
1.8 <i>Axxurra</i>	56
1.9 <i>Al Zakat</i>	58
1.10 <i>Al Kharaj, Al Muzaraá e Al Jizyah</i>	61
<b>Capítulo II – A Ciência Jurídica e as Fontes do Direito Islâmico</b>	
2.1 Considerações sobre a Ciência Jurídica Islâmica	65
2.2 O <i>Al Qu'ran</i>	67
2.3 A <i>Sunna</i>	69
2.4 <i>Al Ijma'a</i>	72
2.5 A prova na <i>Shari'ah Al Islamia</i>	73
2.6 O retorno à <i>Shari'ah Al Islamia</i>	75
2.7 As Escolas de Direito Islâmico.	76
<b>Capítulo III – A Política Islâmica</b>	
3.1 O aparecimento da política islâmica	82
3.2 A <i>Shari'ah Al Islamia</i> e os partidos políticos	83
3.3 As pretensões dos muçulmanos	85
3.4 As diferenças partidárias	86
<b>Capítulo IV – A inobservância à <i>Shari'ah</i></b>	
4.1 O desvio <i>Omawiyta</i>	91
4.2 A ideologia <i>Abass</i>	92
4.3 O <i>Ash'shiat Fatimita</i>	93
4.4 O heroísmo <i>Osmanita</i>	94
4.5 O declínio governamental	95
<b>Capítulo V – As Escolas de Filosofia Islâmica</b>	
5.1 O surgimento da Filosofia Islâmica	97
5.2 <i>Al Jebriat</i> e o Determinismo	98
5.3 <i>Al Muatezile</i>	100
5.4 <i>Achaaera e Maturidia</i>	104
5.5 A inspiração filosófica	106
<b>Capítulo VI – A <i>Shari'ah</i> e o <i>Sufismo</i></b>	
6.1 O <i>sufismo</i> islâmico	109
6.2 O sistema das <i>tarikas</i>	111
6.3 Os movimentos <i>sufis</i>	113

## SEGUNDA PARTE

<b>Capítulo VII – A Ordem Social na <i>Shari'ah</i></b>	
7.1 A justiça social	116
7.2 A família	119
7.3 O direito de herança	121
7.4 A obrigatoriedade da educação	124
7.5 O trabalho humano e a remuneração	127

<b>Capítulo VIII – A <i>Shari’ah</i> e o Mundo Moderno</b>	
8.1 O Islã na atualidade	132
8.2 <i>Al Jihad</i> – o civismo muçulmano	135
8.3 As massas pobres	139
8.4 A mulher na sociedade islâmica	142
8.5 A <i>Shari’ah Al Islamia</i> e a apostasia	145
<b>Capítulo XIX – <i>Dean wa Dawlat</i></b>	
9.1 A verdade islâmica	147
9.2 O jugo do materialismo	150
9.3 O Direito Ecológico na <i>Shari’ah Al Islamia</i>	151
<b>Capítulo X – Visão Geral da Tese</b>	
10.1 A obediência à <i>Shari’ah Al Islamia</i>	155
10.2 A maturidade dos jovens	158
10.3 O Islã e o muçulmano	160
10.4 O Islã e o futuro	162
<b>Bibliografia</b>	167
<b>Análise das entrevistas</b>	179
<b>Entrevistas</b>	
Awatif Ibrahim – Fátima Said	180
Mohammad Ali Mahjoub	183
Ramazan Yamaz	185
Saadi Jimije	187
<i>Sheick</i> Mabrouk El Sawy Said	189



## Introdução

### CARACTERÍSTICAS E CONDIÇÕES DA DISSERTAÇÃO

*Sumário:* 1. Apresentação geral da tese. 2. Sobre a metodologia da pesquisa. 3. Identificação histórica e jurídica da dissertação. 4. O porquê do sistema governamental islâmico. 5. O ressurgimento islâmico. 6. Organização e métodos da dissertação.

#### 1. Apresentação geral da tese

A primeira questão a ser suscitada nesta tese é o seu compromisso com a História do Direito, que consistiu em uma linha de pesquisa na qual foram examinados preceitos que se acham no *Al Qu'ran* e na *Sunna* para se conhecer as normas do Direito Islâmico e relacioná-las à necessidade de o muçulmano sempre recorrer à tradição. Dentro deste entendimento, o presente trabalho procura espelhar a inseparabilidade entre Direito, Política e Religião da *Shari'ah Al Islamia*, cujos caracteres próprios e qualidades homogêneas do seu sistema jurídico, distancia-se das codificações ocidentais, bem como, a luta dos muçulmanos pelo retorno da Lei divina.

Lembramos, que a uniformidade política e religiosa do Ocidente, foi virtualmente extinta na revolução religiosa do século XVI. Ao fortalecer-se a consciência nacional, aceitou-se cada vez menos a intervenção da Igreja na política interna dos Estados, ao mesmo tempo em que o surgimento dos governos despóticos sancionou definitivamente os afãs de autonomia. Dessa forma, as críticas de Lutero à Igreja Católica converteram-se em uma formidável arma para os príncipes, que viram na pessoa do monge a possibilidade de desligar-se da tutela de Roma.

Lutero exortou a príncipes e governantes leigos para que realizassem sua própria reforma. Certos de que ele abria as portas à secularização de importantes bens da Igreja, muitos aceitaram sua convocatória. Henrique VIII da Inglaterra, Gustavo Vasa da Suécia e a maioria dos príncipes e cidades da Alemanha Setentrional repeliram a autoridade do papa, introduziram uma ordem na Igreja mais ou menos reformada e apropriaram-se de todos os bens monásticos em seus reinos. Estava declarada a separação entre Estado e Igreja.

A conotação histórica inserida ao texto permite mostrar a religião islâmica, explicar os problemas que envolvem os muçulmanos na atualidade e conhecer a Justiça no Islã que, revestido da *Shari'ah Al Islamia* (Lei Islâmica), elaborou uma das maiores revoluções sociais de que o homem tem conhecimento. No entanto, hoje, esta lei é conhecida no Ocidente como a fonte propulsora do radicalismo muçulmano.

Iniciado nas regiões desérticas da Arábia, esse rolo compressor de organização sócio-cultural se estendeu ao continente africano. Posteriormente, à Ásia e à Europa, com ressonância nas Américas. Para mantermos a autenticidade e a cronologia histórica, apresentamos o trabalho sob dois prismas. Primeiramente, estabelecemos os vínculos históricos e jurídicos que correspondem à implantação do Estado Islâmico em Medina, na Arábia Saudita. Nele, o Profeta Mohammad – S.A.A.W.S. – (1), aplicou pela primeira

(1) -----  
A expressão significa: *Salla Allaho Alaeh wa Sallam* – “Deus abençoa e saúda seu Profeta”. Sempre colocada verbalmente ou por escrito ao lado do nome do Profeta.

vez a *Shari'ah Al Islamia* e promoveu a extinção dos maus hábitos, assegurando a proteção da lei na administração pública e a elevação urbana do povo nômade.

A *Shari'ah Al Islamia* divide-se em: 1. *Tawhid*, (dogma) da unicidade, comumente chamado monoteísmo. 2. *Aqhlak* (moral). 3. *Feqh* (Ciência Jurídica). Não se pode considerar as três partes isoladamente. Todas devem ser aplicadas em conjunto. A *Shari'ah Al Islamia* compreende a garantia da manutenção social, familiar, comercial, religiosa, jurídica (penal, civil, tributária e demais ramos do direito), econômica etc., mantenedora do direito e das garantias individuais na sociedade muçulmana. Portanto, no Islã, o Estado (poder temporal) e a Religião (poder espiritual) não se separam. Ambos assumem funções em proveito das liberdades e das associações privadas ou públicas. Assim, a *Shari'ah Al Islamia* representa em si: o *Al Qu'ran* (Alcorão), a *Sunna* (ensinamentos do Profeta) e o *Al Ijma'a* (acordo firmado entre os representantes da comunidade islâmica). Nessa extensão, quando nos referimos ao *Al Qu'ran*, à *Sunna* e ao *Al Ijma'a*, estamos invocando a *Shari'ah Al Islamia*.

Nesse módulo, fizemos referência à vida social, à escravidão e às conseqüências políticas surgidas após a morte do Profeta. No primeiro momento, com os quatro califas probos, à obediência aos preceitos islâmicos. Posteriormente, o grupo islâmico desvia-se das normas iniciais causando problemas à sociedade que, à época, estendera seu território, acarretando maior preocupação governamental.

A sistemática utilizada nessa primeira parte é expositiva. Preocupamo-nos em resguardar os preceitos históricos de acordo com os autores árabes. Assim, evitamos um texto alterado com matizes de partidarismo ou de caráter ilógico. Os estudos englobam vários momentos das administrações dos Estados Islâmicos que foram aparecendo em diferentes períodos.

Nessa primeira parte, analisamos o nascimento da jurisprudência islâmica, com o aparecimento das interpretações do texto alcorânico, bem como o surgimento de uma política especificamente islâmica. Esta última reveste-se de um ideal representativo e princípios econômicos nos moldes democráticos, como veremos.

A idéia, no segundo prisma, é deixar claro que a lei islâmica não é o monstro avassalador que grande parte da visão ocidental quer dar, mas visa a um aprimoramento das virtudes do homem em seu próprio benefício. Nessa compreensão, os princípios que regulam a conduta social e individual, capacitam o muçulmano a manter a justiça e prover as necessidades materiais.

A tese procura demonstrar que o Direito Costumeiro Islâmico, atrelado à norma religiosa, não é autopoietico. Para tanto, foi imprescindível anotar informações oriundas de inúmeras fontes, estando todas relacionadas na bibliografia.

## **2. Sobre a metodologia da pesquisa**

Pela constante observação dos noticiários brasileiros, europeus e árabes, chegamos à convicção de que há contradição informativa, o que mereceu uma rigorosa seleção de fontes, a fim de assegurar o valor do informe e de nos aproximar o mais possível da verdade. A contradição informativa consubstancia-se na diferença de versões entre duas culturas. O Ocidente materialista e o Oriente espiritualista diferem em razão do estímulo d'alma, por isso mesmo divergentes.

Concluímos, ao longo dos estudos, que as informações sobre o Oriente Médio não são corretamente transmitidas pelo Ocidente. Esse desencontro fortaleceu a pesquisa empírica, levando-nos a entrevistar pessoas que comprovassem conhecimento político ou que diretamente trabalhassem em instituições islâmicas, algumas com representação no Brasil. Logo, foi necessária a escolha de textos fidedignos, desprezando quaisquer documentos duvidosos, cuja tradução não se ajustasse à realidade por erro ou malícia do autor. Um exemplo é a invasão de Constantinopla pelos turcos, que não houve, ou o incêndio da Biblioteca de Alexandria pelo califa Omar Ibn Al Khattab que, à época, não havia nascido, cujas informações responsabilizam os muçulmanos.

Evidentemente, essa questão foi preocupante. Conseqüentemente, trabalhamos com textos recomendados por religiosos islâmicos, alcançando o objetivo desejado, ou seja, conduzir a matéria detalhadamente, com ampla exposição dos fatos.

Precisamente, não ignoramos a fórmula política das questões que envolveram e envolvem ainda o Oriente Médio e, na necessidade de adaptar as dimensões da lei islâmica à vida do muçulmano, reconhecemos que há o desencontro com a “identidade nacional”, pois os muçulmanos atuais não pertencem a um único país, mas a vários. O vínculo patriótico de unificação, sugerido simbolicamente pela bandeira do Islã, corrobora o princípio da *ummah* (unidade) da *Shari’ah Al Islamia*, embora isso não esteja politicamente efetivado. Isto porque o nacionalismo estatal, padrão ocidental hoje estendido a todo o mundo, teve desenvolvimento diferente na cultura islâmica.

Tivemos várias dificuldades para reunir fontes de pesquisa. Precedendo a outras, citamos a indisponibilidade bibliográfica no Brasil. Recolhemos inúmeros livros no Centro de Divulgação do Islã para a América Latina – C.D.I.A.L. –, em São Paulo, no Centro Islâmico do Brasil – C.I.B. –, na Embaixada Real da Arábia Saudita, na Embaixada Real do Kuwait, na Embaixada da República Islâmica do Irã, na Jamairia Socialista da Líbia, todos em Brasília; no Bureau de Ligue Islamique Mondiale, na França, no Al Furqán – órgão para a Divulgação do Islamismo em Portugal – e adquirimos compêndios nos sebos de São Paulo, Recife e Salvador. Os livros de tombo foram obtidos no Oriente Médio e na Espanha, com exceção dos “Prolegômenos”, análise à Filosofia Social árabe, escrita no século XIV, por Ibn Khaldun, com tradução para o português de José Houry, de 1968, e a “Civilização Árabe”, de Gustave Le Bon, obra em três volumes, com tradução para a língua portuguesa de Augusto Sousa, ano não especificado, que foram conseguidos em sebo do Recife.

Desempenhou também papel importante a pesquisa *in loco*, realizada no Egito, para melhor conhecimento das pretensões islâmicas, ficando prejudicada a pesquisa de Riajd, na Arábia Saudita, por ter coincido com mês do *Ramadan* (mês sagrado dedicado ao jejum), quando milhões de peregrinos entram no país e as pessoas se dedicam às orações, condenando quaisquer perturbações ao recolhimento espiritual. Assim, a concentração do trabalho ficou restrita ao Egito, que detém a liderança religiosa e política do mundo islâmico.

Por ser riquíssimo, o idioma árabe não pode ser tratado com displicência. Não poupamos esforços para obter uma tradução clara e precisa. Foram usados dicionários árabe-portugueses, árabe-espanhóis, de política, em português e compêndio de vocabulário jurídico (teológico) árabe e o *Dictionnaire Élémentaire de L’Islam*, em francês. Para os textos que se revestiam de difícil compreensão, tivemos a colaboração de um professor de língua árabe, para esclarecer as dúvidas existentes.

Quanto às notas de rodapé, fomos obrigados a redigir algumas sem a forma ou numeração que habitualmente se praticam, em virtude de alguns livros e revistas árabes não fornecerem os pormenores da edição, o que supomos não invalidar o texto ou o artigo. A prática adotada no rodapé não se distingue em razão da estética ou do discernimento comumente elaborado pelos autores modernos. Logo, não há divergência quanto às regras básicas, sendo mantidas as concepções orgânicas e explicativas.

Um fato pode chamar à atenção do leitor: é o emprego da transliteração dos títulos dos livros árabes, cuja intenção é dar a mais fiel correspondência possível ao que os autores quiseram comunicar em seu idioma.

Por questão de espaço, utilizamos as siglas CDIAL, correspondente ao Centro de Divulgação Islâmica para a América Latina e CIB, Centro Islâmico do Brasil. Facilitando a referência, alguns compêndios incorporam este estilo na representação gráfica editorial. Como meios de trabalho, foram mencionadas no rodapé as pesquisas e entrevistas realizadas.

Convém salientar que as pesquisas e as entrevistas postas em prática traçam o escopo principal da dissertação. A elaboração desse trabalho deu-se após exaustivas leituras, viagens de estudos e entrevistas com pessoas de diferentes classes sociais e culturais. De início, adotamos um critério pelo qual viemos a utilizar como fonte de informação veículos diversos como: rádio, televisão, jornais, revistas, livros, entrevistas, bibliotecas, internet etc. Objetivando maior esclarecimento, notadamente na parte histórica confrontamos vários autores e indagamos de religiosos islâmicos o genuíno sentido político e religioso que guiou os fatos na apreciação dos testemunhos como valor documental. Só assim, nos certificamos da fidedignidade do autor, sendo o texto então aproveitado.

Pesquisamos assim na Biblioteca da Universidade de Azhar, no Cairo, maior centro cultural islâmico do mundo, e nas Bibliotecas da Faculdade de Direito do Recife, da Sociedade Muçulmana de São Bernardo do Campo, em São Paulo, na Biblioteca Central da UFPE e nos Arquivos Públicos dos estados de Pernambuco e da Bahia.

A entrevista foi outro recurso utilizado, dando maior dinâmica ao texto. Pudemos avaliar os sentimentos e as emoções das pessoas, ao declararem seus testemunhos sobre fatos que repercutem no governo do seu país. Elas deram depoimentos do que vivenciaram e sua importância é indiscutível para futuras discussões. Assim, foram realizadas entrevistas no Recife, Salvador, Cairo e Helwan, no Egito.

Nosso objetivo foi adquirir maiores conhecimentos sobre o pensamento dos modernos muçulmanos e de seus líderes políticos, interessando particularmente o *modus vivendi* de uma sociedade que impulsiona o progresso, sem desprezar os valores éticos e religiosos. É aí que vamos penetrar nos critérios científicos das entrevistas. Formamos uma estratégia com pontos básicos a atingir que, na verdade, serviram para suscitar o debate com os entrevistados.

Para as mulheres entrevistadas, apresentamos como juízo de valor o conceito depreciativo que geralmente se faz da muçulmana. Por exemplos: a submissão ao marido, o confinamento ao lar, o uso obrigatório das roupas islâmicas, a falta da modernidade e a imagem que delas faz a mulher ocidental e vice-versa. Com a marroquina Saadi Jimije, englobamos o relacionamento do povo com o governo, no exercício da manutenção das garantias individuais.

Nas entrevistas com religiosos muçulmanos, conduzimos um processo diferente. Expusemos o envolvimento com as drogas não só dos muçulmanos do Iêmen, do

Afganistão e do Marrocos, como também dos desempregados, pobres de cultura e de direito. Tencionamos provocar a opinião dos entrevistados a projetar os seus conhecimentos sobre a gravidade dos fatos. Entendemos estas entrevistas como um estudo da manifestação da vida social islâmica e da consciência jurídica associada à religião. Essa medida assegurou uma perfeita interpretação dos acontecimentos que deram relevo ao trabalho.

Com o comerciante Ramazan Yamaz, tivemos a oportunidade de aprofundar as informações sobre o desvio da *Shari'ah Al Islamia* das autoridades turcas e a dificuldade da população de se autodeterminar. O muçulmano fala por que se refugiou na França.

A entrevista com o deputado e professor de *Shari'ah Al Islamia*, na Universidade de Direito Cham's, no Cairo, Dr. Mohammad Ali Mahjoub, focaliza o sistema governamental islâmico, a pobreza na maioria dos países muçulmanos e a economia capitalista ocidental. Mantivemos um procedimento jornalístico comumente conhecido por pingue-pongue, ou seja, perguntas e respostas. Portanto, a dimensão jurídica da tese foi mantida e, à medida que os assuntos foram se desenvolvendo, foi estendida também à moral e à ética no Islã.

Estando o homem condicionado ao seu passado, acreditamos que o Museu não é uma forma estática. Ele é peça imprescindível que expressa a vida dos povos em diferentes momentos históricos. É o relicário das riquezas e da identificação cultural do homem, representado na criatividade do belo. Como a beleza fala à alma, espontaneamente, no Museu Islâmico do Cairo, nos transportamos aos tempos dos califados e dos Estados Islâmicos: Omawiya, Abassia, Fatimita e Osmanita (Otomano). Captamos a sensibilidade e a emoção da arte islâmica. Pudemos apreciar as belas-artes e as artes industriais, que figuraram como um dos principais suportes de produção econômica, sendo bastante valorizadas no mercado europeu, e constatar que o muçulmano já demonstrava tendência artística com seus materiais de defesa: espadas, lanças, punhais, bastões, perfeitamente trabalhados em ouro com incrustações de prata, a exemplo da espada do primeiro califa Abu Bark Assidik, posteriormente usada por Ali Ibn Abi Taleb e seu filho Al Hussyn.

Sem dúvida, as dinastias Abassia e a Fatimita atingem um sentido profundo de representação artística com belíssimas arquiteturas e metais trabalhados, madeiras, marfim, vidrarias, mosaicos, cerâmicas, pedras preciosas, couro, etc. Fazem parte do acervo cultural e histórico as mesquitas, não importando a exuberância arquitetônica, os arabescos e luminárias coloridas. O mais importante para esta tese é o papel que desempenham na comunidade. Como sentinelas, resguardam o lado religioso e fiscalizam o poder político. Das mesquitas partem as denúncias, as reivindicações e as decisões da massa popular em momentos de conflito.

O refúgio espiritual e a esperança no amanhã permitem que o muçulmano forme em torno da mesquita a sua vida, sublevando-se, reclamando seus direitos. Elas ficam abertas vinte e quatro horas e estão sempre cheias de fiéis. O que procuramos ressaltar é sua importância política e jurídica no passado e no presente. Esta explicação ficará atrelada à dissertação, na análise particular de cada Estado Islâmico e às condições atuais do povo. Na verdade, as cinquenta mesquitas visitadas ajudaram a estabelecer um critério final sobre os princípios característicos básicos da *Kalimah* (Alá é único e Mohammad profeta de Alá).

Notemos que, nesta reconstituição do passado islâmico, traçamos como método rigoroso a crítica e a imparcialidade, condições indispensáveis em uma tese de doutorado. Entendemos também que, para estudar a vida de um povo, expressando de maneira correta os seus sentimentos e as suas necessidades, é preciso examinar o caráter moral e as aptidões intelectuais dos indivíduos que o compõem.

Notadamente, foram escolhidos textos clássicos de autores árabes muçulmanos pela fidedignidade ao conhecimento religioso e científico islâmico. São exemplos: “Os Prolegômenos” – três volumes, de Ibn Khaldun; “Sobre Metafísica” e “Introdução a Filosofia de Avicena”, de Ibn Sina; “Bidayat El Mujtahid”, de Ibn Rushd; “Tarie El Islam” – quatro volumes, de Hassan Ibrahim Hassan; “Fajeru El Islam”, de Ahmad Amin; “O Lícito e o Ilícito no Islã”, de Yossef Al Karadhawi e “O Indivíduo e o Estado no Islã”, de Abdul Karim Zaidan; “Attawhid”, de Samil Raji Al Faruqi; “Los Principios del Islam” e “Islã Hoje”, de Aliman Abul A’la Maududi; “Taqibiq Al Shari’ah Al Islamia”, de Soufi Hassan Abutali; “Al Roulefe Al Rachindun”, de Mohamad Asaad Tals; “O Islã a Religião do Futuro” e “O Islã e o Mundo”, de Sayyid Qutb.

### 3. Identificação histórica e jurídica da dissertação

Nossa dissertação procura a identificação histórica e seu relacionamento com a conscientização muçulmana pela volta da *Shari’ah Al Islamia*, cobrindo a formação do primeiro Estado Islâmico (século VII d. C.), expondo os sistemas que o Estado Muçulmano foi desenvolvendo.

Evidentemente, as peculiaridades históricas do sistema governamental foram mantidas e procuramos, com certa dose de ousadia, não apenas demonstrar a eficácia da sua lei, mas também visualizar os pontos que foram distorcidos pelos governantes que deixaram a *Shari’ah Al Islamia*, passando a desenvolver uma estrutura política endereçada à manutenção da realeza no poder, o que trouxe sérios prejuízos à sociedade muçulmana, por se distanciarem dos padrões religiosos, provocando mudanças que influenciaram na atual sociedade islâmica, que trabalha para corrigir os erros do passado, apagar a influência do colonialismo e combater a exploração capitalista.

Refugiado no teocratismo, o sistema islâmico trouxe reformas e refletiu, na condição administrativa, aspectos e expressões sociais, sustentando a igualdade que hoje falta na civilização globalizada.

Em sentido amplo, a História abraça o desenvolvimento político, econômico, intelectual e moral do povo nômade árabe, cuja condição inicial era de total atraso. Desconhecia a Filosofia e a Ciência. Como indicador do despreparo, o analfabetismo era generalizado. “De modo que a tribo dos Coraixes só possuía dezessete pessoas alfabetizadas, que eram respeitadas, prestigiadas e denominadas homens completos”(2). Porque, além da leitura, sabiam nadar e usar o arco e a flecha. Na época do surgimento do Islã, grande parte da humanidade vivia na estagnação. Apenas era visível o progresso cultural do Oriente, particularmente do Irã, do Iraque e do Iêmen, que tinham a escrita e a leitura como instrumentos de organização social.

Quando o Islamismo engolfou a península arábica, iniciava uma penetração não apenas religiosa, mas de um direito que causou uma surpreendente transformação no povo, que, apoiado nesse regime jurídico, podia contar com um disciplinamento normativo de longo alcance territorial que, enfatizando *Alá* (Deus) único, ensejava a formação e conservação dos valores basilares que constituem uma nação.

Nosso estudo vai mostrar o vigor da *Shari’ah Al Islamia* entre antigos e modernos

(2) Hassan Ibrahim Hassan: *Tarie Al Islam*. Cairo: Anarda Al Misr, 1996, p. 28.

árabes, respeitando os povos que foram sendo dominados. “A tolerância dos dominadores consentia-lhes uma liberdade muito ampla, incluindo mesmo a liberdade de religião e de culto. Os moçárabes, com efeito, praticavam publicamente o catolicismo: templos abertos, cerimoniais litúrgicos, procissões na rua. A Igreja mantinha os seus representantes hierarquizados – os bispos, os abades monásticos, os párocos da freguesia, os simples sacerdotes e frades. A sua administração civil gozava a tolerância da eclesiástica, podendo dizer-se invejável a paz deferida aos cristãos numa província do império islâmico” (3).

#### 4. O porquê do sistema governamental islâmico

A escolha do sistema governamental islâmico prende-se ao fato de que nunca mereceu a devida atenção, nem mesmo no plano histórico, este sistema, que remonta ao, século VII da Era Cristã. A partir dessa data, estabeleceu-se a cronologia muçulmana correspondendo como primeiro fato da tradição profética a *Al Hejrat*, ou seja, o deslocamento de Mohammad (S.A.A.W.S.) de Meca para Medina.

Este assunto é de suma importância, porque abarca todas as manifestações das atividades muçulmanas antigas, constituindo-se coluna interdisciplinar da tese, por apresentar a política, a economia, a moral, o intelecto e a religião islâmica. Precisamente, oferece condições para adequar a matéria à realidade do momento, em que se constata a atuação dos muçulmanos em prol da unidade da matéria e do espírito. Portanto, o sistema governamental islâmico é auxiliar indispensável, não só pela observação e a interpretação do presente, como também porque permite fazer prognósticos para o futuro.

Isso, naturalmente, nos conduz a reconhecer uma civilização verdadeiramente diversa da ocidental moderna: “A oposição entre Oriente e Ocidente não tinha nenhuma razão de ser quando também no Ocidente havia civilizações tradicionais; portanto, ela só tem sentido quando se trata essencialmente do Ocidente moderno, porque essa oposição é muito mais de dois espíritos do que de duas entidades geográficas mais ou menos nitidamente definidos”(4).

Observamos, todavia, que a consciência mundial não despertou para entender como se exerce o disciplinamento normativo do povo muçulmano, que não quer manter concepções diferentes dos princípios constitutivos da *Shari’ah Al Islamia*. Os muçulmanos querem independência das concepções mutáveis. Daí, rejeitarem reflexões contrárias ao que consideram injusto ou intrinsecamente mau aos seus concidadãos.

Os ocidentais compreendem a questão sob dois prismas. Primeiro, que o governo islâmico é tirânico. Segundo, não protege os direitos à vida e à propriedade. Trata-se, portanto, de conceituar a *Shari’ah Al Islamia* como injusta.

Ora, a soberania de um Estado Islâmico propriamente dito engloba a manutenção da ordem pela proteção aos direitos civis e, mais ainda, o desenvolvimento da comunidade, através da coordenação de esforços. Porque o Islã reclama o exercício da aplicação da *Axxurra*, que é o direito de consulta do povo em todas as atividades do governante. Nesse

(3) Augusto F.G. Thompson: *Escorço Histórico do Direito Criminal Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Liber Juris Ltda. 1976, p. 38.

(4) René Guénon: *A crise do mundo moderno*. São Paulo: Editorial Veja. 1990, p. 55.

sentido, versaremos sobre as diferentes fases dos governos islâmicos. Alguns, revestidos do verdadeiro sentido da lei, ocupando-se do organismo social em proveito da comunidade. Outros, impondo suas vontades, como um senhor faz a um criado ou usando seus caprichos para fiscalizar seus governados.

Já se vê que, neste trabalho, há uma associação entre política, direito e religião, não se podendo negar a intervenção da religião muçulmana em todos os negócios de governo. Trata-se de uma percepção abrangente, compreendendo o conjunto dos acontecimentos que determinaram o rompimento político entre os muçulmanos.

Evidentemente, é uma questão complexa, pois envolve rupturas políticas entre os muçulmanos, passando o grupo a dispersar-se e atuar separadamente, desarmonizando as ações e o conteúdo da união islâmica. Por outra parte, o povo, o meio, o modo de vida e outros fatores serão os principais agentes a ser manipulados, por transformarem as instituições políticas e sociais. “A interdisciplinariedade aqui adotada não é apenas metodológica, pois nunca é demais frisar que o fenômeno da secularização e da relativa emancipação do direito em relação às demais dimensões ético-normativas, sobretudo mas não apenas da religião no Ocidente, é estranho à cultura e organização social islâmica (5).

Pela extensão participativa do povo muçulmano, constatamos que existiu uma longa preparação para conviver com o regime comum. Daí, as forças representativas das comunidades constituírem, hoje, obstáculos às repressões dos governos, criando-se o poder de ação física para tornar a representação popular idônea, atendendo aos anseios das multidões.

## 5. O ressurgimento islâmico

Que crédito se deve dar ao Islã? É mister saber que o respeito à tradição, dentro do Islã, é largamente difundido. Todo o seu valor está na ininterrupta convicção da revelação alcorânica, que se mantém unânime e constante. Para os muçulmanos, atribuir más ações a um princípio essencialmente bom é hipocrisia e absurda falta de conhecimento, ou, simplesmente, privar as pessoas de conhecer a universalidade da sua lei e religião.

Para falarmos claro, desde a queda da Espanha moura, o Islã não era divulgado na Europa, mas agora ressurge naquele continente. Em várias cidades europeias os minaretes apontam para os céus, porque os muçulmanos recusam aceitar os padrões ocidentais. Podemos dizer, que os muçulmanos querem viver em qualquer parte do mundo, como muçulmanos, e não como um povo culturalmente sem compromisso com as suas raízes e religião. Portanto, não se pode esperar que assimilem totalmente o comportamento europeu. Isto porque, o Islã, não é simplesmente uma religião. Mas uma maneira completa de viver. Regulamenta a posição social e a conduta geral de seus adeptos, em qualquer tempo e lugar.

De acordo com as estatísticas (1992) da Assembléia Islâmica Européia, com sede em Londres, 30 milhões de muçulmanos vivem na Europa. Esses números demonstram que o Islamismo é a segunda religião professada no continente.

(5) João Maurício Leitão Adeodato: Pressupostos e Diferenças de um Direito Dogmaticamente Organizado.

*Boletim da Faculdade de Direito – Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora; 2000, p. v-y.*



“Frequentemente, os islâmicos se chocam com os costumes e leis das nações européias. Por exemplo, recentemente, foi negada a um professor muçulmano licença por tempo suficiente para orar durante o horário escolar. Solicitações muçulmanas de escolas separadas para estudantes de cada sexo, também, foram consideradas contrárias ao sistema educacional europeu”(6).

Por isso, algumas nações tomaram medidas para acolher as minorias muçulmanas em franco crescimento. A Bélgica e a Áustria, reconhecem o Islã como religião oficial. Mas, a maior parte dos muçulmanos da Europa ocidental não vivem nesses dois países.

Compreendemos, que na ótica islâmica a educação da juventude muçulmana não pode ficar alheia a *Shari'ah Al Islamia*. Daí, a constante reivindicação. Como justificção, em seus países, explicita a necessidade de acabar com as invasões de suas terras e os regimes governamentais opostos à *Sharia'ah Al Islamia*. É para eles uma condição justa a proteção dos direitos aplicados pela lei islâmica. Com isso, impedem a violação às normas da sociedade e garantem a existência da ordem pública. “Ele permitiu o combate aos que lutaram, porque foram ultrajados; em verdade, Allah é Poderoso para socorrê-los. São aqueles que foram expulsos injustamente de seus lares ...”(7). “Quando castigardes, fazei-o do mesmo modo com que fostes castigados; se fordes pacientes será preferível para os pacientes”(8).

Dessa forma, acreditam que, eficazmente, defendem o povo, compreendendo dois momentos: a repressão legítima e a utilidade social. Na realidade, concluem que não há imoralidade na aplicação da legítima defesa, porque está sujeita à regra moral e de conformidade com o direito natural. Diante da ausência ou impotência das instituições internacionais, que a tudo assistem sem terminarem pacificamente os conflitos, cultivam esses grupos a esperança das populações muçulmanas que confiam na capacidade dos guerreiros que arriscam as próprias vidas para assegurar a integridade nacional

A nosso ver, os muçulmanos têm quatro grandes problemas para combater. Primeiro, a reintegração de posse das terras esbulhadas. Segundo, a falta de religiosidade de alguns governantes para se expressarem islamicamente. Terceiro, evitar o controle econômico estrangeiro que ainda persiste na região. Quarto, a emigração.

Um povo que apresenta com frequência o amor à religião e ao país não pode ficar acomodado diante das injustiças. Como vemos, o *campus* de batalha é imenso e praticamente todos os meios de conciliação foram esgotados. Portanto, a guerra defensiva é o único meio que pulsionará pela força o direito essencial da sociedade islâmica, ou seja, reorganizar-se e reger-se independentemente, tudo de acordo com o Islã puro. Mas, nem todos concordam com esse pensamento

Apesar da pureza propagada pelos adeptos, há quem os conceitue como sendo um mal que deve ser evitado. Porque, alguns ocidentais vêem a lei islâmica como sendo um código religioso, que diz respeito somente ao comportamento moral e ao estabelecimento das relações do muçulmano com Alá. Para eles, a lei islâmica não interfere com outros assuntos da vida, principalmente os assuntos de estado e de governo. Essa visão é inaceitável. Ela é rejeitada pelos muçulmanos conforme veremos no desenvolvimento da tese.

(6) Redatores: Jurisprudência islâmica. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume I, número 10, abril, 1993, p. 23.

(7) *Al Qu'ran: Surata 22*, 39. p. 233.

(8) *Idem* (versículo 40), p. 234.

Como vimos, é uma linha comum que se estende aos principais meios de comunicação projetando interpretações negativas a respeito do Islamismo. Nosso objetivo é trazer o entendimento islâmico com toda a sua representação religiosa, jurídica e política, através de um estudo demonstrativo da sua verdadeira natureza e capacidade de evolução. Aqui se situa a tese propriamente dita.

A presente tese expressa a resistência dos muçulmanos no penoso esforço de se robustecer diante do império capitalista, que os impede de participar da comunidade internacional efetivamente. Vamos tentar provar que a lei islâmica atinge a relação da convivência pacífica e a obediência à autoridade, desde que a autoridade corresponda aos regulamentos impostos pela *Shari'ah Al Islamia*. A matéria é certamente difícil, pois nos coloca sob dois pensamentos distintos, exprimindo o ponto de vista científico da autora, sua independência com relação ao religioso no desenvolver do assunto. A exposição metodológica define o conjunto de regras a serem consideradas no trabalho.

## 6. Organização e métodos da dissertação

A dissertação divide-se em dez capítulos instruídos da seguinte maneira: na Primeira Parte, desenvolvemos seis capítulos. Expomos, neles, observações históricas dos diversos Estados Islâmicos e as inovações estabelecidas por alguns dirigentes que trataram de afirmar novas doutrinas políticas. Nesta parte, apresentaremos, o Direito Tributário com as instituições do: *Al Kharaj*, *Al Muzarâa* e *Al Jizyah*. Essas instituições possuem ampla variedade de manifestações econômicas e sociais, restando, portanto, apresentá-las sem o desdobramento de suas respectivas matérias doutrinárias. Mas, reconhecemos, que alguns programas de manutenção da renda praticados no Ocidente tem, claramente suas origens em fontes islâmicas. Como a isenção de renda e a pensão ao idoso, podem ser remontadas à instituição islâmica do *Zakat*.

A Segunda Parte foi dividida em quatro capítulos que englobam assuntos pertinentes à sociedade atual e à extensão reivindicatória dos modernos muçulmanos. A divisão em duas partes facilitou o reconhecimento da história islâmica, impediu a confusão dos fatos espalhados em várias épocas e deixou o texto conforme.

Devido às exigências de organização cronológica que os assuntos requerem, dividimos os capítulos de acordo com a sucessão dos acontecimentos históricos, observando o seu desenvolvimento em diferentes épocas, até atingirmos o presente momento. No primeiro capítulo, mostraremos o surgimento da *Shari'ah Al Islamia*, o momento da fecundação política e religiosa do Estado Islâmico, administrado pelo Profeta, a aplicação da justiça e as discussões suscitadas com a sua morte. Fizemos referências aos governos dos califas que substituíram o Profeta, compreendendo a continuidade dos preceitos normativos islâmicos, conferindo importância às massas populares na estabilidade governamental. Essas relações entre governantes e governados serão claramente definidas, bem como a contribuição das comunidades que não só possuíam as mesmas memórias, mas as mesmas aspirações para o futuro.

No capítulo segundo, analisamos a Ciência Jurídica Islâmica, a exegese do *Al Qu'ran*, da *Sunna* e do *Al Ijma'a* que fazem parte da *Shari'ah Al Islamia*. A importância da prova, o magistrado, *Al Hokm* (ordem de Alá), a igualdade perante à Lei e a necessidade do seu uso cotidiano.

No ano 35 da *AH* (651 d.C.), a crise política entre os muçulmanos contribuiu para a

criação dos Partidos Políticos, assunto a ser desenvolvido no terceiro capítulo. Nesse tempo, a sociedade civil passou por inúmeros problemas, surgindo uma instituição mantida pelos governantes que desprezaram os padrões éticos da *Shari'ah Al Islamia* e ensinaram aos filhos a segui-los. Apesar de haver más diretrizes, os partidos políticos continuaram a valorizar o território e a independência política da região. Ainda hoje, algumas dessas correntes políticas estão em plena atividade, exercendo influência no meio popular.

As políticas Omauiyta, Abassia, Fatimita e Osmanita estão presentes no quarto capítulo. Essas administrações se distanciaram do verdadeiro sentido da *Shari'ah Al Islamia*, exemplo mantido atualmente por alguns países de maioria muçulmana. Mas, importantíssimas, são as Escolas de Direito. Elas identificam, de maneira compreensível, o entendimento dos textos alcorânicos, elevando o discernimento dos juízes e a garantia da equidade.

No quinto capítulo, abordaremos as Escolas de Filosofia Islâmica que revelaram a conscientização do espírito investigador árabe, diante da Filosofia Grega. É um processo resultante de indagações que provém diretamente da *Shari'ah Al Islamia*, estabelecendo igualdade, direitos e deveres para todos. As Escolas de Filosofia vão criar mudança social na vida muçulmana, condicionando o muçulmano à necessidade cada vez maior de procurar novos conhecimentos.

Explicaremos, no capítulo sexto, o sufismo islâmico. Contemplaremos os princípios que norteiam a aplicação da *Shari'ah* na formação *sufi*, a distância das riquezas para satisfazer o espírito, o não cumprimento de alguns *sufis* das normas implícitas na lei, bem como o sistema das *tarikas* e os movimentos revolucionários.

A Segunda Parte começa com o capítulo sétimo. Nele abordaremos a Justiça Social, a importância da família, o trabalho humano e a justa remuneração, bem como as normas que definem o Direito de Herança. Isto porque há grande incompreensão dos não muçulmanos quanto à mulher, cuja participação social é vista como prejudicial à igualdade de direitos. Falaremos também sobre a educação e o trabalho remunerado. No oitavo capítulo, explicaremos o sentido da expansão islâmica na atualidade, o civismo, as lutas das classes pobres e a participação da mulher na sociedade muçulmana.

O que vemos hoje é o surgimento de grupos, pedindo a islamização das leis dos seus países, que contam com maioria muçulmana. Daí, no capítulo nono, expormos a necessidade da exegese da *Shari'ah Al Islamia*. Completaremos com as questões que tantos problemas têm causado à sociedade islâmica e o aparecimento dos grupos de preservação das comunidades, que comumente são chamados de fanáticos.

Na conclusão, capítulo décimo, acrescentaremos as relações de desenvolvimento e a influência do Islã na atualidade. A moral dos jovens e a submissão à Lei trazendo, ao final, a influência do Islã no futuro.

A composição técnica adotada no presente trabalho termina com a apresentação da bibliografia, cujas obras serviram ao desenvolvimento da exposição, sendo também de importância excepcional os testemunhos dos *sheicks* (líderes religiosos), por apresentarem a manutenção da tradição islâmica nos costumes dos diversos povos muçulmanos. Em linhas gerais, mostraremos os direitos dos não muçulmanos, explicaremos a importância da Lei Islâmica e salientaremos a investigação doutrinária dos juristas islâmicos. A transliteração das palavras árabes será apresentada em itálico e, entre parênteses, a anotação da referência em português.

Em certos compêndios árabes antigos, o ano da editoração não é indicado. Neste caso, a forma de indicação no rodapé não sofrerá alteração, mas ficará suprimida a data da composição gráfica.

As notas dos acontecimentos islâmicos serão sempre grafadas no modo habitual árabe, ou seja, de acordo com *Al Hejrat*, início da era islâmica, a partir da emigração de Mohammad (S.A.A.W.S.), de Meca para Medina, no ano 622 d.C. A emigração é conhecida, na linguagem árabe, como *Al Hejrat*, sempre expressa pelas iniciais *AH*. A cronologia ocidental fará parte da citação.

As referências bibliográficas serão sempre acompanhadas da citação do capítulo e o número da página, facilitando futuras consultas aos textos originais. Ao final, será mantida a linguagem corrente da bibliografia geral, adequadamente tratada na ordem alfabética.

Tentamos expor quão útil se torna interpretar as aspirações islâmicas, considerando o que delas se pode auferir como contribuição ao desenvolvimento das faculdades humanas. A preservação do *Al Qu'ran* para a perpétua orientação dos muçulmanos, reflete uma concepção geral do Direito Islâmico. Assim podemos dizer, que “preparou a ciência jurídica para a compreensão das transformações vindouras, e inclusive – diríamos – para a interpretação mais aprofundada das novidades de hoje”(9).

---

(9) Nelson Saldanha: *O problema da História na Ciência Jurídica Contemporânea*. Recife: Imprensa Universitária, 1964, p. 43.

## PRIMEIRA PARTE

### Capítulo Primeiro

#### O SURGIMENTO DA *SHARI'AH AL ISLAMIA*

*Sumário:* 1.1 Natureza e importância do Estado Islâmico. 1.2 Visão geográfica e política do Estado Islâmico. 1.3 A vida social. 1.4 A Importância da *Shari'ah Al Islamia*. 1.5 A *Shari'ah Al Islamia* e a escravidão. 1.6 Os muçulmanos após a morte do Profeta. 1.7 Os primeiros califas. 1.8 *Axxurra*. 1.9 *Al Zakat*. 1.10 *Al Kharaj*, *Al Muzaraá* e *Al Jizyah*.

#### 1.1 Natureza e importância do Estado Islâmico

Inicialmente, devemos estabelecer que o verdadeiro sentido do Estado Islâmico é a unidade territorial. Isto é de difícil reconstituição, porque os acontecimentos do século vinte mudaram os destinos dos povos, particularmente dos árabes, reduzindo-lhes a unidade apenas aos aspectos religioso e costumeiro. São bastante visíveis e numerosos os sinais que confirmam esta conclusão. Preliminarmente, por maior que seja a assimilação de um país islâmico moderno ante os fundamentos políticos e dependência ao *Al Qu'ran* e à *Sunna*, não se conseguirá reconstituir com exatidão a estabilidade demarcada pela administração de Mohammad (S.A.A.W.S.).

Notamos que, após a sua morte, o Estado Islâmico procurou apenas manter a integridade territorial em razão dos interesses econômicos e da autonomia política. Mas as relações entre o cidadão e o governo não conseguiram ser tratadas adequadamente e facilmente se estabeleceram algumas monarquias despóticas, degenerando gravemente os princípios formadores da sociedade islâmica.

Na verdade, até o século VII, os árabes não possuíam unidade econômica nem política. Sem força conjunta, as tribos dividiam-se em várias classes. “Unificá-los era ainda mais difícil, pois representava para eles pôr de lado antigas inimizades, que queriam revanche sangrento e, acima de tudo, aceitar dividir com outros a escassíssima água e ponto do deserto”(10).

Nesse tempo, era grande a influência Cristã. O Judaísmo entrou na Arábia com os judeus que fugiram do poder romano e refugiaram-se em Medina. Apesar de o Cristianismo, o Judaísmo e o Magismo serem divulgados, nenhuma dessas correntes religiosas trouxe reformas ao povo que tanto necessitava de organização, continuando a viver no retardamento cultural.

“La Arabia permanece cerrada y abrupta en el inmenso oceano del desierto. Unos quantos oasis maravilla de plata y verdes entre la arena. Encierran unos diminutos círculos

(10) Mansur Saleh Al-Safi: *Arábia Saudita-política e aspectos de suas relações com o Brasil*. Brasília: Thesaurus Editora. 1993, p. 25.

de vida, entre unos y los otros, los árabes se dedican al comercio y a la poesia, al amor y al bandidaje”(11).

A unificação árabe apareceu quando Mohammad (S.A.A.W.S.) reverteu o quadro de pobreza e ignorância do seu povo, elevando-o socialmente até a formação do primeiro Estado Islâmico.

O Estado Islâmico foi implantado treze anos depois do advento do Islã e com ele o Direito, impondo em pontos essenciais a sua influência que, de início, foi aceita. Com o Estado Islâmico, em Medina, surgiu o órgão estatal que garantiu o cumprimento da norma. Inicialmente, sem preocupação científica mas sistematizadora. Assim, a origem do Estado Islâmico coincide com o aparecimento em que é provido da *Shari'ah Al Islamia*, regulando-se através da organização de direito.

À medida que se foi tornando estável, conseguiu impor-se gradativamente, absorvendo o poder de ditar as soluções para os dissídios individuais em todas as esferas das relações jurídicas. Essa evolução permitiu reformar os usos e costumes, mesmo os mais arraigados. Daí, considerar-se a importância do Estado Islâmico por meio da exposição da lei, que reformou o sombrio ciclo humano árabe, trazendo a noção de justiça e penetração em todas as esferas sociais. Percebe-se assim que, à semelhança da evolução europeia, o Estado Islâmico também se pretende totalizador, omnicompreensivo, indo além do Estado ocidental, porém, ao responder não apenas pelo direito mas também pelas demais ordens normativas.

Observam-se aqui fatos que dificultaram a unidade política, com a criação dos califados e o aparecimento das principais facções partidárias *Sunita*, *Shi'ah*, *Al Khawarij* e outras, que, muito embora divergentes quanto a determinados conceitos políticos, identificam-se no cumprimento dos padrões religiosos.

Pretendemos fixar a diversidade dos movimentos filosóficos e científicos e seus grandes pensadores que ocuparam espaço em todas as modalidades do conhecimento, desenvolvendo questões fundamentais nos campos da Sociologia, Poesia, Filosofia, Medicina, Engenharia, Física, Química etc. Efetivamente, a influência das conclusões científicas dos muçulmanos serviu de instrumento para construção da sociedade moderna como um todo, que recria e utiliza muitas das conquistas islâmicas.

A bem da verdade, veredamos numa combinação entre História, Direito e atualidade que formará, em suas linhas gerais, uma exposição impessoal e rigorosamente objetiva dos muçulmanos e do sistema governamental islâmico espelhado na lei.

## 1.2 Visão geográfica e política do Estado Islâmico

No Estado Islâmico, temos a considerar o desempenho religioso, jurídico e político como marco de suas funções governamentais. É, portanto, merecedor de atenção o trabalho administrativo desenvolvido pelo Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.). Trata-se da organização de uma poderosa estrutura que se constitui em sustentáculo e garantia da religião islâmica em terras árabes.

Inicialmente, defrontamo-nos com o aspecto geográfico, que condicionou, pelas

(11) Ibn Sina: *Introdução à Filosofia de Avicena*. Trad. M.Cruz Hernandez. Madrid: Grafica Espanã, 1950, p. 25.

condições climáticas, o surgimento de um Estado Teocrático, onde a execução da vontade do governante está submissa à vontade divina, sem equivalente nos demais sistemas governamentais contemporâneos.

O regime aflorou na Arábia. Trata-se de uma península banhada pelo mar Vermelho ao Oeste, Oman e o Golfo Pérsico (Golfo Árabe) ao Leste e o mar Índico ao Sul. Ao Norte, suas fronteiras limitam-se com parte da Palestina até o Sul do mar Morto. Ao Oeste, a Arábia apresenta várias cadeias de montanhas, chegando algumas a dois mil e quinhentos metros de altura, sendo de pouco relevo na região leste.

Uma das maiores características da Arábia é a falta de mananciais de água. Pelos seus vales correm apenas águas de chuvas. Daí, sua aridez, secura e temperatura elevada. A maior parte da Arábia é desértica, compondo-se de três regiões diferentes. Samauá, hoje, Annofoud, com cento e quarenta quilômetros quadrados de extensão. Com poucas fontes de águas, suas areias tangidas pelos ventos formam altas dunas. Chove à época do inverno. A maioria dos seus moradores são beduínos (pastores). A parte do Sul possui cinquenta quilômetros quadrados de extensão. As terras são planas e nas areias, no período de inverno, brotam ervas que atraem as tribos beduínas a acamparem com suas tendas por três meses, quando vendem leites das camelas e das ovelhas. Para Mansur Saleh Al Safi: “Na prática, ainda existem grupos beduínos “nômades” na Arábia Saudita, se bem que a vasta maioria já se tenha acomodado em cidades. Os nômades são estimados em 200 a 300 mil pessoas”(12).

A terceira parte é a de Al Harratu, com suas pedras negras. Começa a Leste de Houran e termina em Medina (antiga Iatiribe, capital do primeiro Estado Islâmico). Os desertos da Arábia têm poucos oásis. Atualmente, todo o deserto da Arábia é conhecido por *Ahoubun El Raali*, significando uma quarta parte vazia, sem habitantes.

A melhor parte da Arábia é Najed. Hoje, Riadj, capital do reino saudita, faz parte de Najed. O clima quente da Arábia contrasta com o “clima temperado de suas montanhas, chegando no inverno a água a ficar congelada”(13).

Na verdade, antes do aparecimento do Islã, os árabes agrupavam-se em tribos e não eram sedentários, não plantavam nem construía cidades. Não possuíam quaisquer ligações com a terra, estando sempre em combate pelos melhores locais, sendo famosas as tribos de Koudaá, Tanur, Kaibu, Jouraira, Ouzurá e Quinana, compondo-se dela a tribo Coraixé, da qual descendia o Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.).

Dentro deste aspecto tribal, surgiu a primeira monarquia árabe, a de Main, ao Norte do Iêmen. Era uma monarquia forte e rica e o povo conhecia a escrita. Mas o exercício do poder era realizado abusivamente por quem o detinha, de tal modo que a lei e os regulamentos instituídos eram modificados, de acordo com a vontade do governante. As demais monarquias, ou seja, as de Sabaá, Remiar e El Riirá (entre 900 a 115 a.C.), identificavam-se com a monarquia anterior, tanto na cultura como no comércio, possuíam caravanas e navios que faziam o intercâmbio comercial entre a Palestina e a Síria.

Mas a organização administrativa da Arábia necessitava de reformulação. Assim, em 440 d.C., a tribo Coraixé passa a liderar Meca, e Khocai Ibn Kelaab (quarto avô do Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.), filho de Quinana, descendente de Adnan, e este por sua vez, descendente de Ismail, filho do Profeta Abraão (S.A.A.W.S.), tomou conta de Me-

(12) Mansur Saleh Al-Safi (nota 12), p. 25.

(13) Ahmad Amin: *Fajeru al Islam*. Cairo: Anarda Al Misr. 13ª edição. 1982, p. 4.

ca e da Kaaba (*qbla* – orientação religiosa muçulmana) que, à época, era centro de idolatria.

Construiu um palácio em Meca e organizou um congresso com representação popular. Além de ser presidente, era comandante da força armada. Soube utilizar-se de instrumentos jurídicos, representando o exercício popular na delegação legislativa, para bem atender à necessidade do povo.

A tribo Coraixe, através de Abdul Mutaleb (avô de Mohammad – S.A.A.W.S.), seguiu a tradição. Mas o governante cristão da Etiópia, Abrahá, invadiu Meca para destruir a Kaaba (edificação feita por Abraão e seu filho Ismail em adoração a Alá), não conseguindo seu intento, ao ser expulso da cidade pelos coraixes. Para Hassan Ibrahim Hassan: “se Coraixe não tivesse ganho esta batalha, a história seria outra. O Cristianismo teria sido implantado na Arábia”(14).

No ano 610 d.C., quando a *Shrari'ah Al Islamia* (lei islâmica) começou a ser revelada através do *Al Qu'ran*, o Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.) iniciou a educar o povo rumo à esperança de construir uma nação, iniciando esta convocação com seus próprios parentes. Uma vez iniciado o trabalho, seus familiares posicionaram-se contra a doutrinação, ameaçando sua integridade física. A bem da verdade, pregava um conceito de vida que compreendia o dispersar de todos os aspectos negativos em prol de uma mudança geral, concentrada num sistema social.

Notemos que um pequeno grupo de muçulmanos fomentou a semente da lei islâmica. Na firmeza de propósito, precisava dar ao seu povo uma sociedade politicamente organizada, que pudesse viver em comunidade e em que a prosperidade fosse coletiva. Passou a aproximar-se das pessoas que chegavam a Meca. Durante a peregrinação, Mohammad (S.A.A.W.S.) fez contato com as tribos Hadramalti, do Iêmen, para implantar um estado islâmico na região, mas negaram-lhe tal pretensão.

Posteriormente, durante outras peregrinações, contactou com grupos medinenses, convocando-os ao Islã. No ano seguinte, doze homens ficaram solidários à sua mensagem, enviando com eles a Medina, Mossaab Ben Omair, a fim de lhes ensinar o *Al Qu'ran* e os princípios da *Shari'ah Al Islamia*. Depois de um ano, recebia setenta e três homens e duas mulheres. Após se unirem quanto aos mesmos princípios, voltaram a Medina, onde trabalharam fortemente para a implantação da nação islâmica, passando os muçulmanos de Meca a emigrar para Medina e em seguida Mohammad (S.A.A.W.S.), veio a expressar a emigração como a vontade coletiva dos medinenses.

Nessa época, existiam em Medina três tipos de moradores: “os muçulmanos que emigraram de Meca, os Al Ançar, tribo poderosa, composta das tribos Al Aus e Al Qhazraj, que permitiu a entrada de Mohammad (S.A.A.W.S.) na cidade e os judeus que deixaram Palestina, fugiram dos romanos e fixaram-se na região, esperando a chegada do último dos profetas, como explicou a Torá”(15).

O fim e a razão do Estado Islâmico trouxeram a independência absoluta dos muçulmanos, ordenando uma vida adequada à lei. Isto porque a fundamentação do Estado reside na obediência à autoridade suprema de Alá, determinando a existência da relação de direitos e deveres recíprocos sob o comando de uma autoridade temporal.

(14) Hassan Ibrahim Hassan (nota 2), p. 40.

(15) Mohammad Abdulkadre Abu Fares: *Al nizam al sccesi fi al Islam*. Beirute: Al Atihed al Islamia al Alam Semunazametu al Tulebia, 1984, p. 132.



Investido no poder, Mohammad (S.A.A.W.S.) traçou a política interna e externa da nova sociedade. Internamente, encontrou desigualdades entre as tribos árabes Al Aus e Al Qhazraj que, incentivadas pelas tribos judaicas, disputavam o comércio, sendo as mais importantes Bani Kaimukar, Bani Anadir e Bani Coraizá que eram negociantes, além de outras tribos estrangeiras que não observavam nenhuma tradição ou memória desse povo. Diante de tais circunstâncias, estabeleceu o primeiro acordo entre os moradores de Medina. Comenta Hassan Ibrahim Hassan, que: “A formulação deste acordo evidencia a criação do primeiro Estado Islâmico”(16).

Acreditamos que não apenas isso. Muito mais. Assegurou, com seus companheiros, a criação e funcionamento de um tribunal alcorânico, cujas atividades se baseavam em prescrições contidas no acordo feito com os medinenses, nas quais se incluíam normas para garantir uma boa administração pública, para cuja consecução os muçulmanos mais disponíveis recebiam cargos importantes, tal como os de secretário de governo, da fazenda e comandantes das forças armadas. Além disso, havia o controle do executivo, enfatizando sobretudo os laços sanguíneos como princípio da unidade da nação.

Compreende-se que Mohammad (S.A.A.W.S.) aplicou pela primeira vez o direito contido na revelação, conservando todo o vigor da unidade entre o povo, permitindo-lhe rebelar-se contra disposições que estivessem fora da *Shari'ah Al Islamia*. Quaisquer injustiças governamentais podiam ser reprimidas pela fiscalização que a comunidade fazia do seu mandatário, até mesmo quando houvesse necessidade de interpor a questão judicialmente. Nessa ampliação jurídica, o Estado Islâmico assumiu, através da lei, um posicionamento forte contra os infiéis, por entender que estavam contrários às normas alcorânicas.

Isto porque no Islã a: “comunidad de creyentes adopta un nuevo concepto de ciudadanía; la ley islámica es esencialmente religiosa, obliga a los fieles y por lo común sólo a ellos se refiere. Para la ley, el primer supuesto de capacidad es la religión; el fiel se identifica con el sujeto de derechos; si es de condición libre y con el sujeto de derechos; si es de condición libre y concurren en las demás condiciones de que se trata la continuación, tendrá la plenitud de derechos”(17).

Estes mesmos preceitos religiosos se estendem aos muçulmanos da atualidade. Eles não podem manter um regime político e religioso diferenciado da *Shari'ah Al Islamia* e devem estar em conformidade com as diretrizes preexistentes, emanadas das ordens divinas. E obedecendo a este mesmo princípio, Mohammad (S.A.A.W.S.) cuidou de traçar uma política de desenvolvimento, nomeando, entre os muçulmanos, governadores, juizes e professores para outras cidades, dando-lhes remuneração. Advirta-se que, para melhor estender suas relações diplomáticas, antecipou-se aos governantes de Fares (antiga Pérsia, hoje Irã), Abissínia, Egito, Síria e Palestina, mandando-lhes correspondência através de delegações, cuja prioridade era convidá-los a professarem o Islã. Alguns responderam, submetendo-se à religião, outros não acreditaram na natureza divina da mensagem. Negaram-se a respondê-la, ameaçando prendê-lo e matá-lo pelo insulto.

Quando mandou a carta ao imperador de Bizâncio, seus companheiros alertaram que a mesma não seria lida por falta de carimbo. Este fato fez com que mandasse confecci-

(16) Hassan Ibrahim Hassan (nota 2), p. 85.

(17) P. José López Ortiz: *Derecho Musculman*. Barcelona – Buenos Aires: Editorial Labor S.A., 1932, p. 128.

onar um anel de prata com seu nome, carimbando suas correspondências com ele. Diga-se de passagem que o Profeta não sabia ler nem escrever. Sempre que desejava manter contato por escrito, chamava um dos companheiros para auxiliá-lo.

O registro da evolução política e religiosa de Medina estava contido no primeiro acordo jurídico firmado. Segundo Hassan Ibrahim Hassan, os termos foram os seguintes: “Em nome de Alá, o clemente, o criador”. – “Nós somos uma nação. Os emigrantes das tribos coraixes que cometerem crimes devem ser detidos pela própria tribo para serem julgados. Os pobres devem ser ajudados com justiça. Os muçulmanos de Medina devem pagar *adiah* (indenização) às famílias dos mortos em guerra. A caridade e a justiça devem ser mantidas entre os crentes. O muçulmano só pode fazer acordo com outro muçulmano. Os muçulmanos, juntos, devem defender-se de quem cometer injustiças contra eles e não favorecer aqueles que recebem presentes de iniquidades ou maldades. Os muçulmanos devem desprender forças conjuntas contra isso, mesmo que seja contra seu próprio filho. Pois a justiça de Alá é igual para todos. Os muçulmanos são uma força conjunta a favor dos outros muçulmanos. Os judeus moradores de Medina devem ser ajudados.

Que não se façam injustiças contra eles, nem pactos com outros em oposição a eles. Os muçulmanos devem seguir o melhor caminho da senda reta. Quem matar um muçulmano, comprovadamente, deve morrer. Os familiares e parentes do assassino devem ser respeitados. Se os parentes do assassino pagam *adiah*, o acusado não morrerá. O muçulmano que acordar estes termos fica proibido de auxiliar a quem fez crueldade. Não podendo abrir-se porta para ele. Quem não seguir esta conciliação é injusto para si e seus parentes. Qualquer problema entre o povo de Medina, Mohammad deve ser certificado. Ninguém deve ajudar aos incrédulos de Meca. O povo de Medina deve ficar junto contra quem lhe queira fazer mal. Se o inimigo quer paz, deve-se acordá-la”(18).

Evidentemente, o conceito de Estado requer três elementos distintos e imprescindíveis: o povo, grupo de habitantes que vivem permanentemente em uma parte de terra; o solo, parte habitada pelo povo, e o governo que o dirige, com sistema e ordenamentos internos e externos.

“O Direito Islâmico começa a ser utilizado pelo povo medinense e tem como características: ser divino, imutável e universal. Portanto, abrange o estudo da lei e da teologia, por intermédio do *Al Qu’ran* e da *Sunna*. Na verdade a *Shari’ah* é o caminho a ser respeitado e seguido, não pode ser abolida nem substituída por regras seculares. Assim, para assegurar a elevação política, foi necessário adotar os valores religiosos nas conclusões práticas do cotidiano, reunindo, na participação dominante e abrangente da vida pública, a manutenção intacta da ordem dos grupos sociais e o caráter jurídico do ordenamento divino”(19).

Chegamos a tal conclusão por visualizarmos que a doutrina islâmica penetra no espírito e na vida pública através da fé, da obediência e da liberdade que permitiram a consolidação e o desenvolvimento do Estado. Primeiro, por empregar um sistema único sem distinção formal entre direito, política, estado e religião, sendo importante protegê-los simultaneamente. Como suporte, recebe o muçulmano uma educação da vida material aliada à espiritual, como preceitua a *Surata Alcassas*, versículo 77: “Mas procura, com aquilo com que Deus te tem agraciado, a morada do outro mundo, não te esqueças da tua

(18) Hassan Ibrahim Hassan (nota 2), p. 86.

(19) Soufi Hassan Abutali: *Taqibiq Al Shari’ah Al Islamia*. Cairo: Dar Anarda Arabia, 1986, p. 41.

porção neste mundo, e sê amável, como Deus tem sido para contigo, e não semeies a corrupção na terra, porque Deus não aprecia os corrutores”(20).

Para alguns historiadores ocidentais, o Islã: “é uma religião de aspectos mediévidicos. Baseia-se no culto e na vida civil e política da ordem alcorânica”(21).

Claro que as normas jurídicas formalizadas no acordo atenderam às necessidades prementes da comunidade, alcançando a incorporação das medidas saneadoras aplicadas à manutenção da autonomia do Estado. Se bem que não tivesse concorrentes na competência de que se investia como Profeta e administrador, Mohammad (S.A.A.W.S.) não podia ultrapassar os limites acordados sob pena de punição, validamente acionada, também contra ele, com respaldo na norma prevista de “não favorecimento a quem cometesse maldade”. Isto reforçava o dispositivo de que a uniformidade de agir dos membros do Estado, de acordo com a justiça divina, devia ser de maneira igual para todos.

O argumento traçado reforça a capacidade de fidelidade do muçulmano em defender o governo, as diretrizes do direito, manter o respeito às demais religiões e defender a integridade física dos moradores da cidade. Os únicos diferenciados foram os incrédulos, por declararem-se inimigos dos muçulmanos.

“O povo de Medina deve ficar junto contra quem lhe queira fazer mal”. Creio que esta orientação conclama a população medinense a unir força conjunta em defesa de toda ameaça à paz no Estado. O texto vincula a superação das desavenças pelo tratado de paz com o inimigo. A nosso ver, não admite a perturbação da ordem, dando lugar à intervenção pública para manter o seu restabelecimento. Não é um texto técnico, mas impõe reconhecer, nas hipóteses previstas, a fórmula de coercibilidade e eficácia amplamente executada no meio social.

A aplicação da norma jurídica islâmica, na sua forma e conteúdo, como produto da Ciência Jurídica (*Feqh*), certamente se afasta das demais legislações ao ser interpretada pelo investigador jurídico. Ela confere uma regulamentação profética na exposição da *Sunna*, respaldada no *Al Qu’ran*, cujas determinações passaram a ser aplicadas imediatamente e obrigatoriamente para todos, no sentido de reprimir qualquer ação ostensiva ao Estado. Nessa acepção, aproxima-se do entendimento de Pinto Ferreira, quando diz: “A eficácia jurídica da norma designa a qualidade de produzir, em maior ou menor grau, efeitos jurídicos, ao regular, desde logo, as situações, relações e comportamento nela indicados”(22).

De forma que o acordo traduziu o forte sistema do Estado Islâmico. Assim sendo, o texto convencionado reproduz, com vigor, uma norma de convivência; acima de tudo, é um instrumento de preservação do Estado, cuja superioridade religiosa, política e jurídica, abrangeria maior dimensão geográfica, após a morte do Profeta. Durante sua vida, o islamismo propagou-se apenas no território que forma o reino da Arábia Saudita.

Cumpre salientar que realizou uma grande transformação, propondo a todos direitos

(20) Samir El Hayek: *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994, p. 458.

(21) Sahih Muslim: Perspectivas da dawah islâmica no Ocidente. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Ano III, novembro, 1987, p. 91.

(22) Luis Pinto Ferreira: *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva. 3ª edição. 1974, pp 17-18.

e deveres, realizando, na prática, a passagem progressiva de um povo primitivo à humanização social, à medida que conseguiu controlar a agitação e a sabotagem dos inimigos. Expressou, de forma que todos compreendessem, a organização da nação. Por esse motivo é que se conclui que a força persuasiva emanada desse acordo resultou numa aproximação mais fraterna entre os muçulmanos e a unificação das tribos árabes. Desenvolveu a caridade entre eles, alicerce da religião, e construiu uma nação religiosa sob a liberdade de credo. Como preceitua o *Al Qu'ran*, na *Surata Albácará*, versículo 256: “Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro”(23).

Na verdade, o Islamismo destacou-se das demais formas políticas pela extensão justa e moralista contra as forças imperialistas que, no século VII d. C., estrangulavam os pobres, os quais, ansiando por justiça, professaram a fé islâmica. Percebemos, aqui, que as entrevistas juntadas ao texto registram que os poderes imperialistas da atualidade permitem que os muçulmanos travem batalha contra a sujeição a que são impostos. Portanto, a história se repete e nos mostra que o Islã enfrenta novos e perigosos desafios.

Assim, a existência de um Estado onde não faltavam alimento, roupa, teto, instrução e liberdade, fez com que as pessoas aceitassem o Islã pelo seu fundo socializante, dando em troca, sem constrangimento, o sangue em defesa da nação. É o que espelha o versículo 36 da *Surata 9*: “E combatei igualmente os idólatras, tal como eles vos combatem”(24).

Alguns historiadores ocidentais não destacam esta atuação islâmica. Mas, para Edward Macnall Burns, a prodigiosa expansão islâmica, “contrariamente ao que muita gente acredita, ela não se deveu primeiramente a motivos religiosos. Os sarracenos não se haviam lançado a uma grande cruzada para impor suas crenças ao resto do mundo. Naturalmente ocorriam, de tempos em tempos, surtos de fanatismo, mas, via de regra, os muçulmanos desse período não se preocupavam muito com o fato de as nações conquistadas aceitarem ou não a sua religião. Os povos subjugados recebiam um tratamento bastante benigno. Na verdade, os fatores econômicos e políticos foram causas da expansão sarracena, muito mais importante do que a religião”(25).

Com a instalação e a definição do governo islâmico, muitos judeus alinharam-se aos idólatras coraixes, passando a contestar o regime. O mandatário tratou de prover a execução da norma jurídica religiosa, com a expulsão dos adversários, como medida saneadora à manutenção da segurança e tranquilidade do Estado.

Estabeleceu o reconhecimento dos direitos naturais do homem, garantindo, em sentido lato, que todos são iguais perante os direitos e deveres, independente de raça, cor, religião e condição financeira. Daí, o *Al Qu'ran* pedir que se julgue com equidade, tendo em vista a constituição de uma nação justiceira. Por tudo isso, no dizer de Abdul Karim Zaidan: “Um governo tirano não tem possibilidade de sobreviver num Estado estabelecido com base no Islã”(26).

Entre os milhares de *hadits* (ensinamentos) de Mohammad (S.A.A.W.S.), inúmeros foram consagrados à harmonia da comunidade islâmica. Ensinou aos muçulmanos que a

(23) Samir El Hayek (nota 20), p. 32.

(24) Idem, p. 143.

(25) Edward Macnall Burns: *História da Civilização Ocidental*. Trad. L. Gomes Machado, Lourdes S. Machado e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo. 2ª edição, volume I, 1963, p. 302.

(26) Abdul Karim Zaidan: *O indivíduo e o Estado no Islam*. São Paulo: CDIAL, 1990, p. 53.

melhor pessoa para Alá é o governante justo. A pior, o governante injusto.

Entretanto, perante a aplicação da lei se faz necessária a distinção de tratamento, em virtude das particularidades das situações jurídicas, aplicando-se a justiça sem arbitrariedade. Logo, a isonomia com base religiosa estabeleceu a irmandade entre os muçulmanos, delineada principalmente na caridade.

Este procedimento especial acabou com problemas que podiam comprometer as esferas políticas, como a existência da prostituição, o uso de bebidas, juros e preços elevados sem controle. Conseqüentemente, apareceu o seguro social definido como obrigatoriedade governamental que, preceituando o controle da circulação de mercadorias, a assistência ao cidadão carente e o plano econômico e social, apresentou condições de melhorias para a população como casa, alimento, trabalho, etc.

Nos *hadits* do Profeta, podemos destacar a sua preocupação com os pobres, quando disse: “Quem deixou fortuna é para o herdeiro. Quem deixou pobreza é para o Estado”(27). “É inútil o alimento que se serve nos banquetes de núpcias dos ricos, de onde os pobres são excluídos”(28). A *Shari’ah Al Islamia* prescreve que, se um governo não consegue transpor sua incapacidade para amparar os pobres, os ricos devem fazê-lo. Isto, na pureza intrínseca da lei, significa que os ricos, necessariamente, devem conceder, além do *Zakat* (auxílio anual obrigatório), outras ajudas aos menos afortunados.

Na tarefa de combater as desigualdades, o governo do primeiro Estado Islâmico conciliou, com fidelidade e respeito, a manutenção da ordem social e desenvolveu o exército para garantir a soberania da nação.

### 1.3 A vida social

Politicamente organizada, Medina definiu as relações civis e militares, satisfazendo as aspirações da coletividade. Num todo, a vida social era sem artifícios, em que a maioria desenvolvia as aptidões naturais.

Como membros dessa sociedade, os cidadãos sabiam o limite exato daquilo que podiam possuir e a sua população urbana, formada em grande parte por ricos comerciantes, se empenhava nas travessias dos desertos, em busca de gêneros de consumo e de matérias primas, dedicando-se os muçulmanos ao comércio de especiarias.

Observava-se, desde logo, que a comercialização tinha profunda influência na formação da sociedade. Mas, apesar dos esforços do governante, demonstrava a diversidade de sua condição de vida. Aos que não tinham a renda suficiente para a manutenção de suas famílias os que possuíam bens faziam doações, concedendo-se a todos alimentação e vestuário.

A vida medinense transparecia calma em relação às tradições transmitidas de pai para filho. Firmemente, o *Al Qu’ran* é o principal meio de concentração educacional, contribuindo expressamente, em todos os campos sociais, para centralizar uma corrente de linha lógica, cujas proporções analíticas chamam atenção por desenvolver sensíveis juízos de valor.

---

(27) Soufi Hassan Abutali (nota 19), p. 5.

(28) *Hadits: Tradições islâmicas*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo. 1990, p. 93.

A coexistência de dois mundos, o terreno e o eterno, pode parecer contra-senso, mas não excede absolutamente a competência humana, porque concorrem, cada um por sua parte, para a formação religiosa e cultural. Este dualismo traz a concepção de dois princípios, o da matéria e o do espírito, submetendo o muçulmano a uma vida ordenada para obter o paraíso no dia do juízo final.

Através dos novos conhecimentos, as mulheres que, no período pré-islâmico eram parte de herança, passam a ser conceituadas, retendo os mesmos direitos que o homem. Na época pré-islâmica, algumas tribos matavam as filhas ou as enterravam vivas, para evitar que se prostituíssem ou porque não faziam o trabalho de um homem, como viajar pelo deserto, lutar em combates etc. Quando era anunciado o nascimento de uma menina, o pai ficava triste, escondendo-se da tribo pela perda da honra.

Nesse tempo, Omar Ibn Al Khattab (segundo califa) enterrou a filha de quatro anos. É fato que, ao preparar a vala, sujou a barba de areia e, num gesto de carinho, a criança limpou-a. Momentos depois era enterrada viva. Ao se tornar muçulmano, ficou sabendo, através do *Al Qu'ran*, que seu gesto foi insano. Por toda a vida lamentaria o ocorrido, chorando muito ao lembrar que a filha tinha limpado a areia da sua barba. Particularmente, quando lia a *Surata Attaqür*, versículos 8 e 9: “Quando a filha, sepultada viva, for interrogada: Por que delito foi assassinada?”(29).

A *Sharia'ah Al Islamia* regulariza o efeito proferido na proibição divina para atender a conservação das meninas, produzindo nos ricos e pobres responsabilidades previstas na lei, visando ao seu desenvolvimento físico, intelectual e moral que deve ser, por direito, promovido pela família e pelo o Estado. Alá elucida aos pobres que não cometam infanticídios por medo da miséria e aos ricos, que não o façam por temor a futuras necessidades, por ser o assassinato um grave delito.

Entende-se que a lei introduzida entre os árabes, em suas partes profanas, não é outra coisa senão um extrato de antigos costumes e que, como todos os códigos assim elaborados, revela fielmente o estado social da nação onde foi escrita. Daí, dar-nos a exata visão do contexto social em que foi engendrada, determinando completamente a mudança de vida e dos costumes árabes.

A forma do Estado Islâmico caracteriza-se pelo método de produção de normas gerais, regulado pelo *Al Qu'ran* e a *Sunna*. Mas, o seu direito não está simplesmente reduzido à lei alcorânica. Ele apresenta atividades legislativas com a fixação de normas e atos administrativos, decisões dos tribunais e negócios jurídicos.

Para Hans Kelsen: “O maior valor que advém ao Estado, isto é, aos seus órgãos, em relação aos súditos, consiste em que a ordem jurídica confere aos indivíduos qualificados como órgãos do Estado, ou, pelo menos, a certos de entre eles – os chamados órgãos da autoridade pública – a faculdade de obrigar os súditos através de uma manifestação unilateral de vontade (comando)”(30).

Em consonância com a evolução da doutrina, alguns preceitos foram revogados e substituídos por outros para melhor conveniência da comunidade: “La cultura prescribe siempre la forma en que pueden ser satisfechas las necesidades del individuo sin dañar o perjudicar a ningún outro o sin crear influencias destructoras en el conjunto

(29) Samir El Hayek (nota 20), p. 487.

(30) Hans Kelsen: *Teoria pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Armênio Amado-Editor Sucessor. 5ª edição. 1979, p. 379.

de la sociedad”(31).

Trouxe o novo sistema a regulamentação de toda atividade muçulmana, começando com os ritos e práticas do culto religioso, até a questão da soberania, quando as tribos assimilaram a solidariedade e a cooperação mútua, passando a sociedade medinense a ser uma célula única.

Os antigos costumes sofreram adaptações e outros tiveram de ser abolidos. O casamento, por exemplo, constituiu-se em parte integrante do movimento social e teve posição de primazia, porque era uma obrigação religiosa e moral tanto da mulher como do homem que tivesse saúde e renda suficiente para contrair matrimônio.

Antes da implantação da *Shari'ah Al Islamia*, Medina traduzia a mesma desvalorização espiritual encontrada em outras cidades. Mas, pouco a pouco, justificava o entrosamento com as normas islâmicas, enfatizando como uma das suas características a valorização da higiene e a exigência de roupas adequadas. Este conjunto de preceitos, determinou modificação na base alimentar, permitindo o que era sadio e assumindo posição inflexível com a imoralidade dos excessos. A propósito, citamos a proibição do consumo da carne suína, de sangue, e do aproveitamento de animais mortos: estrangulado, golpeado, chifrado, caído ou abatido por animal feroz, extensiva ao uso de bebidas. Segundo *hadit*, relatado por Ahmad, Abu Daoud e At Tirmidhi: “Se um balde intoxica, um único gole dele é ilícito”(32).

No dizer do *imam Ash'shiat* (religioso que segue a política do califa Ali Ibn Abi Taleb), Jaafar Açadeq: “A má índole polui a fé assim como o vinagre deteriora o mel”(33).

Conformando-se com as prescrições da lei, os muçulmanos expandiram o espírito administrativo de maneira a empregar todos os meios viáveis para empreender o progresso medinense em todos os lugares, inclusive, entre os beduínos isolados e pobres que dependiam do homem da cidade: “Opera-se esta transformação sob a ação da religião, que faz desaparecer seus hábitos grosseiros, seu caráter insolente e lhes afasta do coração a inveja e o ciúme”(34).

Os medinenses sempre souberam que não bastava ter as mesmas origens para indicar o sinal da nacionalidade. Era preciso os sentimentos serem comuns e valorizar a herança dos antepassados e não investir apenas nos caprichos particulares. Naturalmente que a instituição civil era totalmente dependente da administração do seu mandatário.

Essa forma dependente veio a transparecer nos interesses da sociedade por estarem dirigidas mais para o povo e não para o governante, sendo a família considerada a principal instituição social, devido à própria naturalidade de constituição. Dentro das normas foi assegurada a autonomia do estado, empregando a relação de direitos e deveres entre governados e mandatário.

Com esta valorização, as famílias medinenses formam uma força robusta, associada, pela qual mutuamente protegem seus direitos, distinguindo-se das demais famílias de outros grupos sociais.

(31) Abram Kardiner: *El individuo y su sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica: 1945, p. 80.

(32) Yossef Al-Karadhawi: *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Paulo: CDIAL, 1991, p. 115.

(33) Jaafar Açadeq: *A formação à luz do Islam*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Congregação Ahlul Bait do Brasil. 1997, p. 17.

(34) Ibn Khaldun: *Os prolegômenos – Filosofia Social*. Trad. José Khoury e Angelina B. Khoury. São Paulo: Editora Comercial Safady Ltda., volume II, 1ª edição, 1958, p. 265.

Os novos segmentos sociais determinaram a valorização do solo e a reformulação dos meios de consumo, passando a maioria dos medinenses a dedicar-se ao comércio juntamente com os muçulmanos, desenvolvendo atividades próprias, lícitas, com baixos preços e promovendo ligações internacionais, ensejando o aparecimento de obras de beneficência, como a instituição da educação religiosa (antes, só os judeus a possuíam para seu grupo); do amparo à criança e ao idoso, da construção de mercados e hospitais.

Nos exercícios de ordem econômica, o Estado criou uma contribuição pecuniária a ser revertida aos pobres. Como se vê, fomenta como dever de todos a educação, tanto às crianças quanto aos jovens, cujas salas de aulas se formavam nas próprias mesquitas, tradição ainda hoje mantida.

A manutenção da ordem pública consubstanciou-se com a obrigação do respeito à lei. Os casos de violação à norma eram julgados publicamente e o acusado tinha ampla defesa, apresentando sua versão e prova, se pudesse. Essas questões não foram bem aceitas por aqueles que praticavam injustiças.

Mas a *Shari'ah Al Islamia* permitiu que judeus, cristãos e outros mantivessem seus próprios tribunais, de modo que pudessem aplicar suas leis em todos os ramos do Direito. No caso de as partes pertencerem a comunidades diferentes, o conflito seria sanado por intermédio de uma lei internacional privada, protegendo assim o direito dos que não eram muçulmanos. Mas este preceito normativo, em razão da segurança dos países muçulmanos da atualidade, não é mais posto em prática, indicando que a lei operante islâmica não se absterá de julgar os que não professam o dogma do Islã.

Os novos segmentos jurídicos e sociais determinaram a reformulação do comércio. Mais ainda, a mudança da *qbla* de Jerusalém para Meca e o sólido comércio sem cobrança de juros fizeram com que os judeus se sentissem prejudicados, iniciando campanha oposicionista, fomentando no meio da população intrigas que podiam comprometer o desempenho da missão administrativa e religiosa do Profeta, quando tinham sido eles, através da *Torá*, os primeiros a reconhecê-lo como o último dos Profetas.

Podemos expressar que os medinenses concordaram livremente em renunciar a todos os seus direitos naturais em favor da nação, a qual, por isso mesmo, investiu-se de todos os direitos. Desde então, tudo o que esta quiser e ordenar, é como se o quisessem e ordenassem todos aqueles que ao pacto tinham dado o seu consentimento.

Todavia, os muçulmanos estavam preocupados em lutar contra quem pudesse colocar obstáculos ou expor maiores perigos à continuidade do Estado Islâmico. Nessa ordem, apareceu a obrigatoriedade da vinculação militar apenas aos muçulmanos. Isto engloba todas as forças individuais, com exceção das mulheres, dos idosos e dos não muçulmanos.

Pela *Shari'ah Al Islamia*, o direito de guerra devia sempre ser exercido na aplicação de defesa, plenamente chefiada pelo Profeta. Em alguns casos, por um dos companheiros ou comerciantes ricos. Não recebiam soldos, mas ganhavam oitenta por cento da *Al Feiu* (recompensa por batalha), por deixarem durante o período de combate suas famílias e comércios. O valor estipulado a Mohammad (*S.A.A.W.S.*) era de vinte por cento. Após as batalhas, distribuía-o com os pobres e órfãos, reservando uma parte à Secretaria da Fazenda.



É fácil perceber que, naquela época, estreitos laços uniam o governante ao seu povo. Ele lhes ensinava até técnicas de defesa pessoal e de combate. A população abraçava as qualidades do mandatário e a dedicação chegava a tal ponto que as crianças lhe pediam para participar das operações de guerra, o que para ele era prematuro. Mas cedeu à pressão dos jovens que tinham catorze anos.

A princípio, o determinismo do jovem daquela época não se confunde com o dos tempos atuais, cuja moralidade e regime educacional o aproximam da prática cívica tardiamente. O jovem muçulmano acostumara-se a andar nos caminhos das caravanas que superavam as longas travessias dos desertos, tecendo liberdade e companheirismo. Cedo compreendeu as dificuldades da vida, numa coexistência do finito com o infinito. No sentido exato da palavra, tudo isso suscitou a importância da inclinação patriótica.

Os jovens muçulmanos medinenses tinham laços fundados no sangue e concretizaram sem medo um movimento impetuoso, exaltado na *Shari'ah*, juntando-se aos adultos para defender a manutenção do Estado Islâmico.

Definimos este posicionamento como um movimento de alma que, por não ser remunerado, adquiriu proporções inigualáveis. Há, na verdade, um caráter único que provém do amor à religião e da certeza de estar correspondendo às aspirações dos seus antepassados.

Concebe-se, portanto, que os exércitos eram formalmente úteis e, por isso mesmo, uma atividade flexível, que não possuía uma classificação hierárquica, soldos fixos. Os voluntários só eram convocados quando o número de soldados fosse insuficiente para a importância da batalha. De forma ampla, contribuiu para o conjunto da vida social medinense.

#### 1.4 A importância da *Shari'ah Al Islamia*

A doutrina da *Shari'ah Al Islamia* é textualmente importante, não podendo ser apenas reduzida às origens do Estado Islâmico, que teve a necessidade de responder às exigências do poder político. Ela pretende também alcançar um conjunto de verdades científicas e, mais ainda, o reconhecimento de sua origem divina.

Essa preocupação prática, tanto no *Al Qu'ran* como na *Sunna*, pode ser observada no simples fato da higienização bucal, quando o Profeta aconselhou “sempre usar o *Siuák* (tipo de escova dental usada na época do Profeta Mohammad – S.A.A.W.S. –, e que ainda é usada em nossos tempos), no jejum e no desjejum, antes de dormir e após acordar, a cada oração e ablução e disse: “é uma purificação bucal e satisfação de Alá”(35).

Não há dúvida de que esse princípio de higienização bucal é hoje bastante difundido e as pesquisas científicas mostram que a falta dele é prejudicial à saúde. Hábitos higiênicos trazidos pela *Shari'ah* foram ensinados aos medinenses, fazendo parte da doutrina religiosa.

(35) Abdallah Al Musleh: *Os milagres científicos no Alcorão e na Sunna*. Arábia Saudita: Wawi. Trad. e adaptação Ali Mihannad Abdouni e Luís Emílio Bolsoni. 2001, p. 33.

A *Shari'ah Al Islamia* também comanda a necessidade de as mães muçulmanas amamentarem seus filhos, norma bastante propagada no Estado Islâmico, não podendo nenhuma mulher ignorá-la, até a presente data. “O período de desmama completo é determinado no Sagrado Alcorão em dois anos, ou seja em 24 meses. E o período mínimo de gestação é de seis meses, depois do qual se sabe que a criança já está completamente formada; assim, entre a concepção e a ablactação há um período de 30 meses”(36).

Essa experiência é hoje altamente valorizada pelos governantes através de inúmeros programas de saúde, diminuindo a mortalidade infantil e as sérias implicações a integridade física da criança, quando não é devidamente realizada.

Quando qualquer assunto tratado na *Shari'ah Al Islamia*, é relacionado a um princípio básico da ciência, refere-se, também, a uma questão de fé, pois ela desperta a consciência religiosa e legislativa entre os muçulmanos. Exemplificando, entre as inúmeras revelações científicas no seu texto, foi comprovada a ausência de luz na profundidade do mar, confirmada pelo cientista francês Jacques Yves Cousteau, que morreu em 1997. A *Surata Annur*, versículo 40, diz: “Ou (estará) como nas trevas de um profundo oceano, coberto por ondas; ondas, cobertas por nuvens escuras, que se sobrepõem umas às outras; quando (o homem) estende a sua mão, mal pode divisá-la. Pois a quem Deus não fornece luz, jamais a terá”(37).

A *Shari'ah Al Islamia* regulou inúmeras questões dos indivíduos de modo detalhado, abrangendo mais do que fica por conta dos costumes e dos desejos individuais. Isto foi sentido não apenas entre os adeptos do Islamismo, mas entre os europeus e outros povos. Ela “não se deteve apenas sobre as instituições legais, foi além, imprimiu alto padrão ético ao desenvolvimento dos conceitos modernos”(38).

Assim, na atividade da justiça e aplicação da *Shari'ah*, vê-se instantaneamente a doutrina da moral utilitária, com a condição essencial da praticabilidade e legitimidade para coibir os abusos e impor o respeito à sociedade em conformidade com o caso e a necessidade do momento. “As coisas que têm ambos os aspectos, do lícito e do ilícito, em proporções iguais, ou que não possuem nenhum dos dois, seriam deixados ao critério do indivíduo optar se as praticasse ou se delas se abstinisse, e até se mudar tal prática de tempos em tempos. As coisas absolutamente ilícitas, seriam objeto de proibição total, e seriam repreensíveis e desencorajadas. *Ma'ruf*, quer dizer um ato lícito que é reconhecido como tal por todos, até pela própria razão e, portanto, lícito. Enquanto *Munkar* significa aquilo que é rejeitado por todos, por não ser de modo algum bom, um mal que é reconhecido como tal por todos; e aquilo que até a própria razão reconhece como mal, deve ser proibido. Uma grande parte da moralidade islâmica está contida neste domínio”(39).

Com isso, o Direito Islâmico passou a ter forma definitiva e caráter próprio, quando realmente repeliu, pela força da norma, o descumprimento do acordo traçado pelos muçulmanos.

(36) *Idem*, p. 20.

(37) Samir El Hayek (nota 20), p. 274.

(38) Abdul Malik Al Sayed: Estabilidade e durabilidade da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Ano I, maio, 1984, p.33.

(39) Mohammad Hamidullah: *Introdução ao Islam*. São Paulo: CDIAL, 1991, p. 173.

Não obstante o direito ser condição de organização do Estado, não estava a justiça aparelhada nos moldes como a temos hoje. Isto é, com cartórios e outros exercícios que justificassem sua força pública. Naquele tempo, a palavra empenhada valia tanto quanto uma certidão pública dos nossos dias. Por isso, conferia-se a Mohammad (S.A.A.W.S.) o poder de mando como presidente do tribunal e magistrado, que se orientava com o conselho, antes da prolação das sentenças finais. Logo, sua palavra não era definitiva. Servia-se das bases jurídicas para sancionar os conflitos de interesse capazes de ameaçar a vida social e os valores tradicionais do povo, procurando, por meio da tutela jurídica, facilitar as decisões.

A sanção restabeleceu a ordem e vingou o direito ultrajado, punindo a ilicitude, às vezes com a própria morte do agressor. Isto, quando a família da vítima não pedia a indenização, a ser paga com cem camelas (prenhas) ou com seu valor correspondente em dinheiro, roupas etc. pelo crime cometido.

Nos casos de lesões graves com mutilações, indicava-se um perito que, de acordo com o exame realizado no agredido, elaborava laudo circunstanciado, levantando todas as hipóteses de debilidade, perda completa do membro, deformação e outros pormenores, bem como a necessidade da vítima diante das perspectivas de trabalho, apresentando a estimativa do ressarcimento ao tribunal.

A história nos mostra que, antes da instituição da lei islâmica, os impostos eram insuportáveis. A cobrança de juros gerou lutas entre as classes ricas, que pensavam que todos os bens eram seus direitos, aterrorizando os mais fracos. No dizer de Alessandro Gropalli: “La regola de diritto é una regola superiore quando sua íntima essenza tutta una cosa sola con la solidarietà sociale”(40).

Assim, a lei islâmica se posiciona em defesa dos direitos de todos os seres vivos. Precedendo o Direito Ecológico moderno, autoriza a matança dos animais só em quantidade suficiente para nossa alimentação, através do método *halal* (não proibido), que é menos doloroso para o animal e conserva a carne com todas as suas propriedades. “Pero nos está prohibido matarlos simplemente para distraernos o por el amor ao deporte, y de quitarle la vida sin necesidad. En lo que concierne a los animales de carga y los de montura, el Islam prohíbe formalmente al hombre de dejarlos hambrientos, de imponerles un trabajo demasiado difícil e intolerable y de matarlos cruelmente. Atrapar a los pájaros y prisioneros en las jaulas sin razón particular es considerado como abominable”(41).

Observamos que a *Shari'ah Al Islamia* proporcionou a garantia de uma conduta que acompanhava a evolução do homem, não apenas do muçulmano, mas de todos, universalmente. Entendemos que, verdadeiramente, o único governo teocrático foi o do profeta Mohammad (S.A.A.W.S.), por caracterizar-se diretamente pela aplicação da palavra de Alá, não podendo o sistema religioso e governamental islâmico ficar fora da lei divina.

A capacidade e o potencial de sua palavra seguiam unicamente a disciplina de transmitir o que lhe era revelado e seu comportamento ético devia atingir a certeza da transmissão, atendendo perfeitamente ao princípio de dever implícito na lei. Portanto, o

(40) Alessandro Gropalli: *Sociologia e Diritto*. Milano: Casa Editrice Ambrosiana, 1945, p. 99.

(41) Aliman Abul A'la Maududi: *Los principios del Islam*. Argentina: Internacional Islamic Publishing House. 1994, pp. 169-170.

governo islâmico recomenda que a palavra de Alá esteja acima de qualquer lei humana, haja vista todas as coisas estarem legitimamente sob o seu controle. À medida que se desenvolveu, a *Shari'ah Al Islamia* regulou as relações do cidadão com a sociedade da qual o escravo foi parte integrante.

### 1.5 A *Shari'ah Al Islamia* e a escravidão

A *Shari'ah Al Islamia* nunca ordenou a escravidão de qualquer grupo de pessoas. Na verdade, não há nenhuma declaração no *Al Qu'ran* e na *Sunna*, exigindo que os muçulmanos escravizem seus prisioneiros. Por época da revelação do Islã, “a escravidão era um sistema internacional baseado na economia mundial. Os prisioneiros de guerra eram escravizados de acordo com a tradição internacional comum, seguida por todas as nações em guerra. Portanto, era imperativo que a *Shari'ah* seguisse um tratamento gradual do sistema social e da prática internacional existentes”(42).

A *Shari'ah Al Islamia* preferiu esgotar as principais fontes de escravidão, de maneira a que, com o tempo, todo o sistema chegasse a seu fim natural, sem causar perturbações sociais que pudessem ficar fora de controle. Ao mesmo tempo forneceu importantes salvaguardas para os escravos, as quais asseguravam para eles vida decente, tratamento gentil e a preservação da dignidade.

Nesse ponto, a *Shari'ah* começa por colocar fim a todas as fontes de escravidão, que eram numerosas. Assim, os escravos que se juntavam às hostes muçulmanas eram comprados dos incrédulos. “Dali por diante, podiam fazer contrato com seu proprietário ficando livres para trabalhar, ganhar pelo seu trabalho e ter direito a uma porção do *Zakat*, além dos seus companheiros muçulmanos o ajudarem a reaver a liberdade”(43). Fez, da libertação do escravo, uma compensação para diversos atos e práticas que devem ser reparados, como o assassinato acidental, falso juramento, a antiga prática de considerar-se a esposa de alguém como mãe de alguém e até para perdoar pecado. Com todas essas compensações, visava-se ao fim da escravidão.

Compreendemos que o estado de escravatura constitui uma transgressão ou negação de todos os direitos do próximo, inerentes à sua pessoa. Tais como o direito de viver em liberdade, de constituir família onde puder, de professar livremente uma religião, de trabalhar e receber salário digno etc. A escravidão não foi considerada, na *Shari'ah Al Islamia*, uma instituição jurídica como em outras civilizações. Nesse aspecto, proíbe-a e combate-a e, em nome da igualdade humana, tenta edificar uma sociedade que sirva a todos os seres humanos, indistintamente.

“Todos os que ingressam nesta comunidade terão os mesmos direitos e o mesmo estatuto social, e não estarão sujeitos a nenhuma espécie de discriminação racial, nacional ou de classe”(44).

A *Shari'ah Al Islamia* não tem guarida para a escravidão, pois considera todos os homens iguais e livres. Mas, não esmagou de imediato a servidão, nem poderia fazê-lo, porque necessitava, como os demais sistemas, de um novo padrão de economia. Daí,

(42) Sayyid Qutb: *O método Qur'ânico de educação*. Brasília: CIB. 1984, p. 6.

(43) *Idem*, p. 7.

(44) Aliman Abdul A'la Maududi: *O Islam código de vida para os muçulmanos*. São Paulo: CDIAL, 1989, p. 59.

trazer “consigo leis e crenças e disciplinas de vida concordantes com a circunstância prevalecente da existência econômica”(45).

No momento quando nos deparamos, diante da História, com o problema da escravidão, ficamos abalados pela exploração de um ser humano por outro, pelo tratamento subumano e o cometimento de torturas e crimes brutais. Como os depoimentos assentados nos diários de bordo dos navios negreiros: “Um condenado foi estrangulado e arrancamos-lhe o fígado, o coração e os intestinos. Seu corpo foi cortado em pedaços. Obrigamos alguns escravos a comerem esses pedaços”. “Uma negra foi suspensa a um mastro e flagelada. Depois, com tesouras, arrancamos cem filetes de carne até os ossos aparecerem”. “Hoje, para fugirmos da fiscalização, jogamos toda a carga no mar. Mais de trezentos escravos morreram afogados”(46). Fica mais difícil ainda entender como o Islã aprovou tal ilicitude!

Ora, todo sistema tem necessariamente uma relação de entendimento e afirmação de vida. Esta valorização, na lei islâmica, traz como consequência um juízo completamente distanciado da realidade dos demais sistemas escravocratas, a exemplo de como foi admitida na sociedade grega e defendida pelos gênios da antiguidade, Platão e Aristóteles, como imprescindível. Os proprietários de escravos, orgulhosos, ostentavam poderes sobre os mesmos.

Sob o ponto de vista romano, o escravo era uma simples mercadoria, explorado em todo sentido. Além de trabalhar nos campos, era jogado nas arenas para combates sangrentos, divertindo os imperadores. Os senhores tinham o direito de castigar, explorar e matá-los, sem sofrer quaisquer punições.

Sem dúvida, entre os romanos, a escravidão era grande e tal condição também se espelhava em outros lugares, como na Índia, onde os sudras nasceram dos pés de Alá e assumiram a posição de escravos. Na China, os eunucos, escravos castrados e sem língua, cuidavam das mulheres dos mandarins. Na Pérsia, a situação não era diferente. O escravo não tinha a posse de suas faculdades mentais. Dessa maneira, o escravo não possuía dignidade humana.

Com o advento do Islamismo, os padrões se modificaram, prescrevendo-se a respeitabilidade do escravo e sua proteção física, a exemplo do *hadit*, narrado por Al Bukhari, Musslem, Abu Daoud, At Tirmidhi e Nassá’i: “Aquele que matar seu escravo, matá-lo-emos; quem mutilar-lhe o nariz, cortaremos o nariz do seu mutilador; quem castrar um escravo, castrá-lo-emos”(47).

Acentuava a lei islâmica a benevolência para com o escravo nas *Suratas Almujudala*, versículo 3 do *Al Qu’ran*, quando prescreve: “En cuanto a quienes repudiar a sus mujeres por el dhar, y luego se retractan de lo dicho, deberán manumitir un esclavo antes de volver a cohabitar”(48); e *Annisá*, versículo 92: “No le es dado a un creyente matar a outro creyente, salvo que sea involuntariamente; mas quien por error

(45) Mohammad Qutub: *Islam a religião mal compreendida*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: CDIAL 1990, p. 42.

(46) Georges Bourdoukan: *A incrível e fascinante história do capitão mouro*. São Paulo: Casa Amarela. 4ª edição. 1999, p. 29.

(47) Mohammad Qutub (nota 45), p. 46.

(48) Ahmed Abboud (*et Allii*): *El sagrado Coran*. Valencia: Centro Islámico de Venezuela. 1ª edição. 1990, p. 655.

matase a un creyente, deberá manumitir a un esclavo creyente y entregar una indemnización a su familia, salvo que esta disponga condonársela”(49).

Da tradição profética foram descritos inúmeros ensinamentos com os quais Mohammad, (S.A.A.W.S.), mostrava a importância da fraternidade, dizendo: “Vossos escravos são vossos irmãos. Quem possuir um irmão que alimente com o mesmo alimento com que se alimenta e que vista as mesmas vestes que ele usa”. “Aquele que, possuindo uma escrava, a sustenta, a trata bem, lhe concede depois alforria, e a desposa, receberá dupla recompensa divina”. “O escravo cuja alforria se torna mais meritória é o que mais caro custou, e o mais preferido”(50).

Mas, este respeito aos sentimentos do escravo sobrepujava todos os outros sistemas, a ponto de nada ter em comum com outros povos, tal como existiu entre ingleses e americanos.

No sistema islâmico, a escravidão não foi imediatamente extinta. Portanto, não houve o abandono do trabalho nos campos, nas caravanas. “uma ab-rogação imediata da escravidão corria o risco de causar um choque desnecessário e levar a um declínio da moralidade social. O método islamita lidou de maneira a prevenir tudo isso”(51). Mas, pouco a pouco, a benevolência, o respeito humano foram dando lugar ao princípio de igualdade de direitos, até a sua completa extinção, a ponto de o escritor francês Gustave Le Bon fazer averiguações sobre a escravidão ali permitida, comparando-a à da Europa e reconhecer, ao final, que a posição de um escravo no Oriente assemelha-se à do seu amo. Praticamente, não existia distinção entre eles: “Todos os viajantes que tiveram oportunidade de estudar seriamente a escravatura no Oriente, foram obrigados a reconhecer quão pouco eram fundadas as ruidosas reclamações dos europeus contra essa instituição, e a melhor prova que se pode alegar em favor dela é que no Egito os escravos desejosos de liberdade podem tê-la, declarando-o simplesmente diante de um juiz – o que aliás quase nunca fazem”(52).

Este relacionamento era tão evidente que, entre o escravo e o senhor, operava-se um grau de parentesco ou um vínculo mais forte, pois nada impedia o casamento dos senhores com suas escravas. A escravatura, diz Gustave Le Bon: “É tão desprezada nos países muçulmanos, que os sultões de Constantinopla, chefes supremos do Islã, nascem todos de mulheres escravas, e não só não se envergonham disso como muito pelo contrário”(53).

A *Shari'ah* realmente assegurou a liberdade dos homens que passaram a aspirar a ela, formando, em alguns casos, grupos rebeldes, como aflorou no Brasil a preponderância islâmica, trazida pelos negros escravos. Suas revoltas eram influências das guerras santas, impostas pelas tribos em terras africanas. A história do escravo muçulmano é um dos mais importantes registros da história social brasileira, não divulgada como merece, nem estudada com a profundidade que o assunto requer.

(49) *Idem*, p. 240.

(50) *Hadits* (nota 28), p. 53.

(51) Sayyid Qutb (nota 42), p. 8.

(52) Gustave Le Bon: *A civilização árabe*. Trad. Augusto Sousa. Paraná: Paraná Cultural. Volume I, 1950, p. 460.

(53) *Idem*, volume II, p. 45.

Islamizados e arabizados, os negros sudaneses aportaram na Bahia. Conhecidos por Malés, foram responsáveis pelas revoltas de escravos de 1807, 1809, 1813, 1816, 1827, 1828, 1830 e 1835. Daí, provém a necessidade de mostrar-se que, no Islã, ou em qualquer lugar, a escravidão não se fazia qualidade inata ao homem. A liberdade, sim; tendo caráter permanente, não podia ser suprimida por imposição de outra pessoa.

A liberdade sempre se constituiu numa conquista que o homem tentou desenvolver, considerando-a também uma regra moral a seguir. Apesar de o Cristianismo ter proclamado a igualdade de todos os homens, a Igreja permitia a escravidão em todos os seus matizes em suas próprias hostes. No Islã, quem a reconhecia violava todos os deveres para com a *Shari'ah*. Assim, não podia ser reconhecido como muçulmano. Isto pode ser ainda observado atualmente.

A comunidade islâmica mundial reconhece que há pessoas que discordam, acentuando que não há fraternidade na *Shari'ah*. O que é um desconhecimento, pois, segundo At-Tabari: “Não há superioridade do árabe sobre o não árabe, nem do negro sobre o vermelho, nem do vermelho sobre o negro, a não ser em piedade”(54).

Os que querem denegrir a imagem do Islamismo, fazendo julgamentos de assuntos que verdadeiramente desconhecem, deviam tomar conhecimento de uma observação de Gustave Le Bon, quando afirmou: “Os europeus que intervêm no Oriente com o intuito de impedir pela força o comércio de escravos, são indubitavelmente filantropos virtuosos animados de puríssimas intenções. Contudo, os orientais não se mostram convencidos de semelhante pureza, e observam que esses mesmos virtuosíssimos filantropos obrigam os chineses, a tiros de canhão, a receberem importações de ópio que causam mais mortes num ano que o tráfico de negros num período dez vezes mais longo”(55). Sobre o problema das drogas com que hoje se deparam o Iêmen, o Afeganistão e o Marrocos em menor escala, falaremos no sétimo capítulo.

Assim, a lei islâmica, em seu primeiro estágio, garantiu ao escravo a igualdade com o senhorio. Mas esta garantia não era suficiente. Foi proibido qualquer tipo de tortura, não podendo o amo dar-lhe bofetadas e a repreensão seria proporcional a uma formulada ao próprio filho.

Além do *status* similar ao do patrão, foi-lhe dada a emancipação espiritual e logo em seguida permitiu que participasse da vida social. Para Mohammad Qutub, a *Shari'ah* promoveu a liberdade geral dos escravos por dois importantes meios: “ 1. Emancipação voluntária pelo amor (*I'tak*). 2. A escrita de sua libertação ( *Mukátaba*). *I'tak*, era um ato voluntário da parte do amo para dar liberdade a um escravo. A prática era muito encorajada pelo Islã e o próprio Profeta proporcionou o melhor exemplo para seus seguidores. Ele libertou todos os escravos que possuía. O *Al Qu'ran* estipulou que a expiação de alguns pecados consistia em libertar escravos, como também encorajou-o para a reparação de qualquer outro pecado que alguém cometa. O *mukátaba* era a escritura de liberdade do escravo. O amo não podia, em tal caso, recusar ou demorar a dar a liberdade a um escravo disposto a adquirir sua liberdade. Ele devia libertá-lo ao receber a alforria. Senão o escravo poderia recorrer à Corte para decretar a sua libertação”(56).

(54) At-Tabari: *Tradição narrada por At-Tabari*. São Paulo: CDIAL, 1990, p. 46.

(55) Gustave Le Bon (nota 52), p. 463.

(56) Mohammad Qutub (nota 45), pp. 51-52.

No momento em que o escravo oferecia certa quantia para adquirir sua liberdade, o senhorio não podia recusá-la, podendo continuar a trabalhar com a garantia de um pagamento pré-fixado, como empregado, até arrecadar o dinheiro para sua libertação.

“Isto é o que aconteceu na Europa depois do século XIV, ou seja, sete séculos depois que o Islã o tinha estipulado em seus domínios. A grande distinção do Islã que é difícil de encontrar em outro lugar, era a ajuda financeira que o governo islâmico adiantava para os escravos poderem pedir o resgate de sua liberdade com a utilização do erário público, sem esperar qualquer retribuição material”(57).

A *Shari'ah Al Islamia* incentivou a redenção dos cativos com a utilização de donativos, permitindo o *Zakat* para resgatar a liberdade dos escravos que não possuíam condições de fazê-lo por conta própria. Este mesmo incentivo encontram os grupos atuais de jovens muçulmanos, que lutam pela independência de suas terras ou de seus governos que estão atrelados aos grupos internacionais exploradores. Assim, tentamos justificar a extensão da lei islâmica, cujo domínio da “idéia de predestinação, tão fortemente acentuada, não elimina a idéia de liberdade. O homem está sujeito à predestinação porque não é Deus, mas é livre porque é “feito à imagem de Deus”. “Somente Deus é liberdade absoluta”- não é outra coisa que não liberdade”(58).

## 1.6 Os muçulmanos após a morte do Profeta

Dos seis mil, duzentos e trinta e seis versículos do *Al Qu'ran*, apenas duzentos são dedicados ao sistema governamental islâmico. Ao morrer, no ano dez da emigração, Mohammad (S.A.A.W.S.) deixou o sistema de governo completo. Transmitiu aos seus companheiros como usar a lei islâmica, procurando aperfeiçoá-los a encontrar suas próprias soluções, através do raciocínio, sem prejudicar as regras do *Al Qu'ran* e da *Sunna*.

Vimos que a lei islâmica englobou a forma do governo medinense, chefiado pelo Profeta, que não indicou substituto ao cargo. A consulta passa a ser uma atividade de orientação e de concentração dos operadores jurídicos da época, conforme os problemas nos tribunais, nos meios econômicos, políticos e sociais fossem de interesses individuais ou coletivos.

Os muçulmanos se conscientizaram da justiça da doutrina islâmica e a elegeram como uma das “fontes da legislação geral, isto é, que a doutrina muçulmana tornou-se uma fonte para os tribunais e o Direito Internacional, não devido à força dos seus seguidores, mas, por causa de sua propriedade e de sua própria força, que a fez impor-se”(59).

Justamente, na falta do Profeta, os muçulmanos aplicaram a *Axxurra* para eleger o seu substituto. De modo que procuraram na *Shari'ah* a solução dos problemas que não entendiam ou que hesitaram chegar a uma conclusão final.

(57) *Idem*, p. 54.

(58) Frithjo-Schoun (*et Alii*): *O Islã – o credo é a conduta*. Orgs. Roberto S. Bartholo Jr., Arminda Eugênia Campos. Rio de Janeiro: Imago Editora/Iser, 1990, p. 26.

(59) Abdel Majid Aziz Az-Zandani: *O caminho para a Shari'ah*. São Paulo: Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assiddik. 1989, p. 76.



Verificaram atentamente vários dispositivos da lei que foram debatidos com os membros da *Axxurra* e deram prioridade às amplidões da fé, da justiça, do governo, da família, da educação, do trabalho e da saúde. Nesse sentido revela a *Surata Al Imran*, versículo 110, do *Al Qu 'ran*: “Sois a melhor nação que surgiu na humanidade. Por quê? Recomendamos o bem, proibimos o ilícito e credes em Deus”(60).

Evidentemente, o princípio político do sistema governamental islâmico é conservado através da *Shari'ah*. Na realidade, ela resguarda os direitos dos cidadãos e as limitações que o Estado impõe a si mesmo. Nesse conhecimento, os modernos muçulmanos, tanto quanto os antigos, entendem que os direitos sociais dos indivíduos são conquistas de ordem intelectual e moral e, nestes termos, instrumentalizam que: “os direitos sociais são normas de ação, obrigações positivas para o Estado promover, assegurar e melhorar a saúde pública e a assistência social sob todas as formas”(61).

Nesse ambiente, a lei islâmica obriga ao mandatário obedecer aos princípios impostos e à população guiar-se pelo texto, mantendo a soberania e a segurança na comunidade. Atualmente, alguns governantes islâmicos, a exemplo de vários califados, afastaram-se da *Shari'ah*, e a população, não aceitando a restrição à sua norma jurídica, criaram forças para fazer os Estados cumprirem a lei, sob pena de sofrer incômodos com as manifestações populares conhecidas pelos ocidentais como fanáticas.

Mas o interesse do medinense é vencer as dificuldades e continuar a identificar seu Estado como uma verdadeira comunidade islâmica. Daí a conveniência da escolha para substituir o Profeta recair em Abu Bakr Assiddik, por ter inúmeras vezes o substituído nas orações, ter empregado toda a riqueza em benefício da religião e dado boas orientações, quando foi convocado para participar do conselho. A *bai'á* (aceite), exprime na *Shari'ah* a natureza de concordância da comunidade. O objeto que constitui a existência de uma legítima representação é o aperto de mão da comunidade. Era, portanto, o espírito espontâneo da cidadania.

Em todo caso, não provém de nenhuma outra regra comparável, nem sua definição se adapta a mais de um mandatário. Mas tornou-se necessária, pois correspondia a um exemplo herdado do Profeta que fez *bai'á* com os muçulmanos, antes da consolidação do Estado Islâmico. De forma que o sistema elimina qualquer perigo de distinção entre as pessoas, formando a noção essencial de que todos são iguais perante a *Shari'ah Al Islamia*.

O mecanismo da *bai'á* reflete dois momentos: primeiro a *Bai'á Qhassa*. Neste sentido, temos as condições de eleição indireta, realizada pelos grupos de companheiros do Profeta. Nesse estágio mais íntimo, define-se o representante legal do Estado que deve ser confirmado, através da *Bai'á Aamat*, ou seja, a aprovação popular da escolha.

No dia seguinte ao da indicação, Abu Bakr Assiddik foi à mesquita, fez *qhotbat* (sermão) e os presentes tocaram-lhe a mão direita, ratificando o mandato que começava a cumprir por tempo indeterminado, devendo assegurar, sem privilégios, as diretrizes da lei islâmica. Em sentido concreto, foi a primeira vez em que os muçulmanos realizaram uma eleição naquela sociedade.

(60) Samir El Hayek (nota 20), p. 48.

(61) Darcy Azambuja: *Introdução à Ciência Política*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 168.

Notemos que o sistema de governo foi determinado pelo concurso dos cidadãos, que conseguiram sua estabilidade na expressão de todas as vontades individuais. Era evidente que as condições do novo governo podia alcançar forma duradora, juridicamente válida. Estava em jogo a garantia governamental islâmica.

Para Ibn Khaldun, o termo *bai'á* significa: “tomar compromisso de obedecer”. Quem empenhasse sua fé, fazendo a *bai'á* reconhecia a seu *emir* o direito de o governar como a todo o povo muçulmano; prometia que, neste particular, não lhe resistiria de maneira alguma e que obedeceria a todas as suas ordens, fossem agradáveis ou não. No momento de hipotecar sua fidelidade ao *emir*, (amarrar o nó de sua licença, como diz o árabe) colocava sua mão direita na dele para ratificar o contrato, tal como se pratica entre vendedor e comprador. Eis porque se designou este ato pelo termo ‘*bai'á*’, tomar-se pelas mãos”(62).

Segundo Mohamad Abdulkadre Abu Fares: “O termo *bai'á* significa representante do povo, devendo o *emir* (governante) ser fiscalizado para não se afastar dos preceitos normativos da *Shari'ah*. Portanto, não pode ser considerado como um contrato de compra e venda, porque quem compra, pode fazer o que quer com o bem. Como representante do povo, o governante pode realizar programa, conforme o seu próprio entendimento”(63).

Entendemos que é mais apropriada a classificação analítica de Mohamad Abdulkadre Abu Fares, quanto ao significado do termo. Porque existem interpretações da *Sunna* que preceituam a obrigação de obedecer ao *emir* ou *imam* (ambos são líderes religiosos), já que, no toque de mão, o coração estava junto. Qualquer outro que desejasse o cargo do *imam* deveria ser morto. A figura do *imam* era, e é atualmente, de suma importância no Islamismo. Ele detém todo o conhecimento da *Shari'ah*, aplicando-a corretamente. É incorruptível. Como o Islã desconhece a hierarquia religiosa, não se pode falar em papado. No entanto, em razão da própria função desempenhada, necessariamente, é fiscalizado pelo povo, podendo ser destituído do cargo e corretamente julgado.

Logo, em todas as épocas, o indivíduo de um país muçulmano possui o direito de censurar qualquer autoridade que esteja à frente do executivo ou dele faça parte como funcionário, no tocante ao comportamento e atos desempenhados relativos aos governos. Fiscalizando a pessoa a quem delegou poderes (através do voto), assegura-se que exerça com cautela e honradez o mandato que lhe foi entregue. Dentro deste aspecto, governaram os primeiros califas.

## 1.7 Os primeiros califas

Abu Bakr Assiddik, Omar Ibn Al Khattab, Otman Ben Affan e Ali Ibn Abi Talleb são considerados os califas probos, porque, nas relações políticas e religiosas, não pouparam esforços em conduzir com sabedoria e prudência o Estado Islâmico. Eles testemunharam o passado que servia de exemplo para cuidar da sociedade muçulmana e

(62) Ibn Khaldun (nota 34), p. 379.

(63) Mohammad Abdulkadre Abu Fares (nota 15), p. 310.

estabeleceram acordos perduráveis, para sustentar a ordem entre os indivíduos, exprimindo o mesmo que Ihering declara: “A disciplina, a submissão da vontade humana é o espetáculo mais maravilhoso que o mundo oferece, e é a sociedade que o realiza”(64).

Quanto ao aspecto religioso os califas, Abu Bakr Assiddik (632 – 634 d.C.) e Omar Ibn Al Khattab (634 – 644 d.C.) aplicaram a *Shari’ah*, exigindo com extrema severidade aos governadores das províncias prestação de contas de suas gestões e demonstraram um comportamento equilibrado, considerando perigosa a preocupação pelo materialismo, que pode levar o ser humano a uma tendência de negação à substância espiritual, proporcionando o afastamento religioso, invocando a moral como fato da natureza do muçulmano. Na concepção externa, observa-se o valor de manter uma experiência simples para o aperfeiçoamento espiritual.

Essa maneira de pensar não restringe a vida, mas afirma a moderação em tudo que é objetivo da *Shari’ah*. “Portanto, em prol da preservação e do cuidado com a sociedade, o Islã constitui suas largas bases a fim de atestar as regras morais em equilíbrio com as regras da moderação, e ceifar a cobiça, a gula e a extravagância”(65).

“A ordem judicial e a religião islâmica, a lei e a moral são dois aspectos da mesma vontade, da qual a comunidade muçulmana deriva sua existência e sua orientação. Cada questão legal é, em si, um caso de consciência e jurisprudência, aponta para a teologia como sua causa primeira”(66).

Apesar das semelhanças, ambos os califas promoveram governos diferenciados. De temperamento moderado, letrado e descendente de uma das mais ricas tribos dos coraixes – Taim, Abu Bakr Assiddik procurou conter as disputas degenerativas. Nos primeiros momentos de confusão pela morte do Profeta, acalma a comunidade, externando que, caso adorassem a Mohammad, ele estaria morto. Porém, se adorassem a Alá, Alá estaria vivo. Suas palavras tiraram a possibilidade de assemelhar o Profeta à divindade suprema e, convenientemente, externou a infinitude de Alá, certificando que os muçulmanos não estavam sozinhos.

Para resolver todas as divergências através dos preceitos do *Al Qu’ran* e da *Sunna*, usou o *Al Ijma’a* (método interpretativo), que foi reconhecido pela comunidade e considerado uma das fontes do Direito Islâmico. Claramente, impediu a violação de um direito essencialmente da comunidade muçulmana – o *Zakat*. Os danos ocasionados pela recusa das tribos a pagar o *Zakat*, arruinaria a missão direta do Estado de proteger aos pobres e desestimularia a confiança no califado.

Seu objetivo maior foi assegurar a justiça e a dignidade da família, reconhecendo que os princípios da *Shari’ah* são sublimes e devem ser mantidos. Aspectos que deram condições de legitimidade ao direito de defesa, isto é, reivindicar pela força o direito lesado, justificando a formação de frente militares. Os insurretos, ao final, concordaram em manter o pacto firmado, reintegrando-se às normas islâmicas. No entanto, Abu Bakr entendeu que não era tão somente pelas forças militares que se exerce o governo da lei, mas através da justiça administrada pela *Shari’ah*.

(64) Rudolf Von Ihering: *A evolução do Direito*: Trad. Abel D’Azevedo. Lisboa: José Bastos Comércio Editores, 1956, p. 75.

(65) Comissão Autoral da Fundação Al Balágh: *O Islam e o cuidado corporal*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Instituição Ahel Bait no Brasil. 1ª edição, 1997, p. 48.

(66) Abdul Malik Al Sayed (nota 38), p. 36.

De modo que suprimiu os abusos e compartilhou dos princípios da utilidade pública, mantendo o sistema governamental islâmico intacto. Contribuiu verdadeiramente para a organização do Estado, definindo disposições dadas à natureza, que mereceram aprovação sem reservas da *Axxurra*. Uma questão importante é que a comunidade fazia parte diretamente do trabalho do califa. Fiscalizava pessoalmente o comércio e, indiscriminadamente, falava com as pessoas que vendiam nas calçadas ou mercados, aplicando multas aos irregulares, impulsionando a vida corporativa do Estado.

Talvez por ter muitos problemas no seu governo, interessou-se particularmente pelo *Al Chuum El Escaria* (exército). Reformulou as tropas combatentes, providenciando o registro dos nomes dos soldados, função e horas de trabalho, pagando como a *Shari'ah* pede, 80% da *Al feiu*, como soldo. Nesse ponto, observou as regras militares e escolheu entre os muçulmanos os melhores combatentes para liderarem os batalhões, antes e durante o *Jihad*. O *jihad* não é o que muita gente pensa. O emprego da palavra não é a mesma coisa que guerrear ou combater. Estas palavras indicam luta entre os homens, cujos objetivos materialistas não são observados pela *Shari'ah*: “El yihad islâmico se encamina a ello, no con el fin de que una nación monopolice los bienes ó de que un pueblo acapare riquezas, sino para que la especie humana, toda ella, goce de todo ello, una felicidad para la humanidad bajo el estandarte del Islam”(67).

Mesmo com as tensões no seu governo, Abu Bakr seguiu os passos do Profeta, não construindo presídios, aplicando aos prisioneiros de guerra os dispositivos alcorânicos, ou seja, não eram mortos, mas os que não podiam pagar indenizações tinham por dever fundamental empregar esforços, no sentido de que cada um alfabetizasse dez crianças muçulmanas. O que valeria a liberdade. Esse interessante aproveitamento transmitiu eficazmente progresso social e solidariedade. O mesmo poderia ter sido praticado no Afeganistão, cujos prisioneiros mortos, na maioria tinham instrução universitária, principalmente, os combatentes paquistaneses, egípcios, sauditas, chechenos e libaneses. Como se sabe a população afegã tem alto índice de analfabetismo. Mas a maior preocupação do califa veio com o movimento de apostasia das tribos árabes, quando, na batalha de Yamama, morreram setenta memorizadores do *Al Qu'ran*. Para manter a preservação, encarregou Zaid Ibn Tabit, de organizar o material que se encontrava na casa de A'isha, viúva do Profeta. A compilação também foi feita por Zaid, a pedido de Otman Ben Affan.

“Zaid adotou uma metodologia científica de grande precisão. Não se limitou ao que ele próprio sabia de cor, memorizara ou registrara na presença do Profeta. O método consistia em confrontar o que fora escrito com o que fora memorizado. Para tanto, antes de aprovar qualquer texto, exigia que o mesmo fosse encontrado escrito ou memorizado, pelo menos por duas pessoas. Prova disso é a própria narração de Zaid, mostrando que, antes de registrar qualquer texto, ele fazia questão de que, além da memorização, a autenticidade do mesmo fosse comprovada por escrito”(68).

Era imperioso esse cuidado, porque alguns preceitos escritos podiam extraviar-se, o que traria dificuldades para as argumentações e explicações da lei islâmica. Evidentemente que a compilação do *Al Qu'ran* facilitou as consultas e tornou inteligí-veis os assuntos comuns e as matérias jurídicas, influenciando todos os meios sociais da

(67) Saleh Ibn Humaid: *Respuesta islámica a ciertas acusaciones*. Makkah: Dar Al Manara, 1997, p. 50.

(68) Redatores: Compilação da época de Abu Bakr Assiddik. *Alvorada*. São Paulo: Makkah. Ano I, número 3, julho. 1991, pp 4-5.

Arábia, em virtude da conservadora estabilidade religiosa que: “Exige do homem absoluta submissão do coração ao Islã, não como se tem repetido amiúde no ambiente das degenerâncias modernas, uma renúncia fatalista, pois Alá também é generoso e para quem se submeteu, o *muslim* ou muçulmano, a confiança de ser chamado à salvação pode despertar um intransigente entusiasmo; não o desprezo dos bens deste mundo, com a condição de agradecer a Alá, que proporciona esses bens; não uma capitulação diante dos milagres, pois só há um, o dom interior da fé”(69).

No espaço de dois anos de califado, contribuiu para que o espírito cívico e jurídico medinense dispusesse de força para impulsionar a observância universal da *Shari’ah Al Islamia*, procurando consolidar esta realidade, estendendo o Estado Islâmico aos territórios do Iraque e parte da Palestina, ampliando progressivamente a Religião e o Direito. Com a sua morte, assumiu o califado Omar Ibn Al Khattab.

Omar declarou publicamente sua fé no Islã, aos vinte e oito anos, no quinto ano da *adawa* (convocação islâmica), “quando os muçulmanos eram com o Profeta quase quarenta pessoas”(70). Dali por diante, ganharam força, deixaram de praticar secretamente sua fé e passaram a professá-la livremente, porque todos respeitavam Omar Ibn Al Khattab. De todos os califados é o que mais desfruta da consideração especial dos muçulmanos. Para muitos estudiosos, seu califado representa a aplicação perfeita da *Shari’ah Al Islamia*, a organização estatal e a difusão da religião.

Depois de visitar Síria, sul de Damasco e Bizâncio, concluiu diretamente pela necessidade de os cidadãos promoverem uma sociedade justa, de modo que todos pudessem encontrar meios de vida. Inquietou-se com a ociosidade dos favorecidos, em detrimento das condições desumanas em que viviam os pobres, inclusive, não muçulmanos. Este sentimento encontra solidariedade na maioria do povo que pede a sua ajuda, como o da *Ilya* (Palestina), facilitando o envio de tropas militares.

No seu califado, toda a Arábia, Palestina por completo, Síria e Egito ( províncias do império Bizantino) e parte do Império Sassânida, foram islamizados. Notamos que a preocupação do califa era manter o modelo político consagrado pela *Shari’ah*. assegurando aos cidadãos a garantia de todos os seus direitos, inclusive da *Ilya*, antes despojado pelo Império Romano. Cuidou de estimular sem exigências o amparo a todas as pessoas independentes de sexo, idade e religião. Preponderantemente, o modo de política da Palestina renova-se, fornecendo a máquina governamental o amor à liberdade. Evidentemente, a derrota dos romanos e a simpatia do governo islâmico palmilhou o caminho do Islã nas terras palestinas e egípcias, proporcionando, na generosidade, o alicerce à expansão religiosa, que chegou naturalmente ao seio da população, assumindo proporções de uma maioria esmagadora. A conduta, abertamente destacada pelos muçulmanos com seus aliados, permitiu que todas as pessoas expulsas pelo poder romano retomassem suas propriedades. Mesmo assim, através dos séculos, foram incompreendidos, numa injusta descaracterização à sua civilização.

Seguem-se daqui as intolerâncias e o dever deles de resisti-las para evitar males maiores. Entre muitas ações discriminatórias podemos citar os argumentos de estudiosos com relação ao problema de Alexandria.

(69) Édouard Perroy: *História geral das civilizações*. Trad. Pedro Moacyr Campos. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1956, p. 97.

(70) Ibn Richand: *Tahziba Sirat Ibn Richand*. Beirute: Arissala. 17ª Edição, 1988, p. 60.

Os acontecimentos egípcios detonaram a criatividade de alguns escritores, que entenderam, na ação imperiosa de Omar Ibn Al Khattab, a responsabilidade pela destruição da Biblioteca de Alexandria, o maior centro literário do Oriente, a exemplo do dicionário prático da Lello, em sua edição de 1927 (71), bem como, na edição do *Correio da Manhã*, de Lisboa, no artigo de autoria do jornalista Antônio Lino, no qual culpa os muçulmanos pelo irreparável desastre e mais, que o califa teria mandado destruí-la por completo (72). Há escritores brasileiros que compartilham da mesma conscientização, como é o caso de Gilberto G. Garbi, ao dizer que os: “Árabes conquistaram o Egito e o califa Omar ordenou a queima da Biblioteca de Alexandria”(73).

Para o professor americano Carl Sagan, foi São Cirilo quem destruiu a Biblioteca de Alexandria “O último cientista a trabalhar na Biblioteca foi uma mulher! Distinguiu-se na Matemática, na Astronomia, na Física e foi ainda responsável pela Escola de Filosofia Neoplatônica – uma extraordinária diversificação para qualquer pessoa da época. O seu nome, Hipácia. Nasceu em Alexandria em 370, numa época em que as mulheres tinham poucas oportunidades e eram tratadas como propriedade. Hipácia moveu-se livremente e sem problemas nos domínios que pertenciam tradicionalmente aos homens. Segundo todos os testemunhos, era de grande beleza. Tinha muitos pretendentes, mas rejeitou todas as propostas de casamento. A Alexandria do tempo de Hipácia – então desde há muito sob o domínio romano – era uma cidade em que se vivia sob grande pressão. A escravidão tinha retirado à civilização clássica a sua vitalidade, a igreja cristã consolidava-se e tentava eliminar a influência da cultura pagã. Hipácia encontrava-se no meio dessas poderosas forças sociais. Cirilo, arcebispo de Alexandria, desprezava-a por causa da sua estreita relação com o governador romano e porque ela era um símbolo da sabedoria e da ciência, que a igreja nascente identificava com o paganismo. Apesar do grande perigo que corria, continuou a ensinar e a publicar, até que, no ano 415, a caminho do seu trabalho, foi atacada por um grupo de fanáticos partidários do arcebispo Cirilo. Arrastaram-na para fora do carro, arrancaram-lhe as roupas e, com conchas de abalone, separaram-lhe a carne dos ossos. Os seus restos foram queimados, os seus trabalhos destruídos, o seu nome esquecido. Cirilo foi santificado.

A glória da Biblioteca de Alexandria é agora apenas uma recordação. Tudo aquilo que dela restava foi destruído logo a seguir à morte de Hipácia. Foi como se a civilização inteira tivesse efetuado uma auto-lobotomia e, grande parte de seus laços com o passado, das suas descobertas, das suas idéias e das suas paixões, extinguíram-se para sempre. A perda foi incalculável”(74).

O mesmo pensamento é cultivado por M. Yossuf Adamagy. A Biblioteca de Alexandria foi incendiada duas vezes. A primeira, no ano 48 a.C., por Iourius Kaisar que destruiu a cidade e, no ano 415 d. C., por Cirilo, Arcebispo de Alexandria. “Quando instigou os seus correligionários a assassinar Hipácia, responsável pela Biblioteca de Alexandria, e a destruírem os restos da Biblioteca, logo a seguir ao cruel assassinato”(75).

(71) Lello: *Dicionário prático da Lello*. Lisboa. 1927, pp 1.335-1.677.

(72) *Correio da Manhã*: A casa e o tempo – Natal I. Lisboa. 1989, número 42, 23 de dezembro, p. 2.

(73) Gilberto G. Garbi: *O romance das equações algébricas*. São Paulo. Makrom Books, 1997, pp. 642.

(74) Carl Sagan: *Cosmos*. Trad. Ângela N. Machado. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1982, pp. 335-336.

(75) M. Yossuf Adamagy: *A verdade acerca da Biblioteca de Alexandria*. Lisboa: Al Furqan, 1989, p.11.

Os pontos de vistas dos dois pesquisadores trazem uma conclusão clara, a exclusão do imperador Justiniano (462 – 565 d.C), apontado, também, como o causador da tragédia. A descrição de Carl Sagan não deixa dúvida de que o fato histórico recebeu uma interpretação clássica, baseada numa análise cuidadosamente científica.

Mas prova-se, também, que o califa assumiu o governo 229 anos depois do fato. Nem o profeta Mohammad (S.A.A.W.S.) havia nascido, seja: 571 d. C.. Além dessas explicações, Orazius de Bizâncio visitou Alexandria no ano V d.C., declarando que: “as prateleiras da Biblioteca de Alexandria estavam sem livros”. Diga-se que ninguém fez referência sobre ela nas leituras dos séculos VI e VII. Tanto os árabes como outros povos. O Egito estava pobre de plantas, cultura, fábricas e letras”(76).

Cultivou o direito e respeitou a ciência. Eficazmente, combateu os governantes que não queriam contemplar a individualização das raças na cultura e religião. Pois acreditava que o povo não podia ser moldado aos caprichos dos seus representantes, comportamento que, ainda hoje, influencia a massa muçulmana que repele as intransigências dos ditadores, que tentam enfraquecer-lhe a imagem, julgando-a ameaçadora da estabilidade política e social. No momento, os abusos governamentais incomodam a comunidade muçulmana que enfrenta situações de desvantagens para impor e conservar o seu livre arbítrio.

Há quem pense, que os regimes dos países islâmicos são ditaduras teocráticas e a riqueza não é distribuída, deixando a maior parte da população relegada à miséria. Que a força da religião ressurgiu por conta desses problemas.

Ora, em primeiro lugar, negamos que os países islâmicos sejam regidos por ditaduras teocráticas. Só a Arábia Saudita tem, verdadeiramente, um governo na expressão teocrática, regido por uma monarquia com identificação com a *Shari'ah Al Islamia*. Neste aspecto, não admira que, em tal sistema, o rei, em solenidade pública, siga atrás do *Muft* (religioso conhecedor do *Al Qu'ran* e da *Sunna*), não havendo forma de governo semelhante nos demais países muçulmanos.

Digamos que a política, nos países que não usam a *Shari'ah Al Islamia* em todos os segmentos da sociedade, tem o confronto da reivindicação da comunidade e seu crescente nacionalismo. A nosso ver, a sociedade islâmica é regida, na maioria dos países, por monarquias e parlamentos. O Iraque e a Síria têm em comum a representação política de um único partido. A Líbia reforça pela Assembléia Popular o socialismo da *Jamairia* (grupo) e, mesmo de concepção militarista, como outros, projetam o dever de todo o cidadão exercer seu direito de voto. Notamos, também, que o direito natural não determina nenhuma forma de governo. Assim, todos podem vir a ser legítimos, contanto que os programas de governo estabeleçam os princípios fundamentais da sociedade e possam manter a ordem pública. Quanto à pobreza do mundo islâmico, ela será explicada no decurso da tese.

Omar foi o primeiro califa a adotar o calendário da *Al Hejrat*, atualmente conhecido como calendário muçulmano. Organizou a *Beit Al Melum* (Secretaria da Fazenda), tornando-a maior e mais eficiente, utilizando o antigo sistema de Fares (Irã), como cadastro geral dos contribuintes, livros de registros para cada natureza tributável, dentro da terminologia fiscal da época, facilitando os lançamentos das contribuições em

---

(76) Mohamad Asaad Tals: *Al roulefe al rachindum*. Beirute: Dar Al Andaluz, 1969, p. 201.

caráter de emolumentos, imposto, taxa. Além de arrecadar o *Zakat*, depositava-se *Al Jizyah* e os bens de herança das pessoas que não possuíam parentes etc.

Sistematicamente, o *Zakat* era distribuído aos pobres (prática ainda hoje em evidência entre os muçulmanos do mundo), ficando uma pequena parte para o pagamento dos funcionários da fazenda, sendo extensivo também aos escravos, ampliando a ação do executivo para o fim da escravatura. Os endividados e os que sofreram falências dos seus negócios tiveram suas vidas normatizadas, conforme a concessão do benefício doado pelo Estado.

Tornou obrigatório o registro dos contingentes militares e de todas as pessoas, muçulmanas ou não, que recebiam salários ou contribuições extras. Inventariou os bens e posses do Estado e criou os registros contábeis.

Elaborou a Secretaria do Correio e estabeleceu condições de documentar o envio e o recebimento de correspondências em conformidade com os idiomas das pessoas, tornando o serviço regular com a separação e a distribuição regular. Praticamente, é o que temos na atualidade, de maneira modernizada.

Acima de tudo primava pela justiça, sendo um dos melhores conhecedores da *Shari'ah*, no que facilitou a criação da Secretaria de Justiça nas províncias do Estado e, nas cidades mais distantes da capital, fundou núcleos com idênticas funções. O órgão tinha a função de promover todas as questões judiciais, registrando os fatos processuais em livros próprios, exigindo o emprego da *Shari'ah*, sem a qual o muçulmano não pode viver. Essa atitude aumentou o número de seguidores porque apontava o Islã como uma religião vigorosa, considerando o entusiasmo e a sinceridade do califa.

“A *Shari'ah* diz como o muçulmano deve viver tanto em sua vida privada como social. É um guia para as ações e engloba toda faceta da vida humana, dando um significado religioso a todos os atos. Diz como o muçulmano deve se comportar, como fazer negócios, como portar-se à mesa etc. O Cristianismo, por não possuir uma *Shari'ah*, uma lei revelada para domínio social – e tendo recusado a lei judaica, encarada como “letra que mata”, como diz o Evangelho, em nome do “Espírito que vivifica” – é visto pelos muçulmanos como uma “*tariqah*”, isto é, uma via exclusivamente contemplativa, sem a correspondente lei revelada. Quando o Cristianismo saiu da clandestinidade e se tornou uma religião das massas e do próprio Estado, foi obrigado a incorporar uma lei, a romana, “esoterizando” uma via originalmente esotérica”(77).

Mas o espírito empreendedor do Omar Ibn Al Khattab promoveu a transformação política, para melhor condensar as normas islâmicas e manter sua originalidade como suporte da força pública; atendia a população de maneira geral, resguardando a unidade nacional. Adotou a técnica de repartição de estados-membros. Mas a competência dos estados era em face da competência da união do Estado Islâmico. Neste preceito, consideramos que Omar Ibn Al Khattab, sem saber, usou pela primeira vez a forma federalista de governo, centralizada no governo de Medina.

Na medida em que fixa as bases islâmicas e os princípios da organização das comunidades, indicou governadores que não podiam trabalhar totalmente descentralizados do poder central. Tal designação era consagrada, levando-se em conta a religiosida-

(77) Mateus Soares de Azevedo: *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994, p. 39.



de, a capacidade moral e cultural do indicado. Portanto, imprimia o reconhecimento à tradição e fé como referências pessoais.

Após essas reformas, acelerou a atividade econômica, criando um órgão público com a finalidade de fiscalizar os mercados e reprimir a fraude nos pesos e medidas, acionando o direito do consumidor, implícito na *Shari'ah*. Assim, impediu a venda de algo que seja duvidoso e também: “As transações em que não há nenhuma garantia de que o vendedor poderá realmente fornecer a mercadoria pela qual recebe o pagamento”(78).

Conseqüentemente, vedou o recebimento de pagamento por cargas fechadas, ou safras que tivessem ainda de ser colhidas. Compreendia a extensão comercial, não apenas na compra e venda das mercadorias, mas o intercâmbio de bens com outros povos, promovendo, em todos os aspectos, o desenvolvimento do Estado Islâmico.

Ele identificava, plenamente, sua integração com os problemas da comunidade. Daí, proibiu que as pessoas capazes de trabalhar recorressem à mendicância e procurou dar oportunidades às que tivessem condições físicas, para que fossem empregadas com salários justos. Organizou o órgão de previdência social criado pelo Profeta para ajudar os idosos, os excepcionais e os que não possuíam condições de garantir o próprio sustento, determinando salário mensal intransferível. Vemos que essa prática é desenvolvida pelas sociedades atuais, particularmente na Europa, onde a indigência é amparada pelo Estado.

Com referência a qualquer atividade que fosse desenvolver, Omar Ibn Al Khattab reunia a *Axxurra*, espécie de congresso que confere, através de votos, estar ou não de acordo com as pretensões do governante, consistindo o vínculo jurídico à abordagem ao *Al Qu'ran, Sunna e Al Ijma'a*.

Compreendemos que todo dispêndio efetivado pelo governo de Omar Ibn Al Khattab foi normalmente gasto em benefício da população, não sendo importante para ele que os indivíduos fossem ou não muçulmanos. Logo, não houve o gasto da riqueza pública indevidamente, mas necessariamente. Para ele, a representação popular consistia peça importantíssima do seu governo, presente nas negociações diplomáticas e nos acordos que representassem o Estado Islâmico.

Administrou de acordo com a *Shari'ah Al Islamia*, cujo objetivo é manter a completa justiça, e tanto foi assim “que não se pronunciou favorável ao seu filho Abi Shama, por ter sido condenado pela ingestão de vinho. Ele foi sentenciado ao chicoteamento e ser executado secretamente. Omar, ao ser informado do fato, ordenou que não fossem concedidos privilégios para o filho do califa e decretou que a sentença fosse executada publicamente”(79).

Apesar de os muçulmanos, unanimemente, considerarem o seu governo como o melhor período da história islâmica, nem todos apreciaram suas realizações, pois ele foi assassinado por um grupo de judeus e cristãos de Bizâncio e pessoas de Fares. Omar foi substituído por Otman Ben Affan ( 644 – 656 d.C.). Este, não foi um político para a sua época por ser fidalgo e de extensa natureza humanitária, conduta que esteve presente em todos os instantes de sua vida. Por ser riquíssimo, tornou-se um dos principais agentes

(78) Yossef Al Karadhawi (nota 32), p. 385.

(79) As'ad Ahmad: O governo da lei no Islam. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume I, número 2, abril 1984, p. 34.

de apoio financeiro à causa islâmica, cobrindo grande parte das despesas. Não mediu esforços para conquistar o Norte da África, Armênia, Azerbaijão, Ilhas do Mediterrâneo, Rhodes e Doncola, no Sudão. Posteriormente, concede a Moawiya Ben Abi Sufian, seu parente e governador da Síria, a excursão muçulmana a Chipre, que é anexada ao território do Estado Islâmico.

Esta prática foi repreensível, proliferando nas cidades comentários de grupos contra o califa. Entendemos, também, que dali por diante, Otman não conseguiu mais controlar o governo, nem dar melhores condições de vida para seu povo, fato de que se aproveitou o judeu do Iêmen Abdullah Ben Sabat, convertido ao Islã, com pretensões de se tornar governador. Começou então a divulgar que Ali Ibn Abi Taleb foi recomendado pelo Profeta para assumir o direito ao califado, sendo obrigatório aos muçulmanos reabilitá-lo no poder.

A bem da verdade, essas palavras encontraram seguidores que acreditaram que Ali Ibn Abi Taleb deveria ser o califa por ser genro e primo do Profeta, fomentando a desavença entre os muçulmanos, aproveitando-se dos erros do califa para desfavorecer seu governo. Enfraquecido perante a opinião pública e com os governadores livremente trabalhando sem prestar contas administrativas, o clima ficou totalmente desfavorável e permitiu a ascensão de Moawiya Ben Abi Sufian.

Otman permitiu a conversão de muitos muçulmanos, o que analisamos como uma atitude incorreta, assentando-se neste motivo a falta de solidez do governo, que inspirou a desconfiança e permitiu ressentimentos com adesões de grupos contrários à sua manutenção. Opõe-se à gestão desenvolvida por seu antecessor, que não oprimia os chefes de estado, mas não lhes permitia que procedessem fora do valor e da dignidade islâmica.

Praticamente, o governo de Otman Ben Affan é absolutamente diferenciado. Apesar de digno, às vezes, não mostrava ser um homem prudente, confiando em qualquer pessoa, dando crédito às palavras infundadas, criando um ambiente instável, onde todos passavam a desconfiar uns dos outros.

Deixou de cobrar o *Zakat*, ficando a Secretaria da Fazenda sem recebê-lo. Em razão dessa medida, muitos acharam que estavam desobrigados da equidade social, aumentando a classe pobre, protegida pela *Shari'ah*. No momento, a maioria dos países muçulmanos arrecadam através de secretarias especiais.

Não aprovando os métodos do califa, o *imam* Abuzar Al Ghefari chama os ricos para prestar caridade aos pobres, já que, para o Islã: “Não é um verdadeiro muçulmano quem come até fartar-se, enquanto seu vizinho mais próximo está com fome”(80).

Muito se discutiu sobre este problema, que não traz prejuízo nenhum ao rico, muito pelo contrário, dignifica a preservação das tradições islâmicas. Tradição esta que é fartamente discutida por alguns dos nossos legisladores, cada qual requerendo a paternidade do “Fundo de combate à pobreza,” um imposto a ser cobrado aos ricos brasileiros, cuja aplicação entre o povo muçulmano está prevista no *Al Qu'ran* e realçada na *Sunna*, precisamente há 1423 anos. Na busca de novas diretrizes, os governantes modernos aplicam sempre métodos muçulmanos e os publicam como sendo próprios, sem saber que já existem no modelo da *Shari'ah Al Islamia*.

(80) Redatores: Sistema social, legal e econômico no Islam. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume I, número 3, janeiro. 1987, p. 58.

Em pouco tempo, apareceram, no Estado Islâmico, coisas fora da religião. As pessoas passaram a desprezar a vida simples, vivendo como os príncipes de Fares e Bizâncio, influenciando negativamente a comunidade muçulmana que generalizou os novos costumes.

Essas questões deixaram muitos muçulmanos desgostosos, culpando o califa pelo desvio do povo muçulmano, principalmente, quando presenteou pessoas ricas com valiosos terrenos. Deu aos parentes cargos no governo, não escutava os conselhos dos *tabein* (sábios da *Shari'ah*) e a política fazendária não era boa. Modificando o quadro social do Estado e desordenando o sistema de repartição dos lucros, fez surgir uma onda de revoltas lideradas por Abdullah Ben Sabat, que começa insuflar as massas à revolução, viajando por todo Estado Islâmico. Abrimos parênteses para dizer que, com problemas semelhantes, convive hoje o Oriente Médio. Os muçulmanos que apostam na exegese da *Shari'ah Al Islamia*, lutam para reverter o quadro, enquanto alguns governantes permanecem insensíveis aos ideais do povo. Em síntese, não aprenderam a lição com os erros dos antepassados.

Logo, esses agravantes acontecimentos desencadeiam uma campanha em todas as cidades islâmicas, consolidando os nomes dos governadores Talkar, de Kufa e Azoubaie, de Basr e, por fora, o de Ali Ibn Abi Taleb pelo Egito, para o califado. Este último não concordou e manteve-se afastado. Desta forma, cada região queria assumir a autonomia política, contrariando a pregação de Abdullah Ben Sabat. Mesmo com as condições políticas desfavoráveis, Otman tratava a todos com benevolência. Mas sua atitude não foi reconhecida, aumentando a mobilização com a desmoralização do seu governo, sendo ele acusado de não governar com a mesma moralidade que seus predecessores.

A conspiração aberta e as acusações continuaram, até que os revolucionários, tendo à frente Abdullah Ben Sabat, cercaram a casa do califa, impedindo-o de fazer a oração na mesquita, exigindo a sua renúncia, que foi recusada. Apesar de tudo isso, o mandatário preferiu dar-lhes a liberdade de manifestação, impedindo que os habitantes de Medina combatessem os dissidentes.

Assim, aproveitaram-se de sua tolerância, queimaram uma porta e invadiram a sua casa, à noite. Os revolucionários não respeitaram ser Otman Ben Affan um ancião de 83 anos. Com a sua morte, após doze anos de califado, assumiu Ali Ibn Abi Taleb (656 – 661 d.C.).

“Depois das circunstâncias que cercaram a morte de Otman Ben Affan, os muçulmanos ficaram receosos das conseqüências graves que podiam acompanhar aquele episódio doloroso. Sentiram que havia necessidade urgente de uma liderança que pudesse enfrentar a situação delicada, antes que a divisão reinasse no seio da nação islâmica. Os olhares se voltaram para Ali Ibn Abi Taleb, devido ao respeito e admiração que todos tinham por ele”(81).

Ele viu-se obrigado a aceitar o califado, apoiado pela maioria do povo do Iraque, onde fixou a nova capital do Estado Islâmico. Era de família grande, abastada, mas foi criado pelo Profeta, seu primo e sogro. Este é um costume árabe, ainda hoje posto em prática. Quando uma família tem muitos filhos, um parente se encarrega da guarda e sustento de um deles, por quem mais se afeiçoa, professando o Islã ainda quando criança.

(81) Redatores: Personalidade islâmica – Ali Ibn Abi Taleb. *Alvorada*. São Paulo: Editora Makka. Ano I, número 4, setembro, 1991, p. 23.

Mostrando coragem, dormiu no lugar do Profeta, até que os inimigos pensassem que estava cercado, enquanto este emigrava para Medina. Ali esteve presente em todas as batalhas contra os incrédulos Badr, Ohod, Al Khandaq e Khaibar. Foi o mais notável dos companheiros pelo conhecimento e sabedoria nas decisões. Tratamos aqui de um homem que se tornou voluntariamente capaz de constituir uma das bases mais fortes do Islã. Na realidade, além da força física, era extremamente justo e, verdadeiramente, entregou-se à causa da religião, fato que constituiu seu alto grau de moralidade, um exemplo que foi seguido por inúmeros jovens das tribos árabes. Com efeito, auxiliou os califas Abu Bakr Assiddik e Omar Ibn Al Khattab. Entretanto, empregou esforços para aconselhar Otman Ben Affan, no que nunca foi ouvido.

A Nação Islâmica estava politicamente dividida por vários grupos e, como primeira providência, demitiu os governadores que deram origem aos problemas. Obrigou a cobrança do *Zakat* e tornou sem efeito as doações de terras feitas por Otman, entregando a responsabilidade financeira à Secretaria da Fazenda. Estas decisões não agradaram a alguns muçulmanos, principalmente a Moawiya Ibn Abi Sufian, que liderou movimento contra ele, recusando-se a reconhecer sua autoridade, até que instalasse um tribunal para julgar os assassinos do califa.

Na verdade, Ali queria que os muçulmanos se expressassem livremente, mas queria que renunciar a todos os maus hábitos adquiridos com outros povos, infiltrados no Estado Islâmico. Uma parte da população, porém, não concordava com isto, uma vez que o grupo forte de Moawiya pressionava contrariamente, e os indecisos não contribuíam para diminuir a coação contra o governo. A princípio, agiu rapidamente, e suas idéias, evidentemente, trouxeram mal-estar aos ricos que foram obrigados a ajudar os pobres e perder privilégios cedidos pelo governo anterior. “O primeiro problema que Ali enfrentou foi com A’isha, mulher do Profeta, que lhe pediu para julgar os assassinos de Otman Ben Affan”(82).

Muitos muçulmanos ficaram do lado dela e passaram a exigir justiça. Liderando um grupo, foi a Basr (Iraque), onde conseguiu aumentar consideravelmente o número de filiados que, igualmente, queriam que o califa agisse com maior severidade contra os assassinos.

Esse estado revolucionário desordenava ainda mais a vida social da comunidade islâmica, forçando o califa a estabelecer força militar contra A’isha, a fim de sanar a situação, detendo-a em Kassuru, onde os dois grupos se reuniram por três dias. Por várias vezes, mandou emissários para que ela desistisse dos seus propósitos, pedindo-lhe que voltasse a Meca. A’isha recrutou trinta mil homens, número e força maior do que a de Ali, que dispunha apenas de vinte mil soldados. Sem ceder, o soberano entra em guerra, vence a batalha e volta com A’isha para Medina, dando-lhe consentimento para voltar a sua casa.

Procurou, em vão, estabelecer acordo com Moawiya, assegurando a proteção a todos os direitos, mas teria que se proteger contra abusos da força, caso continuasse contra o seu governo. Não houve condições de progresso, continuando o impasse. Ora, numa situação desfavorável, com inúmeras forças de pressão que se associaram para desequilibrar o governo, cada qual pensando, não no proveito da coletividade, mas no próprio, permitiram muitas lutas, inclusive em Kufa, com vitória do califa.

---

(82) Hassan Ibrahim Hassan (nota 2), p. 12.

É possível que este fato seja, como pretendem alguns escritores muçulmanos, um dos mais importantes, por estarem presentes nele dois grupos de muçulmanos a se digladiar pela continuação do poder. De fato, é uma situação histórica, cujo conjunto de fatos se entrelaça, sendo difícil discernir a ação que corresponda ao dever legal de defesa.

Notamos que a questão não teve origem apenas porque Ali não julgou de imediato os assassinos de Otman Ben Affan, mas porque Moawiya foi destituído da representação na Síria, onde formou um governo paralelo ao de Medina, criando força e estabelecendo domínio. Vemos, portanto, um comportamento fora das normas islâmicas. O abandono à *ummah* (união), a ausência do respeito pela autoridade tão manifestada na *Shari'ah* e o distanciamento da religião.

Um fato reverteu toda a situação. Entendemos que este momento tornou a atuação do Estado Islâmico dependente do poder civil e radicalmente incapaz de sobrepujar o poder da intenção dos grupos poderosos. Aliás, aprecia-se, no momento, luta idêntica entre os muçulmanos e as fontes capitalistas que, de alguma maneira, buscam assumir completo controle sobre o Oriente Médio. O maior exemplo são as tropas americanas na Arábia Saudita, segundo informes, são uma ofensa ao povo muçulmano, porque não há nenhuma legitimidade para estarem ali. As tropas americanas não defendem os interesses do povo da região, mas preocupadas com os lucros do petróleo.

Teoricamente, o que se permitiu foi fatal. Determinado a descaracterizar a vitória de Ali, Moawiya aconselhou a recorrer ao *Al Qu'ran* para resolver o litúgio. Diante do problema moral, cívico e religioso, os soldados de Ali pararam e enfraqueceram o exército do califa, deixando-o isolado. As conseqüências foram desastrosas, iniciando uma série de conflitos entre os muçulmanos.

Este conjunto de acontecimentos vai estabelecer duas interpretações bem conhecidas dos muçulmanos: a tragédia de Ali Ibn Abi Taleb e a vontade contraditória de alguns grupos, que passaram a interpretar o *Al Qu'ran* de acordo com suas tendências intelectuais, gerando um clima de insatisfação na população, que fica do lado do califa, seguindo os ensinamentos proféticos. “Deixemos o que é presumivelmente ilícito, por algo que seja totalmente lícito. Aliás, a veracidade é o sossego, e a mentira é o tormento da alma”(83).

Moawiya era um homem exclusivamente político e conhecia a fundo o valor de diferentes meios de que dispunha para alcançar suas pretensões. Sua política não aplicava as regras da *Shari'ah* em benefício do povo. Portanto, não se pode dizer que possuía um sistema de governo excelente, e mais, tinha o temperamento vaidoso, o gosto pela riqueza, o luxo exagerado, costumes e qualidades distantes dos princípios religiosos.

Tanto mais que, de alguma maneira, exercia influência na sociedade, sendo bem relacionado com pessoas abastadas. Portanto, exprimia um grupo diferente das pretensões políticas, econômicas e religiosas de Ali Ibn Abi Taleb, que se interessava o bastante para acabar com a escassez de mantimentos das classes mais necessitadas.

A conclusão lógica é de que cada grupo deveria se expressar por intermédio de um representante, de modo que fosse assegurado o melhor para os muçulmanos. Moawiya foi representado pelo comandante Amr Ben Al Ass e Ali ficou com Abu Musa Al

---

(83) Zacaria Yahia Ibn C. Al Nawawi: *Riadissalihin – Oásis dos virtuosos*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: CDIAL. 1997, p. 39.

Achari. Para dar a idéia de uma sessão pública, cada lado deveria comparecer com quatrocentos soldados. Os soldados iraqueanos se negaram a participar, compreendendo que tudo era absolutamente impróprio, afirmando que o homem não pode julgar a *Shari'ah Al Islamia*, por ser sagrada. Evidentemente que o sentido político concebido por Moawiya era incapaz de exprimir argumentos compatíveis com a união com Ali e, entre ganhos e perdas, dependia da inteligência do seu representante para ser califa.

Abu Musa Al Achari e Amr Ben Al Ass conversaram em segredo. Acordaram em três pontos distintos: 1. Foi injusto quem matou o califa Otman Ben Affan. 2. Moawiya tinha o direito de pedir o julgamento do assassino do seu parente. 3. Excluir Ali e Moawiya como califas. Os muçulmanos elegeriam um candidato. Disso se conclui a imperfeição do acordo traçado, visto que não estabelecia o sistema de eleição pela *Axxurra*. Abu Musa Achari é o primeiro a expressar os termos da convenção diante de todos. Nas duas primeiras cláusulas, não houve problemas. Mas Amr Ben Al Ass vota, excluindo Ali e confirma o nome de Moawiya para o cargo.

Na realidade, Abu Musa Al Achari foi enganado. Nesse sentido, recorremos à *Shari'ah* que proíbe completamente a mentira “em qualquer forma ou aspecto, visto que ela mancha o mentiroso, causa danos a outras pessoas e torna-se uma fonte de ameaça para a sociedade”(84).

Além da impropriedade que permitiu firmar tal acordo, o povo desconhecia seu conteúdo, participando de longe. Os métodos de Amr Ben Al Ass e de Moawiya não eram confiáveis e os muçulmanos ficaram sem califa, aumentando as dificuldades no seio da sociedade islâmica.

Sem abandonar as relações com o povo, Ali escreveu a Moawiya e o aconselhou. Assim escreveu: “A rebeldia e a falsidade degradam um homem em suas questões religiosas, bem como mundanas, e acarretam a sua penúria perante os seus momentos críticos. Tu sabes que não poderás alcançar aquilo que está destinado a ficar longe de ti. Muitas pessoas almejam outra coisa que não o direito e começam a evoluir interpretações acerca de Alá, mas Ele fez com que se confundissem; portanto, teme o dia em que feliz será aquele que tornou feliz o seu final (pelas boas ações), ao passo que estará arrependido aquele que permitiu que satanás o dirigisse, e não resistiu. Tu nos convocaste para um acerto por meio do *Al Qu'ran*, embora não fosses um alcorânico, e nós atendemos ao *Al Qu'ran*, não a ti”(85).

Com este argumento moral, Ali Ibn Abi Taleb recruta grande número de soldados. Mas não pode entrar em guerra com Moawiya, porque *Al Khawarji* recrutou imensa força popular contra os dois. A presença de um novo conjunto de muçulmanos agrava a unificação islâmica, necessitando de uma intervenção imediata. Ali Ibn Abi Taleb bate *Al Khawarij*, ganha a batalha e dispersa o grupo.

A percepção dos acontecimentos faz-nos crer que o verdadeiro objetivo de Ali não fora concluído. Verdadeiramente, parecem-nos justos os fundamentos para combater *Al Khawarij*. Mas esqueceu o valor religioso da dimensão beduína, cuja resistência

(84) Aliman Abul A'la Maududi: *Para compreender o islamismo*. São Paulo: CDIAL, 1989, p.153.

(85) Ali Ibn Abi Taleb: *Nahjul Balagha*. Trad. Samir El Hayek. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã. 1998, p. 326.

foi capaz de recompor o movimento, e mais forte. Ainda hoje, é um dos partidos mais importantes do mundo islâmico.

De maneira que alguns *Al Khawarij*, do Iraque, contemplaram a necessidade de acabar de uma vez por todas os problemas do Estado Islâmico, planejando as mortes de Ali Ibn Abi Taleb, Amr Ben Al Ass e Moawiya Ibn Abi Sufian.

Conceberam, como tempo ideal, a madrugada do dia 21 de *Ramadan* (mês do jejum muçulmano - 661 d.C.), quando estivessem na mesquita em oração. Era costume da época, o califa e os governadores fazerem as orações nas mesquitas com os muçulmanos. Isto favoreceu os ataques dos inimigos, porque eles não se acercavam de seguranças e não podiam (como ainda não podem) entrar no recinto armados. O ambiente superlotado, com poucas luminárias, era propício às ações desse tipo, facilitando, inclusive, a fuga do agressor entre os fiéis, a exemplo da morte de Omar Ibn Al Khattab.

À primeira vista, parece que houve uma combinação perfeita entre alguém do grupo *Al Khawarij* com o grupo de Moawiya, pois, dos três que iam ser mortos, apenas Ali Ibn Abi Taleb foi o sacrificado. Os muçulmanos que estavam com Ali prenderam e mataram o assassino e seu companheiro. Acreditamos que, atualmente, muitos governantes muçulmanos não têm condições de segurança para fazer as orações nas mesquitas porque estão fora da *Shari'ah* e o povo, a cada dia, acelera o campo de batalha, intensificando propagandas contrárias às políticas em vigor. A cada pressão governamental, aumenta a oposição solidária, a insatisfação popular.

Os fundamentos racionais da lei islâmica desprezam tais atitudes, mostrando que a razão e o sentimento devem repugná-las. O homem deve cultivar a solidariedade. Mas isto não significa que não deva se defender. A legítima defesa é um direito de todos. Inevitavelmente, *Al Khawarij* construiu uma justiça própria, correspondendo a um direito que se achava violado. Não avaliaram que, em três anos de governo, Ali Ibn Abi Taleb protegeu o bem-estar do Estado Islâmico. Prestou um serviço moral valioso no auxílio à educação, à justiça e usou bem a *Axxurra*.

Foi califa num momento cruciante. Esta decisão foi de todo imprescindível, por não ter ninguém que realmente exprimisse as qualidades essenciais para assumir a chefia do Estado. Quis julgar os assassinos de Otman Ben Affan, quando reinasse calma, porque sabia que eles estavam dentro das tribos árabes e elas iam ficar juntas, permanecendo este mesmo sentido de unificação.

Orientou um novo sistema econômico, regulando a distribuição de salários aos governadores, verbas para o empreendimento das obras e plano orçamentário, guardando as riquezas para cobertura às épocas de crise. Exigiu que os governadores pagassem imposto de renda, processando qualquer deles que ficasse fora das virtudes da *Shari'ah*.

Por outra parte, é certo que a proteção aos muçulmanos pobres, a condenação à produção do luxo, fazendo respeitar a pureza dos costumes islâmicos, contribuiu para que pessoas de formação primária, sem qualquer fidelidade aos compromissos de honestidade e moralidade da religião, se posicionassem contra o governo. Os primeiros califas foram responsáveis pela continuidade da *Shari'ah Al Islamia*, bem como o uso de suas principais normas, entre as quais a *Axxurra*, hoje, não recomendada em alguns países muçulmanos.

## 1.8 *Axxurra*

A *Axxurra* não é um parlamento, mas um sistema de assembléia que cumpre a tarefa de julgar, apreciar, definir e sanear as execuções governamentais. Assim, o executivo islâmico expressa a reunião de várias classes sociais, que debatem ou deliberam questões comuns para o desenvolvimento coletivo. Na linguagem comum, “indica o corpo representativo de toda entidade coletiva. Portanto, usa-se este termo para indicar os conselhos comunais provinciais, regionais e estaduais...”(86).

Observa-se que não há nenhum registro especial quanto à sua formação, ela apenas foi transmitida como regra geral necessária à manutenção do sistema jurídico e governamental, requerendo tão somente a participação do povo no movimento da sociedade.

As questões humanas ou simplesmente de vida espiritual eram analisadas sob o ponto de vista da *Axxurra*. Assim, quando os conselheiros manifestavam-se sobre as punições jurídicas, baseavam as análises e as decisões nas provas apresentadas.

Revelam essas decisões a evolução da cidadania, caracterizando os aspectos políticos e normativos que concorreram de maneira acentuada à manifestação do meio social medinense. Em linhas gerais, a cidadania marchou em sentido vertical pelo entendimento mais claro da contribuição do indivíduo, que deve receber a justiça na formulação exata do dispositivo jurídico. Sabemos que todo ser humano tem dignidade própria que a torna inviolável, tanto a si como a toda vontade estranha, e nisto consiste o dever de respeitar o seu direito de apresentar defesa. É justamente esse direito que a população islâmica requer na atualidade, o que lhe foi injustamente retirado pelos poderosos grupos capitalistas. Daí, sua crise de participação não ser terrorista, mas defensiva. Isto, porque os direitos humanos estão sendo negados ao povo muçulmano, enquanto as grandes potências apoiam os governos totalitários. “É bem verdade que a questão dos direitos humanos freqüenta o pensamento político ocidental desde o iluminismo. Não é menos verdade, porém, que neste século, durante o período que vai do fim da Segunda guerra mundial até os anos 70, esse tema permanece marginal em relação a outras palavras de ordem mais impactantes. É verdade que a própria Declaração da ONU foi assinada em 1948, mas o fato é que ao longo das duas décadas seguintes o tema direitos humanos longe esteve de inflamar os corações”(87).

Para continuar a sobreviver, o muçulmano vai buscar na *Shari'ah* as bases de sua defesa e força, e tenta o reconhecimento da autoridade estabelecer medidas participativas no processo governamental. Como indica a *Surata Axxurra*, versículo 38 do *Al Qu'ran*: “Resolvam os assuntos em consulta”(88). Significando que a comunidade deve ser chamada a conduzir os assuntos tanto particulares como públicos. Pois no Islã é inconcebível que o povo mantenha uma posição de espectador. Dentro desse aspecto, conceitua a *Axxurra* como uma instituição de cunho democrático, por transparecer a igualdade dos cidadãos nos bens, nos serviços e oportunidades.

Para compor a *Axxurra*, o Profeta convocou os *tabein*, ouvindo sempre suas opiniões. Os califas Abu Bakr Assiddik, Omar Ibn Al Khattab, Otman Ben Affan e Ali Ibn Abi Taleb usaram a *Axxurra* como um instrumento precioso de fazer justiça. Revelam alguns teólogos muçulmanos que não era importante o Profeta empregar a *Axxurra*. Ele

(86) Norberto Bobbio (*et Allii*): *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universitária de Brasília. 12ª edição. 1999, p. 60.

(87) Luciano Oliveira: *Imagens da democracia: os Direitos Humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama. 1995, p. 77.

(88) Samir El Hayek (nota 20), p. 576.



o fez ensinar aos companheiros e a colocou como um pilar importante do sistema governamental islâmico. Nesse entendimento, os juristas estabelecem como dever das autoridades muçulmanas usarem o Conselho Consultivo, como é também conhecida, ou seja, o que a maioria determina.

Não resta dúvida de que é uma clara fiscalização ao governante, que fica impedido de montar uma linha de governo próprio e, na justiça, identifica o equilíbrio dos direitos coexistentes entre os membros da sociedade. Os registros históricos mostram que a *Axxurra* foi usada irregularmente por alguns governantes, mudando seu caráter popular, colocando parentes ou a elite do Estado para compor o conselho, ou, simplesmente, descaracterizando a forma política, ao deixar de legitimar a integração da comunidade ao processo político do Estado, a exemplo de Moawiya Ibn Abi Sufian. Essa atitude repercutiu negativamente, concorrendo para crise de identidade que hoje sofrem os muçulmanos.

Com precisão, este sistema traz uma forma politicamente distinta das demais, consolidando na participação popular a força política social. Considerando por base a relação da sociedade política com a sociedade civil, no mecanismo de aprovação ou não das decisões, o procedimento parlamentar enfatiza a responsabilidade pelo destino do Estado. À primeira vista, o muçulmano é um participante ativo, inserido no ordenamento jurídico das decisões legislativas que têm o critério majoritário. Considerando a essência do texto alcorânico, a *Shari'ah Al Islamia* traz, como principal objetivo, libertar o homem, elevar a sua função social, assegurar a dignidade e a honra, independente de cor, de raça e de religião.

A partir desse momento, a consciência desperta para o exercício da cidadania política, que é o direito que tem o cidadão de tomar parte, de uma maneira mais ou menos direta, no governo. Assim, a comunidade islâmica é fonte de poder, que consiste em fazer a autoridade cumprir o sistema estabelecido e não a autoridade desenvolver ou criar um sistema ou regime.

A conclusão é de que o mandatário muçulmano não pode fazer mudança no sistema, nem pode exercer o poder de maneira conflitiva nem descentralizada da *Shari'ah Al Islamia*. Portanto, o direito islâmico ressalta a posição de consulta do governante com seus governados, prática esta baseada nas tradições inseridas à lei e usada com frequência nos países islamizados, como: na Arábia Saudita, Irã, Egito, entre outros.

O verdadeiro executivo islâmico valoriza a *Axxurra*. Mas, para vários estudiosos, não é necessária sua consulta para todas as coisas, nem para assuntos de pouca importância, por não ser prático. Mas é sabido que o Profeta, frequentemente, consultava os companheiros sobre assuntos religiosos e mundanos, revestindo a comunidade de voz ativa, cujas soluções serviam de base para seu governo.

No entendimento de Saleh Ibn Humaid: “El hombre cuando toma los asuntos de una manera seria con determinación, y realiza sus cometidos y dirige sus asuntos con ímpetu, realiza lo que desea, según sea su fuerza mental, de trabajo, material... el cuerpo fuerte, la visión fuerte y la personalidad fuerte, todo ello son cualidades anheladas”(89).

A consulta deve ser realizada sob dois princípios. Primeiramente, os consultores variam de acordo com o assunto. Para um assunto de relevância, a comunidade deve opinar, enviando sugestões, através dos grupos escolhidos ou de declaração escrita que

---

(89) Saleh Ibn Humaid (nota 67), p. 48.

tenha valor documental, enviada por intermédio de um representante legal. Segundo, se o assunto a ser consultado requer pessoa de formação técnica, esta deverá ser devidamente intimada para prestar sua colaboração como profissional. Evidentemente, a consulta realizada pelos muçulmanos, na antigüidade islâmica, era efetuada nos moldes do Profeta, que acatava sempre a opinião dos companheiros.

O Conselho Consultivo deve, nas assembléias, aplicar as normas do *Al Qu'ran* e da *Sunna*. No caso de divergência de opiniões entre seus membros e o mandatário, seguem-se três regras: o arbitramento, a opinião da maioria ou a opinião do líder sem restrições. Para o arbitramento, é importante que haja um grupo de renomados juristas e pessoas que, por suas profissões, estejam familiarizados com as atividades do órgão estatal, podendo perfeitamente expressar uma decisão que legitime o interesse da população, após analisar as conseqüências das divergências entre os seus representantes e o mandatário. O chefe de Estado deve assegurar a opinião da maioria e desconsiderar a sua. Porém, se a convicção do mandatário for a mais adequada, pode decidir por seu entendimento, desde que não contrarie a *Shari'ah* e o assunto for de emergência.

Se o governante não corroborar com a opinião do Conselho Consultivo, pode pedir um arbitramento. Se o problema perdurar sem qualquer solução viável, deve promover um plebiscito sobre o assunto,

Os membros do Conselho Consultivo têm o direito assegurado por lei, de escolher o governante e a comunidade estreita os laços com a *bai'á*, que é a declaração pessoal que acompanha a escolha do conselho. Isto porque não há soberania de pessoas, o único soberano é Alá. Aquele que não acordar com a *bai'á*, restringe sua participação dentro do governo, ficando na oposição. Não é importante o povo todo dar *bai'á*, mas é obrigatória saudação da maioria. O governante pode permanecer no poder por tempo ilimitado, desde que obedeça a *Shari'ah* e centralize sua gestão no objetivo de assegurar a justiça, a segurança e proteção dos seus cidadãos, interessando-se pelos lados material e espiritual.

Não há no Islã propriamente uma democracia, com o decreto do sufrágio universal, mas concebe a realização da liberdade, sendo fácil compreender por que os meios de repressão não encontram facilidade contra a expressão da força de vontade do povo muçulmano.

Assim, o valor fundamental da *Shari'ah Al Islamia* é compatível tanto com os princípios democráticos quanto com os socialistas. Sua doutrina não é hostil ao conteúdo liberal, pois o povo é quem diz como o dinheiro público deve ser gasto. Para perpetuar os sentimentos que unem os muçulmanos, há a coleta do *Zakat*.

## 1.9 *Al Zakat*

A doutrina islâmica não considera o *Zakat* um imposto. Entende-o como a distribuição de riqueza generosamente cedida aos pobres, cumprindo-se as condições fixadas na *Shari'ah*, constituindo-se num dos mais importantes pilares do Islamismo. Contudo, alguns estudiosos o definem erradamente, como imposto, lançado diretamente aos muçulmanos.

Sem dúvida, o *Zakat* propicia a redistribuição de renda, mas no momento observamos que muitos países muçulmanos têm a economia fraca e o desemprego é freqüente e por isso não cobram o *Zakat*, não podendo extinguir a pobreza, em vista da conjuntura

da globalização mundial trazer situações de riscos aos países emergentes, estando sempre em clima de desconforto com os problemas de saúde e de moradia.

Apesar da localização estratégica e da abundância relativa de recursos naturais, a maior parte do mundo islâmico é pobre. A desigualdade de riqueza entre a maioria dos países muçulmanos e os Estados produtores de petróleo do Golfo continua a crescer, assim como crescem as diferenças internas entre ricos e pobres em cada país. Assim como em outras regiões do sul do globo, grandes tratos do Islã continuam também vítimas de políticas econômicas globais que causam sofrimento e miséria social tremendos no mundo inteiro. Na qualidade de principais beneficiários da ordem econômica mundial, os americanos são naturalmente tidos como guardiães dessa economia injusta globalizada.

Com efeito, o *Zakat* é um dever essencial do muçulmano para com seu país, não importando se mora ou não num Estado islamizado, pois servirá dentro dos limites estabelecidos pela universalidade da lei islâmica. Assim, não foi instituído só para aumentar o nível de bem-estar do pobre mas, paralelamente, para atuar como peça indispensável ao desenvolvimento e a estabilização econômica.

Exercendo a obrigação religiosa e cívica, o muçulmano concorre para a dedicação patriótica, ajudando o Estado a realizar melhor o desempenho perante as classes menos favorecidas. “O *Zakat* é o pagamento compulsório de parcela de renda dos muçulmanos, a qual é dedicada aos pobres. Possui ampla variedade de ramificações econômicas e sociais”(90).

Num Estado Islâmico, o governo se encarrega de recolher os recursos oriundos das contribuições fornecidas pelos seus membros, pois tem o direito de exigir destes o pagamento, para posteriormente distribuir, na proporção da necessidade das comunidades que serão auxiliadas. A arrecadação do *Zakat* é competência exclusiva da autoridade pública.

Como vimos, há países muçulmanos que não estão arrecadando o *Zakat*, inclusive, países ricos como o Kuwait que não pode fazê-lo em razão de *sunitas* e *ashi'shiat*, (xiitas), divergirem quanto ao percentual a ser estipulado. Os primeiros querem 2,5% do financeiro como o Profeta ensinou, o outro grupo só aceita 20% do *rekaz*. O *Rekaz*, administrado pelo Profeta, é o percentual a cobrar sobre a riqueza do solo, a exemplo das minas de metais preciosos. Para os *ashi'shiat*, o *Zakat* e o *Rekaz* são a mesma coisa quando, na verdade, não é. Isto tem, deveras, atrapalhado o programa orçamentário do governo kuwaitiano.

Acreditamos, que não há razão para os governantes dos países ricos muçulmanos corroborarem com o califa Otman Ben Affan, que deixou de cobrar o *Zakat*, aumentando o sofrimento da pobreza. Agora, o problema é de maior proporção porque grande parte dos países muçulmanos precisam melhorar seus indicadores sociais e deixar de dar prioridade à política externa das grandes empresas estrangeiras, voltarem-se mais aos problemas domésticos e usar a *Shari'ah* como um instrumento de ampliação política e coexistência pacífica.

As más condições que envolvem os muçulmanos, naturalmente se formaram do secundarismo das relações internas entre governo e povo, trazendo a instabilidade no

(90) Redatores: O *Zakat* e a oferta de trabalho. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, Volume I, número 4, maio, 1988, p. 32.

cenário nacional com as restrições às populações. Como servo do povo, o governante muçulmano deve zelar por ele, porque tem responsabilidade maior do que a do governado que lhe prestou confiança e quer que trate e conduza os negócios dentro dos princípios básicos do sistema. O *Zakat* estabelece a prática de todos desfrutarem de vários benefícios, não podendo ser esquecido.

Logo, fica claro que as ações das organizações muçulmanas decorrem das divergências da política interna e ao relevante tratamento da exploração dos lucros estrangeiros na região que impedem a reconstrução total da lei islâmica. Isto porque, a islamização impede o uso da cobrança de juros, diminuindo os interesses produtivos do mercado internacional.

“O *Zakat* é um direito sagrado. Ele possui um caráter moral imperativo. E como seu nome indica, ele invoca a idéia de purificação”(91). O seu pagamento é realizado ao final de cada ano, após saldar todas as dívidas e responsabilidades. Incidindo uma taxa de 2,5% sobre o saldo positivo. Na proporção da renda, se o muçulmano tem 84,4 gramas de ouro, ou 590,8 gramas de prata, ou o valor em dinheiro, paga 2,5% de *Zakat*.

Pode-se encarar o *Zakat* sob várias classificações oriundas da natureza do trabalho muçulmano, que vão facilitar grandemente as diferentes percentagens instituídas. Estas classificações se fundam na determinação das espécies animais, vegetais, minerais e bens, ou simplesmente dinheiro, que o muçulmano tenha arrecadado no período de um ano.

Nas regras básicas do *Zakat*, não é permitido que um muçulmano, cuja colheita não foi boa ou não obteve lucro no comércio, contribua com o pagamento do percentual estipulado. A ele é dada a oportunidade de soerguer suas finanças, para que possa voltar a fazer parte dos contribuintes.

A contribuição do *Zakat Ul Mal*, não deve ser vista apenas como uma caridade, é também parte do desenvolvimento econômico que o governo usa em obras públicas. A sua taxa é proporcional, não é progressiva nem regressiva, e dentro do atual contexto social em que muitos governos se encontram, é ainda bem compreendido. Mas o Islã quer mais. Ele quer estabelecer um equilíbrio geral em que o desperdício, em todas as formas, seja extinto, causando uma mudança sobre a oferta de trabalho, levando os indivíduos pobres a executar tarefas, de acordo com sua possibilidades.

Além deste *Zakat*, existe a forma do *Zakat Ul Fitr*, que é um modo de purificação, e vai incidir sobre a posse de alimentos. É obrigatório e relaciona-se com a ocorrência do mês sagrado do *Ramadan* (nono do calendário lunar), correspondendo seu pagamento ao número de familiares, sejam mulher, filhos, serventes etc., correspondendo a 2,175 k por pessoa, ou seu valor em dinheiro. Os beneficiários do *Zakat Ul Fitr* são os mesmos do *Zakat Ul Mal*. A maior parte dos juristas muçulmanos concorda que o *Zakat Ul Fitr* pode ser pago até o término do *Ramadan*, sendo por isso conhecido como o *Zakat* do jejum.

Esse sistema exemplar “reconhece esse complexo emaranhado de apelos e contra-apelos e, numa regra prática, desconhece o direito do rico sobre o pobre, restando, portanto, o direito do pobre sobre o rico. O rico é claramente definido, sem qualquer ambigüidade, e os demais são os pobres. Isso é o *Zakat*: um direito”(92). Dessa forma,

(91) Tahar Gaïd: *Dictionnaire élémentaire de l'islam*. Algérie : Office des Publications Universitaires. 1991, p. 409.

(92) *Voz do Islam* (nota 90), p. 33.

se o muçulmano comprar jóias para guardar (é proibido o uso de jóias ao homem), é obrigatório pagar a mesma percentagem sobre o valor das jóias. A mulher muçulmana não precisa pagar o *Zakat* sobre as jóias que possui.

*Sheick* Mabrouk El Sawy Said diz que, na Escola de Direito *Hanafita* (Abu Hanifa), “a mulher que tem jóias na proporção de 84,4 gramas de ouro, deve pagar o *Zakat*. Entretanto, os demais jurisperitos negam tal obrigação, porque não ficou prevista na *Sunna* a sua cobrança”(93).

Dentro do mecanismo das espécies de *Zakat*, o agrícola traz as peculiaridades próprias à vida no campo, que se depara com os fatores climáticos e as implicações decorrentes de outros problemas. Assim, a declaração da produção anual do *Al Oshr*, obedecia à seguinte norma: se o agricultor não teve gastos com o plantio, pagava 10% sobre o lucro da produção. Se teve despesas, pagava 5% sobre o lucro do que sobrava. Se não houve safra, o agricultor era excluído do seu pagamento, a exemplo do *Al Kharaj*.

Para o *sheick* Mabrouk El Sawy Said, ao criador foram estabelecidas várias condições como a isenção do *Zakat*, para quem mantém o gado como montaria. Mas, se o gado é para comercializar, contribuirá com 2,5% por ano. Esta espécie de *Zakat* incide sobre todos os caprinos. Mas o pagamento traz uma forma diferenciada, obedecendo-se ao número de crias e às espécies de animais que nasçam ou sejam comprados, devendo passar um ano para ser incluídos no pagamento do *Zakat*.

O *Zakat* é uma das mais importantes práticas islâmicas. Mesmo não sendo considerado um tributo, “não deixa de ser matéria financeira, devendo o muçulmano cumprir a exigência e conscientizar-se das necessidades, aspirações, interesses, peculiaridades e tendência do povo a que se destina”(94). Ele indica com exatidão o fim essencialmente social, e mais, a responsabilidade da coletividade para com o mais carente. Certos observadores pretendem opor-se ao mérito da sua obrigatoriedade, no sentido de que esta obrigação onera as classes abastadas com mais um “tributo”, diminuindo o valor religioso do ato. É evidente que esta percepção está longe de entender a pureza da intenção e a elevação espiritual fundamentada no *Zakat*. Ele “é a parte que cabe ao homem pobre na propriedade dos ricos, a ser cobrada sobre a riqueza líquida, a renda comercial e os produtos da terra. Aquele que tem a obrigação de pagar o *Zakat* deve fazê-lo voluntariamente”(95). Tanto mais que, como ordem moral social, é indicado na razão da redistribuição da riqueza, importando na observância da *Shari’ah Al Islamia*. Nela, “o presidente pode criar impostos fora do *Zakat*, para tanto, precisa reunir a *Axxurra*, que definirá as regras a serem aplicadas ao tributo”(96). Nisso tudo, vemos a importância da inseparabilidade da Lei e da religião no Islã. Contudo, além do *Zakat*, a economia islâmica detém a contribuição do *Al Kharaj*, *Al Muzaraá* e *Al Jizyah*, nosso próximo assunto.

### 1.10 *Al Kharaj*, *Al Muzaraá* e *Al Jizyah*

Entende-se por *Al Kharaj* o imposto sobre as terras cultiváveis dos não muçul-

(93) *Sheick* Mabrouk El Sawy Said: *Kaifa Tarcih Zakat Melika ua Fetirika*. Cairo: Edição própria. 1982, p. 9.

(94) Aliomar Baleeiro: *Direito Tributário Brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense, 1976, p. 20.

(95) H.S.Shafiuddin: *A riqueza segundo o Islam. Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 2, abril 1984, p. 38.

(96) Marmud Abu Asirud: *Houtot Raisia fi al Akisard al Islam*. Cairo: Al Atihed al Islamia. 1989, p. 16.

manos. Este imposto foi criado no governo do califa Omar Ibn Al Khattab, para regular e harmonizar as terras que foram anexadas ao Estado Islâmico, a exemplo do Iraque e da Síria. Permite este imposto garantir ao Estado uma parte da produção da riqueza, produzida. Traz, como características, condições que estão ligadas à natureza e fecundidade das propriedades agrícolas, considerando como essencial o pagamento anual de tributo, que varia de acordo com o tamanho da terra, os recursos naturais e a produção obtida. Trata-se de um tributo que demonstra a capacidade do trabalho no campo, propiciando ao proprietário a exata ciência da sua responsabilidade para com a vida coletiva do Estado. Ora, para manter a proporcionalidade dos direitos, o primeiro ponto a ser visto é se o interesse pelo trabalho favoreceu a um maior número de gastos. Não se fala aqui de extravagância ou de luxo, mas da necessidade de se desenvolver a produção.

Nestes termos, isenta-se do imposto o produtor que não conseguiu boa safra, que foi duramente castigado pela falta de chuva e o solo minguado não produziu. É de prever-se que o ciclo de intempéries possa impedir a produção desejada. Assim, a soma do valor da produção, regulamentada pelo *dirham*, moeda de prata bastante comercializada na época, não era cobrada. No presente momento, é encontrada em Marrocos com valor diferente do antigo *dirham*.

Com a necessidade de expandir seus produtos, os governos islâmicos não mediram esforços para suprir os danos causados aos agricultores e determinaram parte da arrecadação à melhoria das regiões que tiveram problemas de colheitas, superando em muitos casos os males das pragas de insetos, com ofensivo tratamento e a falta de chuvas com irrigações através de canais construídos nos cursos dos rios, bem como administravam aos produtores técnicas agrícolas.

Portanto, o interesse da economia não era simples, esperavam alcançar e superar qualquer adversário internacional, tornando eficaz sua força produtora com iniciativas e estímulos que pudessem aniquilar os problemas internos. É óbvio que a grande preocupação era o crescimento produtivo e o aumento das exportações facilitava investimentos na área social. Realmente, o Estado Islâmico estava atrelado a uma política econômica progressista, que aderiu à guerra em última instância, mas não corria o risco de falência devido à infra-estrutura das cidades. Só com a colonização européia, a desagregação social chegou a curto prazo.

Durante boa parte de sua história moderna, quase todo o mundo muçulmano esteve sob domínio colonial, e ainda está para recuperar-se dos efeitos do colonialismo e de seu fim. Quando as potências coloniais começaram, aos poucos, a se retirar dos países que ocupavam, em geral passavam o poder a regimes autoritários sem representatividade, dando pouca atenção ao desejo das populações locais.

Desse modo, muita coisa foi extinta, como o recolhimento do *Al Kharaj*, na proporção da safra e extensão da área plantada, cuja medida usada, *jarib*, correspondia a 262 metros quadrados que, em conformidade com o solo, era classificada em ruim, média, boa e excepcional. Aplicando-se respectivamente dois, quatro, seis ou dez *dirham*. Atualmente, um *dirham* vale 2, 954 gramas de prata (quase três gramas de prata). Com esse recurso, os pequenos agricultores pagavam menos que os grandes produtores, contemplando a justiça social.

Protegendo e assegurando o trabalho aos seus concidadãos, a *Shari'ah* introduziu o imposto *Al Muzaraá*. Na verdade, à medida que o interesse das pessoas aumentava pelo campo, as autoridades islâmicas faziam acordo e cediam-lhes terras, maquinarias e sementes, reembolsando os gastos na proporção da safra, com as médias

de 1/3, 1/4, e 50% da colheita em dinheiro

O Profeta usou pela primeira vez este imposto com o povo de Khaiba, na Arábia, e Omar Ibn Al Khattab, no Iraque. Há, portanto, uma certa semelhança com os sem-terras, e a força de trabalho é tolerantemente aproveitada e reforçada com a distribuição de terras, sem quaisquer perturbações ao regime governamental.

O governo islâmico não fez resistência ao pedido do povo, independentemente de ser ou não um muçulmano, e permitiu que se instalasse definitivamente onde podia beneficiar o solo e as pastagens. No caso de o agricultor romper o acordo, nada plantando durante um ano, a terra era devolvida. Legitimamente, a política econômica islâmica respeita o direito natural de propriedade, sem resistência ou violência física, evitando males maiores. Há de se dizer que os problemas do Oriente Médio não afetaram esta parceria entre os muçulmanos nascidos na região. Entretanto, os estrangeiros não são beneficiados como antes. Isto porque muitos venderam suas terras e assentaram não muçulmanos, causando sérios problemas aos governos.

O fundamento jurídico da lei islâmica não condiz em deixar as terras improdutivas, condenando os latifúndios. Se o proprietário não pode cultivá-la, deve emprestar para quem é capaz de fazê-lo, empregando seus próprios meios, ajudantes, sementes e animais. Antes, cada tribo incumbia-se de defender seu território, sem explorar o solo. Alguns poucos se aventuravam a alugá-lo por dinheiro. A *Shari'ah* proibiu este meio, porque ele se baseia na exploração de um homem por outro, visto no arrendamento de terras o proprietário ter a garantia da sua parte, na forma de dinheiro, livre do que acontecer à terra. Enquanto que o arrendatário aposta seu esforço e labor, sem saber se há de ganhar ou perder.

À instituição econômica islâmica interessava observar o esforço do trabalho dos muçulmanos, que sempre ficavam à disposição dos habitantes da cidade para garantir a segurança, protegendo-os de ataques inimigos. Indistintamente, esta proteção cobria muçulmanos (idosos, mulheres e crianças) e não muçulmanos e, por esta razão, Omar instituiu *Al Jizyah*, para manter a segurança da população medinense.

Assim, para fortalecer a segurança dos não muçulmanos que faziam parte da sociedade islâmica, Omar Ibn Al Khattab introduziu o imposto anual de *Al Jizyah*, fixando o limite de: “48 *dirhams* para a classe rica, 24 *dirhams* para a classe média e 12 *dirhams* para aqueles de baixa renda”(97). Este imposto já existia à época do Profeta, mas não foi usado porque o mundo islâmico restringia-se ao território atual da Arábia Saudita.

Convém notar que a maioria dos governantes islâmicos sempre esteve voltada às boas inclinações, daí, colocar ao abrigo da proteção legal do Estado, sem lhes fazer qualquer cobrança de taxas, velhos, religiosos (monjes e rabinos), mulheres e crianças. Necessariamente, a exemplo dos demais membros da comunidade, deviam respeitar os lugares sagrados, concluindo que o agricultor não muçulmano pagava *Al Kharaj*, como obrigação comercial, e *Al Jizyah*, para dar condições ao trabalho e à aquisição de instrumentos necessários à defesa do Estado Islâmico.

Pode-se dizer que o capital recolhido constituiu-se numa forte arma à execução de um constante trabalho com a força armada islâmica, que repetiu continuamente operações vitoriosas, cuidando de manter a organização política do Estado, protegendo seus

(97) Yossef Al Karadhawi: *Non muslims in the islamic society*. Trad. Khalil Muhammad Hamad (*et Allii*). USA: American Trust Publications, 1985, p. 18.

concidadãos contra todas as formas de violações aos direitos humanos.

Nesse sentido, entendemos que a contribuição do *Al Jizyah* é uma questão social, porque é relativa à organização da defesa. Defesa que envolve o amparo das famílias, religião, educação, finanças etc; conforme as regras da *Shari'ah Al Islamia* e da moral, que pedem para salvaguardar a liberdade do país. Esse tributo não é mais cobrado nos países muçulmanos.

Após termos detalhado os fatos concernentes ao primeiro Estado Islâmico, não está fora de propósito dizer que a lição que ficou deste estudo, foi a integração total do povo à Lei que, nas relações contínuas, promoveu o esplendor da civilização islâmica. Os hábitos mundanos que envolveram alguns não foram suficientes para apagar as obrigações mais importantes com a religião. Cabe, portanto, observar que, se o califado não existe hoje entre os muçulmanos, a massa continua a aspirar à restauração de um Estado único, com a mesma forma de governo. No entanto, para a *Shari'ah Al Islamia*, qualquer sistema de governo é válida. O importante é que use a *Axxurra* e satisfaça o bem-estar do ser humano. Mas, dentro da relação entre governo, povo e lei, chama atenção o estudo da Ciência Jurídica Islâmica.



## Capítulo Segundo

### A CIÊNCIA JURÍDICA E AS FONTES DO DIREITO ISLÂMICO

*Sumário:* 2.1 Considerações sobre a Ciência Jurídica Islâmica. 2.2 O *Al Qu'ran*. 2.3 A *Sunna*. 2.4 *Al Ijma'a*. 2.5 A prova na *Shari'ah Al Islamia*. 2.6 O retorno à *Shari'ah Al Islamia*. 2.7 As Escolas de Direito Islâmico.

#### 2.1 Considerações sobre a Ciência Jurídica Islâmica

Temos a considerar a importância da Ciência Jurídica Islâmica, posto que as leis e regras da *Shari'ah* constituem uma legislação permanente, não moldada pelas autoridades temporais, mas transparentemente atual. Logo, entendemos, que a norma jurídica islâmica está condicionada à religião, enquanto o moderno Direito ocidental repeliu e se libertou dela. Desembaraçando-se da religião, o Direito ocidental abandona suas instâncias de referência axiológicas.

Não há dúvida de que a questão se coloca como um conflito de difícil e delicada solução, pois a Lei Islâmica não se confunde com a aplicação da lei estrangeira, mas destina todos os muçulmanos que vivem ou não num país islamizado ao cumprimento regular dos preceitos, subordinando-os às interpretações retidas no *Al Qu'ran* e na *Sunna*.

Observe-se que estas disposições não são pesquisadas, nem mesmo argumentadas em nossos meios universitários, que desconhecem os campos normativo, legislativo e religioso do Islã. Mas prevalece o objetivo desta dissertação mostrar que o Direito Islâmico não se separa das demais ordens normativas, porque, a *Shari'ah Al Islamia* é um esquema de vida que modela a sociedade na sua totalidade e, de tal maneira que o bem e a virtude se desenvolvem livremente no conjunto das atividades humanas.

Entendemos que o Islã é um sistema prático de vida com formas e características próprias, que cobrem todos os aspectos da necessidade humana. Entretanto, alguns governos muçulmanos deixaram a jurisprudência islâmica inoperante pela adoção das leis humanas européias. Assim, após a separação entre Estado e a Religião, promovida por Kamal Atatur, da Turquia (1924), muitos outros esforços nos países do Oriente Médio invadidos pela colonização européia, foram traçados para substituir a *Shari'ah Al Islamia* por códigos europeus, visando a apagar a religião islâmica, o que motivou sérias implicações jurídicas e políticas, haja vista os muçulmanos não abandonarem a religião, “esperavam que essas concepções preenchessem o vácuo da fé com dogma descrente”(98). É importante dizermos que as entrevistas concedidas permitem expor que a mesma tendência ideológica européia persiste, com grande influência na Turquia, que adota dois sistemas de vida: o europeu moderno e o islâmico, com influência restrita nos diversos setores da sociedade. Mesmo debilitada, a prática islâmica continua, porque “não há concessão para a religião. Quando se permite abertura, ela enfraquece e começa a ingressar coisa não divina”(99).

(98) Sayyid Qutb: *O Islã a religião do futuro*. São Paulo: Federação Internacional Islâmica das Organizações Estudantis. 1994, p. 8.

(99) *Sheikh Mabrouk El Sawy Said. Entrevista*. Cairo: 18.12.1999.

Essa consciência corrobora com a base da Ciência Jurídica Islâmica na qual nenhuma regra, quer na lei ou na jurisprudência, pode ser substituída ou aumentada.

“Portanto, as únicas medidas que poderiam ab-rogar a jurisprudência islâmica é o *Al Qu’ran* e a *Sunna* (tradição), porque nossa jurisprudência abrange a totalidade do *Al Qu’ran* e da tradição do Profeta. Mas não pode haver uma adição aos versículos alcorânicos, porque sua revelação terminou com Mohammad e não pode haver outras tradições, porque o profeta já faleceu”(100).

Nesse conflito entre as duas legislações, as leis humanas não podem revogar a lei islâmica por três motivos: “1 – As medidas da jurisprudência islâmica continuam válidas e não podem ser ab-rogadas por qualquer meio, como foi afirmado previamente, enquanto as medidas da lei humana são revogáveis. Isto significa que as mais meritórias medidas da jurisprudência islâmica são mais fortes do que as da lei humana. 2 – A jurisprudência islâmica decreta que qualquer coisa que se rivalizar contra suas medidas é nula e não deve ser considerada ou observada. Assim, as leis que contrariam a jurisprudência devem ser consideradas totalmente nulas. 3 – De acordo com os princípios básicos da lei, todas as leis que se chocam com a jurisprudência, e conseqüentemente estão ineptamente afastadas de seus objetivos, tornam-se, por si, totalmente nulas”(101).

A Lei Islâmica transformou e formou novas instituições políticas e sociais, sem o uso da força. Foi adotada em outras sociedades, sistematizando a vida social para afastar os homens das superstições e das opressões, definindo, por meio do Estado, um Tribunal para processar e julgar os litígios, simplificando, aliviando a vida e desaprovando as transações contrárias aos propósitos e metas da *Shari’ah Al Islamia*.

Para alguns juristas: “O que desde logo se impõe ao espírito é que as instituições a que se julga dever atribuir a grandeza de um povo, devem ser sempre tomadas por modelo, tornando-se lícito adotá-las mesmo no caso de terem de ser impostas à força”(102).

A Ciência Jurídica Islâmica compreendeu quão perigosa é esta concepção. Estudando a vida do povo, expressou, de maneira positiva, os seus sentimentos e as suas necessidades, instaurando um regime de justiça inteiramente voltado para o homem, tendo Alá como árbitro de todas as coisas. Seu papel é impor devidamente, com a sua autoridade, um ordenamento aos costumes, eliminando os inúteis e perigosos e consagrando, entre as antigas instituições, os costumes anteriores que fossem melhores e que o povo pudesse tolerar. “Quando o Profeta precisou abolir antigos usos como o de matar as meninas depois de nascidas, essa proibição correspondia já a sentimentos bastante generalizados para se tornar respeitada”(103).

A *Shari’ah Al Islamia* fez-se reconhecer como necessária e incontestável diante de todos os ilícitos, até a sua completa afirmação, significando que nascia uma nova sociedade. Ela também prevê que o trabalho do operador jurídico é limitado, uma vez que ela é a expressão “das regras legais da sociedade, não é estática, expressa o que geralmente acontece e seus detalhes mudam com as circunstâncias, enquanto seu escopo principal permanece imutável”(104).

(100) Abdul Kader Audah: *O Islam sábios e seguidores*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: CDIAL, 1990, p. 38.

(101) *Idem*, pp. 39-40.

(102) Yossef Al Karadhawi (nota 32), p. 10.

(103) Ali Ahantawy: *Apresentação geral da religião do Islam*. São Paulo: CDIAL, 1990, p. 97.

(104) Abdul Malik Al Sayed (nota 38), p. 37.

Compreendemos que, em assuntos nos quais não há regras positivas na *Shari'ah*, a liberdade das autoridades nos campos legislativo e administrativo é ilimitada, sofrendo moldagens das autoridades temporais, podendo esta autoridade ser suspensa, quando for de encontro à própria *Shari'ah Al Islamia*, que é divina. Entendemos que a Ciência Jurídica Islâmica, à época do Profeta, se restringia ao *Al Qu'ran* e a *Sunna*. Porém, durante os califados, além das duas primeiras fontes, usaram o *Al Ijma'a*. Logo, deixou para os legisladores e juristas concluírem a “construção da estrutura legal nas bases desses fundamentos, mostrando seus detalhes e minuciosidades dentro das circunstâncias dos princípios da jurisprudência”(105).

Entre os pontos aceitos pela doutrina islâmica, primeiramente está e de buscar-se na *Sunna* a solução de uma questão não prevista no *Al Qu'ran*. Cobrindo todas as matérias jurídicas com as quais convivemos, o *Al Qu'ran* conferiu um indiscutível valor à evolução islâmica, garantindo reflexões, condutas, sanções e admitindo a importância do domínio do raciocínio entre todas as operações.

O *Al Qu'ran*: “tem a forte característica de promover o desenvolvimento do espírito investigatório do homem, para torná-lo consciente do universo em que ele vive. Daí, a abundância de sentenças interrogativas contidas em seus versos, muitas das quais visam a afirmar a importância dos atos de pensar, refletir e cogitar. Mas o *Qu'ran* não abandonou a mente humana des governada no vasto oceano de investigação. Ao contrário, estabelece direções e orientações para que o homem possa manter-se afastado dos rochedos, da neblina e dos redemoinhos existentes na rota do desenvolvimento intelectual”(106). Vamos conhecer a posição da interpretação alcorânica.

## 2.2 O *Al Qu'ran*

O *Al Qu'ran* é a primeira fonte do Direito Islâmico. A palavra *qu'ran* significa “estudo”. Deriva da raiz árabe *gara'a* “ler”, “recitar”, “declamar”, dividindo-se em 114 *suratas*. Pressupõe a pesquisa que é a atividade de toda especulação e experiência. Portanto, o *Al Qu'ran* chama a pessoa à busca do conhecimento, de forma que conheça a sabedoria e, através da ciência, investigue cientificamente.

Sua característica maior é o de promover o poder investigatório do homem e a sua elevação espiritual, a fim de que se certifique do universo que o rodeia. Por isso mesmo, a grande abundância de interrogações em seu texto, que visam a colocar à nossa frente a importância do pensar e do refletir. É dentro dessa realidade que promove direções e orientações, para que o homem, de acordo com o seu livre arbítrio, possa escolher um caminho reto e intelectualmente desenvolvido. Claramente, define o lugar do homem no universo e o porquê de sua vida no nosso planeta.

A abordagem desses mistérios é núcleo a partir do qual o pensamento pode significar o critério instrumentalizador da investigação sobre os fenômenos da natureza. Assim, o método de pesquisa aconselhado pelo *Al Qu'ran*, requer três estágios: “1. Devem ser objeto de ponderação as manifestações da criação nos cosmos. O esquema completo da criação é o primeiro assunto a ser investigado pela mente humana. 2. Prioridade de investigação da mente humana, devem ser objeto de meditação as complexidades e mistéri-

(105) Abdul Kader Audah (nota 100), p. 30.

(106) Abdulh Yossuf Ali: O método científico islâmico. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 3, janeiro. 1987, p. 7.

os dela própria e da alma humana, bem como as maravilhas do corpo humano. 3. Prioridade de investigação, devem ser adquiridos conhecimentos sobre a História, através do intenso estudo dos eventos passados. O homem vive no tempo e os tempos mudam. A vida é cheia de marés e vicissitudes e as transformações ocorridas nas diversas épocas e idades importam em grandes lições”(107).

A preservação do *Al Qu’ran* foi garantida por dois métodos: 1. O de ser revelado resumidamente à escrita; 2. Sua memorização. Quando um trecho era revelado, cuidava-se em ditá-lo, palavra por palavra, aos companheiros alfabetizados. Mas, além de serem ditadas as revelações, havia uma ordem apropriada para as *suratas*, que recebiam títulos, para distingui-las das demais.

Os versículos do *Al Qu’ran* foram registrados em folhas de tamareiras, pergaminhos de seda, tabuletas, ossos de camelos, carneiros e pouco papel, pois poucos árabes naquela época conheciam a escrita. Esses registros foram guardados na casa de A’isha, mulher do Profeta. A cada nova revelação era a *surata* recitada ao número possível de companheiros, os que não eram alfabetizados, memorizavam. Repetiam freqüentemente durante as orações e todos se incentivavam a ensinar uns aos outros. O fato é que o *Al Qu’ran* continua inalterado, tanto em conteúdo como em expressão, através dos séculos.

Na contemplação dessa linguagem em árabe clássico usado pela tribo coraixe, sendo considerada sagrada por ter sido o veículo da revelação, Thomas Cleary diz que: “o árabe é mais precisa e primitiva entre as línguas semíticas, aparenta ter sido originalmente um idioma construído. É estruturado segundo princípios matemáticos, fenômeno sem paralelo no universo linguístico. A análise sufista do conceito básico de agrupamento mostra que, especialmente em seu nível de iniciação ou religioso, tanto quanto do ponto de vista psicológico, as idéias são coletivamente associadas em torno de um tronco, de modo aparentemente lógico e deliberado, e que praticamente descarta o aspecto fortuito”(108).

Dessa forma, não pode ser plenamente reproduzido pelos outros idiomas que trazem um expediente linguístico distanciado do árabe, o contido no seu texto, sendo uma obra difícil de ser abordada por grande número de estudiosos ocidentais.

“Não há repetição no Alcorão, uma vez que da “repetição” não resulta nenhum benefício adicional; esse aspecto da linguagem e do significado do Alcorão também se ajusta à intensa abstração do árabe, que permite a uma única palavra fornecer todo um conjunto de conceitos”(109).

O *Al Qu’ran* engloba quatro princípios fundamentais da Ciência Jurídica Islâmica, sejam: *Al Hakem* – quem fez a lei; *Al Hokm* – regras da lei; *Al Mahkoum Fiher* – ações humanas e *Al Mahkoum Alaehi* – imputabilidade. Sem essas regras não se pode falar em Direito Islâmico.

Para o muçulmano, o legislador é Alá. Dentro desse critério tradicional, o aspecto divino adquire uma significação decisiva no Islã e não a racionalidade de um filósofo, de um jurista ou moralista, porque os raciocínios dos indivíduos divergem completamente.

O *Al Hokm* expressa a ordem de Alá ao muçulmano, indicando cinco momentos: “Primeiro: O muçulmano deve conhecer a existência do dever (*uajeb*), que compõe a moralidade na apreciação do bem e do mal, para tanto é preciso ser adulto.

(107) *Idem*, pp. 7-8.

(108) Thomas Cleary: *O essencial do Alcorão*. São Paulo: Editora Best Selley, 1993, p. 13.

(109) *Idem*, p. 14.

A existência do dever permite revelar claramente o valor das nossas ações, o que é necessário fazer e o que deve ser evitado como a obrigatoriedade das viúvas em guardarem-se quatro meses e dez dias após o falecimento do marido, contemplada no versículo 234, da *Surata Al Bâcara*. Neste caso, há o sentimento de respeito ao falecido e estando a mulher grávida, só poderá contrair novo matrimônio depois do nascimento da criança.

Segundo: *Mandoub*. Constitui uma ordem para fazer, mas não é obrigatória. Encara uma natureza puramente teórica, mas que pode ser considerada e aceita como o versículo 282, da *Surata Al Bâcara* que pede que o muçulmano documente seus negócios por escrito, utilizando sempre testemunho.

Terceiro: *Moharram (haram)*. É ordem explícita para não fazer como indica a *Surata Al Máida*, no versículo 3. A transgressão implica em sanção. Entre as proibições contam-se: a carne de porco, sangue (como galinha à cabidela, buchada etc.), magia, bebida, prostituição, jogo, entre outras.

Quarto: *Makrouh*. O ser humano pode pôr em prática ou não. O descumprimento manifesta sentimentos morais que condenam a ação como indica o versículo 9, da *Surata Al Jumu'a*. Requer a oração em congregação todas as sextas-feiras.

Quinto: *Mobar*. A doutrina islâmica deixou para o muçulmano escolher, fazer ou não. Mas, para tanto apresenta uma série de juízos, sendo necessário o cumprimento de um dever legal, como indica o versículo 236, da *Surata Al Bâcara*. No caso, é uma indenização”(110).

Temos que considerar a conduta humana conceituada como culpabilidade culposa, ou culpabilidade dolosa, seja, o elemento subjetivo do fato material punível tratado pela *Shari'ah Al Islamia*, que reúne, dentre esses conceitos, o de omissão. Mas, para a *Shari'ah Al Islamia* tratar devidamente a culpabilidade, determina que a vontade culposa só estará presente nos indivíduos imputáveis, maiores de 16 anos de idade. Evidentemente que as ações dos inimputáveis não formam o comportamento normativo conceituado na *Al Mahkoum Fih*. Portanto, só interessa à conduta humana compreendida nos termos da lei. Logo, sem ação, não se pode falar em crime.

*Al Mahkoum Alaehi* é parte que integra a culpabilidade. E vai estar unida ao elemento subjetivo do crime. Significa a evidência da responsabilidade de uma ação a uma pessoa que deve responder por suas conseqüências, se culposa ou dolosa, para que lhe seja aplicada a penalidade ou o ressarcimento do dano causado. De acordo com a natureza jurídica islâmica, a norma vai ser aplicada coercitivamente para o caso de ser descumprida.

Nesse parâmetro, concebe-se uma relação entre o muçulmano e o objeto normativo da lei. Conseqüentemente, ele não pode negar essa conciliação, nem alegar desconhecê-la. Em qualquer situação, o muçulmano buscará os conhecimentos interpretativos alcorânicos estudando a *Sunna*.

### 2.3 A *Sunna*

Ao mesmo tempo que é uma das fontes do Direito Islâmico, a *Sunna* representa a primeira parte interpretativa do texto alcorânico, onde os juriconsultos buscam as diretri-

(110) Abdul El Uhab Halaf: *Aenda al sulu al feqh*. Cairo: Dar Al Kalamu. 11<sup>o</sup> edição. 1997, pp. 113-114.

zes para a aplicação e execução das sentenças. A *Sunna* é o conjunto de palavras e ensinamentos do Profeta, conhecidos por *Hadits*.

“Os *hadits* são uma coleção de tradições, emitidas ou memórias do comportamento e conduta do último Profeta, preservados por aqueles a quem os memorizam e chegaram as mãos por via das primeiras testemunhas”(111).

Nos seus fundamentos, a *Sunna* realça um comentário vivente da revelação. Não é uma parte meramente copiativa. Ela representa três manifestações explicativas que comportam o assunto geral: a) o que falou o Profeta sobre os preceitos do *Al Qu’ran*; b) os exemplos de decisões e vida a imitar; c) as decisões tácitas. Há dois tipos de *Sunna*: *Sunna Aadat* – costume, o muçulmano é livre de seguir ou não, como usar barba, etc., e *Sunna Ibadat*. – é ordem para seguir, como a ablução antes das orações. A transmissão legítima da *Sunna* é a narração, o *hadit* – palavra que comunicou aos companheiros e estes aos seus ouvintes os *tabein*, que transmitiram aos *tabein-tabe’ê*, seus discípulos.

Sem dúvida, a garantia do método interpretativo de um *hadit* se compõe necessariamente de várias partes e, para melhor conceituação, observaremos cada método em particular, atribuindo-lhe o valor objetivo, se necessário. Assim, a visão de conjunto sobre o aspecto verdadeiro ou não de um *hadit*, desde o ponto de vista de que é atribuído a Mohammad (S.A.A.W.S.), é uma questão metodológica por demais interessante. De pronto se oferece um critério para identificar a tradição, não bastando a sensibilidade passional, nem a inteligência interior que toda pessoa pode ter.

Os especialistas seguiram um outro caminho para identificar e interpretar perfeitamente um *hadit*. “Si el hadit no resulta correcto a nivel de su atribución, no puede constituir una prueba y, por consiguiente, no se acepta, entonces, la importancia de dicho criterio sólo es efectiva cuando el hadit es cierto a nivel de su soporte y su atribución al enviado de Dios”(112).

Depois, pode ser reconhecido através da sensibilidade e da própria inteligência interior, passando a ser julgado à luz do *Al Qu’ran*. Isto porque a tradição emana do *Al Qu’ran*, posteriormente, a conferência da sua essência de sabedoria.

A doutrina islâmica dá muito valor à mente humana, a qual considera base da vida do homem. Se este não a usa, perde a qualidade de ser humano. Daí, no contexto interpretativo, o saber é expoente forte e que vai determinar a expressão máxima ou não da valorização de um *hadit*.

A identificação pede o entendimento e conformidade dos bons religiosos, que vão conciliar o texto entre a razão e a fé. Naturalmente a diferença de opiniões entre os pensadores muçulmanos para formar uma corrente conciliatória, foi o ponto culminante para aparecimento de muitas escolas no domínio do pensamento islâmico.

Como consequência das diferenças entre as mencionadas tendências intelectuais, foram relacionando os *hadits* de acordo com a harmonia, a literatura forte e a tradição profética. Por este prisma, notamos o alto nível de mobilização hermenêutica, partindo para agrupar os *hadits* em vários graus de transmissão, importância e legitimidade. Esse cuidado (ainda permanece) visou a destruir falsos *hadits*, quando inescrupulosos tentaram aumentar o material tradicional.

-----  
(111) Aliman Abul A’la Maududi (nota 84), p. 138.

(112) Muhammed Yossef: *El espíritu crítico y su impacto en la adquisición científica y la elaboración de las bases metodológicas*. Marruecos. Ministerio de Habices y de Asuntos Islamicos. 1988, p. 94.

Para Mohammad Ben H. Sqali, há três condições para a interpretação: “1. La probidad de los relatores que fuerman la cadena de las atribuciones del hadit. 2. La exención de éstos de toda falsificación. 3. La tercera condición, objeto de discrepancia entre los imames, es que Al Bujari considera la necesidad del encontro el narrador com su fuente”(113).

Conhecendo as orientações proféticas, os *imames* sugeriram recopiar as tradições. Seus autores tiveram muito trabalho e empreenderam longas viagens, buscando em cada lugar as recordações que conservavam os companheiros do Profeta. Essas coleções serviram de base para ampliações e refundições, trazendo a segurança absoluta da compilação.

Logo, a *Sunna* mantém uma posição de destaque pela riqueza dos ensinamentos. Ela é definida como a “visão da luz nas palavras de Mohammad (S.A.A.W.S.), com os significados divinos. Ele não empregou uma palavra de sentido próprio, apenas transmitiu o que Alá lhe ordenava, compreendendo o seu trabalho o de *atabli*, isto é, o de convocar e explicar”(114). Conforme a perfeição dos *hadits* podem ser:

“*Maufuó* – significa que as palavras são verdadeiras e foram transmitidas por Mohammad (S.A.A.W.S.) e seus seguidores. Um *hadit maufuó* é importante por ter sua autenticidade atestada por um companheiro do Profeta.

*Maucoufo* – por sua definição, representa palavras ouvidas do Profeta pelo companheiro. Estende responsabilidade e crédito ao transmissor que apresenta considerações a respeito do assunto. Portanto, não declara o nome do Profeta, mas de quem ouviu e transmitiu a mensagem.

*Macturu* – tal qualidade implica na proporção participativa do Profeta e do *tabein*, pessoa que seguia os companheiros, espécie de discípulo. Podemos concluir que o Profeta fala através do *tabein*. Aqui, o companheiro não desempenha papel decisivo na transmissão do *hadit*.

*Mutauéter* – conforme escala, é o mais alto grau dos *hadits*. Tem a mesma valorização do *Al Qu’ran*. Compõe-se da autenticidade repetida pelos grupos de companheiros, pelos grupos de *tabein* e pelos grupos de *tabein-tabe’ê* (discípulos dos *tabein*). Isto quer dizer que todos falaram igualmente, com a mesma capacidade e potencial da palavra do Profeta. Na qualificação dos *ulemas* (religiosos ou sábios islâmicos), é um *hadit* ouro. A sua originalidade é absoluta.

*Machihuro* – caracteriza-se pela aplicação da palavra do Profeta, por intermédio de um só companheiro. Posteriormente, alcança aplicação do mesmo *hadit* entre um grupo de *tabein* e de *tabein-tabe’ê*. O *hadit machihuro* é aplicável em todas as escolas de direito, pois, concebem exatamente o bom senso de interpretação, no sentido mais rigoroso da palavra e, deliberadamente, fazem uso como parte do método *Aahaad*.

*Aahaad* – Não obstante um só companheiro ter falado a palavra do Profeta, foi repetida e reafirmada por um ou dois *tabein* ou por *tabein-tabe’ê*. Todas as escolas de direito islâmico reconhecem-lhe a tradição profética”(115).

(113) Mohammad Ben H. Sqali: *El respecto del pacto es un deber esencial y los deberes del Islam*. Marruecos. Ministerio de Habices y de Asuntos Islamicos. 1989, p. 227.

(114) *Sheick* Mabrouk El Sawy Said: *As Escolas de Direito Islâmico*. Recife: Centro Islâmico do Recife. 1997, p. 18.

(115) Mohammad Ben H. Sqali (nota 113), p. 23.

Através dos métodos interpretativos, os magistrados podem resolver problemas, explicar o texto alcorânico e testar a originalidade dos *hadits*, evitando abusos, falsificações e a propagação indevida. Devemos considerar que os juristas muçulmanos aplicam, nas suas decisões, o entendimento da escola de direito que seguem. Daí, as culturas islâmicas serem tão diferentes entre a maioria dos países muçulmanos. A posição do Islã na sociedade difere igualmente de um país para outro, segundo a tradição de cidadania e segundo a maneira como as relações entre política e a religião se organizam.

Em linhas gerais, mostramos a importância da norma jurídica e o seu método interpretativo. Vimos, no seu sistema, a inclusão de esforços intelectuais, práticas de direito, religião e princípios morais, alicerces para se atingir uma perfeita interpretação e comportamento ético na transmissão correta dos documentos a serem identificados.

De tudo isso, compreendemos que o muçulmano visa, no seu sistema de vida, a proporcionar a garantia de uma conduta que acompanhe a sua evolução, sem desprezar ou se afastar do corolário religioso contido no *Al Qu'ran* e na *Sunna*. O notável, ainda, é que a disciplina da norma influencia e familiariza o indivíduo com a segurança do mandamento doutrinário da lei, ficando sob sua dependência. Logo, os ensinamentos persuadem a crer na lei e a praticá-la corretamente sem refutações. Esse mesmo entendimento os antigos muçulmanos possuíam, mas foram obrigados a usar um novo método interpretativo, passando a utilizar o *Al Ijma'a*.

#### 2.4 *Al Ijma'a*

Durante o ciclo profético, os gestos, as palavras, o silêncio e os atos de Mohammad, (S.A.A.W.S.), passaram a fazer parte da ortodoxia islâmica, como vimos. Nesse período não foi usado o *Al Ijma'a*. Ele se fundamenta na participação popular ( prova de que a cidadania já existia no primeiro Estado Islâmico), quando um grupo de cidadãos, de ilibada formação moral e intelectual e conhecedores do *Al Qu'ran* e da *Sunna*, passou a se reunir com os ex-companheiros do Profeta com o fim de discutir, se aconselhar e decidir assunto de interesse da comunidade, no plano político, social, jurídico, etc. O que certamente permitiu assentar as bases das enunciações alcorânicas.

O *Al Ijma'a* é um método interpretativo, no qual a condição de aprovação expressa um ato que satisfaça as partes, não havendo quaisquer obstáculos que possam opor ao consenso. É a manifestação da vontade livre, vinculada à obrigação dos muçulmanos de não ferirem os preceitos da *Shari'ah*. De acordo com a natureza da identificação, o *Al Ijma'a* requer cinco pilares: “1. Um grupo de *ulemas* conhecedores do *Al Qu'ran* e da *Sunna*. 2. A interpretação da questão que suscitou o problema. 3. O acordo entre os *ulemas*. Individualmente, cada um, sob a chefia de um relator, prolata a decisão. Se algum dos membros permanecer calado, significa que está favorável com o acordo final. 4. O *Al Ijma'a* responde a problemas do Direito Islâmico. 5. O *Al Ijma'a* pode responder sobre questão religiosa”(116)

No desempenho de suas funções, os *ulemas* levam em consideração o *Al Ijma'a* se apresentar sob dois aspectos que auxiliam o processo interpretativo, sejam: O *Al Ijma'a Sarrir* ( claro). Aparece quando os *ulemas* não encontram dificuldades para a prolata a de-

(116) *Sheick* Mabrouk El Sawy Said: Taqibq Al Shari'ah Al Islamia. Cairo: Mesfr. 1988, p. 16.



cisão final da questão analisada, mostrando a melhor solução para o caso. O *Al Ijma'a Sukuty* (silêncio). Segundo a doutrina dominante, é lícito ao *ulema* (que também é juiz nos países islamizados), não apresentar parecer no curso da decisão, ouvindo os demais sem expor suas argumentações. Portanto, é o acordo unânime sobre um problema, dentro de uma determinada época.

Os muçulmanos *sunitas* intitulam-se *Ahlis-suna-ual-ijma'*, ou seja, povo da *Sunna* e do consenso, pois utilizam bastante o *Al Ijma'a*. Entretanto, o *ashi'shiat* e *al khawarij* não utilizam o *Al Ijma'a* porque o Profeta não usou. Eles esqueceram que o *Al Ijma'a* foi um recurso usado para solucionar problemas encontrados pelos companheiros após à morte do Profeta. Contudo, é interessante esclarecer que, através desse recurso, as declarações de parentes contra outro familiar, em justiça, foram suspensas em razão de os esclarecimentos exercerem certa influência negativa que poderia enfraquecer a solidariedade familiar. Notemos que se trata aqui de disposição de mérito que valoriza a prática do *Al Ijma'a*, inclusive em nossos dias. Porque no Islã é fundamental que as leis continuem dentro do *Al Qu'ran* e da *Sunna*, não importando as questões cronológicas, de geografia ou se as situações são novas, haja vista as decisões estarem a cargo de pessoas que conhecem a *Shari'ah Al Islamia* e o espírito dos textos sagrados.

O que vai interessar é o atendimento do interesse geral, compreendendo sempre o cuidado de não acordarem sobre um erro, o que instigaria inquietação e antagonismo da comunidade aos seus representantes. Na verdade, a decisão final do conselho tem o mesmo valor da palavra do povo. É a terceira fonte da jurisprudência islâmica.

Por ser um método interpretativo com representação popular, o *Al Ijma'a* é hoje reivindicado na maioria das sociedades muçulmanas, porque, através dele, se podem combater as ambições e artimanhas governamentais e estabelecer a justiça. Não deixa de ser um elo grandioso entre governados e mandatários, quando todos os aspectos daquela sociedade podem ser revistos ou reformulados. Há, portanto, o aproveitamento do material humano e o enquadramento de novos pensadores.

Sendo o exercício do julgamento e da razão nos assuntos teológicos e legais, consideramos o *Al Ijama'a* como único instrumento que merece confiabilidade para solucionar os problemas dos grupos revolucionários muçulmanos. Recordemos que, em primeiro lugar, seriam estudadas as deficiências sociais, os atos governamentais e depois as execuções populares, para se estabelecer uma definição exata à luz do *Al Qu'ran* e da *Sunna*. Mas, infelizmente, a maioria dos países muçulmanos não faz mais uso do *Al Ijama'a*, porque esta abordagem permitiria conhecer melhor os problemas das más administrações governamentais e, como muitos estadistas apresentam uma “vaidade faraônica”, pretender aplicar-lhes as leis islâmicas constituiria “conspirar contra o país”. Para eles o *Al Ijama'a* é uma convenção arbitrária, um artifício do povo contra seu governante. Os muçulmanos não querem ficar adstritos às compilações européias, o que tem motivado movimentos contrários aos governos que promovem a esterilidade intelectual islâmica, desconsiderando a importância da prova no Islã.

## 2.5 A prova na *Shari'ah Al Islamia*

Como em todo direito, a prova, no direito islâmico, é fundamental para uma pretensão jurídica. Ela não envolve conclusões espontâneas, mas pensamentos lógicos, que

proporcionam a demonstração de raciocínios efetivados após minuciosa análise do magistrado.

“A prova, em sentido lato, é tudo aquilo que pode trazer ao espírito a realidade ou a certeza de um fato; é o meio objetivo pelo qual o espírito humano se apodera da verdade. No sentido lato, a prova compreende também a demonstração, que é a operação do raciocínio que, partindo de premissas já provadas ou princípios incontestavelmente certos, conduz o espírito a uma conclusão de certeza. A demonstração é o meio subjetivo pelo qual o espírito humano se apodera da verdade”(117).

Na antigüidade islâmica, a prova já era bastante considerada, por ser meio efetivo e auxiliador à convicção final dos julgadores. Evidentemente, princípios mantidos na atestação da verdade, como os testemunhos e juramentos, declaração do acusado (confissão), perícias e documentos escritos, as circunstâncias e os indícios que envolvem o fato etc; de forma que o local pode ser examinado pelo magistrado e o promotor. São pressupostos do crime, de acordo com a *Sunna*: ter sanidade mental, ter 16 anos, existência de *animus*, idoneidade de meios e ser a vítima um ser humano.

É considerável, na Lei Islâmica, a prova testemunhal. Ela detém o direito de expor a verdade sob juramento, correspondendo a regras que não podem ser descartadas no estabelecimento da matéria jurídica, como:

Primeiro. Que a declaração seja clara, estabelecendo as nuances do fato e a participação do acusado e da vítima. A doutrina islâmica exige que a testemunha seja pessoa de boa formação religiosa, não registre antecedentes criminais e realmente tenha presenciado o fato. O “ouviu falar” não faz parte de prova no Direito Islâmico. A testemunha, também, não deve ter sido citada judicialmente, nem conste assentamento de queixa contra a mesma, ou diligência policial que concorram para sua exclusão na apuração da prova no processo. Dentro desse princípio, é vetado o testemunho de presidiários.

Segundo. Como a prova assegura a apuração do fato no estabelecimento lógico da verdade, argüida entre as partes, a confissão do acusado gera a certeza. Aqui, o objetivo da *Shari'ah Al Islamia* na apuração da verdade, harmoniza com a conquista da confissão. Note-se que a religião está presente em tudo, significando que a recomendação da lei controla o muçulmano, possibilitando-o a purificação da mente.

Terceiro. A confissão deverá ser feita perante o juiz. Nesse caso, por quatro vezes, o acusado se apresenta ao magistrado, antes mesmo do interrogatório, confessando o seu crime, satisfazendo todas as exigências da lei. É obrigatória a confissão ser espontânea, voluntária. Não pode haver pressão psicológica, nem álibi para se construir uma prova plena, pois, para se legitimar a revelação, o acusado deve ir sozinho.

Cumpre, também, dizer que ele pode se retratar, revogar a confissão no todo ou em parte, no suprimento de algum detalhe ou a não inclusão da participação de um terceiro, importantíssimo na elucidação do delito. Se as novas declarações fortalecerem os documentos inseridos aos autos, o juiz as toma por termo e pode assegurar seu convencimento final.

Como se vê, o acusado se predispõe a receber pela responsabilidade criminal as sanções previstas na *Shari'ah*. No caso de legítima defesa ou excludente, a purificação da

---

(117) Borges da Rosa: *Comentários ao Código de Processo Penal*. Atualizada por Angelito A. Aiquel. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 3ª edição. 1982, p. 254.

mente também será completada, porque alcança a revelação o lado espiritual e dissipa dúvidas. O valor da confissão é grande, mas deverá ser comparada com outras provas inseridas ao processo.

Quarto. É imprescindível que seja adulto e mentalmente capaz, aquele que confessa um delito. Para qualquer dúvida de insanidade mental do acusado ou menoridade, poderá ser declarada a isenção de pena.

Assim, a doutrina e a jurisprudência islâmica valorizam a prova e, inquestionavelmente, colocam a testemunha como um dos principais instrumentos constitutivos do processo, observando o *Al Qu'ran*, na *Surata Al Bâcara*, versículo 282: “Que as testemunhas não se neguem, quando forem requisitadas”(118). Observamos que esta é a lei que os grupos muçulmanos querem soerguer, tornando-se ideal da coletividade preparar os seus membros a uma vida voltada aos seus princípios, esgotando todos os meios para o seu retorno. Daí, ser importante a indissociabilidade entre o dever jurídico e o dever moral e religioso num país de maioria muçulmana.

## 2.6 O retorno à *Shari'ah Al Islamia*

O objetivo do retorno da *Shari'ah Al Islamia* é garantir o direito à liberdade, à igualdade e à justiça. Esses princípios foram, em dezembro de 1948, declarados pela ONU, para que todos os governantes assegurassem os direitos inatos aos indivíduos, determinando a observância de manter medidas capazes à sua guarda e manutenção.

De fato, são princípios que não podem ser reduzidos ou sumariamente dizimados, por salientarem a expressão da própria mensagem da *Shari'ah*, fartamente revelada durante vinte e três anos. Do ponto de vista histórico, a exortação desses princípios codificados pela ONU chegou com o atraso de catorze séculos, pois estão presentes na lei islâmica. “A *Shari'ah Al Islamia* nada mais é, em sua realidade, seu espírito e seu objetivo, do que uma notificação divina destes direitos, de forma viva real e profunda. Ela não visa senão à fixação dos pilares da liberdade, da justiça e da igualdade, rendendo homenagem ao homem em todo o tempo e lugar”(119).

Concebemos, claramente, que a falta da *Shari'ah Al Islamia* para o muçulmano vai de encontro à expressão alcorânica que, além de ser um texto sagrado, é um código de vida, onde estão retidos todos os ilícitos e suas penalidades. Para o muçulmano, ela é a carta magna, a lei maior. Logo, a volta à *Shari'ah Al Islamia* não é uma simples proclamação contra os governos que transgrediram sua norma, mas um direito que o membro da sociedade civil islâmica deve exercer. De forma que a liberdade civil, na *Shari'ah*, são os próprios direitos naturais. Nela estão previstos o livre exercício do trabalho, a livre locomoção (direito de ir e vir), a liberdade de constituir família, da compra da propriedade e da posse e uso do próprio corpo. Com clareza se faz necessário que cada direito obedeça às relações morais, sociais e humanitárias.

O muçulmano acredita que o retorno à *Shari'ah* facilitará à família ser “constituída sobre bases legais e morais, formando-se com isso uma entidade humana organizada e firme, para que se torne um alicerce na construção de uma sociedade forte, unida e feliz.

(118) Samir El Hayek (nota 20), p. 54.

(119) Zacaria El Berry: *Os direitos humanos no Islam*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Jovens Muçulmanos do Brasil. 1981, p. 3.

Do ponto de vista do Islã, a vida deve ser erguida com responsabilidade, exatidão e organização caso contrário, tudo que não possuir estes elementos, tende a se transformar em caos, desinteresses, indiferenças, ruína moral e desonra”(120). Seus ensinamentos servirão de resistência aos constantes apelos contrários à dignidade, que podem levá-lo a sérios contratemplos.

Dentro dessas condições, salienta que a liberdade física é tratada no repouso da lei, pela prerrogativa essencial do homem em poder determinar por si só a sua vontade, externando o livre arbítrio. Desde que se sinta plenamente responsável, o homem sempre será livre de escolher, desejar ou não o que quer.

Nessa independência, a inviolabilidade pessoal exige reflexão. A condição de garantir tal liberdade vai estar relacionada com certos atos que, em determinadas circunstâncias, o indivíduo é pressionado a extrapolar a consciência livre para manter a sua formação espiritual e cultural. Portanto, para o muçulmano não basta existir liberdade, ela tem que ser legitimada, é uma imperatividade teológica da *Shari'ah Al Islamia*. Em meio às mais variadas matérias jurídicas, surgiram as primeiras Escolas de Direito Islâmico, como um fenômeno necessário à íntima prática da lei, ainda em pleno uso pelas suas modernas conclusões.

## 2.7 As Escolas de Direito Islâmico

Para se conceber o equilíbrio dos direitos coexistentes, os julgamentos já eram realizados no tempo do Profeta. Além dele, destacaram-se como juízes Ali Ibn Abi Taleb, Omar Ibn Al Khattab, A'isha, esposa do Profeta, além de Ibn Abbas e Ibn Omar. “As decisões eram tomadas de acordo com o seu julgamento, e as leis eram promulgadas, com a única condição de não contrariarem, nem o *Al Qu'ran*, nem a *Sunna*. As decisões desses primeiros juristas foram seguidas pelos juristas posteriores”(121). Então, a visão universalista da doutrina jurídica européia, não pode ser acompanhada pela *Shari'ah Al Islamia*, cujas diretrizes legais e de padrões hermenêuticos por ela estabelecidos, apresentam características próprias, indispensável a manutenção e legitimidade do seu direito.

Por divergência de interpretação alcorânica e de método mantido entre os principais mestres muçulmanos, apareceram as quatro principais escolas de direito, determinando a codificação da lei islâmica, levando em consideração os deveres de justiça e os direitos essenciais do homem.

Portanto, a formação intelectual jurídica, nas várias formas de direito, aparece como força pública no Estado Omawiyta, indicando perante a lei o dano, o desrespeito e o crime.

O primeiro desses doutos foi Abu Hanifa Annuman Ibn Sabet, nascido em Basr, no Iraque. Seu centro de produção intelectual foi Kufa, e a base substancial do seu raciocínio foi o *Al Qu'ran*, constituindo a analogia *Al Qiyaas*, o termo que desenvolvia as principais teorias com que identificava a matéria.

O *Al Qiyaas* corresponde à aplicação da relação jurídica pela semelhança e identi-

(120) Comissão Autoral da Fundação Al-Balágh: *Protegei-vos e às vossas famílias*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Editora Fundação Al Balágh. 1997, p. 7.

(121) Redatores: Jurisprudência e teologia islâmicas. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 16, setembro, 1991, pp.18-19.

dade de casos ou fatos, se a lei não lhe prescrever regra própria (*Al Qu'ran, Sunna e Al Ijma'a*). O *Al Qiyaas* é usado para buscar resposta definitiva através de uma comparação análoga do fato. É a interpretação que “foge à lógica restritiva e gramatical do dispositivo legal, e é promovida em face de outros dispositivos que regulam casos idênticos da controvérsia”(122).

Compreende o meio usado pelo operador jurídico para tratar as lacunas da lei verificadas em certos fatos subordinados ao domínio do Direito Islâmico. Na relação interpretativa, admite-se o *Al Qiyaas*, também, na aplicação da lei penal islâmica. Portanto, difere da lei brasileira que não admite analogia para os casos penais.

Decorre do *Al Qiyaas* a prova *Dali Aql* (do raciocínio). Isto porque as regras do *Al Qu'ran* possuem conteúdo geral. Desse modo, é o primeiro caminho que os *sheicks* usam para verificar as questões e litígios dos novos problemas dentro da sociedade islâmica, podendo o juiz fundamentar suas decisões.

De regra, os primeiros juristas islâmicos já faziam a interpretação através do *Al Aql*, mas não tinham uma formação jurídica tão expressa quanto Abu Hanifa. Eles escreveram de maneira plena como Ibn Mas'ud (contemporâneo do Profeta), Hassan Al Basri, professor, filósofo, mestre religioso da mesquita de Basr, no Iraque e Ibrahim Naja'i, entre muitos. Foram homens livres e inteligentes em suas concepções jurídicas e admitiam a razão como fonte do Direito Islâmico.

Outro método interpretativo usado pela escola hanafita é o *Istehsan*. Ele vem sanear os problemas causados pelo uso demasiado do *Al Qiyaas*, significando reformar a interpretação ou sentença por outra, colhendo o que é melhor para o povo e a justiça. Este método é usado só para a segunda instância.

Pode ser dividido em: *Istehsan Al Sarrir* – quando traz regras do *Al Qu'ran*, da *Sunna* e do *Al Ijma'a*. *Istehsan Al Qiyaas* – excepcionalmente, quando um problema se apresenta revestido de *Istehsan* e *Al Qiyaas*, sendo aconselhável deixar o *Al Qiyaas* e usar o *Istehsan*. *Istehsan Adarruha* – expressamente prevê o interesse público sem, contudo, sair da importância da responsabilidade com a relação jurídica. Por exemplo, se uma lavadeira perder todas as roupas, o *Istehsan* ordena que pague o prejuízo ao cliente.

Meticuloso, Abu Hanifa aceitava os *hadits*, quando tinha plena certeza de sua autenticidade, condenando todos os que lhe parecessem incompletos, desordenados ou perceptivelmente alterados.

Desenvolveu com propriedade argumentos que, na realidade, estavam longe de ser concluídos pelos grandes estudiosos dos *hadits*, que nem tinham iniciado o trabalho de coletá-los e, pioneiramente, admitia a substancial verdade dos atos praticados pelo Profeta, como um dos princípios fundadores do Direito Islâmico. Incansável, tratou de legitimar a importância do raciocínio analógico na legislação, definindo o direito de poder a sociedade reconhecer maior liberdade interpretativa e, em consequência, foi adotada pelos juristas muçulmanos como a quarta fonte da jurisprudência islâmica.

Forneceu Abu Hanifa inúmeras interpretações que puderam assentar o princípio da livre investigação das provas, trazendo como consequências fundamentos legais a

(122) De Plácido e Silva: *Vocabulário Jurídico*. São Paulo: Forense, volume III, 4ª edição, 1975, p.119.

que, ainda hoje, recorrem os tribunais islâmicos. A Escola Hanafita se encontra afirmada no Iraque, Irã, Egito, Síria, norte de África e Paquistão.

Malek Ibn Anaas é considerado o segundo maior douto da doutrina islâmica. Criador da Escola Malekita, nasceu em Medina, onde viveu toda a sua vida, até morrer no ano 713 d.C., aos 82 anos de idade. Dedicou-se inteiramente aos estudos dos *hadits*, colecionando um número incalculável que recolheu nas pesquisas, relacionando-os com a prática.

O sistema de Malek é baseado nas tradições do povo de Medina, buscando na *Sunna* (ou *hadits*) a solução de um problema que não estava previsto no *Al Qu'ran*. O caminho percorrido por Malek garantiu um método autêntico. Para tanto, empreendeu longos estudos de base para ampliações e refundições, trazendo a segurança absoluta da compilação. Daí, seu livro *Muatáa* ser um dos preferidos de muitos filósofos e estudiosos islâmicos, como Ibn Rush. A Escola Malekita se desenvolveu principalmente no norte de África, entrou em Andaluz (Espanha-Portugal) e sul de França. Muitos dos seus preceitos foram utilizados pela lei napoleônica. Para o professor egípcio Said Abdullah Hussein: “A Escola Malekita entrou na lei européia. Ninguém pode negar, só inimigo”(123).

Como exemplos, cita a bilateralidade contratual. A livre vontade dos contratantes, o *ijab* (vendedor) que transfere ao *kabule*, (comprador), o domínio do bem, recebendo pela transação o valor antecipadamente acordado. Esta execução contratual é afirmada através de requisitos sem os quais resulta nulo, projetando, ao final do contrato, a licitude com as assinaturas dos acordantes. Quem comprou passa a ser proprietário. A figura contratual (Direito das Obrigações) da Escola Malekita é distinta da doutrina romana, cuja classificação compõe a doutrina clássica ocidental.

Outro método malekita é a proibição de alguém praticar certos direitos em favor próprio ou de outro, em face da venda ou compra, sem condições legais de saúde. O prejudicado (herdeiro), pode alegar impedimento em juízo, abrindo processo de interdição. A interdição é instrumento perfeito, usado por Malek, que encontrou aproveitamento na forma do texto jurídico francês e nos textos legais de inúmeras legislações.

Malek, também, utilizou o consenso (*Al Ijma'a*), como qualificação de procedimento, aceitando a equidade e usou o *Istehsan*, com a designação de *Al Maslahato Al Morsalato*. Este método apareceu no tempo do Estado Abass. Os operadores jurídicos buscam nele a definição capaz de proporcionar a solução desejada, se a investigação não tem regra própria de procedimento, por não encontrar prova no *Al Qu'ran* nem na *Sunna*, sendo preciso: a) não seja contra o *Al Qu'ran*, *Sunna* e *Al Ijma'a*. b) Usar *Al Aql* (razão), utilizando-se o que é melhor para a vida do povo, pois é importante a proteção da justiça para a sociedade.

Na Justiça Islâmica, o *Al Maslahato Al Morsalato* é observado em três situações: 1. Quando o *Al Maslahato Al Morsalato* é geral, ele protege a alma, a religião, a mente, o financeiro, a descendência etc., buscando o juiz o fundamento da sua decisão por ter prova para ser usado. 2. Quando *Al Maslahato Al Morsalato* não é usado por ter prova de sua proibição. Um exemplo é a proibição da vida monástica, a cobrança de juros imposta pelo *Al Qu'ran*. 3. Quando *Al Maslahato Al Morsalato* prova, como o *istehsan*, ser a definição do juiz uma defesa contra o ilícito.

(123) Said Abdullah Hussein: *Al Mucaranato Atacheria-li*. Cairo. 1997, p.102

Quando o operador jurídico encontrar dois ou mais *Al Maslahato Al Morsalato* num processo, deve olhar o interesse da sociedade geral e o particular. Mas deve usar sempre o que apreende à comprovação geral. Por exemplo, num ato em que se tem prova de que o acusado assaltou, o juiz pode determinar sua prisão para manter a paz na comunidade. Dessa forma, protegeu a população geral.

Entretanto, o *imam* Al Ghazalli discorda dos segmentos doutrinários de Malek. Afirma que se deve proteger a vida da pessoa acusada, não prendê-la. Pode não ser a verdadeira culpada. No entendimento de Malek, a decisão do juiz deve sempre proporcionar a proteção da população, que não pode ser prejudicada pela falta de um cidadão

Diante dessas duas primeiras escolas de direito apreciamos que a “origem divina da legislação islâmica não a torna despropositadamente inflexível. O que é mais importante ainda é que esta qualidade de origem divina da lei inspira nos fiéis um respeito maior pela lei, tornando possível ser ela observada mais conscientemente e escrupulosamente”(124).

Quando o terceiro douto da jurisprudência islâmica apareceu, *imame* Mohammad Ibn Idris Ach-Chafi'i, os abassitas já tinham o poder do Estado Islâmico. Ach-Chafi'i nasceu na Palestina. Passou a juventude em Meca e trabalhou no Egito, onde faleceu. Sua escola tem base principal na *Sunna*, daí ter empreendido inúmeras viagens à procura de informações sobre os *hadits*, diferenciando do sistema de Malek, que coletou os *hadits* apenas entre os medinenses contemporâneos do Profeta.

A *Sunna* representa a primeira parte interpretativa do texto alcorânico, de onde os juriconsultos buscam as diretrizes para a aplicação e execução das sentenças. Ach-Chafi'i descobriu uma visão de conjunto sobre o aspecto verdadeiro ou não de um *hadit*, constituindo uma questão de metodologia interessante.

Identificou, através do entendimento e em conformidade com os bens religiosos, a conciliação do texto entre a fé e a razão, investigando, em cada local, as recordações que foram conservadas pelos companheiros do Profeta.

Parece-nos que “antes de Ach-Chafi'i não se havia pensado numa ciência da lei, abstrata na existência e distinta das leis e dos códigos. A obra desse jurista, *Al Omo* (A Mãe), designa essa ciência pelo expressivo título “Raízes da Lei”, advindo daí os diversos ramos da regulamentação da conduta humana.

Essa ciência passou a ser reconhecida pelos muçulmanos como *Usul-al Fiquih*, e trata, simultaneamente, da filosofia da lei, da fonte das regras e dos princípios da legislação, interpretação e aplicação dos textos legais. Essas leis são regulamentos chamados de “ramos (*Al Furouó*) dessa árvore”(125).

Assim, o domínio dos conceitos fundamentais da Ciência do Direito foi uma contribuição dos muçulmanos à humanidade, não se deixando, é claro, de apontar o valioso conceito das ações humanas prolatado pelo Profeta, quando afirmou que os atos devem ser julgados de acordo com as intenções.

Encontramos em Ach-Chafi'i a Filosofia da lei, que vai trazer o duplo aspecto do lícito e do ilícito. Isto leva ao conhecimento das regras jurídicas e a distinção entre o que é certo e o que é errado. Definiu, portanto, a necessidade da observância máxima

(124) Mohammad Hamidullah (nota 39), p. 180.

(125) *Idem*, p. 168.

das leis na realização dos direitos e deveres dos cidadãos, quando todos estão perante a lei, nas mesmas condições de igualdade.

Entre os muçulmanos atuais, a Escola Ach-Achafi'i se estabeleceu no Iraque (segunda maior depois da hanafita), no Irã (maioria depois da *Ash'shiat*), no Egito, Síria, Iêmen, Arábia Saudita e Afeganistão''(126).

O último dos famosos doutos foi Ahmad Ibn Hanbal. Nasceu em Bagdá. Fez extensivo estudo dos *hadits*, sendo sua obra conhecida por *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, contendo milhares de *hadits*, todos coletados por ele. Colecionou os *hadits*, de acordo com o nome do companheiro do Profeta, organizando-os pelo assunto. Ibn Hanbal contemplou, na linguagem expressa do *Al Qu'ran*, a primeira a ser invocada, o seu indispensável aspecto jurídico que conferiu indiscutível valor para a evolução islâmica, através das reflexões, condutas e sanções. Enquanto o sistema de Abu Hanifa aplica livremente o raciocínio, procurando deduzir, em primeiro lugar, todas as questões do *Al Qu'ran*, em segundo a *Sunna* e, em terceiro, as palavras dos companheiros do Profeta, o método de Ibn Hanbal reserva, primeiramente, o uso do *Al Qu'ran* e da *Sunna*, em segundo a *Fatwa* (sentença), dos companheiros do Profeta (ele não fala em *Al Ijma'a*, mas em *Fatwa*). Em terceiro, o pensamento do companheiro cuja *Fatwa* ficou mais perto do *Al Qu'ran* e da *Sunna*. Sem utilizar o raciocínio, apenas descreveu as inúmeras diferenças encontradas nos estudos, sem especificar qual a melhor. Assim, verificamos que, na Escola Hanbalita, o *Al Qu'ran* adquiriu um critério da verdade e da certeza.

Notemos, primeiramente, que Ibn Hanbal busca a universalidade do *Al Qu'ran*, que o distingue de todas as espécies de verdades, constituindo-se na última razão da certeza. Essa fidelidade coloca o *Al Qu'ran* inconfundível e atrativo à necessidade que sentimos de crer, em razão de a sua mensagem adaptada à realidade, aplicar-se a qualquer época. Para Hanbal, essa conformidade é a própria essência da verdade, é a faculdade de conhecer, que a nossa natureza pede.

Esclarece que os *hadits* devem ser estudados por serem úteis em todas as aplicações, indicando, na realidade, o verdadeiro aspecto universal do *Al Qu'ran*. Portanto, reconheceu a verdade da natureza divina do *Al Qu'ran* e da *Sunna*, atuando na inteligência humana. Ante todas essas definições, concebemos que o aspecto moral desenvolvido por ele proporciona uma consciência mais nítida desse sentimento que é inato a cada um dos seres humanos. Por outro lado, evidencia o livre arbítrio de fazer ou não, cujas conseqüências da inclinação ao bem e ao mal serão experimentadas, não se devendo esquecer o caráter moral do *Al Qu'ran*. Na observância da lei islâmica, a inclinação do homem estará sempre voltada ao bem.

É, de fato, fundamental revelar que os resultados das experiências desses homens estabeleceram a diferença entre o conhecimento adquirido pelo *Al Qu'ran* e o processo de transmissão dos *hadits*. Eles não se detiveram às causas secundárias, foram além. Mergulharam nas especulações e nas investigações, estudando as matérias, procurando uma por uma as influências dessas causas. As contradições surgiram junto aos *ulemas*, com o aparecimento da jurisprudência e da gramática. Aqui devemos chamar a atenção ao desafio que as Escolas de Direito marcaram e produzem, hoje, no espírito dos muçulmanos, ou seja, um caminho adequado às suas aspirações. Elas oferecem um

(126) Mohammad Anis Obada: *Al Mukhtar*. Cairo: Al Azhar, 1ª edição. 1962, p. 81.



material extraordinário a quem quer estudar a jurisprudência islâmica, sendo cada qual livre de praticar suas conclusões, pois todas reafirmam a pregação profética em vários matizes.

Desses dados, podemos concluir que os teólogos muçulmanos conduziram os seus pensamentos para o desenvolvimento da Ciência Jurídica Islâmica, procurando, na prática religiosa, o raciocínio revolucionário que, no decorrer dos movimentos políticos e sociais dos estados árabes, acarretaram a responsabilidade de buscar liberdade, através das interpretações dos textos divinos. Podemos considerar que a moderna sociedade muçulmana foi estabelecida dentro das diretrizes pelos povos. Infelizmente, nem todos os estados estão funcionando com os meios administrativos de acordo com os princípios nelas pautados. Por isso, é comum vermos um país muçulmano diferente do outro, apresentando maior ou menor liberdade, o que ocasionou as diversas formações políticas e sociais.

## Capítulo Terceiro

### A POLÍTICA ISLÂMICA

*Sumário:* 3.1. O aparecimento da política islâmica. 3.2. A *Shari'ah Al Islamia* e os partidos políticos. 3.3. As pretensões dos muçulmanos. 3.4. As diferenças partidárias.

#### 3.1. O aparecimento da política islâmica

Seguindo um processo diferente da noção política que conhecemos, a política especificamente islâmica fundamenta-se na religião. Para alguns escritores árabes, apareceu no tempo do terceiro califa Otman Ben Affan e se desenvolveu no governo do quarto califa Ali Ibn Abi Taleb. Entretanto, as bases políticas foram firmadas com a aplicação da *Axxurra*, no primeiro Estado Islâmico, quando a comunidade participou ativamente dos planos governamentais, decidindo, excluindo, adiando, reformando o que poderiam ou não suportar, opinando sobre tratados comerciais internacionais, que constituíram as primeiras experiências na matéria, interferindo em todos os assuntos de governo.

Acreditamos que a política islâmica soergueu-se, num momento de grande emoção, quando a consciência muçulmana, provocada pela comoção e o sofrimento moral, condenou os degradantes fatos que envolveram Otman Ben Affan e Ali Ibn Abi Taleb, mencionados às páginas 49 a 51. É, sem dúvida, paradoxal que, num momento de extrema confusão, registre-se o nascimento de um partido político não organizado, mas em pleno funcionamento, sem uma ordem programática, denominado *Al Khawarij*, que opta por uma corrente de idéias extremas para manter a integridade partidária.

O *Al Khawarij* surgiu do grupo de soldados dissidentes de Ali Ibn Abi Taleb. Mas, para muitos estudiosos muçulmanos, o primeiro partido político foi *Ash'shiat* (respeita, ama e segue), que surgiu através da convocação de Abdullah Ben Sabat, no final do governo de Otman Ben Affan, ao chamar o povo a investir Ali Ibn Abi Taleb na presidência da nação islâmica, defendendo a hereditariedade do nobre Profeta. Os ocidentais, erradamente, traduzem a palavra *Ash'shiat*, compreendendo pessoa radical.

Rigorosamente, a instituição *Ash'shiat* reclama valores mais antigos, aproximando o mais possível o aparecimento desta corrente aos primórdios da missão e convocação islâmica do Profeta. Nessa teoria, assenta como indicação verdadeiramente natural a sucessão de Ali Ibn Abi Taleb, atendendo às palavras de Mohammad (*S. A.A.W.S.*), ao convocar seus parentes mais próximos: “O primeiro que me der seu voto de confiança como missionário, será meu sucessor e meu recomendado depois de mim”. “Ali Ibn Abi Talleb (*A.S.*)\* foi o primeiro que se apresentou e aceitou o Islã, e por sua vez, o Profeta ouviu e acreditou na sua fé e renovou-lhe a promessa feita”(127).

\*As iniciais *A.S.* significam: *Aleghi Allahu* – “A paz de Alá para ele”. Usadas para a família do Profeta.

(127) Assayed M. H. Al Tabatabai: *O Xiísmo no Islam*. Trad. Ahmed A. M. El Horr. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã. 1997, pp. 19-20.

Encarando o mesmo aspecto da tradição, o ramo *Sunita-Ahl As-sunnah wa'ljamá'ah* enfatiza que: “foi fruto da sabedoria e da Providência Divina o fato de todos os filhos de sexo masculino do Profeta terem morrido durante sua vida e que, sob a inspiração Divina, ele tenha deixado a questão de sua sucessão em aberto para que a comunidade islâmica escolhesse a pessoa mais competente para se tornar seu líder. Dispositivo este que não exigia ser exclusivamente Ali Ibn Abi Taleb seu sucessor”(128).

Convém salientar que, do *Al Khawarij*, surgiram no Iraque os partidos *Al Ezareka* e *Annajadaat*, que, posteriormente, dividiu-se em três novos partidos: *Sajista*, *Asafaria* e *Abadia* que segue muitos preceitos sunitas.

A utilidade dessa classificação vai propiciar internamente a reformulação partidária, indicando, com maior precisão, a desvinculação original, adequando-se a outras formas políticas, dando origem ao aparecimento de novos instrumentos partidários e de programas de atuação, alguns empenhados em ideais políticos, outros em ambições pessoais. De alguma forma, era necessário o respeito à *Shari'ah Al Islamia*.

### 3.2 A *Shari'ah Al Islamia* e os partidos políticos

Seguramente, os partidos políticos islâmicos alimentam, em suas hostes, aspirações que buscam na *Shari'ah Al Islamia* o apoio à aplicação da justiça e dos esforços em prol da liberdade. Primeiramente, a moral *Ash'shiat* afirma que Ali Ibn Abi Taleb foi o primeiro *imam* (chefe religioso) e seus companheiros acreditavam que ele ocuparia posição de comando após a morte do Profeta.

Mas não era bem assim. Abu Bakr Assiddik assumiu o comando político e religioso do Estado Islâmico, contrariando os amigos do *imam* Ali, provocando divisão que ainda hoje persiste nas bases muçulmanas. Opondo-se à maneira da escolha eletiva, os *Ash'shiat* insistem na sucessão profética pela descendência e criticam a escolha dos califas: Abu Bakr Assiddik, eleito pela maioria dos *sahabah* (companheiros), Omar Ibn Al Khattab, escolhido pelo primeiro califa e Otman Ben Affan, eleito pelos membros da *Axxurra*.

A questão aumenta de responsabilidade e multiplica-se infinitamente, porque alguns escritores, como Mohammad Abu Zahar, justificam a influência da hereditariedade no *Ash'shiat* ter sido adquirida através do sistema monárquico reinante na Pérsia (antiga Fares), cujos costumes, mesmo com a adesão ao Islamismo, não desapareceram: “na verdade, a Pérsia caminhou com a hereditariedade do rei. Por isso, o sistema xiita é igual ao sistema da monarquia persa”(129).

Ibn Abi Zayd Al Qayrawāni entende que: “La sia no es en su origen una cuestión de ortodoxia ni de heterodoxia, sino simplemente un problema sucesorio. La mayor parte de los musulmanes, o por lo menos los más poderosos politicamente, entre los que se encontraba la rica familia de los Banu Umayya, los Omeya, que después habian de reinar en España, consideraban que los profetas, y en especial Muhammad, no dejaban ni podiam dejar sucesor y que incluso su caudal relicto no pertenecia a nadie en con-

(128) Abdur-Rahman Ibrahim Doi: *Sunismo* (nota 58), p. 106.

(129) Mohammad Abu Zahar: *Tarir al mazerebo al islamia*. Cairo: Dar al Feqh al arabe. Volume I. 1960, p. 38.

creto, sino a la comunidad de los fieles”(130).

O *ash'shiat*, de modo geral, não só desaprova tais conclusões, como nega a representação do grupo ter nascido de Abdullah Ben Sabat, que postulava estar inserido na *Torá*, ter cada Profeta um *uasei*, isto é, o direito de escolher um substituto. Para Abdullah Ben Sabat, Ali Ibn Abi Taleb, era *uasei* de Mohammad (S.A.A.W.S.).

Para o *ash'shiat*, Abdullah Ben Sabat não era muçulmano. Portanto, a pretensão *Ash'shiat* reside na valorização da herança de Ali e seus descendentes: Hassan, Al Hussyn, Ali Zaini Aabedin (filho de Al Hussyn), Mohammad Al Backer, Já'afar As Sadia, Musa Al Kaz, Ali Areda, Mohammad Al Jaued, Ali Al Hed, Al Hassan Al Asqueri e Mohammad Al Mahdi – “*Al Mutarza*” (o esperado – que passou para a ocultação em 940 d.C.), corretamente, espelhada no artigo 5, da Constituição da República Islâmica do Irã: “Durante o tempo em que o 12<sup>o</sup> *imam* (que Alá acelere a sua reaparição) estiver oculto, a direção dos negócios e a chefia do povo na República Islâmica do Irã será da responsabilidade de um jurisprudente justo e piedoso, conhecedor da sua época, corajoso, eficaz e hábil a quem a maioria do povo conhece e aceita ser o seu líder. Caso o jurisprudente não tenha tal maioria, um Conselho Dirigente, ou Conselho de Direção consistindo de jurisprudentes que reúnam as qualificações acima, assumirá a mesma responsabilidade”(131).

Na verdade, esta concepção não é aceita no âmbito *sunita*, o que significa a desvinculação partidária, seguindo outra estruturação e funcionando com o preceito eletivo, ainda hoje, observado. Nessa dimensão, veda a expressão ou registro de interesse governamental vitalício. Diante dessas duas conclusões, as pretensões partidárias, quanto ao exercício executivo, traduzem as exigências para obtenção da autenticidade representativa.

Na realidade, a cultura oriental apresenta uma forma tradicional e as pretensões de cada partido vão estar interligadas às condições do meio, atendendo aos requisitos que melhor sirvam ao povo. Claro que os muçulmanos de diferentes regiões diferem uns dos outros; os povos do mundo todo comungam desta lógica. Mostram-se ligados às orientações sociais que aprenderam desde a infância. Isto não é um elemento perturbador. Pelo contrário, é peça doutrinária que importa na composição do partido.

Nessa configuração, o *Al Khawarij* presta um bom exemplo. Formado de beduínos, não se condicionou a uma vida mais confortável. O deserto estimulou hábitos duros que respondem às exigências do local, trazendo a vantagem de amar a independência, usar a força e contemplar a fidelidade.

Assim, concentra na pretensão política de todos os seus ramos a escolha de um dirigente (*Khalifa*), combatendo qualquer manifestação de abandono às regras islâmicas, repelindo a infidelidade com a morte.

É certo que, nas demais correntes políticas, esse controle de governo não adere a essa forma. Eles trazem um caráter inspirado na legislação clássica islâmica, que adota providências para corrigir os erros ou coibir os abusos. O certo é que a política islâmica

(130) Ibn Abi Zayd Al Qayrawāni: *Compendio del Derecho Islamico (Risala Fi-l-Fiqh)*. Argentina. Edição de Jesús Riosalito – Editorial Trotta. 1993, p. 32.

(131) *Constituição da República Islâmica do Irã*. Lisboa. Embaixada da República Islâmica do Irã em Brasília. 1986, p. 23.

foi enriquecida de facções que tinham visão filosófica e passaram a ser instrumento governamental, sendo considerados partidos em razão do valor exato com que apreciavam os problemas e os solucionavam.

O entendimento é de que estas pretensões tragam um ideal político, até certo ponto compatível com o sentido da representação, pois cada qual justifica como mais viável a visão que possui sobre o Presidencialismo.

### 3.3 As pretensões dos muçulmanos

A questão do poder executivo na comunidade muçulmana é de fundamental importância nos dias atuais. Entende-se que, nesse exercício, reside a base de uma sólida e bem organizada sociedade, resultando o seu bom funcionamento na relevância que se pode dar à lei. “A lei é o portão para a liberdade social e uma sentinela alerta contra qualquer ataque aos direitos humanos. Onde termina a lei, começa a tirania. É impossível imaginar um Estado ou uma sociedade em que a lei inexista sob qualquer forma”(132).

A ciência política islâmica inclui, como todas as demais ciências políticas, o respeito à lei. Deu-lhe vida, devendo o governo ser exercido de acordo com os parâmetros da *Shari'ah*. Portanto, a *Shari'ah* transmite um modelo de vida para o muçulmano, dentro de suas relações políticas, históricas, costumeiras, empregando como princípios: *Tawhid* (a unicidade de Alá), *Risala* (mensagem revelada), *Khalifa* (presidente ou *califa*), *Al Akherat* (crença na outra vida), que favorece a adesão a um bom cumprimento do dever pelo titular da representação, por ter que prestar contas de suas ações ao supremo.

Quando o conceito de *Khalifa* foi usado, o muçulmano soube qual o seu papel de “homem na terra” e seu direito de sucessão como patrono dos muçulmanos. Nessa consciência, promete apagar o modismo estrangeiro que ainda invade a política islâmica e começa a cobrar dos mandatários a reativação da *Axxurra*. A manutenção do modelo consiste na execução de manobras de defesa nacional que garantam a conquista desse direito que foi quase extinto nos países de maioria islâmica.

É, portanto, um cargo que favorece a comunidade, mas implica em intensiva vigilância, em vista da implicação de duas funções distintas, a de mandatário e líder religioso. Logo, concentra as funções de comando administrativo, das Forças Armadas e o *imamato* (liderança religiosa).

Com essa compreensão, manifesta-se o *imamato* como força persuasiva que impede ruturas entre os muçulmanos, defende a união da comunidade e colabora no cumprimento da missão delegada, mantendo a ordem pública, como convém à religião.

Nessa hipótese, o direito à elegibilidade reclama a igualdade de todos os muçulmanos perante a *Shari'ah*. Prevê regras ao exercício da representação e fundamenta as garantias da comunidade contra o despotismo, no cumprimento da função confiada.

Assim, também, entendem os estudiosos muçulmanos que visualizam como sinônimos no Islã, lei e justiça. Logo, as instituições militares ou paralelas não podem ser usadas como instrumentos de governo. O governante muçulmano só pode administrar

(132) As'ad Ahmad (nota 79), p. 31.

através da *Shari'ah Al Islamia*. Vê-se que a “*Shari'ah* é a expressão das regras gerais da sociedade, não é estática, expressa o que geralmente acontece e seus detalhes mudam com as circunstâncias, enquanto seu escopo principal permanece imutável”(133).

As dimensões para o cargo compreendem a composição das mesmas regras usadas com o Profeta em vida, que serviram, também, para indicar o *Emir* (governador), *Kadir* (juiz) e outros cargos de importância pública. Obrigatório, primeiramente, ser muçulmano, ter capacidade cultural e física (prestar exame de saúde), não ter respondido a processo criminal ou civil, ou qualquer outro problema que desfigure a imagem perante o público.

De forma que a nacionalidade e o limite de idade não foram mencionados. Atualmente, sustenta-se a condição de nacionalidade em função dos limites territoriais dos estados muçulmanos estarem definidos e a exigência da faixa etária de 35 anos. No entanto, busca atingir os objetivos sociais e econômicos concentrados na *Shari'ah*.

Na realidade, o muçulmano *sunita* ou *ash'shiat* dá força às investidas dos grupos que insistem em extinguir a prevalência dos governos autoritários. E requer que o regime representativo esteja assentado às normas islâmicas e expresse a concordância de levar o caminho da justiça aonde o homem mostre, sempre, estar submisso às ordens de Alá. Mas, mesmo mantendo esse caráter de submissão, os diversos partidos islâmicos, em razão de suas peculiaridades, trazem diferenças em seu bojo político, recolhidas nas apreciações dos costumes de cada região e temperamento do povo em particular.

### 3.4 As diferenças partidárias

As tendências do espírito dos diversos povos muçulmanos influenciaram como instrumentos para se atingirem as desvinculações políticas, em razão do exercício dos seus direitos. Apesar de seguirem princípios religiosos semelhantes, *Sunitas*, *Ash'shiat Ithnã 'ashar* (Duodecimalista), *Al Khawarij*, *Al Muatezile*, entre outros, apresentam questões que merecem ser analisadas distintamente. Isto porque os não muçulmanos encontram certa dificuldade para entender os dispositivos inerentes às linhas de funcionamento que têm gerado conceitos deformados a respeito das bases dos grupos que operam em prol de um Islã puro e voltado para as minorias.

Nessa dimensão, as palavras do Profeta indicavam que seus companheiros eram como estrelas, qualquer um deles que fosse seguido, guiaria bem, manifestando a possibilidade da existência do pluralismo partidário, contendo cada partido a sua personalidade cultural.

Os dois maiores ramos do partidarismo islâmico, *sunismo* e *ash'shiat*, decorreram, justamente, das dissensões na sucessão da nação islâmica. Como o nome indica, *Sunni* (sunita) compreende: “o que é tradicionalista, porque importa seguir exatamente os *hadits*, mantendo a transmissão original dos seus ensinamentos, como foi observada pelos *sahabah* (companheiros), *Tabi'un* (seguidores dos companheiros) e *Atba'At-tabi'in* (seguidores dos seguidores dos companheiros)”(134).

-----  
(133) Abdul Malik Al Sayed (nota 38), p. 33.

(134) Abdul Rahamn Ibrahim Doi ( nota 58), p. 106.

Verdadeiramente, os *sunitas*, a exemplo da escolha dos quatro primeiros califas, recomendam que o direito de escolha seja realizado pela comunidade, salientando, no nosso entender, a maneira democrática como ideal para uma convivência pacífica. Obrigatoriamente, o califa governa de acordo com os princípios inseridos no *Al Qu'ran* e na *Sunna*, e o povo lhe presta lealdade. Salienta a interpretação partidária *sunita* de que todo muçulmano, não importando a sua origem, seguramente observa a revelação divina alcorânica e, de acordo com as condições vigentes, terá o direito à elegibilidade, ou seja, ao exercício representativo num Estado Islâmico.

Admitem os *sunitas* que “seguem mais princípios do que personalidades”(135), e estão longe de dispersar as provas proporcionadas pela *Shari'ah*, quando estipulam que a sucessão é abrangente a todos os muçulmanos. Indiscutivelmente, esses preceitos foram mantidos no seio dos principais partidos com a indiscutível superioridade de *Al Jumhour* (republicanos). Essa corrente partidária nega a monarquia para a existência de um governo islâmico, reforçando a concepção de que o governante pode pertencer a qualquer tribo (ou lugar).

Através da *Al bai'á*, transfere o domínio do poder por meio do processo eletivo. Proíbe a forma de governo hereditário. *Al Adaalatu* (justiça) revela consciência de procurar sempre mantê-la, expondo como regra que o presidente deve ser eleito pelos muçulmanos. O *imam* deve indicar ao povo qual o candidato melhor. Não poderá ter outro cargo a não ser o de mandatário e fica proibido de empregar parentes no governo. Deve usar sempre a *Axxurra* e se basear no *Al Qu'ran* e na *Sunna*, caso contrário o povo pode romper com o governo.

O partido *Al Muatezile* (extinto) mostrou bastante habilidade política. Defendeu que o presidente deve ser escolhido pelo povo, como explica o *Al Qu'ran*, que não indicou pessoa especial, mas que retenha os ensinamentos de Alá. Concorda que o governante deve ser muçulmano. Todavia, uma Inha de *Al Muatezile* se confunde com a *Ash'shiat Azaidia* e com *Al Khawarij*, por professarem a hereditariedade de Ali Ibn Abi Taleb, como *imam* de sua família.

Sustentam os *Ash'shiat* argumentações diferentes. Ali foi a pessoa indicada pelo Profeta para exercer a função (temporal e espiritual) de *imam*, não sendo possível o *imam* ser designado pelo povo. Os *ash'shiat* desaprovam as ilações *sunitas*. Por outro lado, certificam que os *imams* não possuem *ismah* (pecado), a exemplo do que Alá de-signou aos Profetas.

Defendendo interpretações distintas, surgiram facções *ash'shiat* como: *Ash'shiat Açabaia* (partido extinto), que seguia as práticas de Abdullah Ben Sabat, afirmando que apenas Ali era o legítimo sucessor do Profeta, atribuindo-lhe maior relevo. Após a sua morte, passaram a considerá-lo Alá, sugerindo que Ali não tinha morrido. Logo, se vê uma corrente política completamente dispersa do Islã.

O líder do partido *Ash'shiat Azaidia Duodecimalista*, foi o *imame* Zaid Ben Ali Zaini Al Aabedin Ben Al Hussyn Ben Ali Ibn Abi Taleb. Seu avô Al Hussyn lutou em *Karbala*, no Iraque e foi barbaramente massacrado pelo califa Yazid, por não reconhecer sua autoridade como chefe do Estado Islâmico, nem curvar-se diante dele como queria. Yazid tinha se desviado do Islã. Al Hussyn adotou uma postura religiosa e de superioridade em manter a todo custo a dignidade humana.

(135) *Idem*, p. 107.

A tragédia de Al Hussyn, “acrescentou ao xiismo um elemento de paixão que torna a psicologia humana mais receptiva do que argumentos meramente doutrinários. A morte de Al Hussyn confirmou um xiismo oficial, o seu nome e memória tornaram-se uma parte inseparável de seu fervor religioso e moral”(136).

Os *Ash'shiat Azaidia* divergem entre si, criando várias interpretações dentro do próprio partido. Uma delas, de que Ali foi escolhido por suas próprias qualidades. Reconhecem Abu Bakr Assiddik, Omar Ibn Al Khattab como *sheicks*. Mas Ali era melhor para o *imamato*. Prescrevem que, se o território do Estado Islâmico é grande, pode haver dois mandatários, suficientemente capazes para governar suas comunidades, mas prestando obediência às regras impostas, não descartando, em hipótese alguma a importância da *Axxurra*. Com o tempo, esse partido ficou fraco, mas ainda hoje persiste uma forte corrente no Iêmen.

A *Ash'shiat Imamia* é a maior corrente. Encontrada principalmente no Irã, Iraque, Paquistão e Afeganistão, existindo inúmeros grupos em vários países árabes e asiáticos. Conforme acreditam os chefes religiosos no Irã (*Aiatolahs*), “são a evidência (*hujjat*) de Deus na terra; suas palavras são as palavras de Deus e suas ordens são as ordens de Deus, porque todas as suas decisões são inspiradas por Deus e têm autoridade absoluta. Obediência a eles é, assim, obediência a Deus, e desobediência a eles é desobediência a Deus. Estão de posse do poder de milagres e dos argumentos irrefutáveis (*dalâ'il*). Podem ser comparados, nesta comunidade, à arca de Noé: o que nela embarca obtém a salvação e alcança o portão do arrependimento... Deus delegou aos *imãs* soberania espiritual sobre todo o mundo, que sempre deve ter um guia como esse”(137).

Para esse partido, o *imam* é a representação viva de Alá, retém todo o seu conhecimento e interpreta todas as suas revelações. É o *imam (ma'soum)* infalível, encarregado de governar a sociedade. Inclui, também, que o fabuloso espírito do *imam* esteja sempre presente no mundo, que essa presença seja legal ou oculta, como o *Al Mahdi*, que é o décimo segundo *imam ash'shiat*, Mohammad Al Mahdi, filho de Al Hassan Al Ascari. A sincera crença nessa tradição advém do seu desaparecimento com a sua mãe, num subterrâneo, em Hilla, no Iraque, devendo reaparecer para imprimir a justiça ao mundo. Pode parecer estranho, mas é profundamente verdadeiro o espírito religioso que exprime essa forma partidária que usa uma união direta do *imam* com Alá, fomentando, maravilhosamente, um misticismo religioso e emocional. Essa doutrina está implícita na lei de alguns países de linha *ash'shiat*.

Portanto, a formação política do Irã propicia um exemplo ideal do partido *ash'shiat imamia*, que segue a jurisprudência da Escola de Direito *Já'afaria*, espelhada nos termos do artigo 12 da sua Constituição, assinalando que nada será capaz de destruí-la ou deformá-la: “A religião oficial do Irã é o Islã e de doutrina *Já'afaria*, crente nos doze *imames*. Esse artigo é perpetuamente inalterável”(138).

Nesse mesmo fundamento, outras correntes *ash'shiat* fixaram suas linhas mestras. Transmitindo o ensinamento sagrado à pessoa do *imam*, podendo redigir lei, convenientemente, seguindo as regras islâmicas. Dentro do mesmo conceito, mostra-se a corrente *Ash'shiat Ismaelita*, presente na África do Sul, África Central, Palestina, Índia

(136) Syed Husain M. Jafri: *O xiismo duodecimalista* (nota 58), p. 127.

(137) *Idem*, p. 124.

(138) Constituição da República Islâmica do Irã (nota 131), p. 26.



e, em menor escala, no Paquistão. O *ash'shiat ismaelita* foi consequência de uma rutura interna nas bases do *ash'shiat imamia*.

Essa desunião gerou uma reformulação na descendência do *imamato* e, como consequência, fizeram passar o *imamato* de Já'afar As Sadiq (sexto, na linha duodecimalista) para seu filho Ismail (sétimo, na linha duodecimalista), contando-se depois: Mohammad Al Makituma (oitavo), Já'afar (nono), Mohammad Al Habib (décimo), Abdullah Al Mahdi (décimo primeiro), responsável pelo aparecimento do Estado Islâmico Fatimita. O décimo segundo *imam* vive em segredo, que só os partidários mantêm. Frequentemente, esse partido esteve, ao longo da história, fora dos conceitos islâmicos, mencionando como suporte: o *imam* ser sagrado, obrigatório reconhecê-lo como tal. Ninguém pode julgá-lo.

A evolução do pensamento *ash'shiat* não parou, surgindo os partidos *Al Requimia* e *Addorouz*, que reconhecem o *imam* como o próprio Alá. O primeiro a ser investido na divindade foi o califa fatimita Al Haken Ben Amr Allah Bicemililé, que chamou o povo para adorá-lo. Ao morrer, seus seguidores passaram a acreditar que voltaria. A diferença entre esses dois partidos é a que fica por conta de seus representantes repelirem quaisquer registros das suas reuniões internas. Estes partidos têm seguidores na Síria, Líbano e Palestina.

Baseado nos mesmos princípios, apareceu o partido *Al Nusairia*, com seguidores na Síria. Diferente das demais, uma corrente liberal. Tanto por seu programa como por sua atuação, não transparece ser realmente islâmico. Mistura as orientações políticas e religiosas da antiga Pérsia com palavras de Abdullah Ben Sabat. Para os *ash'shiat imamitas*, esta corrente política não é muçulmana.

Confessamos que, entre todos esses partidos, existe uma grande diversidade de opiniões, impedindo uma melhor explanação do assunto, o que a tornaria prolixa. Mas observamos que as concepções *ash'shiat* ficaram vinculadas ao interesse e à pessoa do *imam*. Rigorosamente falando, não têm dimensões amplas que permitam a eficiente participação no processo político para uma atuação mais liberal. No entanto, mantiveram reservada disciplina partidária, que deve ser fielmente seguida. Na verdade, a cultura de cada povo ajuda no reconhecimento da formação da cúpula governamental. O *ash'shiat* não dispensou essa relação intrínseca, entre cultura política e cultura religiosa, impedindo vinculações com correntes partidárias enfraquecidas ou que distanciassem do pensamento corrente das instituições de força e de importância para o povo. Ademais, *sunitas* e *Ashi'shiat* entrelaçam uma forma inconfundível, para a compreensão de sua essência, que é a base na prevenção contra a influência estrangeira, mantida em vários países muçulmanos, como bem demonstraram as declarações dos entrevistados inseridas ao texto.

Na medida em que se compreende essa composição de diferentes entendimentos partidários, não poderíamos esquecer as diretrizes de *Al Khawarij*, com inúmeros subpartidos no deserto, reconhecendo que o mandatário deve ser imbuído no cargo eletivamente, com a obrigatoriedade do sufrágio da maioria dos muçulmanos. Necessariamente, deve utilizar a *Shari'ah Al Islamia*, para que possa obter êxito. De forma que, se expressa regra não sancionada pelo *Al Qu'ran*, deve ser condenado à morte.

Incentiva que toda pessoa muçulmana pode aspirar ao cargo de presidente. Contudo, há um segmento do partido, denominado *Annajadaat*, que sustenta não ser importante a sucessão, derivando-se que o muçulmano pode viver bem, aplicando a *Shari'ah*, não se justificando o dever de eleger um mandatário. Pode fazê-lo, se interessar realmente ao povo.

Discorda *Al Khawarij* dos *Ash'shiat* e *Sunitas*, por não considerar Ali Ibn Abi Taleb muçulmano. No momento em que ele fez acordo com Moawiya para discutirem os mandamentos alcorânicos, rejeitaram a sua liderança. Para *Al Khawarij*, não há justiça além de Alá, adquirindo sua fundamentação aspectos verdadeiramente peculiares, mostrando claramente que, todo aquele que deixar uma regra do Islã, não pode ser considerado muçulmano.

Entre as várias facções desse partido em atividade, encontramos *Al Ezareha*, na Argélia, que milita na obrigação política de manter um presidente. Com este preceito, instalou regras mescladas com hábitos nômades, a fim de manter a formação política mais ampla. O partido *Annajadaat*, também de tendência nômade, tem concentração no deserto do Egito, Leste de África e Tanzânia.

Politicamente, os partidos islâmicos dividem-se na razão de uma autoridade que exerça sobre as populações a colaboração militar, o uso dos hábitos tributários e uma estrutura social.

Podemos pensar que a distinção subsiste, tão somente, quanto à constituição governamental e esse traço sobrevive, até nossos dias, integrado na história dos muçulmanos. Tanto é assim que não abandonam seus preceitos políticos fora dos territórios islâmicos, conservando-os intactos. Foi o que constatamos.

Essa política culminou com o estabelecimento de governos centralizados e descentralizados, da influência na formação elementar dos costumes e até de comércio associado à formação política religiosa. Pelos menos, se constata, até o presente momento, uma forte assimilação dos muçulmanos pela unidade religiosa, posicionando-se contra os interesses diversos da *Shari'ah Al Islamia*. Mas o Estado *Omawiyta* distanciou-se da *Shari'ah Al Islamia*, conforme veremos a seguir.

## Capítulo Quarto

### A INOBSERVÂNCIA À *SHARI'AH*

*Sumário:* 4.1 O desvio *Omawiyta*. 4.2 A ideologia *Abass*. 4.3 O *Ash'shiat Fatimita*. 4.4 O heroísmo *Osmanita*. 4.5 O declínio governamental.

#### 4.1 O desvio *Omawiyta*

Verdadeiramente, na antigüidade, Moawiya Ibn Abi Sufian foi o primeiro a contrariar as normas islâmicas, quando se recusou a aceitar a liderança Ali Ibn Abi Taleb. “Ao analisarmos objetivamente as causas dessa grave divisão que ocorreu no seio da nação islâmica, percebemos que mãos estrangeiras e inimigos se infiltraram para semear a discórdia e a desunião no seio da então comunidade islâmica”(139).

Essa divergência fez com que os muçulmanos apoiassem Al Hassan, filho de Ali, para substituí-lo no califado. Para acabar o conflito, Al Hassan não aceitou o califado, deixando à livre vontade dos muçulmanos a indicação, através da *Axxurra*. Mas Moawiya assumiu o califado, dando início ao Estado *Omawiyta*.

Para solidificar o governo, lançou bases firmes, enfrentou dificuldades e mudou o sistema de governo, que até então era mantido, ao passar o poder para seu filho Yazid, antes de morrer, formando o sistema hereditário. Não tardam os desgostosos a empreender oposição à sucessão hereditária e, mais recentemente, causou o mesmo impacto o rei Hussein, da Jordânia, ao indicar seu filho Abdullah para assumir o trono após seu falecimento. Na mesma cumplicidade Al Hassan, de Marrocos e Hafez Al Assad, da Síria, não utilizaram a *Axxurra*. Reforçando as massas, associações que rejeitam a distância governamental com as normas islâmicas, passaram a reivindicar uma política pautada na *Shari'ah Al Islamia*.

Assim, Moawiya define a organização interna do Estado, contrariando o princípio da unidade da nação islâmica. Com isso, a sociedade civil muçulmana deixava de designar o seu representante legal, estabelecendo a hereditariedade na soberania governamental. O papel social, religioso e jurídico do Estado Islâmico foi, por iniciativa particular, restringido às atribuições de um governo, cuja ordem de proteção aos direitos não se desenvolveu com prosperidade. Mas, “durante o reinado de Moawiya, que durou cerca de vinte anos, houve uma expansão espetacular do Islã, derrotando os romanos em todas as expedições que lançou contra eles”(140).

Com a sua morte, Yazid Ben Moawiya tornou-se califa. Mas entre os muçulmanos predomina o espírito de dependência política à *Shari'ah*. Juntam-se a essa compreensão o sentimentos, as aspirações e os interesses das elites que procuram, dali por diante, valorizar as sucessões, mudando completamente a forma política prevista no ordenamento islâmico. Pouco a pouco, as heranças da memória de glórias e tradições vão

(139) Redatores: Moawiya Ibn Abi Sufian. *Alvorada* São Paulo: Makka. Ano II, número 14, julho, 1992, p. 13.

(140) *Idem*, p.14.

desaparecendo com novas sucessões e, inversamente ao espírito coletivo e religioso introduzido através da *Shari'ah*, surge o antagonismo. O Estado Islâmico torna-se um grande campo de batalhas. Os partidos *Al Khawarij* e *Ash'shiat* fazem oposição ao Estado *Omawiyta*, beneficiando a família *Abass*, que esperava condições para desenrolar a bandeira preta e vê-la tremular, em Damasco.

## 4.2 A ideologia *Abass*

No ano 750 d. C., a família *Abass* passa a liderar em todo o Estado Islâmico, formando novas regras para o sistema político do Estado, seguindo o regime monárquico da Pérsia. Nesse período, contemplamos a forte influência persa, revestida da monarquia teocrática, mostrando o reconhecimento aos persas que deram apoio aos *Abassias* contra os *Omawiytas*.

Apresenta o Estado *Abass* uma monarquia religiosa, por entender que receberam de Alá a herança profética. Entretanto, dispensaram a *Axxurra*. É, pois, necessário admitir que os princípios gerais do governo islâmico foram afastados, praticando-se tão somente uma pura monarquia, cuja hereditariedade foi exercida inicialmente ordenada, para depois se transformar numa luta encarniçada entre os próprios parentes.

Uma vez estabelecidas as normas do sistema governamental, vemos que os califas deixaram o *imamato*, abdicando do dever de fazer as *qhotbat* (sermões) da oração comunitária da sexta-feira. Por consequência, experimentam uma identidade espontaneamente persa, com o uso dos trajes dos monarcas. Quando iam à mesquita para uma festa religiosa, se vestiam com os trajes idênticos aos do Profeta, para que todos lembrassem que eles eram os seus substitutos na terra e, como complemento, eram designados por *imams*.

O sistema monárquico *abass* concebia dois ou três sucessores. Nessas condições, o caráter religioso e temporal do califado era apenas simbólico. Assim como o Estado *Omawiya*, o Estado *Abass* traduziu uma política administrativa dissociada do modelo religioso da *ummah* (união).

Na realidade, o Estado *Abass*, após as primeiras décadas, passa a ser maleável e, do ano 786 a 809 d.C., é governado pelo califa Rarum Al Rachid, que se tornou o mais famoso dos governantes *abassitas*, sendo bastante respeitado na Europa. No entanto, no Iêmen, as tribos árabes Moudar e Houraçan passam a combater a autoridade do califa, pois lá, o governo recaía nos hábitos nômades pré-islâmicos, ficando injusto e perseguidor. Portanto, não é de hoje a forte resistência da comunidade contra o governo que não protege a continuidade religiosa, a cultura e os costumes do seu povo.

A grande lacuna do Estado *Abass* é a falta da contemplação espiritual, com a adoção de hábitos não muçulmanos, impondo matérias fora das normas religiosas. Acreditamos que houve uma subordinação ligada a outros costumes, de modo que não podiam renunciar a eles. Nesse raciocínio, refletimos que essas duas monarquias romperam com a *Shari'ah Al Islamia*.

Precisamente, houve um distanciamento entre Religião e Direito. “Os califas, não sendo versados, nem suficientemente interessados em religião, dedicavam-se tão somente aos negócios políticos e administrativos, negligenciando seus deveres eclesiásticos. Quando surgia alguma necessidade religiosa, eles procuravam consultar-se com os

*ulemas*, mas somente aceitavam os conselhos que serviam convenientemente aos seus propósitos”(141).

Embora muitos *ulemas* armassem grupos rebeldes contra essa forma explorativa, fortes autoridades, com apoio estrangeiro, a admitiam, rejeitando os padrões religiosos pelas vantagens materiais. Daqui se segue que o Estado *Abass* que perdurou quase quinhentos anos, chegou ao fim e, concebendo uma política de relevo *ash'shiat*, surge o Estado *Fatimita*, com capital em El Kairuan, na Tunísia.

### 4.3 O *Ash'shiat Fatimita*

A maioria dos escritores não está em condições de dar uma definição exata do termo *fatimita*. Alguns explicam que os *fatimitas* são descendentes de Ismail Ben Já'afar As Sadiq, daí o significado *Ismaelita*. Outros consideram este ponto de vista desconforme, negando tal definição, e tentam legitimar o termo à descendência do persa não muçulmano Abdullah Ben Maimun Al Kadah, que acreditava na existência de dois deuses, um para a luz e outro para as trevas.

Para Mohammad Abu Zahar é “um grupo xiita que mora hoje em muitos países islâmicos, alguns na África do Sul, África Central, Síria, Paquistão e a maioria na Índia. O nome originou-se de Ismail Ben Já'afar As Sadiq. Mas o grupo Exciaá Axeria ensina que o último *imam* foi o pai de Já'afar. Com a morte de Já'afar As Sadiq, apareceram dois grupos, cada qual apoiando um dos seus filhos, Musa Al Kaz e Ismail Ben Já'afar, que morreu depois do pai, no Iraque. Posteriormente, vários ramos apareceram revelando pensamentos distintos”(142).

O que sobretudo nos interessa é o pensamento *ismaelita*, caracterizado pela mistura da religião à filosofia indiana, com alma cósmica de Brahma, a busca da experiência da beleza do Budismo chinês e o alimento das sobras do espírito filosófico de Fares (atual Irã). Vê-se que o *Ismaelismo* é um tanto difícil de se compreender, porque resulta de um grande partilhar de diferentes doutrinas, de modo a oferecer uma visão transbordante da religião e do espírito filosófico.

Os argumentos podem ser muitos, mas o termo *fatimita* revela a importância da descendência profética. Para muitos estudiosos, são os seguidores de Ismail Ben Já'afar As Sadiq. Concebemos a composição do nome *Fatimita*, como um elemento de unidade, de forma a sensibilizar a consciência pela definição nominal da filha do Profeta, Fátima. Asseverando a descendência como um objeto de invocação religiosa, estenderam o domínio político de que necessitavam, ganhando muitos seguidores.

*Fatimita* é um partido político fundado por “Abdullah Al Mahdi Ben Husain Ben Abdullah Ben Ahmad Ben Mohammad Ben Ismail Ben Mohammad Ben Ismail Ben Já'afar As Sadiq Ben Ali Zaini Al Aabedin Ben Al Hussyn Ben Ali Ibn Abi Taleb”(143), que adotou o nome de Obaid Allah Al Mahdi, enviando vários partidários a Barrarein, Índia, Egito e norte da África. Divulgou o partido em Samaá, Iêmen, para implantá-lo pessoalmente.

Não há dúvidas de que, na mudança de sede governamental, o governo *fatimita* provocou perturbações políticas, colocando novamente, no meio da população, reivin-

(141) Abul Hassan Annaduy: *O Islam e o mundo*. São Paulo. CDIAL. 1990, p. 134.

(142) Mohammad Abu Zahar (nota 129), p.54.

(143) Ahmad Amin: *Douha Al Islam*. Cairo. Anarda Al Misr. 3º volume, 3ª edição, 1978, p.211.

dicações sociais, enquanto os ministros se distinguiam das massas, escolhendo títulos honrosos e discursivos que afirmavam suas qualidades pessoais.

Foram os diversos processos de reconstrução política que reduziram a estabilidade governamental que já não manifestava a potencialidade de antes. Reformar em curto espaço de tempo não é consistente. Assim, não se podendo, dentro das transformações, apresentar um panorama adequado ao povo, “o poder *fatimita* declinou e os cruzados cristãos aproveitaram-se da desunião árabe para invadir o Oriente Médio. A última traição dos *fatimitas* foi aliarem-se aos cruzados contra o poder crescente de Salahiie Din Ayoubi, o líder curdo da resistência maometana, contra o invasor cristão. As forças de Ayoubi, porém, derrotaram os *fatimitas* e Saladim (como é geralmente mais conhecido), conseqüentemente, se fez sultão do Egito em 1163”(144).

É de se notar que os duzentos anos em que os *fatimitas* administraram o Estado Islâmico, enriqueceram a arquitetura e a cultura, particularmente o Egito, que também recebeu, por parte dos *abassias*, atividade dinâmica, compreendendo a distinção marcante entre as duas correntes políticas. Ambos os governos apresentaram inclinações viciosas que foram reprimidas pela forte comunidade religiosa dos *ulemas*, no valor exato com que a comunidade fortalecia os princípios alcorânicos. É certo que, nas mudanças da política islâmica, o povo, em nenhum momento, reduziu o interesse em manter os padrões muçulmanos intactos, exprimindo, hoje, a mesma conduta. Mas, compreendendo uma nova visão política, surgiu o Estado *Osmanita*.

#### 4.4 O heroísmo *Osmanita*

No século XIII, começa a aparecer o Estado *Osmanita*. Otman I (1281 a 1326) organizou o Estado, demarcando seus limites, mantendo a distância entre os inimigos mongóis e cristãos bizantinos. Mas sempre faziam incursões no seu território. Para aumentar a segurança, transformou a fortaleza de Bolsar, na Ásia Menor, ao norte de Anatólia (Turquia), diminuindo os ataques externos. Apesar da sua capacidade e independência, o verdadeiro organizador do Estado *Osmanita* foi Orhan (1326 a 1362), seu filho, que expandiu o Estado, conquistando parte do norte europeu, a Ásia e anexou os Balcãs, no fim do século XIV.

Orhan fez duas coisas importantes: acabou com a força militar de Bizâncio e abriu o portão da Europa, ponte para os muçulmanos, constituindo-se, nesse tempo, o maior estado do mundo, com dez milhões de quilômetros quadrados. “Orhan entrou na Europa a convite do ministro de Bizâncio Hanan Kanta Kouzen, que se posicionou contrário aos grupos que queriam que o filho de nove anos do imperador subisse ao trono. Para combatê-los, trouxe Orhan e seus soldados, vencendo a batalha”(145).

Estreitando as relações políticas, Hanan Kanta Kouzen deu uma filha em casamento a Orhan e a fortaleza de Tizemb, a mais importante frente ao mar Dardanellos, na Europa. Portanto, os muçulmanos não invadiram o continente europeu, como afirmam os historiadores ocidentais. A cada novo convite, eles estendiam seus territórios, ficando

(144) Peter Mansfield: *Nasser e a revolução egípcia*. Trad. Cecília Ribas Carneiro. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 1967, pp. 5-6.

(145) Ali Hassoun: *Tarih al dalla Osmania*. Beirute: Al Mactebu al Islam. 3ª edição. 1994, p. 16.

senhores absolutos do norte europeu, abrindo caminho para as relações diplomáticas entre a Europa, Oriente Médio e a Ásia. Superaram a implacável diferença entre os cidadãos e prosseguiram no entendimento pela cordialidade.

Contornaram as dificuldades em todos os sentidos e alcançaram uma posição privilegiada, respeitando as diferenças individuais entre os povos, o que Bizâncio não soube executar. Orhan adoeceu e morreu no ano 1362. Seu filho Morad I assume o poder, instalando-se em Andrinopla (Bulgária), impondo tributo a Bizâncio. Não havia tempo a perder e, agindo rápido, enfrentou e venceu os exércitos búlgaro, sérvio, grego e outros. Começava a expansão muçulmana na Europa.

#### 4.5 O declínio governamental

Na batalha de Kosovu, na Sérvia, em 1389, os cristãos eram maioria absoluta, mas os muçulmanos ganharam os combates, porque os sérvios desistiram de lutar. Através dos tempos, os cristãos sérvios não esqueceram a derrota. Mas foi Mohammad Al Feeht (Morad II), aos vinte e dois anos de idade, quem conquistou Constantinopla, capital de Bizâncio do Império Romano Oriental e fez dela sede de governo em 1452 d. C.

Os turcos tinham diversas vantagens que confirmaram sua liderança entre os povos muçulmanos: “Eles eram uma raça vigorosa, de boa índole e empreendedora, repleta de zelo expedicionário. Aclimatados a uma existência nômade, eles estavam livres dos hábitos ociosos e voluptuosos que haviam sido a causa da ruína dos muçulmanos orientais”(146).

A Pérsia, Síria, Egito, Hedjaz e a região do Eufrates foram anexados ao território Osmanita, pelo sultão Salim I (1512 -1520), enquanto Suleiman IV ampliou o império, conquistando a baixa Mesopotâmia e a Hungria. Sua marinha derrotou a força naval conjunta de Roma, Veneza, Espanha, Portugal e Malta. Assim, o domínio dos turcos se estendeu pelos continentes da Europa, Ásia e África. Do Irã ao Marrocos e à Ásia Menor, tudo estava sob o poder deles.

Mas, o declínio do Estado *Osmanita* aparece. Os sultões, que começaram cumprindo os atos religiosos e respeitaram a legitimidade da *Shari'ah Al Islamia*, ficaram fascinados pelos bens materiais e o poder, rechaçando os bons costumes e a moral. Essa mudança social trouxe novos valores, cujos padrões não forneceram ênfase sobre a capacidade produtiva. Inegavelmente, esse fato injetou pensamentos novos no seio da cultura islâmica.

Abandonando a ordem harmoniosa, que regula a forma do sistema governamental islâmico, deixaram a cultura e o preceito religioso, não imprimindo livros importantíssimos e deterioraram o programa de saúde, descuidando da inspeção física e mental dos estrangeiros que entravam constantemente no estado, mantendo o cuidado apenas com as modernas escolas militares. O Tribunal de Justiça, com adições conflitantes com a lei islâmica, serviu-se das faculdades jurídicas européias e turcas, ainda existentes. Enquanto a Europa progredia e prestava auxílio a mercenários, dando-lhes altos cargos para colaborarem contra o Estado *Osmanita*, os turcos ficaram no que estavam.

Sob a direção política dos *Hachemitas* e a colaboração inglesa, o império *osma-*

(146) Abul Hassan Annaduy (nota 141), p.149.

*nita* desmembra-se. Como consequência, as potências ocidentais configuram suas ambições colonialistas. Os europeus passam a ser partidários da divisão do Estado Osmanita. A Rússia tomou o Cáucaso, expulsando seus moradores do Daguião, hoje, Chechênia. A Inglaterra entrou no Egito, em 1882, e invadiu Adan, sul do Iêmen. A Itália ocupou a Líbia. Pouco a pouco, a Grécia, Áustria, Belgrado e outras cidades ficam independentes.

Em 1922, Mustafá Kamal Atatürk derruba o último sultão Abdul Nagib Ben Al Aziz, pondo termo ao império, no ano de 1924. Para este fim, participou de uma reunião, na Suíça, com representantes do governo inglês, cuja delegação chefiada por Karzou, colocou quatro regras para a Turquia tornar-se um estado independente. 1. Cancelar por completo o Estado Islâmico *Osmanita*. 2. Expulsar o sultão Abdul Nagib da Turquia. 3. Encampar todos os seus bens em favor do Estado Turco. 4. A Turquia passa a ser estado independente da religião islâmica.

Vimos que, de início, a expansão islâmica foi consistente, porque traziam os muçulmanos uma personalidade própria com grupos associativamente organizados, sendo fácil abrir caminho pelas diversas personalidades européias, que ignoravam a maturidade política, estando sujeitos a um mundo quase irreal, onde a riqueza era exclusivamente luxo dos elementos da alta sociedade.

A hereditariedade religiosa, no Islã, tão fundamental, é um caráter que gerou, entre muitos estrangeiros, o desejo de associação com os muçulmanos, que chegaram escrupulosos e reservados numa Europa impiedosa, mas sob o signo da cristandade. O respeito às potencialidades dos povos foi uma constante, principalmente, em se tratando de religião. Os muçulmanos não foram impiedosos, nem abusaram do seu poder militar para escravizar (ou extraditar) e tomar as terras dos colonos estrangeiros, como hoje fazem com suas terras no Oriente Médio (particularmente, no Iraque e Palestina), e Ásia (a exemplo da Chechênia e do Afeganistão). Na verdade, os muçulmanos foram sempre chamados para auxiliar os mais fracos e, nessa interação cultural, agitaram o conhecimento com a grande preocupação da liberdade de expressão, impulsionando o aparecimento das Escolas de Filosofia Islâmica, que é o assunto do próximo capítulo.



## Capítulo Quinto

### AS ESCOLAS DE FILOSOFIA ISLÂMICA

*Sumário:* 5.1 O surgimento da Filosofia Islâmica. 5.2 *Al Jebriat* e o Determinismo. 5.3 *Al Muatezile*. 5.4 *Achaaera* e *Maturidia*. 5.5 A inspiração filosófica.

#### 5.1 O surgimento da Filosofia Islâmica

Antes de firmar sua dominação, os árabes tinham uma vida simples e desconheciam totalmente as artes. Mas, quando passaram a ter uma vida mais sedentária e voltada ao estudo, entraram no terreno da civilização, cultivando o estudo das ciências e das artes, motivando o desejo de conhecer as ciências filosóficas. “De início, sua filosofia limitava-se àquelas noções de psicologia prática, produto da experiência, que nos ensina nos livros”(147).

Diante dos problemas filosóficos que trouxeram questões vitais e humanas – “fazer como?” “fazer como se pensa ou como Alá quer?” - os muçulmanos passam a adquirir extensão e a dar importância decisiva no procedimento da conduta, conseqüentemente, a refletir na penetração das questões até o fundo das coisas.

Quando os muçulmanos chegam a Fares, (antiga Pérsia, hoje Irã) a convite dos grandes fazendeiros e à Síria, encontraram escritos dos filósofos gregos, aumentando para eles a realidade de que as “idéias não são somente reflexos, como se tem dito, são sobretudo forças que tendem a realizar-se, a traduzir-se em atos”(148).

Nessa época, as obras de Aristóteles, Tales, Hipócrates, Heráclito, Sócrates, Epicuro e outros filósofos da Escola de Alexandria foram traduzidos para o idioma árabe. “Pero ante los árabes la obra aristotélica aparece matizada por los comentaristas neoplatónicos. Son los restos dispersos de las escuelas neoplatónicas de Siria y Alejandría y los de la de Atenas refugiada en Persia, los que encuentran los musulmanes”(149).

Após este descobrimento notável, apareceram Maabedi El Jouhami, em Bars, no Iraque e Ghilaan Al Damaschqui, em Damasco, como sendo as primeiras pessoas, no Estado Islâmico, a falarem noções de filosofia. Maabedi El Jouhami dedicava-se aos estudos na mesquita, com o professor religioso Al Hassan Al Bassri, que ensinava aos muçulmanos a compreender a lógica e a moral e a examinar as idéias sobre a liberdade, o direito e a autoridade.

A filosofia de Maabedi assimilava que o homem tinha a liberdade de ação. Podia fazer como bem entendesse. Suas palavras soaram em todo o Iraque. Maabedi morreu no ano 699 d. C.. Ghilaan Al Damaschqui nada escreveu, apenas estudava e fazia palestras, demonstrando que a civilização de um povo deve ser compreendida ao examinar as suas idéias. Ghilaan Al Damaschqui surgiu no tempo do califa Richan Ben Abdul Al Melique, do Estado *Omawiyta*.

(147) Gustave Le Bon (nota 52), p. 549.

(148) C. Lahr: *Manual de Filosofia*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa. 6ª edição. 1952, p.8.

(149) Ibn Sina: *Sobre metafísica-antologia*. Trad. Miguel Cruz Hernandez. Madrid: Revista de Occidente. 1ª edição. 1950, p. 25.

Como a filosofia não era ainda difundida entre os muçulmanos, algumas pessoas passaram a deduzir de suas palavras maus efeitos e conseqüências, influenciando o califa que, por sua vez, ignorava a “curiosidade crítica” da reflexão filosófica e, temendo um conflito de interesse nas palavras de Ghilaan Al Damaschqui, mandou matá-lo.

Enquanto os filósofos eram apreciados nos centros universitários, eram mal vistos entre as massas populares. Para evitar que suas doutrinas revoltassem as populações, freqüentemente, foram desterrados pelos califas. Na verdade, o primeiro califa a aspirar ao conhecimento filosófico foi Abu Jafar Al Mansur, do Estado *Abass*. Ele pediu ao rei dos gregos a remessa de livros sobre matemática, em língua árabe. Tendo esse enviado livro de Euclides e vários de física.

Dali por diante, os muçulmanos passaram a estudar as ciências em todos os seus ramos, deles se tornando grandes conhecedores, esperançosos em atingir alto grau de sabedoria. Desenvolveram-se tanto que chegaram a sustentar suas conclusões e a refutar as opiniões dos grandes mestres gregos. Contudo, há controvérsia quanto à questão do aparecimento da Filosofia Islâmica. Alguns escritores tentam definir o local do seu aparecimento entre o Iraque e a Síria. Os que defendem ter sido no Iraque declaram que este grupo trazia características do espírito filosófico da mesquita de Basr, onde Al Hassan Al Bassri desenvolvia seus trabalhos de mestre. Menciona-se que, diariamente, após as orações, se dedicava ao ofício.

Em sentido diverso, outro grupo aponta Damasco, levando em consideração ser aquela época uma cidade cristã e muitos católicos trabalhavam no palácio do califa, como Yahia Al Admaschqui, que possuía um verdadeiro espírito universal e falava em filosofia.

Na realidade, não se pode determinar a prevalência de uma cidade sobre a outra. Ambas apresentavam condições gerais indispensáveis de grau filosófico e a grandeza de contribuírem para investigação e aprofundamento da filosofia islâmica.

Na verdade, as escolas de filosofia de Basr e Damasco não acomodaram o espírito, trazendo como conseqüência o aparecimento de várias tendências filosóficas, formulando idéias flexíveis, inflexíveis e algumas proporções excessivas em expor seus horizontes. Assim, revela-se o primeiro grupo de filosofia *Al Jebriat*.

## 5.2 *Al Jebriat* e o Determinismo

*Al Jebriat* (não há arbítrio) sustentava que o homem não podia fazer como ele quer, mas como Alá determina. Sem certo sentido da realidade, mas com fidelidade aos seus princípios, esta escola propagava que Alá escolhe as ações. Logo, qualquer coisa que aparecesse como sendo do homem, era vontade divina.

Entendemos que o determinismo adotado por *Al Jebriat* negava o livre arbítrio ao afirmar que todos os atos do homem estavam submetidos à influência superior. Portanto, é uma forma especial de determinismo conhecido por fatalismo, que se funda nos argumentos da natureza divina. Alá, que é a inteligência suprema, prevê todos os nossos atos futuros, acontecendo da maneira como os prevê.

Concluimos que esta corrente negava a importância do ser humano até o ponto de prescindir da lógica. Na verdade, rebaixa-o e degrada-o. Tira a sua originalidade, Ora, não sendo o homem dotado de livre arbítrio, condição esta da responsabilidade, um empobrecendo-o até mesmo de emoção. Nesse ponto, o conhecimento humano é uma coisa

incerta, não existindo qualquer postulado racional, sendo um imperativo o homem obedecer à vontade divina, não reconhecendo a razão expressa na consciência humana.

Ora, não sendo o homem dotado de livre arbítrio, condição esta da responsabilidade, pois, “só é responsável por atos que são verdadeiramente seus e dos quais é plenamente causa, isto é, dos atos que podia praticar ou não, nisto consiste o caráter essencial do ato livre”(150).

Tomado neste sentido, exerce o determinismo de *Al Jebriat* a confiança de que os fatos estão subordinados à precisão de Alá e que nenhum homem está isento de suas causas ou efeitos, não podendo contradizê-los ou resistir a eles. Concluímos que, desse entendimento, o homem também não precisa de lei, porque não tinha domínio do seu próprio raciocínio.

Ao nosso ver, *Al Jebriat* chegou a este conceito filosófico por entender, de maneira esdrúxula, o *hadit* do Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.), relatado por Abu Abdur-Rahman e Abdullah Ibn Mas’ud e transmitido por Al Buhari e Muslim em que se diz: quando o homem está no ventre materno, a partir do 120º dia (quarto mês), Alá envia um anjo que sopra o espírito no feto e o recomenda com quatro coisas: o seu sustento, prazo de sua vida, suas obras e se será feliz ou infeliz. Passando o ser humano a ter uma vida completa – física e espiritual. Acreditamos que este preceito fez com que *Al Jebriat* aprofundasse a questão, a ponto de classificar o homem como isento de escolha, deixando tudo para as mãos de Alá.

Devemos acrescentar que o determinismo de *Al Jebriat* não deve ser confundido com a doutrina de *Al Kadaao eu’lkadaro*. Originalmente, este termo exprime que Alá conhece o bem e o mal e cria sem matéria preexistente. Rigorosamente, o muçulmano deve acreditar neste dogma, já que representa a infinidade divina e sua relação com o mundo finito.

*Al Kadaao* (Alá cria) – *eu’lkadaro* (Alá conhece), lêem-se as duas palavras juntas, mas significando coisas diferentes que exprimem a palavra *Maktub*. Sabemos que só Alá pode criar e conhecer todas as substâncias em um só momento. Todavia, as duas palavras são qualificadas como *Maktub*, indicando, na linguagem popular, que um determinado fato tinha de acontecer. Estava escrito.

O primeiro a se rebelar contra a “inconsciência humana” da Escola *Al Jebriat* foi Jahmo Ben Safuan, quando afirmou a existência e domínio do livre arbítrio e imputabilidade nas conseqüências das ações praticadas pelo homem, ao declarar: “nem há inferno, porque o homem não é responsável pelo que faz”(151).

Com esta expressão completa, Jahmo Ben Safuan liberta a mente árabe, adotando o racional como uma conduta especificamente do homem, criticando a postura dos adeptos de *Al Jebriat*.

Evidentemente, a frase aniquila o suporte formalizado com o objetivo direto de concretizar uma obediência transcendental e legitimamente divina, à qual o homem devia se sujeitar, apagando o poder do livre arbítrio estabelecido por Alá aos humanos.

Jahmo Ben Safuan era natural de Houraçan (perto do Afeganistão) e morreu em

(150) C.Lahr (nota 148), pp 497-498.

(151) Ahmad Amin (nota 143), p.284.

Kufa, no Iraque. Portanto, não era árabe, como muitos escritores pensam, mas iraniano. Sua mente geniosa e suas opiniões fortes foram bastante apreciadas e trouxeram uma nova visão filosófica. Tanto assim que, em Termis (Pérsia antiga, hoje, parte da União Soviética independente, na Ásia Oriental), apareceu um grupo seguindo seu raciocínio, designando-se *Al Jehemia*, isto é, que segue Jahmo.

Dado o caráter da formulação filosófica, o grupo *Al Jebriat* foi muito combatido e muitos estudiosos da época desvalorizaram sua tendência exagerada, evitando uma maior propagação. Os *ulemas* temiam que a população seguisse seus princípios, distanciando-se do modelo de vida que o Islã preconiza num conjunto consistente de deveres e direitos e conduta orientada de acordo com as regras.

A *Shari'ah Al Islamia* encaminha o homem a utilizar a inteligência em seu próprio benefício, traduzindo a necessidade do livre arbítrio. A *Surata Almulk*, versículo 15, diz: Quem vos fez a terra manejável. Percorra-a, pois, por todos os seus quadrantes e desfrutai das suas mercês”(152).

Fazendo um paralelo entre a tendência da escola *Al Jebriat* e a *Shari'ah Al Islamia*, apreciamos dois conceitos diferentes. *Al Jebriat* trazia conotações de servilismo total e irreversível, percebendo-se a possibilidade de uma situação passiva de sujeição, sem que o homem apresentasse inteligência capaz de raciocínio ou que pudesse ajudar a si próprio, sendo esta realidade unicamente advinda de Alá.

Daí os adversários de *Al Jebriat* dizerem que ele encaminhava o povo à inércia, trazendo um caráter distinto da lei islâmica, que implica na relação de submissão quanto à unicidade de Alá e aos seus preceitos, emitidos no *Al Qu'ran* e na *Sunna*, mas atribuiu ao ser humano o livre arbítrio para que possa cultivar as qualidades de suas boas ou más ações.

Foi pela pressão dos *ulemas* que alguns membros de *Al Jebriat* desprezaram as próprias idéias, perdendo o grupo força e seguidores, até dissolver-se completamente. Não aceitando as noções filosóficas de *Al Jebriat*, surgiu o grupo que se designou *Al Muatezile*.

### 5.3 *Al Muatezile*

O aparecimento dessa escola é explicado sob três condições distintas. Primeiramente, a denominação do grupo por *Al Muatezile*, significando: “ficar isolado”, provém do desencontro filosófico entre Uaassel Ben Ataa e Amr Ben Obaid, com o mestre Al Hassan Al Bassri, que ministrava aulas na mesquita de *Basr*, como já foi dito.

Eles discordam de Al Hassan Al Bassri, por defender que: “Aquele que ganha pecado grande e morre sem pedir perdão a Alá, é hipócrita”. Enquanto Uaassel Ben Ataa acreditava que : “Não era crente nem descrente, mas intermediário”. Todavia o que se pode conhecer sobre o pecado, no Islã, ao exame da natureza do homem, é de que ele faz parte da criatura, que é débil e até certo ponto irresistente ao desvio.

O pecado é uma condição natural, profundamente enraizado na essência dos seres, de forma que, mesmo sabendo o alcance real das palavras, das ações e pensamentos, podem-se inclinar ao bem ou ao mal, cuja intensidade é precisamente maior ou menor

---

(152) Samir El Hayek (nota 20) p. 668.

em cada pessoa em particular. Entretanto, o Islã considera o pecado: “como parte da natureza humana, o homem está predisposto igualmente ao bem e ao mal. E o pecado não é hereditário. Os filhos não respondem pela culpa dos pais. O homem não pode fugir do mal, somente os profetas são isentos de pecados...”(153). Eles foram escolhidos por Alá, educados por Ele, a não cometerem erros grandes ou pequenos. Como seres humanos podem pensar, mas não realizar. No Islã, pensar não é pecado.

Uaassel Ben Ataa e Amr Ben Obaid não assimilaram a proposição de Al Hassan Al Bassri, por não acreditarem não ser propriamente verdadeira, indicando como sinal de contradição sentarem-se separados num canto da mesquita. Definindo o comportamento dos dois alunos, Al Hassan Al Bassri, falou: “Uaassel nos abandonou”. Denotando que o aluno ficou isolado.

Em segundo lugar, indica a controvérsia das posições quanto ao nome de *Al Muatezile*. A consideração daquele que ganhou pecado grande e morreu sem pedir perdão a Alá. *Al Muatezile* declara que a pessoa fica isolado. E, por fim, pode-se explicar que o nome *Al Muatezile* não era apreciado pela maioria dos seus seguidores, que se declaravam: “povo de justiça e unicidade”(154).

Notemos que a palavra *Al Muatezile* não tem um sentido vago. Na verdade, aplicou todas as operações do espírito ao seu caráter direto, trazendo impressões de verdade e de firmeza que produziram mudanças. Era um grupo forte de inúmeros adeptos e de alta filosofia. Diferenciava-se das outras escolas por ter preocupações apenas com o aprofundamento filosófico.

Tinham os *muateziles* a condição necessária do conhecimento religioso, apresentando, nas questões, noções que eram ininteligíveis para os demais, que não sabiam como respondê-las.

Os primeiros filósofos *muatezilitas* foram: Uaassel Ben Ataa e Amr Ben Obaid. Para Ahmad Amin: “A escola *Al Muatezile* nasceu em Damasco, porque tinha religiosos de Bizâncio como Yaria Admaschqui, aluno de Tidor Abu Koura”(155). Mas, Uaassel Ben Ataa, líder dos *muateziles* era muçulmano e nasceu em Medina, no ano 80 da H. ou 749 d.C., sendo seus pais de Fares (Irã).

Durante o Estado Abass, foram instaladas duas grandes escolas *Al Muateziles* no Iraque. Uma em Basr, e outra em Bagdá. Com a finalidade de desenvolverem os estudos, buscaram na filosofia grega a influência indispensável e criaram a filosofia islâmica, que antes não existia.

Um traço característico dessa escola é que, freqüentemente, suas expressões mantêm uma atitude exclusivamente filosófica, que permitiu o aparecimento de vários filósofos. O famoso grupo de Abu Rouzail Al Alef, Anazama e Ajaresvo desempenhou papel importante na história da filosofia árabe. Dedicaram a maior parte de suas atenções ao estudo da filosofia grega, combinando-a com seus argumentos filosóficos.

Assim, para desenvolver inteligentemente argumentos e debater com sabedoria, *Al Muatézile*, buscou conhecimento de preferência em Aristóteles. “Su método empírico era más acorde con los saberes utilitários que buscaban los árabes; su lógica era el arma

(153) A.S.Ayad: *A civilização árabe*. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais. 1965, p. 51.

(154) Ahmad Amin (nota 143) p. 296

(155) Idem, p. 300.

dialética que necesitaban las sectas para sus discusiones”(156).

Os primeiros filósofos islâmicos tiveram inúmeros combates na esfera teológica, e os *muateziles*: “Levantaram a bandeira da razão por mais de um século que foi a era mais gloriosa da história árabe. O florescimento do império Abass, e a sua queda com o início da desintegração desse império”(157).

Assim, os *muateziles* usaram a filosofia como arma religiosa. No início do II século da AH., pessoas cristãs, judaicas, idólatras entre outras, islamizaram-se sem pureza de fé. Elas começaram a criar problemas entre os muçulmanos, criticavam os dogmas, colocando dúvidas teológicas na autenticidade religiosa.

Nesse momento, *Al Muatezile* desempenhou o mais belo trabalho em defesa do *Islã*, aparecendo para prestar colaboração, filósofos do Irã, Romênia, Síria, árabes dos lugares mais distantes, que rebateram com lógica todas as formas de agressões, acabando com os ideais dos adversários. Vencidos, foram considerados não muçulmanos. Em vista das querelas serem filosóficas e, por elas alguns califas *omawiytas* não demonstravam interesse, os derrotados não sofreram restrições.

Esses califas contribuíram, indiscutivelmente, para os problemas, porque permitiram a pessoas não muçulmanas exercerem cargos elevados nos governos, deles se aproveitando para divulgar a filosofia religiosa que professaram em detrimento do Islamismo.

Dividido em várias orientações filosóficas religiosas, o Estado Islâmico *Omawiyta* enfraqueceu, aparecendo o Estado *Abass* que encontrou apoio dos filósofos para se impor.

É importante marcar distintamente a linha que delimita a Escola de Filosofia *Al Muatezile*, levando-se em consideração que cada escola tem suas colunas fundamentais, seus sistemas e regras. *Al Muatezile* traz como princípios, que levaram a estender-se por todo o Iraque, estímulos e discussões que suscitaram e motivaram a investigação contínua da filosofia, contribuindo para a persuasão das massas e a preparação das formulações religiosas islâmicas.

O sistema filosófico *Al Muatezile* compreende cinco pilares. Ora, do ponto de vista islâmico, inicialmente, integra o escopo religioso, para depois se deter em expressões que contrariam a doutrina, interditando a religião em seus julgamentos racionais. Vejamos seus pilares: 1° A unicidade de Alá “É o atributo em virtude do qual não existe senão um Alá único. Ele não faz parte das coisas como corpo, porque é o criador, nem depende de nenhum outro ser”(158).

Esse princípio era defendido por todos os *muateziles*. Nesta vida e na outra nenhuma coisa pode olhar, conhecer, de verdade, Alá. Ele não tem lugar fixo. Não tem tempo. Não tem início, nem fim. Não gerou nem foi gerado.

2°. A justiça. Significa que Alá não gosta de maldade. Abarca direitos e deveres que todos devem conhecer. Alá agraciou o ser humano com o livre arbítrio. Não ordenou senão o que Ele quer. Não impediu senão o que O desgosta. Mas dotou o homem de força para escolher seu próprio caminho. Se Alá tirar este poder do homem, todos fica-

(156) Ibn Sina (nota 149) p. 107

(157) A. S. Ayad (nota 153), p. 107.

(158) *Sheick Mabrouk El Sawy Said: Os pilares da fé na Religião Islâmica*. Recife: Centro Islâmico do Recife. 1995, p. 9.

rão equitativamente iguais. Daí, para os *muateziles*, a justiça consiste no respeito aos direitos, para se conhecerem as obrigações impostas por Alá.

3°. O desvio. Para os *muateziles*, o homem, por ser imperfeito, freqüentemente desencaminha-se, e Alá não perdoa quem comete pecado grande, se não voltar para pedir-lhe perdão.

4°. Os *muateziles* assimilam que aquele que ganha pecado grande e não voltar a Alá para o perdão, não é crente nem descrente.

5°. Infere-se que os muçulmanos devem produzir com suas forças, sem armas ou com armas. Isto, porque a mente humana tem condições de conhecer o bem e o mal. Se a *Shari'ah Al Islamia* não traz no texto proibição de uma determinada conduta, no seu ordenamento jurídico, mas as circunstâncias levam a acreditar que há gravidade nessa conduta, a mente humana pode conhecer se é boa ou má. A conclusão lógica é de que a mente fica acima da *Shari'ah*. Para Hassan Ibrahim Hassan: “Na idade média, a Escola Racionalista aparece exprimindo este princípio da Escola *Al Muatezile*”(159).

Para Ibn Sina (Avicena), os *muateziles*: “Toman de los qadarids la doctrina del livre albedrío; de los mu'atíies la negacion del antropomorfismo; de los murchi'ies la atenuacion de las penas eternas para los creyentes impenitentes. Dios, dicen, es uno e Indivisible, el hombre es libre en sus acciones y responsable de sus actos. Toda verdad necesaria para la salvación tiene que estar al alcance de la mente humana; el hombre, por simple razón, conoce todo lo necesario para salvarse. Asi, de aquella retirada a un rincón, nació la teologia escolástica de los musulmanes; sobre ella iba irisada la línea de las viejas concepciones preislámicas”(160).

O entendimento filosófico *Al Muatezile* propõe a concepção de um ideal político, pois, tinha por missão apreciar o valor exato dos problemas, respondê-los e solucioná-los. Uma vez compreendendo o valor e a necessidade do aprofundamento da sociedade, no plano filosófico, *Al Muatezile* passou a ser um eficacíssimo instrumento governamental. Tanto que os califas passaram a considerá-lo como partido político deles, em razão do valor exato que colocava nas observações, fossem favoráveis ou contra a escola.

Por todas estas razões, alguns caifas *omawiytas* fizeram-se membros de *Al Muatezile*, aproximando deste modo a sociedade com a filosofia, a religião e a política prática, como: Iazid Ben Al Wakid e Mauraan Ben Mohammad Terminando *Al Muatezile* por considerar a imprescindibilidade da escolha de um *Al Khalifa* (presidente). Tanto mais que Alá, através do *Al Qu'ran*, não escolheu ninguém em especial para o povo seguir, devendo este escolher o seu governante.

*Al Muatezile* conheceu a importância do progresso através da filosofia, ficando sua doutrina famosa no primeiro período do Estado *Abass*. Os califas Mamun, Muatacim e Al Uate III ajudaram conclamando o povo a segui-los na filosofia. Por muito tempo conservou seus fundamentos. Durante o final do primeiro Estado *Abass*, para o segundo, dividiu-se em vários grupos, procurando conhecer na intimidade a filosofia de Aristóteles, mudando seu posicionamento, abandonando os dogmas da religião, dedicando-se exclusivamente à filosofia racionalista.

(159) Hassan Ibrahim Hassan ( nota 2), p. 224.

(160) Ibn Sina (nota 149), p.23.

Assim, alguns *muateziles* dão um passo decisivo tornando-se independentes dos conceitos gerais, divergindo dos dogmas islâmicos e criando novos segmentos filosóficos. Como foi o caso de Ahmad Ben Haet que fundou o grupo *Al Haitia* – que segue a *Haet*.

Estes *muateziles* usam só a mente e seguem a filosofia e seus métodos peculiares. Essa corrente passa a acreditar na reencarnação e prega o convívio habitual do mundo com dois deuses. Um Alá invisível, e o outro, Jesus.

Ahmad Ben Haet foi muito criticado por se distanciar do credo e da conduta islâmica, não dando nenhum valor aos significados dos ritos religiosos. Portanto, sem dimensão ortodoxa. O erro de considerar a existência de dois absolutos confronta fortemente a linguagem filosófica na identificação da inteligência islâmica, cujo conteúdo traz o conhecimento da unicidade.

Evidentemente que Ahmad Ben Haet não encontrou seguidores capazes de repetir e sustentar seu entendimento, o que acentuou a desconfiança dos *ulemās*, que definiram sua dimensão filosófica como imprópria aos muçulmanos. Entretanto, maioria dos *muatéziles* não deixou o Islã, mas usou em todas as operações intelectuais o racionalismo, mantendo tão somente os dogmas da unicidade de Alá e a missão profética de Mohammad (S.A.A.W.S.).

Nesta contradição reside a problemática da filosofia islâmica. Isto porque, com a diferença do ambiente intelectual, apareceram os novos *muateziles*, que passaram a perseguir os *sunitas*, por não admitirem seus princípios distanciados da religião. Os *muateziles* mais tradicionalistas desconsideraram a lógica de manter a filosofia acima da religião, como Abu Hassan Al Achaari que criou a Escola de Filosofia *Achaaera*, que segue a *Achaari*.

Ele deixou o grupo tradicional e colocou-se na defesa do Islamismo contra seus antigos companheiros, começando a diferença interna entre seus integrantes. Paulatinamente, a Escola *Achaaera* distancia-se da doutrina *muatezilita*, passando a apoiar os *sunitas*, reafirmando o preceito: “o que interessava era o *Al Qu’ran*, a *Sunna* e os seguidores do profeta”(161). Os *muateziles* ficam chocados ao se mencionar através da Escola *Achaaera* o renascimento espiritual. Os valores perdidos por eles haviam sido redescobertos.

#### 5.4 *Achaaera e Maturidia*

Os filósofos da Escola *Achaaera* mantinham relacionamentos e atividades com Ahmad Ben Hanball (filósofo criador da Escola de Direito *Hanbalita*), seguindo plenamente os princípios adotados por este, divulgando, inclusive, a filosofia *hanbalita* de que: “o *Al Qu’ran* é palavra de Alá, não criação de Alá.” Contradizendo o princípio *muatézile* de que o *Al Qu’ran* é criação de Alá. O princípio religioso foi tão aclamado que o califa Al Mamum Muatezil não admitia que ninguém contrariasse este preceito filosófico por acreditar ser verdadeiro.

Dentro desta estrutura filosófica governamental, muitos muçulmanos *sunitas* foram mortos e Abu Hassan Achaari, perseguido. O mestre Ahmad Ibn Hanbal foi preso e torturado por não aceitar estes princípios.

(161) Mohammad Abu Zahar (nota 129), p. 208.



Desgastada pelas atrocidades, diminuiu o vínculo entre *Al Muatezile* e o governo do califa Al Uacek. No século III e IV da AH., desapareceu por completo e a filosofia *Achaaera* permaneceu por muito tempo. Seguindo a tradição profética, a Escola *Achaaera* conseguiu juntar muitos seguidores em todas as cidades do Estado Islâmico, sendo denominada de Escola de Filosofia *Sunita* ou *Jama'a*. Entre seus seguidores estavam Abu Bakr Beckilene e Abu Ramide Al Ghazzali que se revoltaram contra a autoridade única da razão, ou melhor, contra o racionalismo. Al Ghazzali disse que: “A religião islâmica chama todas as mentes, não sendo contra elas: (162)

Depois, Al Ghazzali se destaca, seguindo seu próprio caminho. Depois dele, muitos *imames* passaram a pertencer à Escola *Achaaera*, como Al Bidawin e Asaid Axarife Al Jourjane. Posteriormente, surgiram outros grupos filosóficos como *Al Maturidia*. Criada por Mohammad Ben Mohammad Ben Marmud Ben Mansur. Ele estudou a *Shari'ah Al Islamia* na Escola de *Direito Hanafita*, no final do III século da AH. Na verdade, ele e Abu Hassan Al Achari possuíam a mesma linha de trabalho, pois, nos debates, usavam a *Sunna* para responder aos adversários.

*Al Maturidia* utilizou bastante o raciocínio lógico, mas não ficou fora da religião. Para seus filósofos, a mente não podia conhecer a lei sozinha, sendo importante usar a *Shari'ah* contida no *Al Qu'ran*, *Sunna* e no *Al Ijmaá* (consenso de opinião). Trouxe um sistema filosófico parecido com o da Escola *Achaaera*, usando a mente, mas retendo os elementos da doutrina islâmica, ao mesmo tempo olhando as transformações que atingem a natureza humana. A sua filosofia detalhada coloca lado a lado o homem e a interpretação religiosa.

Na visão global das escolas de filosofia islâmica, podemos definir suas posições quanto às ações do homem da seguinte forma: *Al Muatezile* defendeu que os homens criaram as ações. *Al Achaaera*, que Alá criou as ações e o homem só ganhou em fazer o bem ou o mal. *Al Maturidia* rezava que Alá criou as ações, mas o homem possuía o poder de decisão entre fazer ou não fazer, sendo o homem livre.

Se os primeiros tradicionalistas aceitaram os *hadits* do Profeta como segunda fonte da lei islâmica, depois do *Al Qu'ran*, os racionalistas aceitaram poucas tradições. Apareceu, posteriormente, uma filosofia islâmica que não contestou os pilares do Islã, como a de Abu Nasser Al Farab (Alfarabius), Ibn Sina (Avicena), Ibn Rushd (Averróes), Al Kend e outros mais, que são denominados por lógicos. Este desenvolvimento da atividade intelectual repercute nas camadas mais elevadas da sociedade islâmica.

O mais notável dos progressos efetuados pelos filósofos muçulmanos foi o domínio intelectual da lógica, da especulação racional aplicada à religião. Nesta época, para muitos muçulmanos a religião: “Significava, pois, uma superação do desvalor e ao mesmo tempo, necessariamente, uma superação de todo valor que pode ser pensado como seu contrário”(163).

## 5.5 A inspiração filosófica

A inspiração filosófica dos muçulmanos foi um fator de força que deu maior po-

(162) Soufi Hassan Abutali (nota 19), p. 218.

(163) Gustav Radbruch: *Filosofia do direito*. Trad. L. Cabral de Mucada. Coimbra: Armênio Amado Editor-Sucessor. 1972, p. 52.

derio intelectual e mais vasto se tornou o volume de obras islâmicas. Somente com semelhante recurso, pôde a filosofia árabe penetrar em muitos estados e províncias cuja população, desejosa por conhecimento, permitiu que se tornasse a proprietária cultural da época.

As produções dos filósofos muçulmanos vão se dividir em dois grupos – o dos físicos e dos lógicos. Dentro do fundamento físico, apareceram importantes cientistas árabes nos campos da química, da medicina e da física. Entre os quais estão: Djibir Ben Hayyan, que desenvolveu a teoria da química, introduzindo o método experimental, que desempenha, até hoje, o mais importante papel da história de todas as ciências modernas. O método experimental trouxe a revolução científica, extraíndo-se dele, cada dia mais, novos conhecimentos.

No século III, Abu Abdallar Al Khwarizmi criou a álgebra e os logaritmos. Imortalizou-se com o livro de Cálculo Algébrico e Confrontação. Por sua vez, Al Razi contribuiu com a medicina, sendo considerado na Europa e no Oriente o maior mestre, até o século XVII.

O engenheiro Ibn Al Haythan que desenvolveu estudos para regular o nível do Rio Nilo (hoje, o assunto é de grande interesse público para os governos), deixando, também, obra de suma importância para a ótica.

Entre os filósofos lógicos, vamos encontrar Iacob Ibn Isaac Al Kend, que ficou famoso por traduzir inúmeros livros de filosofia grega para o idioma árabe. Deu preferência ao caminho de Aristóteles, traduzindo os seus trabalhos e comentários.

Por ser da tribo Kenda, do Iêmen, Al Kend é considerado o filósofo dos árabes. Ele nasceu em Kufa e estudou em Basra e Bagdá. Al Kend escreveu livros de filosofia, matemática, música, astronomia, engenharia, medicina, psicologia e política. Distingue-se por apresentar sentidos do intelecto: intelecto em ato, intelecto passivo, intelecto humano, quando passa de potência a ato e o intelecto demonstrativo. E as essências da matéria, forma, movimento, lugar e tempo.

Abu Nasser Mohammad Ben Mohammad Ben Tarqhaan Al Farab (Alfarabius), estudou filosofia em Bagdá, com Abu Bescheri Matta Ben Ionos e na Síria, com o professor Iohana Ben Qhilaan. Sua filosofia é baseada na filosofia de Aristóteles, tendo estudado todos os seus livros. Por ter comentado os livros de Aristóteles, foi chamado o segundo professor. Escreveu sobre a mente, a alma, o tempo, a cosmologia e fez análises comparativa entre Aristóteles e Platão.

Seu sistema concebe o conhecimento como uma semelhança da realidade mental com a objetiva. O conhecimento expresso é o metafísico, cujas causas: 1. Ser primeiro, único. 2. As inteligências. 3. Intelecto agente. 4. A alma humana. 5. A forma. 6. A matéria prima. Os corpos compreendem os gêneros da: esfera celestial, animal racional, animal irracional, vegetal e mineral. O homem pode conhecer o bem como causa por analogia, o bem por meio de êxtase e revelação.

Considera-se o aparecimento de Ibn Sina (Avicena) como decisivo na história da filosofia árabe islâmica. Segundo estudiosos, Ibn Sina parte de Alfarabius, porém a reelaboração e a sistemática que realiza das teses de Alfarabius, passam a ser conhecidas no ocidente como sendo de Avicena.

Avicena comenta e traduz Aristóteles, sendo fontes de sua filosofia Aristóteles, Platão e Al Farab. É grande a sua influência, principalmente na escola medieval (Agus-

tinismo avicenizado) e em filósofos como San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo Mediaville, Rogério Marston, Enrique de Gaste, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Durs Escoto, Rogério Bacon e muitos outros que seguiram o caminho de suas obras.

Entre os princípios de Avicena, encontramos a Teoria da Intencionalidade, a distinção da essência e da existência, princípio da individualização, a Teoria do Intelecto, prova da existência de deus, doutrina dos universos, transformando-se nos ângulos capitais dos grandes sistemas do século XIII.

Avicena foi um homem religioso e buscou no apoio nacional mostrar sua fé. Seguindo Aristóteles, divide as ciências em práticas e teóricas. Esta última, subdivide em três: a metafísica, a matemática e a física. A metafísica é a ciência suprema da substância de Alá.

Outra grande contribuição filosófica foi Abu Al Walid Mohammad Ben Ahmad Ben Rushd, conhecido no Ocidente por Averróes. Nasceu em Córdoba, capital de Andaluz, no ano de 1126 d.C. Estudou a *Shari'ah Al Islamia*, a *Sunna* e Teologia com seu pai a quem sucedeu como juiz em Córdoba.

Foi o mais famoso dos filósofos islâmicos. Escreveu mais de setenta livros, sobre filosofia, dogmas, *Shari'ah* e gramática árabe, e traduziu todos os livros de Aristóteles. Compôs: *Telkhis* (Resumo) e *Scharh* (grande Comentário), cujo original encontra-se na Biblioteca Nacional do Cairo, no Egito.

Para ele, Aristóteles foi o maior filósofo grego. Em uma das suas afirmações dissera que tinha tristeza porque Sócrates e Platão tinham conhecido bem Aristóteles, sobre o qual afirmou: “A melhor imagem da mente humana é a de Aristóteles”(164).

A bem da verdade, apesar de ser um dos maiores pensadores da Idade Média, Ibn Rushd não criou um caminho especial para ele, porque se limitou a seguir Aristóteles. Para muitos estudiosos Ibn Rushd deu grande presente à humanidade, a sabedoria de Aristóteles, completa e sem dúvidas. Foi médico, filósofo e *imam*. Como médico, trabalhou no palácio do sultão. Terminou seus dias como magistrado em Marrakech.

Ibn Rushd fez comentários fortes contra Al Farab (Alfarabius) e Ibn Sina (Avicena), com palavras mais fortes que as de Aristóteles quando criticou Platão. Sua filosofia consiste em: “unir num conceptualismo uma física materialista e um racionalismo fundado sobre o espírito da humanidade, presente em todo o espírito individual, e a ele transcendente”(165).

Foi precursor dos filósofos heréticos no Islamismo e no Cristianismo. Suas idéias exerceram influência na Idade Média e na Renascença, sobretudo nas Universidades de Pádua, na Itália, e na Universidade de Paris, que inicialmente posicionou-se contra seus seguidores, na França para, depois, não só admitir seus preceitos como enaltecê-los.

Tratando-se da grande contribuição dos árabes islâmicos para a Filosofia, não se pode esquecer que, no VIII século da era muçulmana, apareceu Ibn Khaldun, autor do famoso *Prolegômenos*, que traça uma exposição da epistemologia árabe, base das escolas filosóficas e das ciências árabes.

(164) Ibn Rushd: *Bidayat Al Mujtahid*. Cairo: Dar Al Islam. Volume I, 1960, p. 167.

(165) *Enciclopédia Delta Larousse*. Rio de Janeiro: Editora Delta. 1971, p. 5000.

Ibn Kaldun traz uma filosofia social, sendo considerado o pai da sociologia no século XIV. Foi precursor do Socialismo, posteriormente, retomado por Karl Marx. Ele nasceu em Túnis (berço também de Santo Agostinho). Foi pensador, historiador, sociólogo, filósofo e jurista.

Ibn Khaldun liga a inteligência experimental à noção muito conhecida dos que ouviram explicar os livros dos filósofos. Como características, apresenta a divisão da ciência em três categorias: 1<sup>o</sup>- ciências alcorânicas, subdividida em exegese do *Al Qu'ran*, jurisprudência e teologia. 2<sup>o</sup>- As ciências filosóficas: matemática, física, química e a medicina. 3<sup>o</sup>- As ciências lingüísticas: gramática, lexicografia, retórica e literatura. Ibn Khaldun morreu em 1406. Vimos as interpretações filosóficas dadas pelos muçulmanos que se tornaram indispensáveis ao conhecimento da etimologia das palavras alcorânicas. Com base nesse estudo, podemos entender a importância da *Shari'ah* no sufismo.

## Capítulo Sexto

### A SHARI'AH E O SUFISMO

*Sumário:* 6.1 O *sufismo* islâmico. 6.2 O sistema das *tarikas*. 6.3 Os movimentos *sufis*.

#### 6.1 O *sufismo* islâmico

Primeiramente, devemos dizer que a moderação, no *sufismo* islâmico, não é conformar-se com a rendição nem deixar de participar politicamente. O *sufi* muçulmano não deixa que anulem sua mente, tampouco aceita as acusações dos agentes internacionais, que tacham de “terrorista” ou “radical” os guerrilheiros islâmicos, cujos valores religiosos vão de encontro ao conceito de liberdade moderna defendido pelo Ocidente. Neste entendimento, os *sufis* costumam responder seus opositores com a *Surata Al Bâcara*, versículo 12, do *Al Qu’ran*: “Acaso, não são eles os corruptores? Mas não os pressentem”(166).

Verdadeiramente, o *sufismo* é parte mística do Islã. Ele ordena restabelecer o equilíbrio, condenando as influências contraditórias à religião e à moral. Equivale à luta contra as paixões, cuja força pode desordenar a alma e concorrer para submeter as pessoas a erros pela paralisia da vontade, perdendo o seu livre arbítrio e a sua integridade, pois, “tem seu fim em si mesmo, no sentido de que pode dar acesso ao conhecimento imediato do eterno”(167). Todo muçulmano tem a obrigação de praticar o *sufismo* puro, porque “é a dimensão interior do Islã. A *Shari’ah*, ou Lei, é a dimensão exterior”(168). Cronologicamente, o *sufismo* muçulmano remonta à época inicial do Islã. Os *sufis* eram pessoas simples que estudavam a *Shari’ah Al Islamia*, organizavam-se em grupos para discutirem a lei alcorânica e tirar dúvidas das pessoas que não a assimilaram bem. Os *sufis* pobres ministravam aulas e tinham por remuneração os presentes espontâneos da comunidade.

Para Hassan Ibrahim Hassan, a palavra *sufi* provém do árabe *souf*, que significa lã. Isto porque os *sufis* usavam roupas simples de lã. Assim se vestiam os muçulmanos dos primeiros tempos, que ignoravam a riqueza, pautando suas vidas em princípios que reafirmassem em todas as suas ações a formação religiosa islâmica. Omar Ibn Al Khattab se vestia com roupas de lã, mas Omawiya e outros califas as rejeitaram, passando a usar trajes luxuosos. Os *sufis* protestaram contra o materialismo, silenciosamente. Mas o grupo *Al Mohaabtoun* chamou a atenção do povo para o uso correto do *Al Qu’ran* e da *Sunna*.

“Pode parecer estranho que o *sufismo* seja o “espírito” ou o “coração” do Islã e que, ao mesmo tempo, represente, dentro do mundo islâmico, o espírito mais livre em relação aos limites mentais deste mundo. (É importante não confundir esta verdadeira

(166) Samir El Hayek( nota 20), p.4.

(167) Titus Burckhard: *A natureza do sufismo* (nota 58), p. 139.

(168) Mateus Soares de Azevedo (nota 77), p. 39.

liberdade, completamente interior, com os movimentos rebeldes à tradição que não são intelectualmente livres em relação às formas que negam, porque não as compreendem). Por isso, o papel do *sufismo* no mundo islâmico é semelhante ao do coração no homem, no sentido de que o coração é o centro vital do organismo e também, em sua realidade sutil, a “sede” de uma essência que transcende qualquer forma individual. A iniciação consiste numa transmissão espiritual orientada por um mestre *sufi* que confere sua filiação a uma corrente (*silsilah*) que teve origem no Profeta Mohammad. Seu ensinamento ideal é a *Shari’ah*. Portanto, o aluno se compromete a acompanhar e seguir todas as indicações espirituais que o mestre transmitir, até poder formular seu estado contemplativo” (169).

Caminhando de acordo com a *Shari’ah*, os primeiros *sufis* muçulmanos ficam isolados, quando apareceram coisas fora da religião. Contudo, os hábitos novos contagiaram muitos deles que se tornaram independentes da pureza islâmica. Nota-se que, para muitos orientistas, o *sufismo* islâmico se desenvolveu da filosofia neoplatônica e hindu, trazida pela escola de *sufis* do Irã.

Asseguram que a escola iraniana teve grande progresso e exerceu forte influência entre os *sufis* árabes, encontrando resistência por parte dos mais religiosos. Eles entendem que a filosofia hindu e principalmente a platônica entraram no *sufismo* islâmico, porque esta é característica mais forte dos *sufis* iranianos. Com isso, apareceram grupos interpretando formas claramente falsas, não essenciais à doutrina islâmica. Um grande exemplo foi o grupo *Uardetu Al Oujoud*.

Esse grupo expressava um pensamento contrário à *Shari’ah*. Salientavam que Alá estava presente em tudo, dando a idéia de que o homem e Alá têm a mesma identidade, ou melhor, são a mesma coisa. Experimentamos que, na *Shari’ah*, não há absolutamente nada que apresente tendência nesse sentido.

Como as coisas novas exercem certa sedução às pessoas, Al Hussein Al Mansur Al Halej, um dos seus líderes, se proclama Alá e leva para Bagdá sua filosofia, encontrando adeptos. Preso, julgado e condenado pelo califa Al Monketader ( do Estado *Abass*), recebeu mil chicotadas.

Realmente, nada se parece com o sistema normativo islâmico. Tanto Al Halej, quanto o califa Al Monketader, estavam fora da *Shari’ah*. A pena ultrapassou o ordenamento jurídico especificado no *Al Qu’ran*, que requer, para estes casos, oitenta chibatadas. A condenação foi desproporcional, mostrando o califa desconhecimento da lei e abuso de poder, que também não é permitido no texto sagrado.

Quando Al Halej expressou seus argumentos que se revestiam de uma moral não islâmica, sem limite à perniciosidade e aos desejos supérfluos, contrariando a opinião dos *sufis*, estes passaram a declarar alto a legitimidade do valor da *Shari’ah*, que devia estar presente no espírito muçulmano. Al Halej defendia muitas coisas incertas, como jejuar três dias completos, correspondia ao mês de *Ramadan*.

A controvérsia, entre os seguidores de Al Halej e os *sufistas* puros, recai na oposição, a fim de evitar que as impressões negativas se transformassem em uso comum, legitimando preceitos antiislâmicos. Enquanto a mente de Al Halej demonstrava indiscutível distanciamento com a natureza da *Shari’ah*, Mohim Al Din

---

(169) Titus Burckhard (nota 58), p. 140.

Ben Arabi, o mais famoso filósofo *sufi*, de linha *ash'shiat*, assentou nos seus argumentos a evidência da obediência à *Shari'ah Al Islamia* e a sua inseparabilidade religiosa e política.

Daqui se segue que o núcleo da sua reflexão reiterava o uso constante do *Al Qu'ran* e da *Sunna*, para preservação da mente e do corpo, precisando o muçulmano conhecer a norma jurídica e as aplicações que dela se faz. No livro “Sabedoria dos Profetas”, Ben Arabi faz uma reflexão alcorânica sobre os Profetas enviados à humanidade. Neste ponto, seu valor foi enorme. Fez ver a realidade do bem e do mal e a força da razão.

O interessante é que se tornou *sufi* pela influência da sua mulher e foi aluno de Tuna Fátima, uma *sufi* de Córdoba. “Muitas mulheres muçulmanas se tornaram *sufis*, como Alma que seguiu Abu Al Hassan Al Shazoli, da Tunísia, que criou a *tarika Shazo-la*” (170).

A importância das mulheres *sufis* no Islã é tanta que alguns países muçulmanos homenageiam suas *sufis* com nomes de mesquitas, a exemplo de Asaeda Zainab, no Cairo, a qual tive a oportunidade de visitar.

Todavia, o mérito do *sufismo* islâmico vai aparecer durante o Estado *Abass*. Nesse período, estendeu a milhares de muçulmanos a sua compreensão do mundo, definindo a idéia do retiro espiritual para se chegar a Alá.

Embora se acredite que a tendência do *sufi* seja pacífica, idealista, sem fazer oposição às situações injustas, no Islã existe uma corrente que prega a responsabilidade de desempenhar importante papel na sociedade prática, mostra que a questão social, que infunde tantos receios, não será resolvida senão pela moral *sufista*. Logo, o *sufi* não pode ficar submetido a quaisquer formas de pressões, dando lugar aos sistemas das *tarikas*.

## 6.2 O sistema das *tarikas*

Podemos definir o sistema de *tarikas*, como o caminho do *sheick sufi*, que contém tudo o que se deve fazer (*ihsan*), para conduzir o aluno à essência espiritual. Este caminho esotérico não pode ser mudado e deve ser seguido com exatidão por todos. Mas, de acordo com a linha esotérica, as *tarikas* mostram tendências diversificadas no mundo espiritual – com danças e cânticos e, político – com movimentos armados.

Com o surgimento e o desenvolvimento de muitos grupos, os *sufis* islâmicos passaram a desenvolver um sentido político inspirado na monarquia. Para se firmar e manterem-se estabilizados, conquistaram um poder régio constituído no mundo. Buscaram a idéia *ash'shiat* configurada no Al Mahdi Al Mutarza (O Esperado), como representação do governo central oculto.

Esse sistema difundiu-se de modo surpreendente e uniforme para todas as *tarikas*, mesmo resguardando suas peculiaridades de independência administrativa. Nesse sentido, criaram delegações ou representações responsáveis pelo exercício da soberania que é delegada ao melhor *sufi*.

---

(170) Shanksi Daif: *Aalamat Al Islam*. Cairo: Dar Al Maaref. 1996, p. 70.

Enquanto no Irã se admite uma administração pública cumprindo o mandado da lei, os *sufis* impuseram ao poder executivo central uma roupagem diferente. De acordo com seus interesses, novos princípios e dispositivos de controle foram acionados.

Para Ahmad Amin: “A falta de estrutura propícia permitiu que os *sufis* mudassem as palavras e apresentassem um esquema de pessoas ligadas por vínculo de subordinação espiritual”(171).

De fato, construíram uma monarquia espiritual e deram relevo a uma classificação que acentuou as agilizações de ordens sempre que necessárias. Dessa maneira, executam suas atividades através do *Kotb*, pessoa central que não tem contato com o público, vive no ocultismo.

O *Kotb* é quem dirige tudo sem qualquer contestação. O seu vice é o *Nakib*, que se divide, segundo o renomado historiador, em doze membros, sejam em doze *nakibs*, que garantem o controle da carga política e a responsabilidade sobre os doze signos.

Nessa concepção, as *tarikas* apresentam caráter especialmente esotérico, movido por figuras místicas. Mostram suas propensões religiosas na representação de *Al Ghaus*, aquele que está em Meca: os quatro *Al Auteed*, presentes em quatro partes do mundo; sete *Kotb*, distribuídos em sete partes do universo; quarenta *Abdaal*, espalhados em quarenta partes do mundo. De forma que o *sufismo* islâmico hoje se distingue da religião que não aprova o esoterismo. As causas desse sistema traz uma conotação religiosa diferente que, além de interromper o uso do dogma correto, obscurece o entendimento da verdade mantida pela lei islâmica. Mesmo assim, o *sufismo* islâmico mantém um governo paralelo, que fiscaliza o poder central e incentiva movimentos populares contra atos de tirania e injustiças.

Por exemplo, no Senegal, a *tarika Muridia* tem um sistema social e político completo. Para intensificar o sentimento de conjunto, colocaram nas florestas e no Sul do país pequenos grupos de agricultores que, posteriormente, de acordo com o desenvolvimento do grupo, transformam-se em aldeias. Para cada aldeia foi enviado um *sheick*, com o fim de chefiar, a ponto de o governo oficial não conhecer o povo e o povo seu presidente. Possuem tribunal de justiça e administração próprios.

O mesmo se sucede no Sudão. A *tarika Minghania*, que é a mais forte, tem no partido político – *Uatani* (Nacional), representação, justificando a independência do trabalho do *sheick* Mohammad Alminghani, responsável pela introdução de certas reformas sociais, melhor distribuição do *Zakat*, vias de esgotos nas comunidades e trabalho aos jovens seguidores. A *tarika Edrissia*, a segunda maior corrente, conta com o partido *Al Omma* (Nação), que corresponde a um nacionalismo combatente e tem por *sheick* Mohammad Ahmad Al Mahdi.

No Egito, tivemos a oportunidade de apreciar vários grupos *sufis*, reunidos embaixo de enormes tendas, voltados às práticas habituais, podendo afirmar que este país tem várias tendências *sufis*, atreladas à Federação das *Tarikas* Islâmicas, com sede no Cairo, mas não tem partido político *sufi*. Confessamos que é difícil escrever sobre o seu *sufismo*, porque exige dedicação exclusiva para um único trabalho, haja vista o grande número de *tarikas*, entre tantas, que anotamos: *Refaia*, *Baioumia*, *Ibrahimia*, *Kaderiat*, *Sadia*, *Qholuatia* e *Shazelia*, etc. A *tarika Shazelia* é a principal, criada pelo

(171) Ahmad Amin (nota 13), p. 245.



*sheick* Abu Al Hassan Ashazoli, cujo túmulo, no deserto, é visitado uma vez por ano por seus seguidores quando fazem grande festa. No Brasil, esta *tarika* tem representação em São Paulo, com o *sufi* Ahmad Hammoud. Apesar da dessemelhança entre as *tarikas*, o povo se mantém unido.

Mas toda essa união se deve ao ensinamento dos *murids* (seguidores), que repercute na estrita obediência à palavra do *sheick* e compartilhar espontaneamente de seus rituais, como a *zeker* ou *hadrat*, que se faz em conjunto. Há dois tipos de *hadrat*. A *Hadrat Elmia* (sabedoria), quando o orientador transmite ensinamentos religiosos aos *murids* e a *Hadrat* propriamente dita, levada aos *murids* com recitações religiosas, cânticos e súplicas. A orientação completa-se com *uerd*, tarefas a serem desenvolvidas em casa. Há *tarikas* que dançam, cantam e levam os *sufis* ao êxtase e são bastante combatidas pela Arábia Saudita, porque suas formas estão fora dos padrões da *Shari'ah Al Islamia*. Apesar de tudo, os *sufis* têm feito um trabalho comunitário exemplar, por meio dos seus movimentos revolucionários.

### 6.3 Os movimentos *sufis*

Todos os *sufis* sabem que o trabalho é condição indispensável ao desenvolvimento moral, intelectual e físico, pois, com a inação, os membros do corpo e as faculdades do espírito se atrofiam. O *sufi* muçulmano não tem apego apenas ao espírito, na verdade, está pronto para lutar e habituou-se a enfrentar dificuldades.

As sucessivas gerações vão sendo influenciadas a se erguerem contra quaisquer conspirações aos valores islâmicos, e não temem represálias das estruturas governamentais, a exemplo dos acontecimentos da Argélia, cujas eleições livres foram vencidas pelo Partido Frente Islâmica de Salvação, e o posterior golpe de estado, efetuado pelos militares, e a conseqüente anulação das eleições apoiada pelos organismos ocidentais: “O clamor Ocidental de exigir que regimes totalitários sejam substituídos por regimes democráticos são, na realidade, uma hipocrisia velada, uma vez que, ao serem as eleições democráticas vencidas pelo partido islâmico, o Ocidente viu seus interesses na exploração do alcoolismo, do fumo e da pornografia, entre outras coisas ameaçados e incitou uma onda publicitária em toda a mídia internacional contra o partido argelino, preparando o terreno para os militares argelinos, por incentivos externos, de consumarem o golpe contra a democracia, para alívio do mundo ocidental”(172).

Como os *sufis* argelinos que combatem o vilipêndio, os *sufis* líbios travaram uma grande batalha. No início do século XX, quando a Itália invadiu a Líbia, os *sufis* islâmicos desenvolveram condições suficientes para enfrentar as forças do inimigo, fornecendo a cada cidadão os instrumentos para efetuar a defesa do país. “O grupo com a *tarika Alssanoussia*, de Mohammad Ibn Alssanoussin, promoveu uma boa organização de defesa, entrou em guerra como se fosse uma festa ou mesmo a realização de um ideal, a fim de assegurar a liberdade, a independência e proteger o bem-estar da população. Atacavam de surpresa os acampamentos italianos, matando de uma só vez trezentos e cinquenta soldados”(173).

-----  
(172) Editorial: A onda fundamentalista. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 8, janeiro, 1992, p. 1.

(173) Ali Hassoun (nota 145), p. 280.

Em 1915, Axarife Ahmad Alssanoussin toma o poder das mãos do seu tio que, sem forças, não deteve o invasor. Não realiza seu governo em razão das tropas italianas serem mais fortes e proceder a execução de milhares de *sufis*, obrigando-o a refugiar-se no Egito, de onde comandou seus seguidores. Quando a Líbia, em 1951, proclama independência, volta e assume o governo. Mas em 1969, um golpe de estado põe fim ao regime Alssanoussin. Essencialmente nasseriano, Moammar Kaddafi exprime uma política unitária (pan-árabe) e antiimperialista. Mesmo se constituindo uma república militar, regida pelos princípios do nacionalismo e do socialismo árabes, a Líbia continuou com a *tarika Alssanoussia*, manifestada em todo o país, que põe fim à existência de bases estrangeiras no seu território, repatriando as tropas americanas e inglesas de Al Adam e Wheelus Fied e nacionalizando as empresas, encontrando oposição fora do país.

Para conseguir tamanho êxito, os *sufis* líbios unificaram as forças, as inteligências, e os suprimentos eram doados pelos ricos empresários. Vejamos que tudo isso hoje se repete em muitos países muçulmanos e a defensiva dos cidadãos é mal interpretada no Ocidente. Ninguém lembra que a Itália retirou oitenta mil habitantes da cidade líbia de Monte Verde, em sua maioria *sufis* e os colocou no deserto sem comida e água, onde morreram de fome e sede. As crianças foram levadas para Roma, distribuídas entre famílias italianas e criadas como cristãos. O *sufi* Yonus Ben Mustapha foi encontrado com a família, morando numa caverna. Atearam fogo e fecharam a entrada, matando nove pessoas. O quadro se repete no Afeganistão.

A colonização italiana perseguiu os *sufis*, determinando milhares de assassinatos, como o do *sheick* Said Al Rifeedie e seus quinze alunos que foram jogados de avião à altura de quatrocentos metros, sob as vistas dos seus familiares e parentes.

Já demos traços amplos de que as relações dos *sufis* muçulmanos com seus semelhantes registram deveres de uma pessoa para com outra, contendo uma moral religiosa trazida pela *Shari'ah*, mesmo que alguns estejam distanciados de seus parâmetros. Não basta prestar a Alá culto interno. É necessário manifestar exteriormente, em gestos e atitudes, esses sentimentos, donde se depreende que os *sufis* favoreceram a manifestação espontânea das comunidades contra os governos opressores e o imperialismo. Refletindo suas vidas as circunstâncias sociológicas em que viveram essas pessoas nas últimas décadas.

Foi em virtude dessa influência que o grupo *Nacha Bandia* posicionou-se contra o regime turco de Atatur, provando a inutilidade governamental, o estrangeirismo e a impotência da economia turca. Essa *tarika* tem grande penetração na Europa e na Ásia, de onde se tira a resistência dos muçulmanos da Chechênia, que fez parte do antigo Estado *Osmanita*.

Os chechenos, na maioria *sufis*, marcam, na História, muitas guerras separatistas contra a Rússia. O grupo apareceu no século XIV, no norte do Cáucaso, organizando a primeira revolução em 1898, bem como as de 1920, a de 1922 e a do Daguiastão. Atualmente, as lutas separatistas do Cáucaso contam com os *jama'a* (grupos), *Al Kaderiat* (que ajudaram aos chechenos de 1930 a 1943 e, recentemente, 1997 a 2001), *Kiraoiat* (do Turquistão) e *Bassaoiat* (Casaquistão), presentes em toda a Ásia Central, além de *Chktoashendar* e *Chen-Chin*, o mais novo, criado em 1960.

Mas os movimentos *sufis* islâmicos não param. A mais importante revolta sul-leste, veio do Senegal, por meio da *tarika Tijania*, do *sheick* Mohammad Atijani. Não levam armas, só se contesta através da palavra. O domínio de *Tijania* é refletir, na palavra, os

sentimentos que correspondam ser o homem essencialmente social e, como tal, pode resolver seus problemas diplomaticamente. No momento, esta *tarika* está bastante difundida na Ásia. O Senegal se divide entre as *tarikas Tijania* e *Muridia*, criada pelo *sheick* Amado Bamba, em 1953. Na África do Sul e na Nigéria, a *tarika Niacia* é muito propagada.

Apreciamos que a relação do *sufi* consiste, essencialmente, em abordar o social, ordenando a prática da virtude, sem desprezar as obrigações com a justiça. A conclusão é de que suas aspirações exercitam o bem-estar do homem. Infelizmente, em meio à ambição, ao orgulho e à vaidade que no momento exercitam todos os quadrantes da sociedade, podemos afirmar que existem poucos *sufis* puros no Islã, o que conduz à falta de observância à *Shari'ah Al Islamia* que, para o muçulmano, é o ideal de todas as boas qualidades, inclusive, a da ordem social. Assunto que vamos expor a seguir.

## SEGUNDA PARTE

### Capítulo Sétimo

#### A ORDEM SOCIAL NA *SHARI'AH*

*Sumário:* 7.1 A justiça social. 7.2 A família. 7.3 O direito de herança. 7.4 A obrigatoriedade da educação. 7.5. O trabalho humano e a remuneração.

#### 7.1 A justiça social

Importa claramente salientar em que consiste a normatização social firmada na *Shari'ah Al Islamia*, que provocou uma enorme mudança em todos os segmentos da humanidade. Mesmo no anonimato que o mundo ocidental lhe reservou, a *Shari'ah Al Islamia* não diminuiu a sua força. Foi e é responsável pelo progresso e aperfeiçoamento da moderna sociedade. Por ela, milhões de muçulmanos, oprimidos ou não, expressam seus desejos e aspirações, para proclamar o reconhecimento e a legalidade do seu uso permanente.

Convertida à lei do “olho por olho, dente por dente”, denominação reservada à Lei de Talião (Código de Hamurabi), os *ulemas* esclarecem que a *Shari'ah Al Islamia* traz nos seus dogmas uma fé dinâmica que incentiva o desenvolvimento espiritual, intelectual e direciona as pessoas à elevação social. Decisivamente, a sociedade islâmica tem responsabilidade, perante o mundo do novo milênio, de assegurar sua legitimidade, na associação cooperativa de todos os muçulmanos. “Segundo o *Al Qu'ran*, todos devem repartir o que ganham (*Surata Annissá*, versículo 32), ninguém pode guardar tudo o que ganha (*Surata Al Húmaza*, versículo 2, 3), deve-se usar o que se ganha nas categorias prescritas por Alá (*Alcassas*, versículo 78), mas é proibida a sua utilização em demonstrações públicas de desperdício, supondo-se o que ganhou com o saber, pode-se utilizar como se quer (*Surata Alcassas*, versículo 79)”(174).

Muitos especialistas ocidentais desconhecem este parecer e acrescentam que a justiça social islâmica é coisa para poucos. Mas, Sayyid Qutb diz que: “na *Shari'ah Al Islamia* – o espírito progride e amadurece quando o homem, por sua própria vontade, sacrifica o que acha atraente e desejável, segue-se que quanto maiores as capacidades humanas, maiores são suas responsabilidades. A riqueza é uma responsabilidade e até mesmo o tempo disponível para se fazer coisas está sujeito a acertos de contas”(175).

Os argumentos críticos são rebatidos pelos *ulemas*, que respondem com a observação de Sayyid Qutb, de que a lei religiosa islâmica “não pode escolher um setor restrito de vida humana e submetê-lo a Alá, ou estar contente com negativismo, enquanto outros setores e ações positivas são submetidos a outros deuses por administrarem, quer individualmente, quer coletivamente, colocando em vigor sistemas, doutrinas, instituições, organizações e leis a seu bel prazer”(176).

(174) Mohammad Rachid Reda: *Al Uahi Al Mohammad*. Cairo: Dal Al Maanar. 5ª edição, 1955, p.193.

(175) Sayyid Qutb (nota 42), p. 32.

(176) *Idem*, p. 70

Exatamente, a justiça social de países muçulmanos que não aplicam as normas da *Shari'ah Al Islamia*, contam com grandes problemas. Agentes externos interferem politicamente nos países e colhem vantagens econômicas, impondo seus rótulos estrangeiros, enquanto os produtos islâmicos encontram todo tipo de barreira para entrar no mercado europeu e americano. Como não bastassem as pressões econômicas, petrodólares são ganhos pelos Estados Unidos, numa concentração de mando à economia da região.

Essa escalada da exploração mereceu, por parte do príncipe Abdullah, o reconhecimento de que é hora de parar com o protecionismo. O príncipe mandou uma carta a George W. Bush na qual dizia que as relações bilaterais se encontravam numa “encruzilhada” e estava na hora de cada um dos países cuidar dos próprios interesses”.

O presidente Bush pediu calma ao monarca. Enquanto a imprensa americana fazia severas críticas aos sauditas. Na obediência a *Shari'ah Al Islamia*, o governo saudita quer uma política social melhor para seu povo. Logo, o Islã não é uma barreira intransponível para uma sociedade promissora, nem se pode negar que a exploração ocidental é por demais responsável pela pobreza em que se encontram milhões de muçulmanos.

Devido a esta natureza, a justiça social islâmica é rigorosamente justiça social, por determinar respeito ao direito nas relações com os nossos semelhantes. “Ó humanos, em verdade, nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros”(177).

Portanto, não é a mesma coisa que caridade, mas esta vai ter ligações na vida social, permitindo que todos os homens se reconheçam como irmãos. Este vínculo vai dar maior ênfase à execução da equidade, concedendo a todas as pessoas o cumprimento dos deveres e direitos uns para com os outros. “Quando um de vós se encarregar da tremenda carga de aplicar a justiça entre os muçulmanos, que se abstenha de julgar ao estar encolerizado. Seu dever é de solucionar as disputas com benignidade”(178).

Exatamente, o plano da natureza *Shari'ah Al Islamia* exprime que a consciência humana deve ser libertada e estabelece a igualdade entre os seres e reproduz um regime de justiça absoluta que, eficazmente, prepara a piedade em todos os corações, ao resguardar que as oportunidades entre os indivíduos aproximam-nos o mais possível do trabalho.

Assim, a justiça social islâmica agrupa valores do socialismo pois, nela, a comunidade e o Estado participam juntos da produção, da repartição e do consumo. Difere do programa do socialismo marxista em que a produção e o próprio consumo pertencem à coletividade e a repartição, ao Estado.

Nestas conclusões, é percebido que a *Shari'ah Al Islamia* sublinha a necessidade de empreendimento produtivo, por intermédio do relacionamento entre as classes trabalhadoras e os patrões, caracterizando um equilíbrio das relações trabalhistas; correspondendo, naturalmente, ao respeito à propriedade individual. Para Sayyid Qutb, a *Shari'ah Al Islamia* funda o poder na consciência de justiça de seus mandatários e na obediência dos seus cidadãos, podendo, a qualquer momento, destituir o mandatário do cargo”(179).

(177) Samir El Hayek (nota 20), p. 607.

(178) *Hadits* (nota 28), p. 69-70.

(179) Sayyid Qutb: *Islão e Justiça Social*. Lisboa: Edma, 1977, p. 202.

No momento, partidos conservadores influenciam as classes trabalhistas através dos organismos sindicais, para voltarem aos princípios do Islã primitivo e arregimentam forças contra os moderados, que fazem oposição às reformas progressistas, já que conquistaram, ao longo do tempo, altas funções sociais e educação burguesa, lutando para manter os privilégios.

No passado, particularmente nos califados de Abu Bakr, Omar Ibn Al Khattab, Otman Ben Affan e Ali Ibn Abi Taleb, não havia o desperdício e o luxo, que eram combatidos como um meio de desvio da moral, responsável por conseqüências desastrosas que, na realidade, fizeram com que os muçulmanos sofressem, através do colonialismo, influências nefastas apegadas ao compromisso materialista do Capitalismo.

A *Shari'ah Al Islamia* proíbe a usura e o monopólio, bases do desenvolvimento do capitalismo, que conduz o empresariado ao acúmulo de riqueza, enquanto usam os trabalhadores para aumentarem cada vez mais a produção. “O Capitalismo foi introduzido no mundo islâmico quando estava sob o domínio europeu. Juntamente com a onda de desenvolvimento, ele se espalhou no mundo islâmico que sofria de pobreza, de ignorância, de doença e subdesenvolvimento”(180).

A usura é a base do capitalismo moderno. É completamente contrária ao *Zakat*. Este canaliza a riqueza do rico para o pobre enquanto a usura leva o provento do pobre para o rico. A situação é bastante complexa. Um Estado islâmico envolvido com a usura, deve mudar o sistema e adicionar os princípios básicos da norma islâmica, que sofreu forte golpe durante o colonialismo.

O colonialismo não assegurou uma vida decente aos muçulmanos, muito pelo contrário, explorou suas artes e riquezas naturais, destruiu suas bases igualitárias e encorajou a volta das culturas primitivas faraônicas e até místicas. Por outro lado, introduziu o capitalismo em sua fase mórbida, acompanhada de juros e empréstimos. Há os que alegam que a *Shari'ah* não regulamenta nenhuma norma que possa ir de encontro ao capitalismo. Ora, a *Shari'ah* sustenta o social, não é contra o capitalismo, mas contra a impropriedade dos juros e a submissão do homem por meio da força ou da superioridade econômica.

A justiça social islâmica não separa o Estado da sociedade. Esta estabilidade sustenta o tecido social da comunidade islâmica, mesmo durante a fase de decadência: quando o Estado Islâmico desintegrou-se, o escopo da *Sharia'ah Al Islamia*, em suas aplicações sociais, permaneceu intacto. De regra, justiça social é expressão normativa que compreende direitos e deveres. Neste sentido amplo, considerando o exercício das ações e condutas dos indivíduos, devem estar pautadas no direito legal e no conceito de bem. Desta forma, a aplicabilidade das leis, em alguns países de maioria muçulmana que desacordam da *Shari'ah Al Islamia* e se apoiam na avaliação de leis européias, como é o caso do Marrocos, da Tunísia e outros, apresenta distorções, ações moralmente más e injustas, aparecendo estas práticas como específicas do Islã.

Por exemplo, no Marrocos, a mulher não tem direito, sofrendo grande discriminação, merecendo da ONU pressões contrárias às péssimas normas de tratamento contra o elemento feminino. O Marrocos não usa a *Shari'ah Al Islamia*, que obriga o respeito e proteção à mulher. Ela foi posta em desuso pelo colonizador francês (1901). Em 1912, a França impõe ao Marrocos um tratado de protetorado. Em 1956, reconhece com a

---

(180) Mohammad Qutub (nota 45), p.98.

Espanha sua independência, mas impõem ao rei Mohammad V revisão no código muçulmano, que retirou todos os poderes e direitos da lei muçulmana marroquina. A lei reinante e de valor jurídico é a francesa, introduzida e concentrada no âmbito civil, econômico, político e penal, com seu conteúdo real. “O bem-estar dos súditos marroquinos depende do cumprimento da Lei Divina e da eliminação da injustiça”(181).

Um outro mau exemplo é o Afeganistão. O sistema aprovado pelo *Talibã* (estudante) permitiu extrapolar inúmeros conceitos da *Shari'ah Al Islamia*. Como a obrigatoriedade da mulher em cobrir-se por completo (milhares de afegãs o usavam sem imposição, numa questão, exclusivamente, de costume), o uso da barba pelo homem (há um *hadit* do Profeta que não impõe, mas aconselha a barba não maior do que uma mão fechada), ferindo a justiça social com os exageros, motivando todo tipo de especulação maldosa acerca do país e da doutrina islâmica.

No pensamento de Sayyid Qutb, a lei islâmica “traça as grandes linhas de um programa social, econômico e político que corresponde “grosso modo” às realizações da revolução nasseriana (nacionalização, reforma agrária, melhora econômica e militar, participação dos trabalhadores nos lucros etc”(182). De regra, é um conceito de fraternidade universal, fundado no conceito da exegese alcorânica.

A humanidade é uma só família e todos são iguais perante Alá e a *Shari'ah Al Islamia* manifesta, como um critério de valor, a fé de cada cidadão em particular. Este conceito de justiça social trouxe proteção à sociedade muçulmana. Apesar do uso não corrente da lei islâmica, o sentimento familiar não fugiu aos princípios básicos religiosos e, com eles, se tem reforçado o retorno ao Islã puro, progressista e aberto, denominado pelos ocidentais de intransigente e retrógrado.

## 7.2 A família

A família é a base da sociedade islâmica. Ela tem participação direta na manutenção dos grupos sociais. Isto porque, como membros da sociedade, pais e filhos se preocupam em manter a harmonia dentro e fora do lar. Por esta razão, multiplicam-se infinitamente as responsabilidades de cada familiar em zelar pelos deveres e direitos estipulados na *Shari'ah*, cujos princípios vão regular os impulsos e apetites e cultivar, no muçulmano, modos de vida saudável.

O mundo atual vive um ambiente de mudanças e violências. Os valores que inspiravam as famílias de antes, não são os mesmos e enfrentam, no momento, a desintegração. No meio islâmico, a situação familiar não perdeu de todo seu equilíbrio, porque os aspectos materiais são integrados ao lado espiritual.

“Os alicerces da família no Islã são os laços de consangüinidade e ou as relações conjugais. A aliança mútua, clientela, consentimento privado à intimidade sexual e casamentos “de direito comum” ou “de experiência” não constituem uma família, no sentido islâmico da palavra. O Islã ergue a família sobre sólidos alicerces, capazes de garantir razoável continuidade, verdadeira segurança e intimidade madura”(183).

(181) *Voz do Islam* (nota 80), p. 55.

(182) *Enciclopédia Mundo Atual*. São Paulo: Publicações Dom Quixote. 1979, p. 202.

(183) Hammudah Abdalati: *O Islão em foco*. Kuwait: Internacional Islamic Federation of Student Organizations. 1978, p. 176.

Assim, a educação secular e religiosa passa por um treinamento moral e se torna direito básico das crianças e dos adolescentes. Este posicionamento não deixa a criança solta sem qualquer contenção, porque os pais estarão fazendo o treinamento e orientação, adaptando-a aos métodos islâmicos, suprimindo a presença da empregada tão comum na educação ocidental, particularmente, a brasileira.

No Islã, “os pais foram ordenados para empreenderem todos os seus esforços em criarem seus filhos da melhor maneira possível, e protegê-los de toda espécie de maldades, para que não se percam e arruinem suas vidas”(184).

Sendo a escola das boas virtudes, a família islâmica estimula a liberdade de matrimônio. Nenhuma muçulmana deve ser forçada ao casamento, se não é do seu consentimento. É um direito da moça tomar a decisão sobre o seu próprio casamento, e não é permitido nem a seu pai nem a seu guardião (responsável) sobrepujar suas objeções ou ignorar sua vontade. O Profeta disse: “Uma mulher que já tenha sido casada tem mais direito sobre a sua pessoa do que o seu guardião, e o consentimento de uma virgem deve ser pedido para ela mesma, seu consentimento sendo o seu silêncio”(185).

A união do matrimônio deve persistir e o divórcio, que está disciplinado há catorze séculos, é permitido quando falharem todos os esforços para eliminar as diferenças dentro do campo conjugal, devendo-se utilizar o arbitramento, realizado por um membro de cada família do casal. É “uma necessidade em circunstâncias anormais”(186). Não havendo reconciliação, pode a mulher requerer o divórcio, devendo obedecer ao *Al Aedah*, que é o prazo que se tem para se contrair novas núpcias.

Nos países de maioria muçulmana islamizados, a habilitação para o matrimônio dispensou os proclamas, de modo que os nubentes marcam dia, hora e local do enlace, demonstrando a participação popular na organização do ato. Sendo um ato muito importante, adota medidas para preservá-lo, mas o caráter permanente do matrimônio não significa que a relação conjugal seja indissolúvel, nem o qualifica como um sacramento, nem como contrato civil, constituindo-se um caso único. Mas deve ser considerado como um laço sério e duradouro. Nesse sentido, a moral doméstica islâmica aplica direitos e deveres que as famílias devem cumprir entre si.

Mas, por extrema insatisfação do casal, pode cada um externar novo papel e obrigação perante os filhos, determinando uma posição de equilíbrio, respeito e conciliação na educação. Logo, não há privilégio de um sobre o outro, porque o Direito de Família se baseia na igualdade, identidade e conformidade do lar.

“A idéia da identidade de direitos entre os homens e as mulheres, a que deram inadequadamente o nome de igualdade de direitos, baseia-se precisamente nesta opinião. De acordo com tal idéia, um homem e uma mulher com talentos e necessidades semelhantes, que tenham um entendimento sobre direitos semelhantes e que estão dispostos por temperamento, casam-se”(187).

A família islâmica não atua apenas para si, mas para o futuro, trabalhando, também, pelo país, a fim de se tornar cada vez mais capaz de uma ação direta e exercer, no

-----  
(184) Editores: O papel da família na sociedade islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 10, março, 1992, p. 28.

(185) Yossef Al-Karadhawi (nota 102), p. 271.

(186) Samir El Hayek: *O casamento, o divórcio e herança no Islam*. São Paulo: Provo. 1997, p. 64.

(187) Murtadã Mutahhari: *Os direitos das mulheres no Islão*. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã. 1998, p.145.



meio social e doméstico, influência que pode mudar o padrão de vida e o destino do sistema de governo em que vive.

Em meio à política governamental muçulmana, a solidariedade pode prevalecer, tornar os indivíduos libertos da contra-força de algum chefe de estado, que rejeite os fatores estritamente ligados à religião e à moral.

A experiência histórica tem demonstrado que a família fornece continuamente novos membros, desenvolvendo o corpo social e a múltipla relação entre seus integrantes. Esta é a condição primária que assegura e perpetua a fidelidade e o amor entre as pessoas. Com esta compreensão, assegura a prática diária da religião, conservando a função social, incitando a todos a manter a moralidade da nação. Seguramente, um fato chama a atenção e nele pode-se avaliar a força da missão familiar islâmica, ao ir de encontro ao colonialismo europeu que invadiu vários países árabes e, sob todas as pressões, tentou extinguir a religião entre as massas populares.

Foram as famílias que levantaram a bandeira do Islã dentro dos seus lares e lutaram silenciosamente, orientando e ensinando aos filhos, que se viram proibidos de estudar nos centros de formação islâmica, por terem sido fechados. E mais: não descuidaram de encarar a posição de primazia da língua árabe, banida das escolas, impedindo que o idioma do colonizador sobrepujasse o original. Isto tudo foi possível, porque a família islâmica fundamenta-se na moralidade religiosa encarando, sob o aspecto estritamente moral, as obrigações que a acompanham.

Ela tem um traço característico: permite ao homem casar com mulher não muçulmana (cristã ou judaica), porque lhe foi ensinado o respeito à cultura religiosa da sua esposa. É salienta, de acordo com a *Shari'ah*, que a mulher muçulmana não pode casar fora da religião, porque passará a viver sob um teto de forma não igualitária, e a moralidade religiosa do marido pode estruturar uma posição espiritual antiislâmica, que afetará a relação familiar da sociedade conjugal.

Nestes argumentos, deixamos claro que a família islâmica se situa em lugar privilegiado, em razão de ter sido edificada na expressão religiosa alcorânica, que disciplina questões de direitos, deveres e herança.

### 7.3 O direito de herança

Entre os inúmeros fundamentos jurídicos islâmicos, um dos pontos mais discutidos é a herança. São limites estabelecidos por Alá, mas no entendimento dos não muçulmanos, a matéria islâmica permite um tratamento preferencial ao homem, em detrimento da mulher.

Eles desconhecem que a distribuição da herança, no Islã, faz parte do seu sistema social, de maneira que seja estabelecido a cada pessoa o direito à parte que lhe é merecida. Para tanto, deve o muçulmano obedecer aos limites prescritos na legislação.

Na linguagem árabe, a sucessão tem a mesma significação técnica das demais legislações. Em sentido mais claro: “é a transmissão de bens e de direitos a uma, ou mais pessoas vivas, integrantes de um patrimônio deixado por uma pessoa falecida”(188).

---

(188) De Plácido e Silva (nota 122), p. 15.

Exprime um conjunto de regras que define a transmissão do patrimônio de uma pessoa, em decorrência da morte, para outra viva. A sucessão islâmica subordina-se a disposições próprias, cujo caráter não encontra similar. A legitimidade é mantida na *Surata* 4, versículos 11, 12 e 176 do *Al Qu'ran*. O dispositivo acolhido compreende o aperfeiçoamento das várias formas de “sucessões” pré-islâmicas que apresentavam injustas desigualdades, compreendendo uma situação que mantinha o direito hereditário apenas à pessoa que se julgasse na representação de suceder.

A mulher não tinha o direito à herança: “era tratada como uma menor, o que quer dizer que não lhe era reconhecida a independência nem o estatuto de pessoa com direitos. Ao abrigo das leis do mundo antigo se, ocasionalmente, era concedida herança às filhas, os bens herdados nunca passavam para os filhos das filhas, ao passo que um filho herdava e os seus filhos cresciam como herdeiros, também dos bens do pai”(189). De fato, consta que, em razão da descendência, o filho mais velho não repartia entre os irmãos os bens deixados pelo pai, ocupando o lugar deste em tudo que competia. O Islã colocou-se contra esta impropriedade e estabeleceu regras e destruiu as dessemelhanças, pondo direitos iguais de parentesco na linha sucessória. Em linhas gerais, compreende a herança: “o patrimônio, o acervo e seus ônus, deixados pelo *de cujus*”(190).

Face ao fundamento jurídico da matéria, os doutrinadores muçulmanos fixaram regras que são aplicadas, dada a importância das diversas classificações de herança que norteiam os dispositivos legais. Inicialmente, deve haver a preocupação de se pagar, com os bens deixados, as despesas do funeral e, no respeito à pessoa do falecido, empregam-se todas as práticas religiosas. Como se vê, a ocorrência de óbito foi zelada pela lei islâmica e os parentes assumem o compromisso de se encarregar dos atos, regularmente, na responsabilidade de conferir que tudo esteja de acordo com a *Shari'ah*. Desta forma, não basta acompanhar o féretro (só os homens), mas envolvê-lo nos preceitos indispensáveis à lei. Impreterivelmente, rico ou pobre, o muçulmano deve ser enterrado com simplicidade. Se o muçulmano é pobre, o governo encarrega-se do sepultamento como a lei prescreve.

Cumpra-se notar que, de imediato, a família deve saldar os compromissos com o dinheiro deixado pelo falecido, certificando a autenticidade de seus atos. Isto é de relevância, em virtude de que o não pagamento da dívida, como preconiza a moral islâmica, desfigura a imagem que, em vida, foi transmitida pelo morto que, espiritualmente, fica limpo para o dia do juízo final. Radicalmente, o credor se sobrepõe ao herdeiro e, só depois, com a efetuação dos pagamentos, o que sobrar será designado aos herdeiros. Logicamente, que não haverá abertura de sucessão, se a herança foi totalmente consumida pelos credores. Na sucessão islâmica, há pessoas que, mesmo sendo parentes próximas, não são chamadas para habilitar-se como herdeiras.

Este conceito decorre de a situação jurídica propiciar medidas conservatórias para que a herança não esteja à disposição dos não muçulmanos. Esta assimilação vem da ordem objetiva que expressa o parente pela religião. Exclui, também, da herança o beneficiário homicida do titular do espólio. A preocupação social islâmica não ampara satisfazer, na condição de herdeiro, a pessoa que esteja sob a guarda e proteção do falecido, em detrimento do legítimo herdeiro “*As'hab Al Froud*”, que é aquele que é obrigado ao direito de suceder.

(189) Murtadã Mutahhari (nota 187), p. 229

(190) Antônio Macedo Campos: *Inventário e partilhas*. São Paulo: Sugestões Literárias S/A. 2ª edição. 1979, p. 26.

Ocorrido o reconhecimento dos legítimos herdeiros, poderá o *Assabat* requerer o que sobrou. Compete este procedimento ao tio (irmão de pai morto), filho do tio e ao filho do morto. Adverte o texto legal que devem ser pagas em dinheiro as doações que, em vida, foram prometidas pelo “*de cujus*”, no valor de um terço do saldo, após o pagamento das dívidas. Como a doação não é obrigatória, para que seja concretizada, é preciso ser registrada em vida pelo doador, destituindo-se perante a lei do bem doado, seja para propósitos religiosos ou não. O saldo líquido será dividido entre os herdeiros. Mas, se o falecido não deixou doação, o patrimônio pertencerá aos herdeiros.

“A lei islâmica da sucessão é um sistema magnífico de parar a concentração de riqueza. Proporciona leis detalhadíssimas quanto aos direitos dos dependentes sobre a propriedade do falecido”(191). A regra geral demonstra que a sucessão legítima islâmica tem um caráter restritivo, atribuindo precedência do filho sobre o neto (filho do filho), na herança do pai. Após a morte do pai, o herdeiro se capacitará como tal. Assim, o mais próximo do falecido receberá a herança. Todos os bens são passíveis de transmissão, podendo ser a sucessão legítima ou testamentária. Na sucessão testamentária, discute-se a liberdade do testador não ser absoluta. Ele só poderá dispor de pouco mais de um terço da herança, enquanto a sucessão legítima vai estar relacionada aos graus de parentesco, que é um dos requisitos indispensáveis para que se possa investir na função de herdeiro.

É de relevância jurídica saber se a morte do herdeiro foi antes ou depois da do “*de cujus*”. Esta apreciação determina a legalidade da sucessão na abertura do inventário. Pela lei substantiva alcorânica, o herdeiro, morrendo após o titular, perderá o quinhão cabível na herança. Observe-se que, para efeito da ordem sucessória, é necessário apresentar o quadro sucessório na seguinte ordem: descendentes, cônjuge sobrevivente, ascendente e colateral. Na relação do parentesco, os descendentes procedem diretamente da linha reta do “*de cujus*”, ou seja, seus filhos, que trazem os vínculos da progeneritura, são os primeiros a ser contemplados, porque apresentam laços íntimos de afetividade e estão unidos pela ordem natural biológica. Assim, o filho ou a filha são os descendentes em primeiro grau. Não admite a *Shari’ah* os descendentes civis que resultam da ficção legal da lei por adoção, legitimação e os ilegítimos.

Portanto, a linha reta compreende a série de pessoas que descendem da mesma linha e grau ou comum ao mesmo tronco. Nesse entendimento, apreciamos que o quadro da sucessão islâmica é prático. Admitamos que o falecido deixe dois filhos (Ahmad e Fátima). A meação entre os filhos (vivos) será da seguinte forma: dois terços para Ahmad, um terço para Fátima, um oitavo para a esposa, um sexto para o pai e um sexto para a mãe do falecido.

Diversos autores criticam a distinção, no tocante ao que herdou a filha, qualificando de injusto o processamento da sucessão pelo Islamismo, relegando à mulher um plano inferior, dada a desvantagem da partilha.

É preciso explicar que as formalidades prescritas nos códigos civis gerais não facilitam quaisquer vantagens às mulheres. Mas o Islã oferece grande vantagem. Observando-se o percentual que medeia as duas sucessões, o limite imposto à filha torna possível contemplar só para si a herança, podendo usá-la como lhe convier. No entanto, o

(191) Redatores: O sistema econômico do Islam. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano IV, número 37, janeiro, 2000, pp. 25-26.

homem, por ser cabeça, recebe a percentagem maior e, rigorosamente, arcará com as despesas gerais da família, inclusive, dispondo sempre sua herança para cobrir os infortúnios dos parentes. A inseparabilidade da norma com a religião permite que o muçulmano, participe ativamente dos problemas familiares em qualquer grau de parentesco.

Examinamos que não desaparece o direito sucessório da mulher. Sendo ela esposa e não havendo descendente nem ascendente, a norma islâmica requer que se habilite como legítima herdeira, desde que a sociedade conjugal não esteja dissolvida à época da morte do cônjuge.

Permite, ainda, consolidar um quadro afetivo. Quando a mulher morre, a exemplo do que sucede aos pais paternos, os maternos são chamados à sucessão legítima, recebendo a mesma proporção anteriormente citada.

Na verdade, a ordem de vocação hereditária feminina nem sempre foi reconhecida nas outras legislações. Assim, a mulher, no “Direito Romano, herdava a posse dos bens do *de cuius*, desde que não houvesse outros parentes que pudessem herdar”(192).

No Direito Civil Brasileiro, a matéria foi inserida “em virtude da conservação do artigo 1º do Decreto número 1839 de 31 de dezembro de mil novecentos e sete, que colocou o cônjuge sobrevivente em terceiro lugar, depois dos descendentes e ascendentes”(193).

O direito sucessório islâmico remonta aos tempos do Profeta, determinando que se respeitasse o destino dos bens do morto, assistindo-lhe a liberdade de não contemplar com herança a quem cometesse injustiça dentro do Estado Islâmico.

A nosso ver, o direito sucessório islâmico deu sentido humano às relações familiares, respeitando-se a identidade dos componentes da família, comprometendo todos a uma política religiosa, cujo poder político real não se perdeu no tempo do califado, mas permitiu se estabelecer da forma como até hoje se apresenta.

Mesmo quando as ordenações islâmicas foram desconsideradas pelos colonizadores europeus, procurando o mais possível embargar as transmissões da cultura muçulmana, prevaleceu a educação dentro das prescrições da *Shari'ah*.

#### 7.4 A obrigatoriedade da educação

Nessa conotação, tornou-se ideal da coletividade preparar os seus membros a uma vida voltada à moralidade islâmica. As regiões tomadas pelos europeus moldaram-se, em parte, às éticas ocidentais e, para refrear o difícil problema, contaram com a força religiosa.

“Na primeira fase islâmica, a comunidade era inteiramente devotada à causa do Islã, e cada um dos seus membros estava preparado para morrer em prol de sua fé, dos ideais pelos quais agora vivia”(194).

Mas o número de muçulmanos não era tão grande como vemos hoje. Contudo,

(192) Antônio Macedo Campos (nota 190), p. 51.

(193) *Idem*, p. 53.

(194) Aliman Abul A'la Maududi: *O Islam Hoje*: São Paulo: CDIAL, 1990, p. 22.

na segunda fase da monarquia, a educação dos convertidos se transformou num grande problema, em razão dos crescentes testemunhos de fé, impossibilitando que milhares fossem adequadamente orientados aos preceitos religiosos, e muitos não tiveram condições de estruturar suas vidas, provocando a mudança do califado em monarquia.

Sem dúvidas, a monarquia trouxe efeitos danosos, ficando os monarcas apenas encarregados da política, descentralizando o poder com os juristas, que passaram a ser guias religiosos e morais da população. Conflitos permitiram enfraquecer a comunidade que, apesar dos problemas, condicionava melhor a política social do que outras nações de sua época. Foi justamente nesta fase de deficiência da educação dos muçulmanos que os europeus estenderam suas bases. Obviamente, o colonialismo europeu não trouxe nenhum benefício aos árabes e a persistência de mantê-los longe dos ensinamentos proféticos continua ainda através da mídia, prejudicando a manutenção da identidade religiosa. No entanto, os muçulmanos delinearam a luta contra a ignorância que pretende transformá-los em autênticos fantoches e herdeiros de um passado remoto.

Mas, o que há de diferente na educação islâmica do momento? Como se comportam os muçulmanos da atualidade? Estas reflexões são significativas, porque os muçulmanos sabem a importância do seu papel perante a humanidade e a fidelidade à união islâmica. Em termos, aborda a educação islâmica a interligação religiosa compreendida na humanização do tratamento familiar. A conotação da educação islâmica atual é voltada à conscientização dos jovens à necessidade de religião em todos os procedimentos de vida. Isto está sendo possível, em virtude de a passagem do tempo não afetar a mensagem eterna do Islã. Esta imutabilidade é a causa do restabelecimento educacional, não se esgotando todos os meios para superar os males acarretados pela “mídia internacional”, que persiste em deteriorar os padrões de vida e a educação muçulmana.

No Recife (1 a 3 de fevereiro/2000), cinco países muçulmanos: Egito, Paquistão, Nigéria, Indonésia e Bangladesh participaram da Reunião Ministerial do Programa Educação para Todos (Education For All-EFA9), organizado pela UNESCO, reunindo ministros dos nove países mais populosos do mundo, com o fim de desenvolver o processo educacional e a ampliação de obras com esta finalidade. Para o diretor geral de Educação da UNESCO, Collin Palwer – “Alguns países superaram as nossas expectativas e avançaram nas metas propostas”(195). Os países de maioria muçulmana estão evoluindo no sentido da educação, particularmente, o Egito e a Indonésia. O objetivo não é destruir ou arruinar a sociedade europeia ou ocidental, mas aniquilar o emprego do envenenamento contra a cultura islâmica, que obrigam os seus cidadãos a reativar a formação religiosa e técnica que outrora possuíam. De maneira que a Constituição da República Árabe Egípcia assegura, no artigo 12: “A sociedade está engajada a salvaguardar a moral e proteger as autênticas tradições egípcias, manter o nível elevado da educação religiosa, os valores morais e patrióticos, o patrimônio histórico do povo, as realidades científicas”(196).

A adversidade imposta é responsável por um acordo natural e unânime em desprezar as organizações educacionais moldadas em outros modelos que não a *Shari'ah Al Islamia*, por diluírem os ideais religiosos e abafarem a cultura regional, que deve ser restabelecida, preservada e transmitida às novas gerações.

(195) *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*: Ministros de nove países debatem formas de avanços para a educação. Recife: CEPE, ano LXXVII, número 23, quarta-feira, 2 de fevereiro de 2000, p. 1.

(196) *La Constitution de la République Arabe D'Egypte*: Caire: 1980, p. 13.

A retomada da moralidade islâmica trouxe a representação de inúmeros grupos na luta contra os governantes, que se venderam às poderosas forças estrangeiras. Rompendo com as estruturas islâmicas, fecharam escolas religiosas, queimaram livros de *ulemas* e o aprendizado do idioma árabe passou a ser opcional. Um exemplo desse império maligno é a Turquia, que nega o caráter público da educação islâmica com uma série de violências contra seus concidadãos, proibindo, inclusive, a muçulmana de usar o véu. No dia onze de outubro de mil novecentos e noventa e oito, a população da Turquia, maioria de muçulmanos, protestou contra o governo por proibir às jovens de usarem o véu nas universidades.

O governo turco, com base militarista, endeusado pela mídia como modernista, e o mais ocidentalizado, segue as leis francesa e suíça. Entre muitas tiranias, tenta, há mais de dezesseis anos, através das forças armadas, banir a religião e a cultura islâmicas. O turco Ramazan Yamaz refugiou-se na França e quer voltar ao seu país, mas lá é impraticável se expressar islamicamente. Os jovens provocam manifestações contrárias ao radicalismo, resistindo às bases militares governamentais. As principais facções sofrem constantemente sérias conseqüências, necessitando de se reunificarem para assumir seus objetivos e pretensões.

Ramazan Yamaz esclarece que o governo turco: “Levou o povo a praticar a guerrilha armada, para que possa manter a religião dentro dele. As forças integrantes do governo causam terror no seio da fraca população, faz prisões, fechou as escolas islâmicas de segundo grau, proibiu o ensino do árabe nos estabelecimentos de ensino secundário e superior. Permite coisas ilícitas dentro do país. Apesar de todas as perseguições, os muçulmanos turcos estão ministrando, no meio doméstico, os ensinamentos básicos religiosos aos seus filhos”(197). O exemplo turco é de grande repercussão mundial contra os muçulmanos. Mas, não se explica o que há por trás das cortinas governamentais que caracterize a revolta popular. Enquanto outros mandatários não conseguem implantar a *Shari'ah Al Islamia* em suas nações, em virtude da forte pressão internacional, permitem a educação islamizada.

Em conseqüência desses transtornos, milhões de pessoas encontram-se num vácuo espiritual por não receberem, adequadamente, as informações religiosas e educacionais que fortifiquem suas convicções, valores morais e de crença. Enquanto os governantes mostram-se insensíveis à necessidade do povo, este criou o desafio de procurar pelos laços religiosos dos seus antecedentes e lutar para mantê-los. “Todavia, os tradicionais estão alarmados, e denunciam as liberdades que estão sendo tomadas com suas claríssimas idéias”(198).

A educação islâmica tem verdadeiramente cooperado para remontar a fidelidade ao Islã, que foi enfraquecida na monarquia e abolida no colonialismo, permitindo ao imperialismo europeu processar, como bem entendesse, a transformação do mundo muçulmano. Praticamente, o mundo árabe, hoje, com poucas exceções, conta com o estímulo governamental e a ajuda da iniciativa privada, na medida em que o Estado tem o dever e o direito de educar. Portanto, os muçulmanos, através da educação religiosa, procuram o resgate da exegese alcorânica, que garantirá a ordem jurídica e a preservação dos direitos do cidadão.

(197) Ramazan Yamaz: *Entrevista*. Recife. 9.7. 2000.

(198) Redatores Editorial. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 1, maio, 1991, p. 9.

Considerando a conscientização ao retorno das regras de conduta moral e social islâmica, a missão direta do Estado é promovê-las, melhorando as condições para conduzir, inicialmente em família, o saber e a afeição mais terna, mas tem o direito incontestável de fiscalizar a educação em tudo que diz respeito à moralidade, à segurança pública e à higiene. São nestes termos de exigência, do bem comum na sociedade islâmica, que se compreende a difusão da instrução elementar, deixando aos pais plena liberdade para enviarem seus filhos às escolas, subvencionando estas escolas em conformidade com a natureza do ensino islâmico.

Assim, os tratados de paz realizados entre 1919/1920, que transferiram às potências aliadas certos territórios do Estado *Osmanita* (Otomano), não como possessão, mas como simples administradoras, até que as populações muçulmanas chegassem a um grau de “civilização” suficiente para se auto-governar independentemente, não passou de uma grande investida dominadora, que não assegurou tais contribuições, nem mesmo a proteção da mulher e da criança, mas impôs mudanças de costumes, da lei vigente, do idioma etc. Na medida em que aumentou o poder do colonizador, apareceu a resistência contra a autoridade estrangeira que, rigorosamente, explorou também o trabalho humano.

## 6.5 O trabalho humano e a remuneração

Em um dos milhares *hadits*, o Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.) ensinou: “Todo aquele que deseja o mundo e suas riquezas, de uma maneira lícita, para refrear-se de pedir e manter uma vida decente para sua família, ser amável com seus vizinhos, comparecerá perante Alá com o rosto resplandecente, como a lua cheia na décima quarta noite do mês lunar”(199). No Islã, o valor do trabalho é grande e não pode ser menor do que se necessita para a manutenção da vida do homem.

É o trabalho a aplicação indispensável da força física e intelectual do homem, que o predispõe a viver na virtude. O homem tem a obrigação de se desenvolver por meio do trabalho, promovendo a sua vida e da família. Ele é de grande utilidade por tornar livres as faculdades do espírito e fortalecer a moral. A prova disso é o seu atrofiamiento intelectual ao perder a atividade que exerce. Quando as forças estrangeiras entraram e dominaram grande parte do Oriente Médio (com exceção da Arábia Saudita, por ser desértica, imprestável), confundiram tudo. Destruíram os estados muçulmanos, que faziam parte do território *Osmanita*, forçando a dominação ocidental. A Turquia, o Irã e o Afeganistão, que não sofreram o domínio ocidental, “foram reduzidos a uma condição praticamente pior que a escravidão”(200). Submeteram os muçulmanos a péssimas condições de vida e propagaram aos jovens que “todo conhecimento, cultura e moralidade pertenciam ao Ocidente, e que o conceito de humanidade ideal era o dos ocidentais”(201). É vergonhoso apreciar, mas este conceito não foi praticado com os muçulmanos.

A forma de administrar foi outra. Fecharam as portas e tiraram o direito ao trabalho de homens e mulheres, por não concordarem com a estrutura implantada, que não representava verdadeiramente os costumes e os anseios do povo árabe, e por quem o

(199) *Hadits* (nota 28), p. 106.

(200) Aliman Abul A’la Maududi (nota 194), p. 43.

(201) *Idem*, p.45.

elemento estrangeiro não demonstrava afinidade religiosa, política nem intelectual. “A maioria deles trata as tradições da nação muçulmana com desprezo e pensa que os muçulmanos são incapazes de progredir na vida ou de galgar posições de relevo na comunidade das nações, se adotarem o modo de viver islâmico e aderirem estritamente aos princípios e valores do Islã. Para estes, o único caminho da redenção e do progresso está na adoção global das idéias, teorias e valores do ocidente”(202).

Segundo *Sheick* Mabrouk El Sawy Said, (Representante da Liga Mundial Islâmica-Rabita e Diretor Espiritual do Centro Islâmico do Recife): “Forneceram empregos a quem promovesse a nova sociedade, facilitando aos favorecidos altos salários, sob o pretexto de que construiriam uma boa organização. Intelectuais, como Cassem Amin, Dr. Taha Hussein e Luis Auad foram influenciados e propagavam a política européia através de livros, colunas jornalísticas e programas de rádio, sem qualquer fidelidade cívica, a não ser o interesse do próprio bem-estar. As evidências mostraram que esse posicionamento político foi contrário à dignidade humana, porque acomodaram pessoas árabes e estrangeiras sem qualificações profissionais. As aptidões e os meios de que dispunham não eram suficientes para os cargos que ocuparam. Um exemplo dessa falta de harmonia pode ser aquilatada na proporção salarial de uma pessoa, que percebia mais com cargo inferior, unicamente por falar inglês. Pouco a pouco, a comunidade árabe, que conheceu o progresso e a cultura, através do lado religioso, passa por uma transformação intranquilizante, um retrocesso que difundiu no espírito a insatisfação, pois tinha que se contentar com outras sub-atividades para manter a sobrevivência. Economicamente, os muçulmanos sucumbiram perante os poderes da Inglaterra, França, Itália e Espanha (até hoje ocupa, as cidades de Cepta e Mília ao norte do Marrocos), condenando a fecunda sociedade islâmica à ociosidade. Os aproveitados eram aqueles que interessavam ao colonizador que, de muitas maneiras, tentou abafar a religião islâmica, no Oriente Médio”(203). Na verdade, o ocidental dominador não forneceu o direito ao trabalhador, mas impôs um direito ao trabalho, proporcional à utilidade da sua política e, rigorosamente, exigiu, como qualificação técnica, que cada cidadão árabe aprendesse o seu idioma, desprezando a língua regional e o seu aprendizado.

A grande maioria árabe passou a viver de inúmeros serviços de terceira categoria ou concentrou forças no trabalho agrícola. Os estados muçulmanos, particularmente conquistados pelos ingleses, como o Egito, foram impossibilitados de se industrializar, porque a administração inglesa concluiu como imprestável a região para tal fim, mantendo a comunidade praticamente voltada aos plantios nos campos, com as safras dos produtos, principalmente do algodão, com a colheita totalmente sem ônus, transportada para Manchester, na Inglaterra, de onde voltava manufaturada para ser vendida a preços elevadíssimos nos mercados de tecidos.

Mas um fato prometia desafiar o poderio econômico dos europeus. Quando o comerciante expunha os múltiplos produtos no comércio, a massa proletária não mostrava interesse de consumo pela grande dificuldade de compra. Se o preço não fosse baixo, a mercadoria não saíria das prateleiras. Foi esta, sem dúvida, a arma dos árabes contra o explorador, que utilizava as matérias primas alheias e as ofertava como produtos dos seus próprios campos agrícolas.

Entre 1920 e 1925, começaram a aparecer, no Egito, fábricas de porte, bancos,

(202) *Idem*, pp. 51-52.

(203) *Sheick* Mabrouk El Sawy Said (nota 99).



tinturarias, o que motivou intensa propaganda contrária (inglesa) aos empresários árabes, especialmente Mohammad Talat Harb, que lutou contra a exploração do capitalismo estrangeiro, enfatizando: “O capitalismo não pode prosperar ou crescer sem a usura e o monopólio, ambos proibidos pelo Islã cerca de mil anos antes da existência do capital”(204).

Os europeus, também, desconheciam que os árabes muçulmanos aprenderam bem a mensagem do Profeta, que valorizou o trabalho, afirmando: “Pagai aos trabalhadores seus salários, antes que seque seu suor”(205). A determinação do salário que provém do trabalho, de maneira a sustentar o operário e sua família, não existiu. Com rigor, desconsideraram os valores e princípios trabalhistas, comprometendo a moral do esforço humano que, de regra, constitui a justa remuneração. Pagava-se arbitrariamente, sem combinar com o operário.

Na comunidade islâmica, o nível de vida decaiu, e a fecundidade do espírito muçulmano, que presenteou à Idade Média o progresso intelectual e industrial, exercendo grande influência na Europa, determinando, inclusive, o Renascimento, passou gradualmente de um estado de absoluto progresso para um nível decrescente.

Foi com recursos próprios que os muçulmanos como Mohammad Rachid Reda, Abess El Akad e o *Sheick* Mohammad Abdoh publicaram livros, reafirmando o valor da *Shari'ah Al Islamia* para a vida do povo, acusando os dominadores pela decadência estabelecida. Estes homens sofreram perseguições e, na Líbia, o chefe da resistência, Omar Mukhtar, travou duzentas e sessenta batalhas, entre as fortes e bem armadas forças italianas e as pobres milícias do beduíno, num período de vinte anos. “No dia 16 de setembro de 1931, foi enforcado pelo regime fascista italiano à vista de familiares e compatriotas, na região de Selum (Líbia), a despeito de sua deficiente saúde, uma vez que já tinha mais de noventa anos de idade”(206).

As circunstâncias econômicas levaram os árabes à condição desfavorável, sendo impedidos de reclamar ao patrão o pagamento do salário, sofrendo sérias humilhações. No Oriente Médio, os europeus não valorizaram o trabalho humano nem respeitaram sua lei, retirando-a de uso, operando com as próprias normas jurídicas.

Portanto, o conceito de humanidade que atualmente se atribui ao dominador europeu, não foi realizado, nem houve a dupla garantia de, pelo menos, beneficiá-lo com um bom salário.

A avaliação do trabalho árabe foi tão somente necessária à produção da riqueza européia e do seu progresso técnico, legando à região o problema social com que hoje se depara, cujas perdas irreparáveis a impossibilitam de mobilizar rapidamente e de forma ideal, forças econômicas capazes de gerar lucros, elevar o nível de vida e encontrar independência nas relações intermediárias que ainda se vê obrigada a manter com a Europa e os Estados Unidos.

Não pode passar em silêncio que a nociva política trabalhista européia, no Oriente Médio, gerou doença, desemprego e invalidez sem indenização, levando o trabalhador a uma situação incerta. Um exemplo é o Iêmen: “O verdadeiro denominador de

(204) Mohammad Qutub (nota 45), p. 98.

(205) *Hadits* (nota 28), p. 106.

(206) Redatores: Omar Mukhtar - O legendário herói da Líbia. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 6, novembro, 1991, p. 9.

identidade cultural no Iêmen é o *qaat*. Trata-se de uma planta de sabor amargo que contém substâncias anfetamínicas. Quando mascado ou fumado, produz um efeito de leve euforia. Para os iemenitas, o mundo não existe sem a planta, e sua proibição seria o suicídio político e a ruína econômica do país. Estima-se que ela seja responsável por 25% do produto nacional bruto”(207). “Comprovadamente, esta foi a única forma que a Inglaterra encontrou para extinguir a agricultura do país. Poderosamente, sem natureza essencialmente moral, destruiu as lavouras de Adam, porto do sudoeste do Iêmen, (melhor porto natural de toda a Arábia), e depois Perim, plantando *qaat* (erva de folhas grandes que, mastigadas, formam bolas como chicletes à boca), que tem poder alucinógeno. Ela era colhida e dada como presentes aos agricultores para mastigarem, manterem a saúde e ficarem alegres, motivando diariamente o consumo. Em pouco tempo, a economia cafeeira do Iêmen, considerada à época a melhor do mundo, diminuiu, aparecendo pobreza e vícios. No momento, está praticamente extinta.”(208).

O problema da droga no Marrocos apareceu com a chegada dos espanhóis e franceses, e no Afeganistão, sob o domínio da União Soviética que invadiu o país, em 1979, introduzindo plantio de ópio por meio de um grupo esquerdista que assumiu o poder e quis impor o comunismo às tribos. “O Afeganistão nunca foi rico e a guerra terminou por arruiná-lo. Sanções internacionais ajudam a piorar a situação. A população vive do contrabando, da esmola e da agricultura rudimentar. O *Taliban* socorre-se no narcotráfico, apesar do consumo de drogas ser proibido pela lei islâmica”(209).

Tendo cobrado da população uma rigorosa retidão, segundo a ONU: “O *Taliban*, a milícia fanática que controla o país, teve sucesso em erradicar as plantações de papoula – matéria prima do ópio e de seus derivados, como a heroína. Como o Afeganistão fornecia três quartos da produção mundial, está faltando ópio. Os preços dispararam, chegando a custar até sete vezes mais no mercado europeu, destino de 90% da produção de heroína afegã. Apesar de auxiliar o combate às drogas, a erradicação das culturas é um desastre doméstico. O ópio era a maior fonte de receita do país. Sem ela, o caos econômico fica ainda pior”(210).

Ora, a *Shari'ah Al Islamia* proíbe o cultivo de plantas de natureza danosa que criam dependência física, como o *qaat*, haxixe, tabaco, entre outras, e são classificadas como ilícitas. O cultivo implica ferir a *Shari'ah*. Mas os europeus e os soviéticos claramente demonstraram que eles eram os senhores da situação, restringiram as atividades agrícolas e pastoris e comprometeram os muçulmanos perante a sua religião, tirando-lhes a pureza dos costumes, exercendo uma influência danosa à saúde, afrouxando a vontade e as energias de lutar contra a degenerescência. Tanto mais que a lei oficial do Iêmen é a inglesa, que tem uma tolerância razoável com o problema das drogas.

Que diremos, agora, dos efeitos morais, sociais, psicológicos e econômicos que perturbaram e perturbam ainda esse povo? As drogas são meios de fuga, e os muçulmanos do sul Iêmen não precisavam fugir da realidade íntima que tinham com a sua religião e lei. Apesar de enfraquecidos, o temperamento religioso está conseguindo vencer esse grande mal. O Iêmen está pobre, mas os religiosos esforçam-se na busca de manter

(207) *El Arubar*: A pobreza dos iemenitas: São Paulo: SBSB. 22 maio, 2001, p.4.

(208) *Sheick Mabrouk El Sawy Said* ( nota 99).

(209) *Jornal Makka*: O sofrimento do Afeganistão. São Paulo: Makka. Ano VIII, número 98, maio, 2001, p. 15.

(210) *Diário de Pernambuco*: Taliban erradica droga. Recife: Diários Associados. 9 julho, 2001, p. A-6.

a dignidade humana, pressionando o governo contra o consumo da droga, e a capacitar, cada vez mais, o trabalho da agricultura, do comércio e da indústria, esta, até a presente data, inexistente.

Com baixos salários nos seus países, contingentes de árabes chegam à Europa, forçados pela necessidade. A Europa paga pelos próprios erros. Os europeus, também, estão sendo expulsos dos países de maioria muçulmana, abrindo-se espaço para os filhos da terra. Isto porque a *Shari'ah Al Islamia* não permite ao muçulmano viver na ociosidade ou simplesmente deixar de trabalhar para se dedicar à adoração a Alá. Pode trabalhar em qualquer atividade, desde que seja lícita, desenvolvendo a sua dignidade e bem-estar familiar. “Todo aquele que não trabalha nem para si, nem para os outros, não receberá recompensa de Deus”(211). Enfim, compreendemos a importância do atrelamento da norma jurídica à religião.

---

(211) *Hadits* (nota 28), p. 105.

## Capítulo Oitavo

### A SHARIA'AH E O MUNDO MODERNO

*Sumário:* 8.1 O Islã na atualidade. 8.2 *Al Jihad* – o civismo muçulmano. 8.3 As massas pobres. 8.4 A mulher na sociedade islâmica. 8.5 A *Shari'ah* e a apostasia.

#### 8.1 O Islã na atualidade

A noção econômica direcionada ao bem-estar social passa ser a tônica entre os grupos islâmicos. Assim, após a Segunda Guerra Mundial, quase todos os países de maioria muçulmana ficaram independentes da dominação estrangeira, graças aos sentimentos religiosos da grande massa popular que realizou batalhas em nome do Islã, constituindo-se no principal motivo de êxito.

Se evocarmos os legados independentes, veremos que a vigência da política européia no Oriente Médio foi intensa, e que o contexto da situação histórica postulava a necessidade de desafiar e romper com o esquema que tomou a liberdade e apagou o caráter legal da juridicidade islâmica. O registro dominante da França vai se quebrar na Síria e Líbano em 1946, no Marrocos em 1956, na Tunísia em 1956 e na Argélia em 1962. Basicamente, o domínio inglês é expulso do Egito em 1956; do Iêmen em 1967, e a Itália, da Líbia em 1951, além de outros. Eles contam com inúmeros problemas, mas os princípios religiosos foram duramente mantidos no seio coletivo, que não dispensou a doutrina e nutre, com muitos sacrifícios, a prática da *Shari'ah Al Islamia* na atualidade.

“De acordo com um porta-voz da comunidade muçulmana européia, houve uma explosão no número de muçulmanos que mandam seus filhos a escolas corânicas, em tempo integral ou de meio período. Muitos muçulmanos emigraram, por razões materiais, mas hoje reconhecem que isso não é suficiente. Estão preenchendo a lacuna religiosa e cultural”(212).

A reconstituição islâmica alcança, em primeiro lugar, volta da *Shari'ah Al Islamia*, (até a presente data não efetivada em todas as nações de maioria muçulmana), e por conseguinte, o retorno do Islã primitivo.

Esse fato motivou, por parte de alguns governantes ligados às forças imperialistas, repressão e o descaso pelas reivindicações das populações, tornando-se insensíveis à idéia de compartilhar, com o povo, o exercício da esfera religiosa em todas as relações internas e externas do Estado. No dizer de Aliman Abul A'la Maududi: “infelizmente, faltam a essas pessoas a necessária educação e preparo para exercerem um governo e uma administração eficiente nas condições atuais”(213).

Daí, estarem completamente desgastados os governos da Turquia e da Argélia e,

(212) Ahmad O'há: Organizações islâmicas. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume II, número 2, 1997, p.33.

(213) Aliman Abul A'la Maududi (nota 194), p. 54.

enquanto lutam, os muçulmanos permanecem sem confiança nas autoridades governamentais que, como respostas, procuram diminuir a propagação dos grupos, tentando por todos os meios conduzi-los à degenerescência, permitindo a entrada de hábitos contrários aos princípios religiosos no país.

Cenas de violência e crueldade são repetidas, quase que diariamente, pelo exército paramilitar argelino, que trucidou centenas de grupos muçulmanos, golpeando, inclusive, mulheres, crianças e velhos. Segundo analistas locais sempre depois das chacinas, propaga como se fossem “atos dos grupos fundamentalistas”. A expressão refere-se a qualquer corrente religiosa que simbolize, “pela intolerância,” reação às mudanças nas fontes religiosas. Na realidade, o que aparece é a manifestação da mídia ocidental, repugnando a conduta dos muçulmanos, levando ao mundo uma imagem contrária ao bom senso e à verdade dos fatos. Mesmo com a representação de sangue, com que querem desintegrar as associações muçulmanas, o Islã é a religião que mais cresce na atualidade com um percentual de mais 16% ao ano.

Como definir a atração que o Islã exerce sobre a humanidade? As tentativas para desislamizar os povos do Oriente Médio há muito são promovidas. Em 1922, o governo turco de Mustafá Kamal Atatürk dava péssimo exemplo de intransigência, mudando a lei, e renovando os costumes. Obrigou as pessoas, particularmente os homens, a cobrirem as cabeças com chapéu ocidental. Como não haviam estoques suficientes, “foram importados lotes rejeitados da Europa”(214). Por não concordarem com a mudança de hábito, milhares de muçulmanos foram assassinados.

Essa mesma Turquia, que conta com a maioria da população islâmica (com grande número de curdos), impõe inúmeras restrições, inclusive, às mulheres e às crianças, forçando ao máximo o povo a renegar a religião.

De maneira geral, o muçulmano perdeu a sua “identidade civil” com a repartição do império *osmanita*, fazendo com que emigrasse a outras nações. Apesar dos acontecimentos, tem conseguido, diante dos infortúnios, demonstrar, perante a ótica dos antagonistas, que o Islã não é simplesmente uma ideologia, mas um movimento religioso de ordem política e sócio-cultural que corrobora com a esperança de todos os povos.

A extensão das reivindicações políticas inerentes à humanidade, as quais o Islã realça no bojo jurídico da *Shari'ah*, favoreceu a rápida evolução da religião na atualidade, com vigoroso impulso entre as populações que condenam as fórmulas explorativas.

Há de se dizer, também, que os traumatismos das explorações históricas assinaladas ofereceram argumentos e instrumentação de defesa contra novas tentativas de ocupação ocidental, inspirando jovens do mundo inteiro a procurar conhecer de perto a força propulsora dos grupos culturais religiosos islâmicos, que lutam contra o falso *slogan* da “sombria esterilidad del Islam y la indolencia de las masas musulmanas”(215).

“Afastam-se o mais possível da “ciência ímpia” do Ocidente, insistindo em que todas as “boas ciências” provêm dos muçulmanos de séculos atrás”(216).

A partir desse entendimento, vislumbra-se, no mundo, o pensamento religioso e

(214) *Idem*, p. 58.

(215) Ali Merad: *El Islam contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 103.

(216) Ahamad O'há (nota 212), p. 35.

jurídico islâmico, revitalizado no interior das comunidades pela força tradicional. A manutenção à fidelidade da pureza religiosa formulou adeptos em muitas regiões longínquas da Arábia que condenam qualquer inclusão reformista, por acreditarem que a *Shari'ah Al Islamia* é o conjunto de deveres do homem para com Alá.

Na verdade, como o homem pode reformular o que lhe foi preceituado pelo Senhor do universo? Entendemos que qualquer modificação perde o vínculo com o sagrado. De Mohammad (S.A.A.W.S.), até nossos dias, Alá não enviou nenhum mensageiro para transmitir ao mundo alteração no texto islâmico, que foi o último a ser revelado. Logo, compreende-se que a *Shari'ah Al Islamia* é uma lei completa, ou seja, não há poder constituinte derivado ou de reforma, no Islã.

Por outro lado, os deveres de um ser para com outro apresentam-se em razão das relações recíprocas e da sua natureza. Na relação com Alá, o crente inspira-se na revelação e nas luzes da fé. Como contestar esta legitimidade ou manifestar a reforma de culto, abraçando realidades que não condizem com a moralidade religiosa? O corpo, que é parte essencial do ser humano, deve tributar a Alá o reconhecimento do seu domínio no mundo e proclamar a sua gloriosa eternidade.

Podemos concluir que os testemunhos reformistas contradizem a consciência religiosa, significando, em primeiro lugar, que essas pessoas não respeitaram a providência e o governo de Alá sobre o mundo e mais, a *Shari'ah Al Islamia*, por ser um engajamento completo, é totalmente conciliável com a modernidade.

A autenticidade da *Shari'ah Al Islamia* é um dos pontos fundamentais da propagação religiosa. A partir dessa apreciação, os muçulmanos árabes querem extinguir uma complexa forma, na qual se distingue do Islã tradicional o mundo muçulmano ainda com seqüelas do colonialismo.

Com efeito, a *performance* islâmica tem encontrado, apesar dos constantes bombardeamentos jornalísticos, expressivo desenvolvimento. Ela afirma a identificação progressista através da legislação, não separa o mundo de Alá e desperta no homem o progresso por meio do seu trabalho.

Para os *ulemas*, a doutrina islâmica não é quimérica. Numa época em que a incredulidade domina as pessoas, a ordem fundamental islâmica cresce, defendendo os princípios naturais, segundo os quais o homem foi criado. A modernização, que compreende mudança na sociedade, tem sido, em diversos aspectos, um processo destrutivo: “não somente foram destruídos governos, classes dominantes e sistemas de conhecimento e crenças, mas também instituições sociais, valores pessoais bem como, freqüentemente, a segurança psicológica do indivíduo tem sido minada”(217).

As elites modernas e ambiciosas, que desenvolveram um processo acelerado de transformação nos setores econômicos, destruíram os valores tradicionais. Com isso, as grandes sociedades depararam-se com sérios problemas.

Afastando o desvalor que alguns querem dar ao tradicional, os cientistas sociais da moderna sociedade islâmica têm-se preocupado com o processo de mudança, protegendo os valores da *Shari'ah*. Esse resguardo tem permitido que a cultura ocidental visualize a estabilidade e a adaptação à modernização, sem romper com os laços dos antepassados, que constituem a afirmação de um futuro promissor. O vácuo religioso em que se encontra

---

(217) H. S. Shafiuddin: O Islam e a modernização. *Voz do Islam* Brasília: CIB. Número 2, abril, 1985, p. 45.

a Europa, permitiu a especulação face à doutrina islâmica, e milhões de pessoas, cansadas do materialismo, estão professando a fé islâmica e outras centenas, diariamente, procuram as mesquitas para se inteirar a respeito da doutrina.

Evidentemente que o capitalismo moderno, que apressou a mudança social, dispensou os padrões tradicionais que revestiam e davam graciosidade à sociedade europeia. Rompendo com as forças espirituais, desestabilizou as consciências religiosas que, gradativamente, passaram a reconhecer na estrutura religiosa islâmica, a recuperação da capacidade espiritual perdida.

É, então, errôneo pensar que a *Shari'ah* inibe a modernização para manter a sua perpetuidade. Gradativamente, tem elevado os padrões de vida à atualidade, sem conflitar com a tradição. Esta organização se deve aos *ulemas*, que adicionam à reforma a necessidade de manter o povo espiritualmente fortalecido, auxiliando-se mutuamente. Nessa disposição, a expansão continua, contrariando toda divulgação antiislâmica amplamente usada. A opressão da mídia enriquece o civismo muçulmano. É o que mostraremos no capítulo seguinte.

## 8.2 *Al Jihad* – o civismo muçulmano

O ideal cívico muçulmano é o *Al Jihad*. Ele é uma reverência à vida, uma congratulação à *Shari'ah Al Islamia* no cotidiano. Ele emana da ideologia profética, depende da religião, é ensinado nas mesquitas, enraizado no seio familiar e praticado para manter a segurança e a soberania do país. *Al Jihad* é o direito de legítima defesa e está sujeito a regras, quer dizer que antes de recorrer a ele, se devem esgotar todos os meios de conciliação.

É verdade que alguns países de maioria muçulmana impedem o poder cívico dos seus cidadãos de restabelecer o quadro governamental previsto na lei, dando lugar às forças de resistência que são repelidas nas tentativas de remontar um Estado Islâmico propriamente dito, onde possam ser estabelecidas as exigências do bem comum.

Para um Estado Muçulmano, a subordinação à *Shari'ah Al Islamia* é medida de interesse geral, constituindo dever resistir à lei injusta, combatendo o mal que causa um regime tirano.

Entendemos por dedicação cívica a ardente paixão dos muçulmanos, que se sacrificam ao interesse do próprio país, como os muçulmanos da Europa eslovaca (Bósnia-Herzegovina), que lutam contra as atrocidades em várias épocas, desde quando o Estado *Osmanita* perdeu os territórios da Lika, Slavonija, Dalmácia e Boka Kotorska. Os treze mil muçulmanos que não conseguiram fugir às perseguições cristãs, foram convertidos à força ao Cristianismo. “O massacre mais horripilante perpetrado contra os muçulmanos bósnios ocorreu em novembro de 1924, nas aldeias de Sahovic e Pavino Polje, no distrito de Bijelo Polje. Montenegreiros armados massacraram seiscentos homens, mulheres e crianças, numa só noite de carnificina. Os corpos de homens e mulheres vivos foram cortados em pedaços, tendo-lhes sido tirados os olhos, cortadas as orelhas, separados os órgãos, sobre os quais foi cravado o sinal da cruz” (218). Esses fatos não diminuíram nos muçulmanos as mostras da expressão da *Shari'ah Al Islamia*, porque, para eles a morte é uma bênção e a “melhor

---

(218) M. Yossuf Adamgy (*et Allii*): *Bósnia-genocídio à luz do dia, em plena Europa*. Loures (Portugal): Al Furqan. 1993, p. 9.

morte é a de quem perece pelos seus direitos”(219).

Os que conseguiram fugir estabeleceram-se na Bósnia-Herzegovina, representando mais de duzentos anos de destruições premeditadas dentro da Europa, como o movimento nacionalista lançado em 20 de dezembro de 1941 pelo general Draza Mihailovic, comandante militar do exército iugoslavo, criando uma grande Sérvia, defendendo o extermínio de muçulmanos, albaneses, croatas e húngaros. Os objetivos são claros: “1. Criação de uma grande Iugoslávia e, dentro desta, uma grande Sérvia, éticamente pura, nos limites da Sérvia-Montenegro-Bósnia e Herzegovina-Banat. 2. Limpeza do território de todos os elementos não nacionais. 3. Criação imediata de uma fronteira comum entre a Sérvia e Montenegro, assim como entre a Sérvia e a Eslovênia, através da limpeza de Sanjak da população muçulmana e da limpeza da Bósnia das populações muçulmanas e croatas.”(220).

É evidente a demonstração de que os muçulmanos bósnios não representavam futuro para a região, ficando a Europa distante, longe do extermínio propalado pelos sérvios, pouco fazendo contra a investida do agressor. Tanto mais que a paranóia europeia do terrorismo islâmico levou Michael Ignatieff a declarar no *Observer* que “muçulmano significa fundamentalista e fundamentalista significa fanático”(221). Segundo Sahih Muslim, muitos cientistas políticos ocidentais pensam que: “o fundamentalismo não é um traço acidental no Islã, mas algo inerente a ele. Quando se fala de fundamentalismo islâmico, está se usando uma expressão enganosa. Todo o Islã é fundamentalista na essência”(222). A despeito disso, sabe-se que esta sociedade é uma das mais civilizadas da Europa, cuja convivência pacífica permitiu ajudar aos judeus de Saray e de outras localidades, à custa de vidas de centenas de muçulmanos, a fugir do regime nazista. Mais recentemente, o governo sérvio de Milailovk (responde agora a um tribunal internacional) seguiu à risca os mandamentos nacionalistas de 1941, assassinando milhares de muçulmanos.

É precisamente esse aspecto do civismo islâmico, predominante na Bósnia-Herzegovina, Chechênia, Palestina, Afeganistão, Líbano, Argélia, Iraque, Turquia, que os europeus não entendem, quando há, segundo os muçulmanos, a preocupação de materializar a dedicação patriótica dentro dos limites concedidos pela justiça, prevista na *Shari'ah Al Islamia*, através do *Jihad*. A *Shari'ah Al Islamia* prescreve dois tipos de *Jihad*. *Al Jihad Acbar* (maior): quando o muçulmano pratica todas as normas impostas pela *Shari'ah*, observando a espiritualidade da alma para não ceder aos impulsos contrários à moral e aos bons costumes. *Al Jihad Asghar* (menor): que é a legítima defesa contra o inimigo declarado, só deve ser utilizado por motivo justo, ou seja, impedir pela força a violação de um direito, ou reivindicar pela força um direito lesado. Neste caso, o *Jihad* é um instrumento de luta contra o opressor, o domínio do homem sobre o outro e o despotismo dos poderosos. O argelino é mais um exemplo desse civismo, lutou por mais de cento e trinta anos contra a colonização francesa. “A ocupação francesa encontrou a defesa mais dura jamais enfrentada por uma força imperialista neste século. O mundo assistiu também ao maior genocídio da história contemporânea, pois o povo pa-gou um alto preço pela liberdade. Nada menos que um milhão de mártires tombaram, vítimas das balas criminosas do invasor. Os *ulemas* lideraram as campanhas anticolon-

(219) *Hadits* (nota 28), p.77.

(220) M. Yossuf Adamgy (nota 218), p. 10-11.

(221) *Idem*, p. 18.

(222) Sahih Muslim: (nota 21), p. 9.



ais e declararam o *Jihad*. As mesquitas passaram a ser centros de defesa da cultura islâmica contra o afrancesamento. Assim, destacaram-se o *Emir* Abdul Káder, Abdul Hamid Ibn Badis e outros. A luta continuou até que a França se viu obrigada, em 1962, a abandonar suas reivindicações imperialistas e conceder à Argélia sua independência.”(223).

Deduz-se que o civismo muçulmano relaciona o bem comum a um dever para com o Estado, empregando-se todas as condições para manter a sua independência. A Europa não assimilou de imediato a defesa islâmica nem reprimiu as atrocidades contra os povos muçulmanos, tolerando os genocídios de milhões de pessoas em pleno final do século XX e início do século XXI.

Na omissão governamental, tudo o que interessar ao bem comum de uma comunidade islâmica, a proteção dos direitos individuais será sempre dirigida por grupos voluntários de muçulmanos, que forçarão o Estado a coibir as injustiças. Essa corajosa lealdade aos princípios da lei islâmica funda-se na determinação de assegurar a todos os muçulmanos, principalmente aos oprimidos, o exercício dos direitos naturais. O comportamento muçulmano é contrário aos interesses dos países que mantêm o *trust* da economia mundial, explorando os países periféricos. Daí, apagam o reconhecimento geral de que a *Shari'ah Al Islamia* assume abertamente uma coexistência pacífica entre as diferentes representações políticas e religiosas do mundo.

O papel cultural que a *Shari'ah Al Islamia* exerce perante as comunidades oprimidas, motivando o povo a avaliar a dimensão política dos seus governantes, com a fidelidade dos compromissos contraídos perante seus cidadãos, tem deixado mandatários preocupados, motivo pelo qual são desfavoráveis a um estado de maioria muçulmana na Europa. O que representa, no entendimento europeu e americano, a ameaça de perder o domínio sobre a produção dos recursos naturais de certas regiões e o enfraquecimento do capitalismo, diante do poder de restauração da população muçulmana. Um exemplo é a política americana no Iraque e na Ásia Central. “São cada vez maiores os indícios de que os Estados Unidos usam a guerra contra o terrorismo para conseguir colocar o pé na Ásia Central, região onde a Rússia ainda mantém uma presença importante . O interesse americano já se manifesta há alguns anos, desde antes da queda da União Soviética, e pode ser resumida em apenas duas palavras: petróleo e China. A Unocal – uma empresa da área de produção de energia americana – já se aproximou do presidente George W. Bush e da Aliança do Norte para retomar os planos para construir um gasoduto ligando os ricos campos petrolíferos de Dauletabad, no Turcomenistão, à cidade de Quetta, no Paquistão – um projeto de US\$ 4,5 bilhões”(224).

O valor objetivo dos grupos muçulmanos é a natureza política configurada através do bem violado, que impulsiona o resguardo da soberania política do Estado. Diferente do ponto de vista de Roque de Brito Alves, ao conceber que a formação desses grupos: “é um fenômeno geral nos países de constituições democráticas, das não autoritárias, em nossos dias, devido à reiteração ou permanência de agitações políticas e sociais, obrigando a promulgação ou decretação de legislação especial – ou excepcional – para a proteção penal do Estado. Principalmente, em sua ordem interna, ameaçada pelo crescente aumento de ações criminosas terroristas que procuram, ao tentar contra

(223) Redatores: Argélia, terra de um milhão de mártires. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano 1, número 4, julho, 1991, p. 18.

(224) *Diário de Pernambuco*: Mundo. Recife: 25 de novembro, 2001, p. A-12.

tudo e todos, deter pela violência, os fundamentos de toda organização política social e jurídica de uma nação, a sua própria existência”(225).

Vê-se, claramente, que o movimento muçulmano “está ligado à lei islâmica e a permanente defesa dos seus, implica necessariamente à renúncia estrangeira de legitimar nova invasão aos países do Oriente Médio e Ásia, cujas políticas domésticas vão de encontro às restrições econômicas impostas pelos capitalistas, a exemplo do que foi realizado no Iraque, Líbia, Irã, Afeganistão, Paquistão etc, perdendo a rigorosa fiscalização que antes estabeleceram nas terras do Estado *Osmanita*”(226).

Por outra parte, o civismo muçulmano ocupa, no organismo social, um valor que não permite omissão, o de se sacrificar pelo bem-estar da comunidade. Um exemplo significativo desse civismo é a diáspora palestina, promovida pelo lord Arthur Balfour, ao propor um Estado Judeu em terras palestinas, sem o conhecimento e acordo dos árabes, em 02 de novembro de 1917, ao mesmo tempo em que fazia a mesma promessa aos árabes palestinos, cujas terras recebiam o controle da Grã-Bretanha, após o acordo de Sykes-Picot, em 1916, com a França, para dividir os territórios do Estado *Osmanita*.

O movimento sionista acentuou-se, ocupando aldeias e povoados árabes. Em nome da necessidade de defesa, grupos extremistas – como o liderado por Vladimir Jabotinsk – espalharam o medo nas aldeias árabes, expulsando camponeses para assentar novas colônias. Organizavam-se em movimentos armados, procurando acelerar o processo de posse e controle da Palestina. Além do *Haganah*, núcleo militar que posteriormente daria origem ao exército israelense, outros grupos surgiram para intimidar a população árabe. O *Irgun*, organização fundada por estudantes da Universidade Hebraica de Jerusalém, em 1938, ficou célebre por sua violência: bombas em praças e mercados, por exemplo. Em 1946, tendo como um de seus líderes o judeu polonês Menahem Begin, futuro primeiro-ministro de Israel, o *Irgun* matou 91 pessoas num atentado ao hotel King David, em Jerusalém, onde funcionava o quartel general britânico, deixando outras dezenas feridas. Mas, também violento foi o grupo de *Stern* (Abraham Stern), dissidência do *Irgun*, surgida na Segunda Guerra Mundial. Mesmo envolvidos na guerra em torno da fundação do Estado de Israel, os movimentos armados palestinos e os exércitos árabes evitaram atingir a comunidade judaica palestina, com a qual haviam convivido durante séculos. Os sionistas, porém, tinham outra conduta. Determinados a construir na região um país exclusivo para os judeus do mundo inteiro, não mediam conseqüências para alcançar seu objetivo. Nunca mais os palestinos esqueceriam, por exemplo, massacres como os que houve na Aldeia de Deir Yassin, em 1947, onde 245 moradores foram exterminados. Nos meses seguintes, meio milhão de palestinos, aterrorizados, foram obrigados a fugir de suas casas. Em 1973, os judeus “divulgariam através da Liga Israelense para os Direitos Cívicos e Humanos, o número de 385 aldeias e povoados destruídos das 475 que existiam”(227). Mas os que foram obrigados a deixar seus lares, campos e propriedades inteiras com animais, safras e benefícios, passaram a viver nos acampamentos construídos pelas nações que os acolheram, onde estudaram e foram alimentados, fortificando os palestinos a identidade com suas raízes e a exegese alcorânica.

(225) Roque de Brito Alves: *Direito Penal – parte geral*. Recife: Labograf. 1976, p. 366.

(226) Mohammad Rachid Reda (nota 174), pp 227-228

(227) Mustafa Yazbek: *Palestinos: em busca da pátria perdida*. São Paulo: Ática. 1995, pp. 15-16-17.

Diante dos fatos, compreendemos, que o significado cívico do *Jihad* e sua larga aplicação a quase todo aspecto da vida humana foi entendida pelos palestinos. É necessário lembrar que o Islã se fundamenta na idéia de estabelecer o equilíbrio no interior do homem, assim como na sociedade humana na qual esse homem age e realiza os objetivos de sua vida terrena.

No momento atual, em que a imagem do Islã no Ocidente depende tanto da compreensão do significado *Jihad*, é de extrema importância compreender a maneira pela qual o Islã tradicional concebeu essa idéia chave ao longo das épocas e a forma como se relaciona com a espiritualidade

O termo árabe *Jihad*, geralmente traduzido para línguas européias como “guerra santa”, com base mais em seu uso jurídico no Islã do que em seu significado mais universal no *Al Qu’ran* e nos *Hadits*, é derivado da raiz *Jhd*, cujo significado primário é “empenhar-se”, “esforçar-se”. Sua tradição como “guerra santa”, combinada com a noção errônea, prevalece no Ocidente, o Islã como a “religião da espada”, ajuda a eclipsar seu significado interior e espiritual e a distorcer sua conotação”(228).

Assim, em face das contingências do mundo da mudança, do efeito devastador do tempo, das vicissitudes da existência terrena, permanecer em equilíbrio exige esforço contínuo. Significa realizar o *Jihad* em cada fase da vida.

“Em seu senso mais externo, o *Jihad* significa a defesa do *Dār Al Islām*, isto é, do mundo islâmico, contra a invasão de forças não islâmicas. Em um dos milhares ensinamentos do Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.), disse aos seus companheiros “que a batalha interior contra todas as forças que impediriam o homem a viver de acordo com a norma teomórfica que é sua natureza primordial e concedida por Alá – é o *Jihad* maior”(229).

Sob esse aspecto, justifica-se plenamente o civismo muçulmano, que coloca diante da ameaça à integridade dos seus compatriotas, imediata reação. Juridicamente, o civismo muçulmano impede, de certa maneira, que constantes ataques contra o seu povo possam ser ensejados. Para Yasser Arafat: “aqueles que nos apelidam de terroristas fazem-no para mistificar a opinião mundial e impedi-la de ver a realidade, de ver a nossa verdadeira face, que é a da autodefesa e da justiça. Esforçam-se por dissimular a sua verdadeira face, que é a do terror e da tirania, e negar a situação em que nos encontramos colocados”(230).

### 8.3 As massas pobres

A situação das sociedades muçulmanas pobres caracteriza-se pela ausência de equilíbrio do poder político na atividade econômica. Em decorrência, a conceituação destas com o “emprego de expressões generalizadas e imprecisas tipo “subdesenvolvimento”, países “dependentes”, “periferia”, “terceiro mundo” etc., como sinônimos, é proposital”(231).

(228) *Idem* (nota 227), p. 41.

(229) Seyyed Hossein Nasr: *O significado espiritual do Jihad* (nota 58), pp 269-270.

(230) Mustafa Yazbek (nota 227), p. 45

(231) João Maurício Leitão Adeodato: Uma teoria (emancipatória) da legitimação para países subdesenvolvidos. *Anuário do Mestrado de Direito*. Recife: Centro de Ciências Jurídicas, UFPE, Faculdade de Direito do Recife. Número 5, 1992, p. 207.

Nesse sério panorama, a nova geração muçulmana enfrenta vida dura e cheia de provocações, na corrida desenfreada para tornar-se reconhecida como produtiva. Esse comportamento social diante de um quadro realista, que indica a inferioridade perante as potências mundiais, encontra nos princípios da fé o viver ideal e nobre a manifestar-se contra o vácuo da fome, a tendência perigosa das drogas e das doenças. Nas últimas décadas, enquanto a Europa e os Estados Unidos da América cresciam, o mundo muçulmano ficava empobrecido, apresentando uma face alarmante, conseqüência da deficiência no crescimento produtivo, afetando o setor social que requer atendimento às necessidades básicas.

A contínua exploração internacional provoca paradoxalmente um aumento na resistência e na unidade da população árabe, levando, inclusive, a uma perda de qualidade de vida, devido ao excesso de horas de trabalho. Surgindo como conseqüência moral a necessidade da valorização e humanização da vida. De maneira que milhares de muçulmanos entre médicos, engenheiros, advogados, pequenos comerciantes, agricultores, carpinteiros etc., fugiram de países como o Marrocos, Argélia, Tunísia e Turquia, fixando-se na Europa, porque seus países não lhes permitiram meios adequados de sobrevivência.

No Marrocos, a política do rei Al Hassan (falecido em 1999) provocou a fuga de milhares de cidadãos, haja vista a precariedade de vida e a escassaz de emprego. A má situação e o descuido em atender às reivindicações da população, foram responsáveis por centenas de mortes por afogamentos nos acidentes de barcos superlotados na travessia do estreito de Gibraltar, com destino à Espanha. Os que foram detidos sofreram severas punições. Para a marroquina Saadi Jimije, “o primeiro ministro Abdul Rahman Al Yossef e o rei Mohammad VI (filho de Al Hassan) têm fortes ligações com a pobreza e são contra a exploração capitalista. Pela primeira vez, a população marroquina e a monarquia estão juntas”(232).

No entendimento de Olivier Carré, os marroquinos não gostavam “da política nem do governo de Al Hassan, por estar fora da moral islâmica, o plano de economia ruim e a França, ao colonizar o Marrocos, expandiu os costumes europeus no seio do povo, sendo seguido pelo governo, encontrando dificuldade de levantar a economia e o nível social de vida do povo marroquino, que tem lutado para mudar o sistema e ter progresso”(233).

Dessa mesma deficiência social sofre o argelino. “O governo não usa a lei islâmica que é importante para o povo. O colonialismo francês acabou completamente com o Estado da Argélia. Obrigou o povo a deixar suas propriedades, tomou suas terras e destruiu os chefes religiosos, mudando o idioma e a cultura. Mas os muçulmanos lutaram contra a França até ganhar a liberdade”(234).

Nesse ponto, discordamos de Olivier Carré, porque a liberdade ainda não é completa. O povo argelino sofre com a fome, o genocídio e a indiferença internacional. Diante da intolerância governamental, salva-se por seu próprio esforço, concentrando alianças fraternas que denunciam as organizações internacionais que ampliam o poder de mercado e violam os direitos humanos. Defendem-se das provocações, mesmo sabendo

(232) Saadi Jimije: *Entrevista*. Salvador: 4.3.2000.

(233) Olivier Carré: *L'Islam et l'état*. Trad. para o árabe: Serviço de Informação do Egito – Org. Gilbert Granjuon. Cairo: Serviço de Informação do Egito, 1991, p. 41.

(234) *Idem*, p. 46.

que : “fortes políticas recessivas serão impostas aos países periféricos, aumentarão nossa fome e miséria... e seremos culpados por ter vontade de comer”(235). Com isso, cresceram as manifestações populares, as passeatas, as greves. As populações muçulmanas pobres apoiam de forma total os grupos de resistência. Para eles, não há outra alternativa, senão resistir à expropriação da terra, aos descasos dos governos, às invasões dos territórios e à conspiração capitalista.

Esses grupos de resistência transformaram-se em instrumentos de constantes preocupações governamentais, que condenam tais organizações minoritárias e apoiam as autoridades estrangeiras. Não prometem suavizar as desigualdades sociais reinantes, mas multiplicam a segurança ao rendimento do lucro capitalista, que desfruta de maior parte da renda de alguns países de maioria muçulmana. “Nos Estados Unidos, a partir de 1959, tomaram uma série de medidas tendentes a obrigar os países por eles auxiliados a efetuar suas compras de fornecedores americanos. Calcula-se que 80% do auxílio americano ao exterior é dispensado nestas condições”(236). Situação que oferece um lucro maior do que a ajuda prestada. Por muito tempo, alguns países muçulmanos sofreram esse tipo de escravidão.

A disparidade que conflita é a existência de uma opulenta nação a explorar a pobreza, da qual não tem mais o que tirar. Há uma grande injustiça. O Oriente Médio encontra, hoje, inúmeros problemas: pobreza, falta de habitação, desemprego, imigração e projeta-se em alguns governantes a escalada do materialismo. Como não se inquietar perante tantos conflitos? Os povos muçulmanos que vivem em guerra na época atual são aqueles que já vinham lutando contra o colonialismo estrangeiro, contra o subdesenvolvimento e as injustiças seculares.

Eles sabem que suas reservas de alimentos necessitam de eficiência na produtividade, a fim de melhorar o desequilíbrio, pois há regiões em que a produção de alimentos não alcança a quantidade suficiente para matar a fome dos habitantes. No entanto, os países desenvolvidos impedem ou criam obstáculos ao desenvolvimento econômico dessas regiões, dispondo no mercado produtos a preços mais baixos que os regionais.

O modo como o Oriente Médio é tratado pelos capitalistas ocidentais determina à massa muçulmana não abrir mão da autodeterminação, desenvolvendo-se politicamente. Reivindicar, através da mobilização dos grupos, desperta a consciência para o exercício da cidadania e exercê-lo de acordo com a *Shari'ah Al Islamia*.

Atualmente, essa gente tem necessidade de garantir a ordem jurídica islâmica com a preservação dos direitos do cidadão, considerando o retorno aos preceitos de conduta social islâmica uma necessidade premente. A nosso ver, é o espaço público islâmico que está faltando, para permitir ao cidadão opinar sobre os mais variados assuntos que podem ser importantes, tanto para a economia, como para o bem-estar social.

No dizer de Vera da Silva Telles: “Dramatiza grandemente a questão social em um país no qual transformações e modernizações se processam em ritmo avassalador, sem que tenha conquistado mínimos de igualdade civil e social”(237).

(235) Luis Albert Warat: *Manifestos para uma ecologia do desejo*. São Paulo: Editora Acadêmica. 1990, p.115.

(236) Galache (*et Allii*): *Uma escola social*. São Paulo: Edições Loyola. 1968, p. 98.

(237) Vera da Silva Telles (*et Allii*): *Anos 90, política e sociedade no Brasil*. Org. Evelina Dognino. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 96.

Por buscar condições humanas para o povo, freqüentemente o Islã é visto como extremista. Isso requer que caminhemos entre a realidade da sua essência ideológica e as manifestações dos grupos islâmicos, que proporcionam aos pobres o direito de defesa; por isso mesmo é mal compreendido e tachado de terrorista.

#### 8.4 A mulher na sociedade islâmica

Do ponto de vista islâmico, a mulher é um ser independente, respeitável, a partir do momento em que alcança a idade do discernimento e tem conhecimento da palavra divina. No período de transição para o novo milênio, sua imagem é propagada, nos principais meios de comunicação, como uma mulher submissa ao marido, descaracterizando a posição que mantém nos movimentos históricos e políticos islâmicos.

A *Shari'ah Al Islamia* lhe garantiu os direitos políticos, civis e econômicos, devolveu a consideração que lhe é devida e inocentou-a do pecado original. “Transformou-a em herdeira e definiu a relação marido e mulher, de forma a preservar-lhe a honra, e colocou-a em igualdade com o homem em todas as relações: comerciais de compra e venda, trabalhistas e nas sanções penais”(238). Na prática muçulmana, a mulher percebe salário igual ao do homem, dentro da mesma função profissional. Esta situação foi comprovada quando as entrevistadas egípcia e líbia acharam estranho, no Brasil, a mulher ganhar menos que o homem, dentro do mesmo padrão de potencialidade intelectual e identificação funcional.

Quem analisa seriamente os versículos do *Al Qu'ran* referentes às mulheres, descobre o lugar privilegiado que lhes reservou. As diferenças entre o homem e a mulher ficam por conta dos sexos. É obvio que a natureza humana da mulher compreende relações emocionais que assinalam seu lado feminino. Porém, não significa que não tenha dimensões intelectuais e psicológicas que focalizem seu desenvolvimento em sociedade.

Disso se deduz que um dos objetivos dos preceitos islâmicos é a preservação da mulher nas relações humanas, particularmente no seio familiar, que agrupa o fortalecimento do amor, da piedade e da religião.

Mil, quatrocentos e vinte e três anos separam a moderna mulher ocidental da mulher do mundo islâmico. E descobrimos que esta precedeu muitas conquistas consideradas atuais. Assim, certos apelos de que se utiliza o liberalismo, visando a promover as ocidentais, as mulheres muçulmanas já os praticam de forma expressiva, mesmo sendo criticadas nos seus princípios religiosos definidos como degradantes, sob a falsa versão de que o Islã permite a reclusão das mulheres. A doutrina islâmica não segrega a mulher, nem a compele a ficar nos limites de sua casa. Ela pode sair de casa para trabalhar e sempre que se apresente uma necessidade. Tanto é assim que, no dia doze de março de dois mil, “as marroquinas foram às ruas em grande passeata, mostrando a precisão de combater a pobreza e a injustiça através da *Shari'ah Al Islamia*”(239).

O conceito errado que se tem sobre as mulheres muçulmanas não diminuiu a cooperação feminina nas lutas de classes, inclusive, nas angustiantes lutas armadas,

(238) Redatores: Jurisprudência islâmica – *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume IV, número 5, janeiro, 1991, p.14.

(239) Redatores: Passeata no Marrocos. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 50, abril, 2000, p. 29

quando jovens ou idosas vão à luta após a intervenção militar que o presidente russo, Boris Ieltsin, fez na Chechênia; no reforço do Sul do Líbano com as tropas militares, em defesa do território palestino, ou simplesmente pela coragem política da ex-primeira ministra do Paquistão, Benazi Bhutto e da presidente da Indonésia, Megawati Sukarnoputri (filha de Sukarno, herói da independência). O que não faltam são exemplos da força política, militar e intelectual da mulher muçulmana.

Os movimentos reformistas do século XX, que abriram caminho para a influência social do Ocidente, deixaram marcas nos países árabes, mas não obscureceram o nacionalismo feminino. Atualmente, reclamam mudanças das leis civis européias para as leis islâmicas, integrando-os totalmente às suas primeiras raízes. Mesmo vivenciando alguns modelos e padrões estrangeiros, conseguem dosar a família dentro das características islâmicas. O fenômeno social que inspira a Lei Islâmica fez, no dia 8 de março, “Dia Internacional da Mulher, as muçulmanas inglesas promoverem passeata, mostrando que a Lei Islâmica protege a mulher e dá seu direito por completo”(240).

Bernard Shaw, escritor inglês, opinou sobre a Lei Islâmica da seguinte maneira: “Sempre tive a maior consideração pela religião de Mohammad, por causa da sua extraordinária qualidade de se manter viva. Na minha opinião, o Islamismo é a única religião que possui a arte de se harmonizar e de exercer o seu controle sobre diferentes circunstâncias e modos de vida mutáveis e para confrontar as diversidades dos séculos”(241).

A *Shari'ah Al Islamia* não restringe os direitos da mulher, mas permite sua ativa participação em todos os segmentos consistentes, compreendendo a propriedade, da qual o marido não pode lançar mão, no caso de divórcio. “Não impõem à mulher aceitar a falta de compromisso familiar do marido, a displicência, os insultos ou humilhações que possam acontecer. Ela tem o direito de dispor do fim matrimonial”(242).

Assim, não há qualquer discriminação da mulher diante do homem. O que a *Shari'ah Al Islamia* condena, na verdade, é qualquer forma que favoreça a ambos ficarem sozinhos em lugar privado, sem ser casados. É, portanto, para focalizar a dignidade humana que trata com respeito o relacionamento entre o homem e a mulher.

A visão das mulheres do Afeganistão totalmente cobertas (com *burqas*) chocou o mundo ocidental, trazendo inúmeras reportagens que procuravam reacender o medo aos islâmicos. Na verdade, o *Talibã* é um grupo que viu o país se afogar em drogas, prostituição e corrupção, com grande exploração das mulheres pelos estrangeiros (especialmente pelos russos) como se fossem produtos descartáveis. “Eles ganharam prestígio combatendo a criminalidade e desarmando a população. A favor deles é sempre lembrado que nunca tiveram por hábito estuprar as mulheres, como faziam outras milícias e a soldadesca russa. A população tem para com eles a gratidão pelo fim da guerra e do banditismo desenfreado das milícias rivais. A maioria jamais havia vivido um período de paz e segurança como agora”(243).

Sem dúvida, houve um movimento social profundo. Para atingir seus ideais, provocaram a revolução nos costumes, extinguíram os hábitos ilícitos e sustentaram li-

(240) Redatores: Dia Internacional da Mulher. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 49, março, 2000, p. 27.

(241) Murtadã Mutahhari (nota 187), p. 74.

(242) Redatores: Jurisprudência e teologia islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 28, janeiro, 1993, p. 6.

(243) *Idem*, p. 37.

mites impostos aos dois sexos. Pouco a pouco, foi distanciando da *Shari'ah Al Islamia* e adequando a comunidade às novas normas jurídicas, permitindo apenas o retorno das mulheres ao trabalho nas escolas e aos estudos, nas faculdades de medicina e enfermagem. Após longa guerra contra a Rússia, apoiado pelo Estado Unidos, o país foi abandonado pelas instituições internacionais a sua própria sorte.

As limitações à vida das muçulmanas em alguns países, nem sempre é uma característica da cultura local, e merecem apuração os argumentos de “estudiosos” que, sem conhecer devidamente os costumes do povo, afirmam certos hábitos como islâmicos, a exemplo dos maltratos às mulheres no Marrocos, no Afeganistão, que não são admitidos em muitas tribos, nem prescritos no *Al Qu'ran* e na *Sunna* com os *hadits*. Mas, para muitos “Os *hadits* são as pedras angulares para justificar a inferioridade feminina no Islã”(244). Para os religiosos muçulmanos, isto não é correto, vez que, em nenhum *hadit*, o Profeta rebaixou a mulher. Ele sempre pregou a igualdade de direitos entre os dois sexos. “A exclusão feminina não está presente nas fundações do Islamismo, mas apenas no edifício que se erigiu sobre elas. O Corão, livro sagrado dos muçulmanos, contém versículos dedicados a deixar claro que, aos olhos de Alá, homens e mulheres são iguais”(245).

Dentro deste aspecto, vemos a falta da *Shari'ah Al Islamia*. No Marrocos, Tunísia e Argélia os valores ocidentais com relação ao elemento feminino foram conservados pelos respectivos colonizadores, cuja maioria não era intelectualizada. Na miscigenação impuseram seus hábitos e a lei em vigor favorece a manutenção da inferioridade da mulher. Quando islamizado, o elemento feminino gozava nesses territórios de todos os direitos. Hoje, o modo de vida contraria a lei islâmica, surpreendendo reações em público, passeatas e discursos de proteção às disposições da *Shari'ah Al Islamia*.

Na sociedade muçulmana, a mulher é preparada para evitar o universo volúvel que hoje se opera na moderna sociedade. Em consequência disso, não podíamos deixar de acompanhar a explosão do sexo em todos os quadrantes do mundo ocidental que se rotula de liberalismo feminino. Todas essas atividades são ações que tentam, de alguma forma, beneficiar os meios de consumo e prejudicar a realização maior da sua integridade intelectual.

Para tanto, proliferam administradoras de revistas, jornais e empresas informatizadas, dando facilidades financeiras às mulheres que desejam fama por sua beleza. Para a *Shari'ah*, essa posição não é correta, porque não dignifica a mulher; e mais, o lucro financeiro deflagra a busca da riqueza imediata, perigoso meio que pode levar à degeneração pela falta do preparo intelectual e religioso.

As muçulmanas não precisam trocar a emoção da maternidade, para alcançar um estrelato de pouca durabilidade, nem adotar “uma espécie de dupla moral: aceitam todas as regras, quando em público, e agem como desejam dentro das quatro paredes”(246). O papel da mulher, no desenvolvimento da moderna sociedade islâmica, requer seu progresso intelectual, como pede a *Shari'ah Al Islamia*, mesmo estando entre as tendências tradicionais e modernas, acentuando seu campo familiar e profissional.

(244) Redatores: A Sunna e Teologia Islâmica: *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 48, fevereiro, 2000, p.10.

(245) *Idem*, p. 69.

(246) Redatores: Jurisprudência Islâmica. *Voz do Islam*. Brasília. CIB. Ano III, número 27, fevereiro, 1992, p. 11.



A história testemunha que as muçulmanas demonstraram, ao longo dos anos, que estão dispostas à cooperação universal, mostrando suas potencialidades, como; A'isha (esposa de Mohammad – S.A.A.W.S.), conhecida como uma grande professora (*osta-zad*), Shifa Bint Allah, que possuía grande capacidade na área econômica, entre outras. Desorte que a muçulmana tem contribuído suficientemente para manter a *ummah*, por meio de sua capacidade, compartilhando expressivamente para o progresso do seu país.

A imagem da mulher muçulmana como uma pessoa incivilizada, desatualizada, que pensa pela vontade do homem, foi aceita pelos ocidentais, numa embaraçosa inverdade. Na realidade, seus direitos foram preservados, e o uso do *hejeb* (véu) não é uma forma de opressão. “Uma deputada egípcia explicou a jornalistas franceses que o véu pode ser também uma libertação, “da tirania cultural do Ocidente e do indesejado assédio sexual.” E arrematou: “Enquanto as mulheres estiverem apenas cobrindo suas cabeças e não seus cérebros, não há problema. É uma escolha pessoal”(247).

Mas o mundo ocidental não entende o processo da apostasia imposto pela *Shari'ah Al Islamia*, como dever legal do Estado punir o muçulmano ou a muçulmana infratores.

## 8.5 A *Shari'ah* e a apostasia

A *Shari'ah Al Islamia* condena a apostasia pela abjuração da fé. Na interpretação dos princípios alcorânicos, o muçulmano não deve deixar dúvida alguma sobre sua fé, deve respeitar todos os preceitos. O apóstata é todo aquele que nega total ou categoricamente um preceito do *Al Qu'ran* ou da *Sunna*, podendo, também, ser a prática da oração, do jejum, do *Zakat*, a peregrinação etc.

Vimos no capítulo primeiro, com a morte do Profeta, o califa Abu Bakr repelir rigorosamente o movimento de apostasia das tribos árabes, que transgrediram os preceitos da norma transcrita: “Como poderá Alá iluminar aqueles que renunciaram à fé depois de haverem acreditado e testemunhado que o Apóstolo é autêntico, e de haverem recebido as evidências? Alá não encaminha os iníquos”, “A esses o castigo será a maldição de Alá, dos anjos e de toda a humanidade”, “A qual (maldição) pesará sobre eles eternamente; o suplício não lhes será mitigado, nem serão tolerados”(248).

Convenhamos, se o apóstata tiver incerteza no que diz respeito a sua conversão, os *ulemas* devem indicar-lhe o caminho da razão, dando-lhe a oportunidade de repensar e reconduzi-lo aos ensinamentos proféticos, caso ele se arrependa. Se persistir no erro, deverá ser punido com a morte, se for homem.

No caso de a mulher cometer apostasia, muitos jurisprudentes, baseados na tradição, salientam que ela deve ser punida, igualmente ao homem, mas, habitualmente, a mulher fica isolada até a morte.

Há religiosos que têm posição diferente, como o *Sheick* Mahmoud Chaltut, quando explica: “que a apostasia só pode ser aplicada em caso de combate contra os muçulmanos, em caso de agressão, de intriga no intuito de desviá-los de sua religião. Muitos versículos do *Al Qu'ran* refutam a imposição religiosa”(249). Para o *Sheick* Al

(247) *Idem*, p. 17.

(248) *Al Qu'ran: Surata* 3, 86, 87, 88 (nota 7), p. 61.

(249) *Feqh – Assona Al Mujallad El Sani*. Beiruti: Dam Al Feqh, 1977, p. 382.

Ssayd Sabeq: “O muçulmano que apostatar o Estado deve puni-lo”(250).

Segundo o *Hadit* relatado por Ibn Mas’ud (RAA)\*, Alá permitiu derramar o sangue de um muçulmano em três situações: “Não é permitido derramar o sangue de um muçulmano, exceto em três circunstâncias: aquele que é casado e comete adultério, uma vida por outra vida e aquele que abandona sua religião ou renega sua comunidade”(251)

Na *Shari’ah Al Islamia*, religião é coisa séria e não pode ser usada como uma brincadeira que, a qualquer momento, pode ser esquecida ou trocada. A sinceridade no trato com a religião é indispensável, já que cada indivíduo o aceita voluntariamente, não sendo obrigado a professar o credo. Alá disse no *Al Qu’ran*: “Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro. Quem renegar o sedutor e crer em Alá, ter-se-á apegado a um firme e inquebrantável sustentáculo, porque Alá é Oniouvinte, Sapientíssimo”(252).

Compreendemos que, do ponto de vista geral, os juristas islâmicos aprovam a execução do muçulmano apóstata, seja homem ou mulher. No abandono da *Shari’ah Al Islamia*, o muçulmano renega o Estado e todas as religiões, passando a ser herege, elemento de alta periculosidade para um país islâmico, podendo, a qualquer momento, praticar atividades antiislâmicas e que coloquem a soberania nacional em risco. Deduzimos que a punição com a morte do apóstata é pela traição, pela conduta enganosa.

Realçamos que o fato da execução do apóstata – inimigo do Estado Islâmico – se baseia na união religiosa de seus membros e não se incompatibiliza com a liberdade garantida aos cidadãos, porque esta vai buscar no *Al Qu’ran* as bases fundamentais dos Direitos Humanos. Portanto, a liberdade deve sujeitar-se às leis gerais que regem a nação, sem as violar.

Mostramos que a doutrina islâmica baseia todo o Direito Positivo e assim também os Direitos Fundamentais do Homem, em três pontos: moral, lei e religião, como já foi dito anteriormente. A liberdade e os direitos humanos, nos países de maioria muçulmana, são resguardados por qualquer cidadão, desde que respeite a ordem social, moral e política do país.

Nesta proporção, os muçulmanos têm receio de perder suas raízes e estão recorrendo à reorganização da irmandade islâmica para manter a religião, os costumes, a cultura e a defesa dos territórios, protegidos da influência internacional.

\* RAA : *Radia Allaho Anho* – Que Alá tenha piedade dele.

(250) *Idem*, p. 383.

(251) Zakaria Y. Ibn C. Al Nawawi: *Los Cuarenta Hadices*. Kuwait: Internacional Islamic Federation of Student Organizations. 1979, p. 60.

(252) *Al Qu’ran: Surata 2, 256* (nota 7), p. 42.

## Capítulo Nono

### *Dean wa Dawlat*

*Sumário:* 9.1 A verdade islâmica. 9.2 O jugo do materialismo. 9.3 O Direito Ecológico na *Shari'ah Al Islamia*.

#### **9.1 A verdade islâmica**

“Nós éramos o mais inglório de todos os povos, o menos importante, o menos numeroso de todos. Alá, então, nos honrou com o Islã, e por mais que procurarmos honra fora dele, Alá nos humilhará”(253). Estas palavras ditas pelo califa Omar Ibn Al Khattab revelam que os árabes muçulmanos devem possuir uma fé inabalável na sua religião que os distinguem com caráter, traços naturais e ética.

Recordemos, que a *Shari'ah Al Islamia* é imperativa e categórica. Logo, o *Al Qu'ran* e a *Sunna* não podem ser contestados em seus princípios, mas podem ser interpretados. Daqui, provem o entendimento de que a palavra de Alá obriga a vontade humana sem constringer o indivíduo. Na expressão de Rudolf Stammler: “Neste sentido, é um Direito inviolável”(254).

Concluimos, que a *Shari'ah Al Islamia* abraça todas as manifestações da vontade divina, na mensagem alcorânica. Existindo, deste modo, uma ordem progressista em relação as revelações anteriores, onde presentes estão instituições políticas, econômicas, jurídicas, etc.. No sentido mais puro, nada é mais transformador e provocador de novos sistemas; reformador dos atos humanos e do social do que o conteúdo da última mensagem da Alá. Nela, estão presentes as garantias da natureza humana dentro da sociedade, regidas pelas relações mútuas entre os indivíduos. É de grande complexidade, porque, compreende diferentes aspectos da vida humana como um processo de evolução permitido por Alá, para o homem alcançar a perfeição.

Assim, ela ordena ao homem que devote todas as suas energias na construção da vida sobre fundações morais saudáveis. Ensina-o que os poderes materiais e morais devem ser conservados conjuntamente, e que a salvação pode ser obtida através da utilização de recursos materiais para o bem do homem e de finalidades justas, e não através de uma vida de ascetismo ou de fuga dos desafios impostos pela vida. Por outro lado, ideologias materialistas ignoram totalmente o lado espiritual e moral da existência.

Por tudo isso, para Abu Hassan Annadwy: “é inaceitável que os muçulmanos se espelhem na civilização ocidental materialista e sigam seus passos, quando sabemos que os próprios especialistas na história desta civilização afirmam que a mesma se desenvolveu sob a injustiça, a agressão e o apego às aparências e ao superficial; o contentamento com o palpável e a negação de tudo o que está além do alcance dos sentidos, a adoração da matéria e dos prazeres”(255).

(253) Redatores: Fundamentos da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília. CIB. Volume II, número 4, agosto, 1982, p. 54.

(254) Rudolf Stammler (et Allii): *Introducción al Derecho*. Buenos Aires: Labor, 1990, p. 277.

(255) Abul Hassan Annadwy: Auto crítica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 32, setembro, 1995, p. 17.

Portanto, o Islã é “Dean wa Dawlat”, o que significa um Estado e uma Religião, sem separação entre as atividades religiosas e seculares, ambas esferas de uma unidade sob a autoridade global da *Shari’ah Al Islamia*. Analisando seus preceitos jurídicos, observamos, que as relações entre a *Shari’ah Al Islamia* e Alá não se limitam à criação.

Para a lei islâmica, depois de ter criado o mundo, Alá conserva-o e governa-o por meio de leis sapientíssimas. Por outras palavras Alá não é somente criador, mas também providência. Podemos definir, como a ação constante que Alá exerce sobre as criaturas para conservar e dirigir por meio da sua sabedoria e bondade a ordem que estabeleceu pela criação.

Vejamos, que a interpretação da lei islâmica assinala, que: “se o mundo uma vez criado pudesse continuar a existir sem o concurso positivo de Alá, sob este respeito seria independente. Logo, a doutrina jurídica islâmica, inseparável do divino, continua renovada, identificando-se com o decreto revelado ao profeta Mohammad (S.A.A. W.S.).

É interessante notar, que a persistência desta lei e sua religião até os dias atuais, exige, uma conservação inalterada. Muitas culturas antigas desapareceram e outras sofreram modificações, foram desvirtuadas e esquecidas, a única que sobreviveu aos tempos e permaneceu intacta foi a islâmica. “El Império Romano, considerado como entidad política, sobrevivió vários siglos al apogeo de su cultura. Habia transcurrido mucho tiempo de esta época floriciente, cuando sobrevino el derrumbamiento”(256).

Neste panorama, quem entrar no Islã tem de aceitar primeiro seus fundamentos racionais e crer neles totalmente. O fato é que, analisando a situação dos muçulmanos ao longo das últimas décadas, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, verificamos que o árabe muçulmano tornou-se alvo das atenções, configurando sempre um beduíno sem grande capacidade, em razão do credo que professa. A partir de 1973, com a valorização (e a guerra) do petróleo, a “transferência do ânimo popular anti-semita de um alvo judeu para outro árabe foi feita suavemente, posto que a figura era essencialmente a mesma. Assim, se o árabe ocupa bastante atenção, é como um valor negativo. Qualquer história que esse árabe tenha é parte da história que lhe é dada (ou retirada: a diferença é pequena) pela tradição orientalista”(257).

Nessa trajetória de idéias grosseiras a respeito do Oriente Médio e da religião que ocupa todos os seus países, a maioria dos árabes muçulmanos procura se proteger da propaganda veementemente levada aos meios de comunicação de massa “que assinalam falsas informações a respeito do Islã, e utilizam vários subterfúgios para despertar a vaidade humana, o instinto sexual, o prazer e o conforto, a redefinição da fe-licidade em termos materialistas, egoísticos e subjetivos”(258). O Ocidente tenta, sob vários ângulos, corromper e destruir o mundo islâmico, apagando a tendência religiosa dominante e seu ímpeto nacionalista.

De maneira geral, os muçulmanos incomodam a estrutura social e econômica montada pelo Ocidente, cujo próprio povo já demonstra cansaço da massificação diária em todos os setores da vida, invadindo lares, escolas, campos de futebol, empresas, faci-

(256).Max Weber: La decadencia de la cultura antigua. *Revista de Ciências Jurídicas*. Universidade de Costa Rica – Facultad de Derecho. San Jose – Costa Rica: Colegio de Abogados. Número 26, mayo-agosto, 1975, p. 73.

(257) Edward W. Said: *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora Schwarz Ltda. 1990, p. 282

(258) Redatores: Principios de produção na Shari’ah. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, números 17-18, outubro/ novembro, 1992, p. 24.

litando, através dos meios de comunicação, a propagação da violência.

Ao impor a pressão da mídia, o Ocidente protege seus cidadãos da influência espiritual do Islã que, através do ângulo ideológico baseado na religião, pode promover mudanças e coibir o endeusamento do próprio homem e combater dentro dos territórios os movimentos antiislâmicos.

Os muçulmanos reagem à força das expressões contrárias, que lhes impõe responsabilidades no mundo inteiro. Sob o aspecto estritamente moral, o fundamento da moralidade muçulmana é continuar lutando, porque a verdade sempre tende a aparecer. Assim, não podem usar a triste estratégia de impor ao seu povo a negação da autoconservação, como os polinésios das Ilhas Marquesas, que se submeteram ao serem dominados e convertidos ao Cristianismo pelos franceses em 1842 – “adaptaron el único medio de resistencia, dejaron de procrear”(259). Eles não possuíam um elo forte para os unir como a religião islâmica, nem contribuíram culturalmente para o mundo com a importância com que os muçulmanos alimentaram a Idade Média, culturalmente, e fizeram as bases científicas da moderna sociedade.

É imperioso ao muçulmano manter a sua espécie e terminantemente proibido expor-se à morte sem justo motivo, sendo-lhe negado afrouxar as energias diante dos vícios. As acusações pretendem levá-lo à paralisia religiosa, corrompê-lo e destruí-lo. Para se protegerem, milhares de famílias muçulmanas diminuíram em seus lares a influência internacional, condenando as antenas parabólicas e internet, para não serem atingidas pelas falsas informações, a exemplo do Irã e Arábia Saudita, entre outros.

A sobriedade e a pureza dos costumes são, pois, obrigações que têm de sustentar

o cumprimento do dever religioso, único recurso aplicável para isolar, de maneira ideal e profunda, as formas de exclusão constantemente empregadas contra eles.

O fato de o muçulmano ter medo da degenerescência vem a propósito do uso excessivo do álcool, da droga, do fumo, da prostituição e da corrupção (da vida moderna), que exercem perniciosa influência nos costumes dos povos, com efeitos negativos à saúde física e à moral. Logo, não querem se expor a graves perturbações, dificultando o relacionamento familiar e empobrecendo o lado espiritual. Utilizam as mesmas razões, quanto às imoralidades que desvirtuam o comportamento salutar, transmitindo às novas gerações vício e seduções. Segundo acreditam, não querem diminuir a capacidade produtiva, “porque acreditam que o homem é para serviço de um propósito mais alto: o de estabelecimento de uma moral e uma ordem justas, que cumprirão a vontade de Alá”(260).

De maneira que a maioria dos muçulmanos se reprime de qualquer coisa que comprometa a saúde do seu corpo e abale o espírito, moderando as inclinações sexuais, subordinando-se à harmonia religiosa que desenvolve o bem e a justiça. Daí justificarem o controle diante das más influências como condição essencial para evitar a perda da dignidade humana. Os muçulmanos sauditas, egípcios, paquistaneses, iranianos, líbios etc., deixam claro que não acolhem o sistema puramente materialista, pois acreditam que o grupo muçulmano está corretamente orientado. Este será o próximo assunto a ser desenvolvido.

(259) Abram Kardiner (nota 31), p. 96.

(260) Abdul Karrim Murad: Fim do embargo. *Alvorada*. São Paulo: Makka, número 46, novembro, 1998, p. 4.

## 9.2 O jugo do materialismo

O materialismo nega a Alá, a imortalidade da alma e é incompatível com as religiões, porque rejeita a ética e a moral espiritual para satisfazer ao interesse econômico.

Os intelectuais muçulmanos são contra o materialismo porque nele a ciência foi desvirtuada para atender aos lucros dos grupos financeiros. Não se trata de investigar as principais causas, pensando-se no bem-estar da humanidade, mas nos lucros provenientes da elaboração científica. Por conta desse entendimento, aumentaram as guerras, a fome, a ignorância religiosa e a exploração do homem pelo homem.

Assim, o pensamento muçulmano quer unificar o espiritualismo e o materialismo. Explica que as desordens mundiais são provenientes dos argumentos do puro materialismo e a ele não se acrescentou o lado espiritual, que exige os bons costumes e o respeito aos princípios naturais. Nessa hipótese associativa, necessariamente, o materialismo traria novo rótulo, deixando de ser o monstro avassalador, o transformista abominável, para ser o progressista aperfeiçoado, consolidando a garantia de dar a todos, indiscriminadamente, uma sociedade civil politicamente justa.

A globalização permite que o mundo seja regido pelo grupo dos dozes maiores banqueiros, responsáveis pela elaboração de planos econômicos que não se ajustam às nações em desenvolvimento. Isto não deixa de ser uma forma de exploração. “O estranho é que sempre os países islâmicos estão sujeitos a estas leis injustas que espalham a fome e a matança entre suas populações”(261)

Partindo desses argumentos, o Dr. Mohammad Ali Mahjoub, ex-ministro do *Au-kaf* (exclusivo para o recolhimento do *Zakat*), deputado do Parlamento Popular do Egito, com experiência de vinte anos no ministério voltado à pobreza, assinalou que: “O mundo ocidental é materialista. Na visão do Islã é preciso unir o materialismo ao espiritualismo. O materialismo como sistema único é ruim. Esfacelou a célula familiar e social. Quando houver união entre as duas correntes, o mundo será bastante aprazível”(262).

É uma característica própria da Lei Islâmica formar, no seu sistema religioso e político, uma junção do materialismo ao espiritualismo. Na realidade, efetua uma associação incorporando a coerência, a reflexão e a vigília através da *Axxurra*, para atender às necessidades do povo. “Por outro lado, não fixa normas para depois ignorá-las, muito pelo contrário, as conserva sempre claras, lembrando que seu conteúdo é para atender o direito da pessoa em todas as suas necessidades e garantias individuais. Essa tradição é provada pela obrigatoriedade de o muçulmano pagar o *Zakat*, que é destinado ao pobre. Há, portanto, uma distribuição de riqueza que convém ao pobre”(263).

Mas as dimensões dos conflitos mostram que não podemos desprezar as estatísticas de jovens muçulmanos que entram no mercado de trabalho e encontram insuficiência de vagas.

(261) Redatores: Princípios e características básicas da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume III, número 5, fevereiro, 1988, p. 21.

(262) Mohammad Ali Mahjoub: *Entrevista*: Cairo. 20.12.2000.

(263) Mohammad Ahmad Abou Fares: *Exegese e interpretação do Alcorão*. Curitiba: Edição própria. 1988, p. 33.

Rigorosamente, o sistema islâmico favorece aos necessitados e alivia as tensões entre os contingentes ricos e pobres. Mas a complexidade está em saber se os grupos poderosos do capitalismo suportarão, com paciência, as perdas no exercício de legitimar e cultivar uma boa ação em sociedade, com o benefício dos carentes. No Islã, cada homem é chamado a exercer na sociedade um papel que pode ser difícil, mas meritório, capaz de fortalecer a vida diante de árduos obstáculos. O fato de o materialismo negar a substância espiritual, reduzindo tudo à matéria, não servirá ao homem dentro dos limites sociais e morais. Na realidade, o Islã possibilita harmonizar, de maneira simples, a força espiritual com a materialidade, produzindo o máximo efeito de compreensão e obediência à *Shari'ah Al Islamia*.

A verdade é que o sistema islâmico difere muito do modelo capitalista, que se baseia na valorização do lucro. Na abordagem islâmica, o valor do lucro não é o valor dominante, mesmo que sem rejeitar a vida material, porque Alá permitiu ao homem tudo que existe na terra e nos céus. Mas deve o homem utilizar com sabedoria as fontes de produção e pensar como, honestamente, deve ganhar seu capital.

Na posição tradicional da *Shari'ah Al Islamia*, o homem não pode admitir a existência do materialismo, sem perceber o simples fato de que a espiritualidade não pode ser amortecida. Contudo, o corpo necessita operar sua sensibilidade, que é evidentemente espiritual. Se só o materialismo for explorado, temos a luta pelos interesses e, no dizer de Hobbes, a sociedade se transformaria num grande viveiro onde os peixes menores são tragados pelos grandes.

Entendemos que o homem ocidental foi fortemente atingido pelo materialismo, ao desligar-se quase que completamente da religião. Nessa situação, criou hábitos novos e passou a acreditar apenas no que é palpável. A *Shari'ah Al Islamia* previne o homem a não desenvolver atividades perniciosas que possam comprometer sua fé. Daí, a proteção à natureza fazer parte do seu dogma, o que honestamente procura realizar. Esse aspecto será estudado no item seguinte.

### 9.3 O Direito Ecológico na Shari'ah

O Direito Ecológico é Direito de Alá, porque toda a natureza faz parte da sua criação. Portanto é inseparável da moral e da religião. “Pela *Shari'ah Al Islamia*, a natureza não é inimiga do homem, e sim subordinada a ele, ajudando a desempenhar sua função de representante de Alá na terra. E todos os seres glorificam e reverenciam a Alá, numa linguagem ininteligível pela limitada razão humana”(264).

“Não reparas, acaso, em que tudo quanto há nos céus e tudo quanto há na terra prostra-se ante Alá? O sol, a lua, as estrelas, as montanhas, as árvores, os animais e muitos humanos”(265).

Esse universo superior e inferior não é senão criação de Alá, que tudo criou e orientou, que deu unidade a este mundo, fazendo-o terra, céus, vegetações, animais, tudo como parte de um corpo único, em cooperação, coordenação e harmonia – nada existe neste mundo que tenha sido criado à toa. Tudo que nele existe foi preparado para

(264) Yossef Al Karadhawi: A fé e a vida. *Voz do Islam*. Brasília. CIB. Número 8, julho, 1992, p. 47.

(265) *Al Qu'ran: Surata 22*, versículo 18 (nota 7), p. 265.

desempenhar a função que Alá lhe determina, no florescimento da terra, na continuidade da vida e até seu término traçado, e para servir a esta espécie distinguida das criaturas, o homem.

“A *Shari’ah Al Islamia* ensina aos muçulmanos que Alá, seu Senhor, criou todas essas forças para serem amigas, auxiliares, cooperantes; e que o caminho para obter-se essa amizade é a cooperação com essas forças. Juntamente com elas dirigindo-se a Alá, Senhor delas e do homem. Quando as vezes, essas forças o atingem, certamente será porque o homem não se preveniu, não procurou conhecê-las, ou não descobriu o princípio que as rege”(266).

Os materialistas costumam referir-se ao uso das forças naturais, através do verbo “vencer”. Ora, essa designação indica claramente uma visão afastada de Alá e da alma, e do universo que a Ele obedece. Enfim, constatamos, que o muçulmano vive com a natureza num universo social e fraterno, porque, aprendeu no texto alcorânico. Nele os animais e a vegetação, toda a natureza têm direito, cuja violação ou agressão são punidas por Alá, na mesma medida em que são gratificados por sua observância desses direitos e pelo bom tratamento dispensado aos animais.

Os animais são, talvez, as maiores vítimas da civilização materialista. Estão sujeitos a uma série de crueldades em nome da ciência. Modernamente, experiências em animais vivos em laboratórios tornaram-se a principal fonte de crueldade para eles. “Só na Inglaterra, quatro milhões e seiscentos mil experiências foram realizadas no ano de 1990, de acordo com as estatísticas oficiais. A Holanda e a Suécia usam um milhão de animais a cada ano. O Japão, sobrepujou a Europa e usa cerca de vinte milhões de animais anualmente. Os Estados Unidos estão muito à frente do resto do mundo. Aproximadamente sessenta e três milhões de animais morrem anualmente em seus laboratórios”(267)

Quase todos os livros de jurisprudência ou hadits, contêm um capítulo ou item acerca do Direito Ecológico, sob títulos de “caça” ou “abate”. Sabemos, que os antigos pensadores sustentaram que os animais não eram mais que instrumentos vivos sem alma, privados da faculdade da inteligência. Este ponto de vista prevaleceu até o século XIX, quando pesquisas científicas rechaçaram o velho mito sobre eles, estabelecendo que os animais eram dotados de inteligência. Esta descoberta veio para servir como mais um sustentáculo à *Shari’ah Al Islamia* e seu caráter científico, já que descreve os animais como seres organizados e inteligentes. “Não existe ser algum que ande sobre a terra, nem ave que voe, que não constituam famílias semelhantes às vossas”(268). “Tratai com benevolência ..., o viandante, os vossos servos e os animais”(269).

Constam de inúmeros *hadits* a proibição de maltratos ou cargas pesadas além da capacidade do animal, podendo o infrator ser processado e condenado de acordo com o *taazir* (livre entendimento do juiz). “Temei a Alá, tratando bem os animais irracionais; montai-os quando estiverem prontos para serem montados e desmontai deles quando estiverem cansados”(270).

(266) Yossef Al Karadhawi (nota 264), 49.

(267) Redatores: Jurisprudência Islâmica – Tratamento islâmico aos animais. *Alvorada*. São Paulo: CDIAL. Ano II, número 14, julho, 1992, p. 10.

(268) *Al Qu’ran: Surata* 6, versículo 38 (nota 7), p.98.

(269) *Idem: Surata* 4, versículo 36, p. 63.

(270) *Hadits* (nota 28), p. 12.



Na *Sunna*, a abundância de detalhes quanto ao tratamento dos animais chega ao ponto de impor que a faca seja escondida do animal, para que este não sofra de medo e pavor. Sobre esses mesmos alicerces ergue-se a relação entre o homem muçulmano e os vegetais. Consta do *Hadit* que: “qualquer muçulmano que plantar ou semear qualquer vegetal do qual se alimente uma ave, um animal ou um homem, será recompensado por esse alimento”(271).

Quando o califa Abu Bakr Assiddik, preparou o exército muçulmano para guerrear contra os bizantinos na Síria, recomendou aos seus homens, num discurso várias questões. Entre elas, categoricamente: “Não quebrem palmeiras, nem corte, árvores frutíferas”(272).

Dentro do Direito Ecológico Islâmico, claramente, são formuladas inúmeras proibições como: não urinar nem colocar matérias fecais nos rios e embaixo das árvores. Não sujar as ruas (quaisquer vias de acesso), não devastar as árvores, não sobrecarregar os animais de montaria. Não sacrificar o animal cansado, doente, ou aquele que não tenha atingido a desmama. E aconselha: alimentá-los, não deixá-los com sede, nem torturá-los. É famosa a estória da mulher que foi destinada ao inferno por causas das torturas que infligiu a um gato.

Assim, o Direito Ecológico imposto pela *Shari'ah Al Islamia*, desenvolve no muçulmano uma maneira diferente de olhar para tais seres, quer sejam animais, vegetais ou minerais, pois sua missão não será de derrotá-los ou dominá-los, e sim, tratá-los como parte da criação de Alá.

“E tendes exemplos nos animais, damo-vos para beber o que há em suas entranhas; sai dentre sedimentos e sangue, leite puro e saboroso para aqueles que o bebem”(273).

“E frutos das tamareiras e das videiras, vós extrais uma bebida inebriante e benéfica. Nisto há sinal para os sensatos”(274).\*

“E teu senhor inspirou as abelhas, (dizendo): Construí vossas colméias nas montanhas, nas árvores nos locais em que vos forem designados”(275).

A lógica é de que o muçulmano deve guiar-se sempre licitamente, usando a *Shari'ah Al Islamia* em todos os segmentos jurídicos, inclusive deve ser um defensor da ecologia. Compreendemos que, no caso de o muçulmano viver em país estrangeiro, como por exemplo no Brasil, ele deve respeitar a competência do júzo brasileiro, seguindo a sua Carta Magna, sem desprezar ou contestar a *Shari'ah Al Islamia*, cuja expressão de direito diligencia o muçulmano a cumprir corretamente o sentido da lei.

Mas, a proposta que os muçulmanos fazem na atualidade é a volta do Estado Islâmico com moeda única e o ordenamento jurídico imposto pela *Shari'ah Al Islamia*. Esta aspiração se sustenta na Declaração Islâmica dos Direitos Humanos, baseada

(271) *Idem*, p. 20.

(272) *Voz do Islam* (nota 253), p.12.

(273) *Al Qu'ran* :Surata 16, versículo 66 (nota 7).

(274) *Idem*, versículo 67, p. 206.

(275) *Idem*, versículo 68, p. 206.

\*Na época da revelação deste versículo, a proibição dos agentes inebriantes não havia ainda sido especificado por revelação.

no *Al Qu'ran* e na *Sunna* que proclama no inciso “e” – “Do Direito à Justiça” que: “É direito e dever de cada muçulmano recusar-se a obedecer a qualquer ordem que seja contrária à Lei, não importando de quem proceda”(276).

(276) Declaração Islâmica dos Direitos Humanos. São Paulo: CDIAL, 2000, p. 2

## Capítulo Décimo

### VISÃO GERAL DA TESE

*Sumário:* 10.1 A obediência à *Shari'ah Al Islamia*. 10.2 A maturidade dos jovens. 10.3 O Islã e o muçulmano. 10.4 O Islã e o futuro.

#### 10.1 A obediência à *Shari'ah Al Islamia*

Vimos que o Islã reforma os maus hábitos em bons, reativa o raciocínio e promove a elevação social do homem. Nesse entendimento, compreendemos que, historicamente, não houve alteração no seu texto religioso, conservando a *Shari'ah Al Islamia* sua originalidade através dos tempos. Mas tudo isso se deve aos *ulemas* que se perfilam, quer nos desertos ou centros urbanos, como escudos, verdadeiros guardiães da manutenção da autenticidade do *Al Qu'ran*.

Para tanto, contaram com uma admirável colaboradora, a fonte oral, com a qual, inicialmente, puderam transmitir a tradição islâmica. A transmissão oral é uma prática espontânea, por vezes fixada nos escritos em papiros, madeiras, ossos etc. A apreciação do valor do ensinamento oral, assegurou, ininterruptamente, que as primeiras gerações árabes guardassem e levassem, através do comércio aos diferentes povos da África e da Ásia, as linhas gerais do Islamismo.

Assim, a responsabilidade da promoção da cultura árabe-islâmica, oralmente efetuada, proporcionou o domínio de quase a totalidade das tribos árabes, pois algumas não responderam imediatamente ao chamado do Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.). Daí, admitirmos que a tradição islâmica foi garantida, inicialmente, pelos povos dos desertos. Isto porque a transmissão oral tem efeito instantâneo, determinando o fortalecimento do conhecimento pela necessidade de fixar na memória o aprendido; posteriormente, a escrita e a leitura foram ensinadas.

Proporcionalmente à grandeza dos povos beduínos, os costumes bárbaros foram sendo abolidos, aperfeiçoando o valor moral com a religião. A grande vantagem da escrita árabe é a sua permanência, dando continuação às expressões dos antepassados de maneira clara e persuasiva. Precisamente, esta escrita exprimiu e concretizou a universalidade do *Al Qu'ran*. Não cometeríamos erro ao afirmar que o estilo da sua linguagem é inigualável. As idéias, reflexões e fatos, notoriamente, ocupam cinco consideráveis momentos: 1) Remontam ao tempo anterior ao Profeta, formulando características próprias da época pré-islâmica. 2) Sistematizam as normas de viver do ser humano a qualquer tempo e lugar (universalidade). 3) Instruem a obrigação religiosa de conscientizar a justiça, o direito e o dever de cada pessoa perante o Estado e o seu semelhante. 4) Atingem a compreensão do futuro, motivando os muçulmanos ao estudo das ciências. 5) Promovem o respeito à unicidade.

Para os muçulmanos, esses preceitos indicam o caminho para a obtenção da sabedoria, observação aos direitos naturais e consideração às normas que constituem a *Shari'ah Al Islamia*. A *Shari'ah Al Islamia* pode ser definida como a Lei Magna do muçulmano que lhe garante a manutenção familiar, social, religiosa, jurídica etc., que mantém os direitos e garantias individuais, dividindo-se em *Tawhid* (dogma da unicidade), *Aqhlak* (moral) e *Feqh* (Ciência Jurídica). Portanto, o entendimento religioso islâmico

diverge do pensamento de Orlando Soares quando diz: “Essa marcante influência do fenômeno religioso se estendeu a todas as áreas do saber, acabando por obstaculizar, sobremaneira, por muitos séculos, as investigações científicas em geral, especialmente no tocante à origem da vida e ao aspecto relacionado ao traço comum de hereditariedade, existente entre os seres vivos, como veremos ao tratar do materialismo”(277).

A subjetividade alcorânica é complementada pela objetividade da *Sunna*, visto que algumas regras do *Al Qu’ran* suscitam a investigação científica. Logo, para se saber o grau de punibilidade num procedimento ilícito, a *Sunna* avalia e identifica a condição com a qual a autoridade judiciária prola a sentença definitiva, conforme foi visto anteriormente. Na *Surata* o Desterro, versículo 7, o *Al Qu’ran* chama a *Sunna*.

Nesse aspecto, o Direito Islâmico, a doutrina é pacificamente coercitivista e seu direito legislado por Alá ( Deus), conflita com o Direito ocidental, legislado por leigos. Este conflito mostrar profundas diferenças entre o Direito Islâmico Teocrático e o Direito do Ocidente, que independe de religião. Os juristas ocidentais discutem sobre se a coercitividade seria essencial à caracterização da norma jurídica, dividindo-se em anti-coercitivistas e coercitivistas.

Foi essa lei que fez a revolução espiritual em toda a Árabia, alastrou-se pela Ásia e África. Os que não a conhecem, deformam seu conteúdo, dando uma visão das coisas confusamente, mudando o sentido das palavras. Entre inúmeras observações de autores ocidentais, encontramos a seguinte frase: “Exclusão da vida pública e poligamia valem como sinais de repressão da mulher e da sua discriminação social relativamente ao homem”(278).

A *Shari’ah Al Islamia* revela que o conceito tradicional do elemento feminino não mudou. A mulher continua sendo a dona de casa, a mãe extremosa, e não desprezou as situações e necessidades familiares, buscando trabalho fora de casa, como igualmente faziam suas antecessoras à época do Profeta, cuja mulher A’isha era professora, enquanto que, no califado de Omar Ibn Al Khattab, a fiscalização dos mercados era efetuada por uma mulher.

“Adorai a Alá de manhã e à noite, e empregai o dia em vossos afazeres”(279). Este *hadit*, ensina que o homem e a mulher devem trabalhar e os favorecidos de fortuna não devem viver na ociosidade. Contudo, o ocidental argumenta que, rigorosamente, a *Shari’ah Al Islamia* impõe a desigualdade da mulher em relação ao homem, não sendo aquela favorecida nem mesmo na relação trabalhista, restringindo-se às tarefas domésticas. Observamos que, tanto no trabalho manual como no intelectual, não existe desigualdade, mas uma difusão de funções que, para a *Shari’ah Al Islamia*, é um método de produção rápida, isto é, a execução das tarefas deve ser de acordo com a força, o intelecto e a especialização do indivíduo, evidentemente, proporcional a um homem ou a uma mulher. Daí, com várias exceções, a mulher islâmica não trabalhar.

A crítica dos ocidentais é falsa, pois concluímos que o Ocidente prega a igualdade da mulher, mas, na verdade, é explorada no presente como o foi no passado.

(277) Orlando Soares: *Filosofia geral e filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Sindicato Nacional dos Editores de Livros. 1ª edição. 1989, p. 32.

(278) Antônio Francisco de Souza: *A posição jurídica da mulher na sociedade islâmica*. Lisboa: Procuradoria Geral da República. Documentação e Direito Comparado, 1985, p. 193.

(279) *Hadits* (nota 28), p. 23.

Artificialmente, propaga que a mulher do Ocidente é independente e está em igualdade com o homem. Entendemos que, no Ocidente, a mulher se transformou no principal elemento de propaganda comercial, excitando, seduzindo com seus atrativos. “Atraindo pessoas ao consumismo dos restaurantes, das bebidas, dos cigarros, hotéis, bares, aproveitando a sua feminilidade da pior forma possível, anulando a sua função natural na vida, tornando-se um prazer ou um semiprazer. A libertação artificial da mulher, no mundo ocidental, libertou-a até de suas obrigações como esposa, como mãe, como educadora das novas gerações e produtora de homens. Fez com que assumisse qualquer tipo de trabalho, na indústria, na agricultura, na arte, no comércio e nos outros setores que não se coadunam com a sua compleição, força física e psicológica. Tudo isso a dano de sua responsabilidade principal no campo matrimonial. No Islã, a mulher não fica confinada em sua casa como pensam alguns – ao mesmo tempo, não é largada a seu bel prazer, sem limites nem restrições como é o caso das ocidentais”(280).

Entre tantos outros exemplos, as trabalhadoras muçulmanas Awatif Ibrahim (líbia – 3 filhos) e Fátima Said (egípcia – 2 filhos) têm a mesma opinião: “a mulher muçulmana sempre esteve presente na vida social como na vida religiosa. Contudo, a habilitação da independência da “mulher moderna”, que sai à procura do seu próprio sustento e a do filho como mãe solteira, não é contemplado por nós, como normal. Isso não pode ser conceituado como exclusão da vida pública”(281).

De forma que a obediência aos preceitos islâmicos externa uma reciprocidade entre os muçulmanos que, de conformidade com os padrões habituais, unem-se mutuamente contra os males sociais. Não há, portanto, a expressão do individualismo no Islã como existe no Ocidente. “Paralelamente, com o desprestígio ou declínio dos elementos sagrados numa sociedade, verifica-se o aumento de um processo de individualização contrário à característica das sociedades tradicionais que, tendendo para a uniformidade dos seus componentes, são menos competitivos, estáveis e equilibradas”(282).

A sintonia dos muçulmanos com a lei islâmica está sempre presente, sobretudo nas intranqüilidades sociais que afetem a todos e generalizem o sentimento de reorganização da vida. Compreendemos que, por ser tradicional, a família é a primeira a exercer influência do controle do comportamento associado às demais pessoas, desprezando totalmente o individualismo.

Como se vê, essa obediência constitui força social organizada. Observando melhor, adquire poder político e ideológico, cujos princípios de direito são indistintamente iguais para todos, pois dele emana o ensinamento de que nenhum poder é legítimo, senão o exercido em nome de Alá.

A submissão muçulmana à lei tem o sentido de cooperar para o progresso moral do homem. Mas até agora não foi plenamente compreendida pelos ocidentais. Contudo, começa a se desenvolver, na Europa e América do Norte, defesa dos seus preceitos jurídicos, com a conversão, em grande escala, de mulheres, particularmente, as americanas. No dizer de Roger Garaudy: “Todas as pessoas que tiveram negada a sua

(280) Fathi Yaken: *A Shari'ah e o sexo*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Arrissala. 1981, p. 74.

(281) Awatif Ibrahim, Fátima Said: *Entrevistas*. Egito. 28.12. 2000.

(282) Felipe A. de Miranda Rosa: *Patologia social: uma introdução ao estudo da desorganização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 43.

identidade – e não apenas as mulheres – aderem ao Islã. É uma maneira de se defender do monetarismo de mercado, que é a religião que cultua o dinheiro como valor máximo”(283).

Devido à elevada natureza religiosa dessa lei, o cumprimento dessa obediência proíbe todas as formas indignas, esperando esclarecer que a verdade é inerente à pessoa humana. Contudo, os países que modificaram seus sistemas legislativos com as idéias das instituições européias, passam por conflitos e obstáculos para manter a harmonia no seio da população, cujas relações não se aproximam do ideal de justiça, como na Turquia, Argélia, Tunísia, Marrocos e outros. Daí, ser importante que os jovens atinjam a maturidade para que possam discernir melhor a obediência à *Shari'ah Al Islamia*.

## 10.2 A maturidade dos jovens

A questão diz respeito aos direitos que têm as crianças e os jovens perante seus pais e governantes. Eles estão convencidos de que esses direitos são a expressão dos direitos individuais, como a afirmação da liberdade de expressão, de educação, de igualdade e de processo devido, aos 16 anos. Deste modo a criança, a partir de 12 anos, obrigatoriamente, professará todas as práticas religiosas. A *Shari'ah Al Islamia* refere-se diretamente à sua determinação no comportamento das crianças e dos jovens, adequando-as às suas condições de vida e sobrevivência.

Como a sociedade muçulmana, é uma entidade pública e religiosa (a sociedade ocidental é pública), e sendo o filho uma extensão do pai, é proibido negar a paternidade. Entretanto, se houver provas convincentes (pode haver teste de DNA) de não ser o pai da criança, a *Shari'ah Al Islamia* não pode forçá-lo a criar um filho que não é dele. A jurisprudência islâmica tem o instituto do *Li'an*, pelo qual, diante do juiz, o casal invocará a maldição de Alá, ficando o casal separado e a criança identificada pelo nome da mãe. A mãe adúltera receberá pena de morte após o nascimento da criança. Isto tudo, porque a paternidade deve ser estabelecida sem dúvida, prescrevendo a *Shari'ah* que um filho que nasce de um casamento não tem necessidade de reconhecimento público ou de uma reivindicação posterior da mãe. Por isso, há a proibição da adoção jurídica pela *Shari'ah*, que vê esse tipo de ato jurídico como uma falsificação da ordem natural por estabelecer uma filiação fictícia.

Este cuidado é para fortificar a formação do jovem que começa cedo. Nela são estabelecidos dois pontos fortes no sistema, inevitavelmente desenvolvidos em ocasiões distintas: a vida em tempo de paz e em tempo de guerra. Assim, o jovem é chamado a assumi-la como membro da congregação comunitária. Cada um, segundo a sua capacidade, será responsável por tarefas, de acordo com a necessidade do grupo.

De princípio, adotou o Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.) que os pais ensinassem a seus filhos como usar arma, nadar e cavalgar. Isto significa preparar a criança para momentos de extremo perigo, colocando nas cabeças dos responsáveis uma educação de orientação prática e teórica ao mesmo tempo. Saber ler e escrever é tão importante quanto preservar a vida. Isso não quer dizer que as crianças fossem criadas sem boas maneiras, mas sim que se deve prepará-las para assumir legalmente a responsabilidade

---

(283) Roger Garaudy: Tribuna. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro, 1993, p. 14.

do futuro, podendo enfrentar problemas e condições difíceis. Os primeiros jovens que entenderam esse ensinamento foram Ali Ibn Abi Taleb, com oito anos de idade, Azuubari Ibn Alawan (8), Alarkam Ibn Abi Alarkam (11), Saad Ibn Abi Wakas (17), Jaafar Ibn Abi Talleb (18), Suraib Armui (19) e Zaid Ibn Harissa (20), entre outros.

Essa verdade histórica foi analisada pelo professor Ahmad Mohammad Gamal, ao afirmar: “A mais importante conclusão que tiramos da história dos primeiros muçulmanos é que o Islã, na sua base, foi um movimento de jovens”(284).

Tudo isso para que crescessem puros, distantes da prática do mal, sem acostumarlos ao luxo e às relações desviadas, evitando a luxúria. A orientação profética não só estimulou como beneficiou a sobrevivência deles nas batalhas de que puderam participar.

Na batalha de Badr, a primeira entre os muçulmanos e os incrédulos, os jovens resistiram ao inimigo sem quaisquer baixas. Esse sentimento ideológico, segundo os analistas árabes, pode ser apreciado, hoje, nos jovens palestinos, chechenos, bósnios e libaneses que, após presenciarem vinte e dois anos de ocupação, expulsaram as tropas israelenses do Sul do Líbano, sem praticar, com seus atos, qualquer terrorismo.

Desse modo, o jovem muçulmano é sempre participativo. Conta-se que o califa Omar Ibn Al Khattab, ao encontrar problemas no seu governo, convocava os jovens e lhes pedia conselhos, aproveitando a transparência e a seriedade dos seus raciocínios. Isto é possível no Islã, porque os jovens são agregados como cidadãos e possuem direitos de ser protegidos pelo Estado. Inclui estabelecer que eles, não só podem reclamá-los, mas demonstrar, de maneira digna, sua consciência de dever diante de um conflito.

Mas só em última instância o Estado pode recrutar e designá-los para operações em defesa da manutenção da integridade territorial do país. Como argumentou Yasser Arafat: “As novas gerações já nasceram com a guerra. Não temos, nós, o povo palestino, um modo convencional de vida. Nós vivemos a revolução 24 horas por dia, porque vivemos apenas em função de uma esperança que é retornarmos ao nosso país...”(285). A idade média dos palestinos é de 17 anos.

Nessas condições, a maturidade do jovem muçulmano é rápida, e constituiu uma grande força contra a exploração do Oriente Médio. Essas inclinações sobrevivem no seio da família, podendo os jovens enfrentar controvérsias de vida em diferentes sociedades em que estejam.

Em verdade, alguns países muçulmanos, como a Líbia, procuram fornecer aos jovens de ambos os sexos, já nos primeiro e segundo graus, conhecimentos da prática de autodefesa. São elaborados programas que possam avaliar a responsabilidade cívica, também, por sua própria liberdade. Não obstante a participação juvenil ser grande, as estatísticas criminais islâmicas entre os jovens é pequena em relação aos ocidentais, em virtude da religiosidade implícita à lei.

Para os conservadores ocidentais, esta situação deve ser reavaliada, merecendo

(284) Ahmad Mohammad Gamal: *Pela causa dos jovens*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assiddik. 1990, p. 49.

(285) Fausto Wolff: *Os palestinos: judeus da 3ª guerra mundial*. São Paulo: Editora Alfa-Omega. 2ª edição, 1986, p. 122.

saneamento por parte das autoridades do Oriente Médio, já que, para eles, os jovens não possuem experiências para que a sociedade os utilize ofensivamente, ou seja, em benefício do próprio Estado. Criticamente, não entendem o discurso islâmico no seu conceito de paz.

A esse respeito, opinamos que a comunidade não pode estar à margem do que é melhor para o seu jovem. Ele tem que sobreviver, de acordo com as alternativas do seu ambiente. Tanto que, se os rostos dos adolescentes demonstram que estão sem o conforto com que viveram seus antepassados, pelo menos, podem se orgulhar de que buscam um ideal.

Entendemos, também, que a maturidade não é adquirida quando o moço permanece incapaz de se identificar com as intenções patrióticas e o amor filial. Na verdade, não é suficiente apenas cumprir os deveres escolares, mas declarar suas inclinações e ter a coragem de tomar decisões. As horas vagas devem ser preenchidas com atividades benéficas. Dessa forma, a falta de gosto para desenvolver tarefas se desenvolve apenas naqueles que não tentam preencher devidamente o seu tempo livre.

Se permitirmos apreciar o fundamento islâmico e o comportamento ocidental, o primeiro consegue incrementar no jovem o respeito à lei e o segundo tenta impedir a violência, a droga e as ilicitudes penais, possibilitando a sociedade viver na inquietação.

Abu Al Abbas e Abdullah Ibn Abbas relataram esse *hadit* do Profeta, que foi coletado por At Tirmidhi: “Oh joven, te voy a enseñar unas palabras: guarda a Dios, y te guardará. Guarda a Dios y lo encontrarás ante ti. Si pides algo, pídelo a Dios, y si necesitas ayuda, acude a Dios, y conoce que si todo el pueblo se reúne para beneficiarte en algo, no te beneficiarán excepto en lo que Dios há escrito para ti, y si se reúne para perjudicarte en algo, no te perjudicarán salvo en algo que Dios haya escrito sobre ti. Las plumas se han levantado y las hojas se han secado”(286).

### 10.3 O Islã e o muçulmano

Procuraremos ver neste item a importância da *Shari'ah Al Islamia* para o muçulmano. Sendo uma lei universal, seus princípios e crença podem ser aproveitados contra a opressão e a exploração. Isso porque, a despeito dos tempos modernos, a civilização constata a discriminação brutal que a nova ordem mundial oferece aos povos, especialmente dos países emergentes. Vemos intensificar-se a sofisticação que transforma os homens e o avanço da desintegração familiar acompanhar o progresso.

Assenta a questão em dois pontos fundamentais: a retidão da fé islâmica, que segue a iniciativa divina, cumprindo as leis naturais da vontade de Alá que começa com *La Ilaha Il-la Allah* (Alá é a única divindade), e a expansão do capitalismo no mundo atual, planejada pela nova ordem ocidental materialista. Os princípios islâmicos outorga aos trabalhadores dividirem os lucros como seus empregadores. A Escola Malikita foi longe a ponto de dar ao empregado uma parte igual nos lucros. O sistema capitalista está sempre sujeito à crises periódicas resultantes da depressão causada pelos baixos salários e a escassez do consumo mundial em relação ao aumento da produção.

Isto porque os pretextos de ampliar as regiões econômicas intensificaram a vaidade e a individualidade nas pessoas, que não vêem que toda a ordem e progresso

---

(286) Zakaria YIbn Al Nawawi (nota 251), p. 78.



são princípios divinos. Obviamente, os muçulmanos ficaram isolados, fora das grandes transformações, haja vista que a profundidade religiosa da base islâmica vem a negar o modelo ocidental e, em consequência disso, são inferiorizados.

Mas a cultura ocidental já começa a dar sinais de decadência, no lugar das possibilidades há repetição, estagnação e tédio. Há sinais de sobra de que isso está acontecendo no Ocidente. As confissões de mal-estar são contínuas, o repúdio e a deturpação das instituições são uma constante. Isso não é um sinal de entusiasmo com a nossa cultura.

Sob este ponto de vista, a *Shari'ah Al Islamia* é base da realidade coletiva e deve ser apreciada em todos os momentos, não devendo o muçulmano operar independentemente do seu julgamento. Com a proteção da *Shari'ah*, ele estará a salvo do exagerado materialismo e repudiará o ilícito, ficando capaz de encontrar um sólido terreno para escapar do controle da escalada apologista da sociedade ocidental, que adota a teoria de autoconcentração do direito e da ciência mundial.

Mas aqueles que carecem de fé, mesmo tendo riqueza, verificam que a ciência e a técnica, mesmo desenvolvidas a favor do homem, não o tornam feliz, porque fugiu do controle da religião trazendo perdas morais e espirituais. Apreciamos, na humanidade como um todo, que essas pessoas são as maiores perdedoras, por viver no predomínio de uma filosofia radicalmente contrária à religião.

Vimos que a ordem social na *Shari'ah* não é posta à força e dela resulta o emprego da *Axxurra*, cuja decisão é tomada sob o valor moral e utilitário que cada questão exige. Essa visualização, de todos participarem ativamente da decisão nos governos, só a encontramos nos valores islâmicos, por ser ela também instrumento da *ummah*, que assevera a consistente realização da consciência ética. Logo, reconhecemos que a consumação dos bens materiais para o muçulmano deriva tão somente do seu contexto produtivo, e tem significado apenas para manter as suas necessidades, não sendo condenada somente ao consumo.

Na verdade, o homem de hoje desconhece o que é liberdade, pois ela é compreendida de maneira deformada, sem haver limites de praticabilidade, já que as leis dos humanos são permissivas quanto à aplicação de benefícios ao agressor, declinando-se das indenizações ou castigos aos mercedos.

Dentro do âmbito islâmico, não há lugar para a dominação de um povo sobre outro, de privilégios políticos e econômicos, ou outros tipos de expressão que desvalorizem integralmente a honra e a dignidade humana, como: o que se deve fazer quando um concorrente está se afogando? Pegar uma mangueira e jogar água em sua boca.

Sabendo da utilidade de sua existência, o muçulmano deve fixar suas obrigações para desfrutar da vida na direção divina. Haja vista a vida ser meio para se chegar ao fim último.

Daí, a importância da *Shari'ah Al Islamia* para o muçulmano, já que oferece um modo de vida que adquire ação contínua, persistente e flexível. A natureza reveladora da sua lei dirigirá seus adeptos a qualquer tempo e lugar. Cada geração encontrará a esperança perdida, de modo que suas medidas infundem a fé inabalável nos seres humanos. Mediante a conservação do Islã.

## 10.4 O Islã e o futuro

“...a seriedade do Islamismo paira como o dedo de Moisés castigando a frivolidade do luxo e abundância. Ninguém que ouça o solene chamado à prece dos muezins, cinco vezes por dia, do alto dos *minarettes*, é capaz de duvidar de que isto seja religião verdadeira. É oração, pura e válida. Os muçulmanos realmente crêem em algo, razão pela qual o Islamismo vencerá a batalha ideológica”(287).

Creemos que é pelo fato de a *Shari'ah* ser uma lei religiosa que aí reside a causa do grande interesse das pessoas, nos últimos tempos, por sua cultura e ensinamentos religiosos, particularmente pelos europeus e americanos. O resultado é que as dificuldades provenientes dos estereótipos criou um instrumento que exprime a necessidade de se conhecer mais sobre os muçulmanos.

E de fato, mesmo com as imagens disformes que retratam as produções cinematográficas e jornalísticas, paralelamente, corre a promoção e o aumento cada vez maior do número de adeptos, suplantando as censuras e definições grosseiras.

Tanto mais que o grande comércio internacional conta com mercados e a clientela de mais de um bilhão e quinhentos milhões de muçulmanos no mundo, que se acomodaram às exigências da vida moderna, sem descortinar os valores religiosos, já que a minoria tem aceitado a ocidentalização.

Entre 1970 e 1980, o Islã apareceu como uma força global que tem, até a presente data, atraído profissionais liberais, universitários, burocratas, artistas e até militares. A projeção extremista que se tem freqüentemente visualizado nas bancas de revistas e a predisposição de ser olhado como um movimento perigoso e anticultural, não impede totalmente que, através da tecnologia e moderna ciência, sua mensagem seja propagada e suas práticas tradicionais conservadas, como está acontecendo nas comunidades que sofreram colonialismo ocidental.

“Esta renovação mais amplamente fundamentada tem, também, sido acompanhada pela recepção do Islã na vida pública: um aumento em alguns governos, nas organizações, nas leis, nos bancos, nos serviços de bem-estar social e nas instituições educacionais, todos islamicamente orientados”(288).

Logicamente que as más informações deixam inspirar receios e dúvidas, mas o que surpreende é que o movimento de força do renascimento islâmico está vindo mais forte por meio do espírito estrangeiro. Concluimos que os árabes não estão sozinhos erguendo a bandeira do Islã, mas os estrangeiros, especialmente os ocidentais.

Como aconteceu no passado, com “uma das mais atraentes figuras da história, Saladino, o bravo e nobre chefe dos exércitos muçulmanos, descendo do nordeste das montanhas do Curdistão, lavrou a sentença de morte dos cruzados, consumada na derrota da batalha de Hattin, travada a 4 de julho de 1187”(289).

Além de Saladino, outros nomes demonstraram fortes laços com o Islã, colocando sua inteligência ao estudo dos seus fundamentos, cujas análises jurídicas trazem efeitos harmônicos ao exercício do direito. Essas interpretações enriquecem

(287) Peter Mullen: The Guardian. (matéria aproveitada do Jornal do Estado de São Paulo, 15.8.1993).

*Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro, 1993, p. 4.

(288) Editorial: A ameaça islâmica mito ou realidade. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro. 1993, p. 11.

(289) Moshe Menuhin: *Judaísmo hoje: Palestina, árabes e judeus*. Trad. Miguel Alencar. Rio de Janeiro: Editora Paralelo. 1996, p. 19.

e asseguraram até nossos dias o uso da jurisprudência islâmica, a exemplo dos persas Abu Hanifa, grande conhecedor da *Feqh*, e Al Gazalli, cujo *sufismo* foi copiado na Europa, principalmente pela Alemanha

Ibn Sina (mestre da medicina e do direito), Al Burahi, Muslim, Abu Daoud, At Tirmidhi, Anaseii e Ibn Maja, todos da Ásia Central, coletaram os *hadits* e seus compêndios são considerados, na atualidade, os melhores sobre o assunto. Ibn Khaldun e Ibn Rushid, de Andaluz (península Ibérica), contribuíram para melhorar o estado social das sociedades islâmicas, em vista da utilidade dos seus estudos a serviço do homem e da justiça, chamando a necessidade do bom uso da *Shari'ah Al Islamia*. O restabelecimento do seu ensino nos cursos primário, médio e universitário é uma das reivindicações dos muçulmanos.

Convém não esquecer o francês René Guénon que dedicou grande parte de sua vida aos estudos dos povos árabes e dos métodos filosóficos muçulmanos. René Guenon, como muçulmano, estabeleceu-se no Cairo, onde foi sepultado.

No momento, Roger Garaudy (francês) é um dos nomes mais atuantes dos muçulmanos europeus. Ex-ministro, tem examinado minuciosamente as questões que envolvem o Ocidente e o Oriente. “O Ocidente, com suas certezas, vem sistematicamente desprezando tudo o que não se enquadre na sua visão de civilização. Visão essa que, na verdade, acabará por destruí-lo, pois nela só têm lugar os privilegiados que detêm o poder, seja econômico, militar ou político. O homem comum apenas sobrevive e, preocupado em sobreviver, não tem mais tempo para si mesmo, para mergulhar em seu interior, procurar suas raízes e o que de divino existe nele”(290).

Destaca-se, também, Zacaria Yahia Ibn A'la Maududi, do Paquistão, que tratou dos conflitos entre as diferentes correntes filosóficas do mundo ocidental e dos países islâmicos. É considerado um dos maiores sábios islâmicos. Além de Al Mobarak Fouri da Índia, M. Yossuf Adamagy de Moçambique, Ibn Abi Zayd Al Tabatabai do Irã, etc..

Logo, a questão da relação do espiritual com o material tem preocupado os intelectuais ocidentais, que despertam interesse pelo positivismo religioso. Por essa razão, vê-se facilmente que a fé da revelação islâmica não rebaixa a liberdade do homem, mas determina relações dele para com Alá, de forma a chamar o indivíduo para cumprir suas obrigações sem constrangimento.

Por outro lado, se olharmos o Estado *Osmanita*, veremos que a tribo que originou a sua formação era asiática e falava o idioma *touran* (idioma oficial turco). Esta argumentação pode ser comprovada através dos inúmeros institutos de cultura islâmica, criados na Europa (França, Itália, Alemanha, Inglaterra e Portugal) e na América do Norte, com sede em Washington.

Em virtude dessa intensa procura, a Universidade de Azhar, no Cairo, Egito, concede, por meio de intercâmbio cultural, bolsas de estudos aos seus alunos de pós-graduação em mestrado e doutorado nos relacionados centros estrangeiros. Com o mesmo objetivo, o Instituto de Cultura Árabe Islâmica, de Laiden, na Holanda, contribui, de maneira marcante, para estabelecer contato dos seus cidadãos com a legislação islâmica.

Entendemos que a *Shari'ah Al Islamia* não supõe simplesmente que o seu mem-

---

(290) Roger Garaudy: *Promessas do Islã*. Trad. Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1981, p. 78.

bro opere com a cultura circundante do seu *habitat*, mas de maneira ampla, permite seu livre acesso ao conhecimento dos povos, justificando que a cada um deve ser dado o que lhe pertence.

Rigorosamente, o Islã é indivisível. Seu passado remonta à época de *Aadam* (Adão), *Nur* (Noé) e *Ibrahim* (Abraão). Segundo o *Al Qu'ran*: “Abraão não era judeu nem cristão, e sim monoteísta muçulmano”(291).

É justamente o caráter sublime que motiva os muçulmanos a se identificarem com o Islã, e a nele encontrar o relacionamento perfeito em todos os instantes da vida, abandonando as relações confusas e as formas explorativas que o homem moderno está encontrando. De bom senso, o mundo está na mesma condição que imperava antes do aparecimento do Profeta Mohammad (S.A.A.W.S.), que veio reafirmar a mensagem divina dos seus precursores.

A imoralidade, o ateísmo, o abandono da religião são as atividades reinantes no mundo atual. O materialismo ocidental comunga da mesma teoria marxista que desprezou a evolução espiritual do ser humano, aderindo ao desenvolvimento de atividades que dão lucro. O significado islâmico não proclama o bem material como única alternativa, mas como uma parceria do trabalho. Portanto, “não proibiu a cooperação entre capital e a gerência, ou entre o capital e o trabalho como estes termos são compreendidos no seu sentido legal islâmico. Aliás, a *Shari'ah* estabelece um critério sólido e igualitário para tal associação; se o dono do capital deseja tornar-se sócio de um homem trabalhador, ele deve concordar em compartilhar de todas as conseqüências dessa sociedade. A *Shari'ah Al Islamia* impõe a condição de que, em tais sociedades, que são chamadas de *al-mudáraba* ou *al-quiradh*, as duas partes devem concordar que compartilharão do lucro, se houver, e do prejuízo, se houver prejuízo, numa proporção combinada previamente. Essa proporção pode ser de uma metade, um terço, uma quarta parte ou qualquer outra proporção para uma das partes e o restante para a outra. Dessa maneira, a sociedade entre o capital e o trabalho é a associação de duas partes com responsabilidade conjunta, cada uma tendo uma participação proporcional, seja de lucro, seja de prejuízo, e independente de ser muito ou pouco. Se no balanço, os prejuízos excederem os lucros, a diferença deverá ser debitada ao capital. Este tipo de associação não é surpreendente, pois, enquanto que o proprietário do capital sofreu uma perda na sua riqueza material, o sócio, com o trabalho, perdeu seu tempo e seu esforço”(292).

No dizer de Abul Hassan Annadwy: “o homem ocidental perdeu o processo de sua evolução, o instinto espiritual”(293). Mas a vitalidade dos muçulmanos, ao longo da história, tem demonstrado que a resistência provém da consciência religiosa, cívica e política transmitida pela crença. Sempre estarão dispostos a lutar contra quaisquer formas restritivas ao Islã porque não querem perder o elo com Alá. Assim, justifica-se o muçulmano posicionar-se a exercer o *jihad*, contra quem permite a propagação do ilícito (*haram*) ou do (*makrouh*) caminho do ilícito entre seu povo.

Quando a Lei Berber, em 1931, foi decretada pela França aos marroquinos, apagando a jurisprudência islâmica e favorecendo o ateísmo, o espírito islâmico iniciou a revolução contra os franceses. E assim tem sido em todos os instantes perigosos.

(291) Samir El Hayek (nota 20), *Surata* 3, versículo 67, p. 43.

(292) Yossef Al Karadhawi (nota 32), p. 411-412.

(293) Abul Hassan Annadwy (nota 141), p. 228.

Apesar de ter perdido a extensão territorial com a derrocada do Estado Islâmico *Osmanita*, após a Primeira Guerra Mundial, o Islã, que antes fora uma só força, uma única expressão, encontra-se dividido entre os limites dos países de maioria muçulmana. Para alguns analistas, o panorama dos países de tradição islâmica define a dominação da idéia dos muçulmanos em unificar o Oriente Médio e norte de África numa potência islamizada, livrando-se de uma vez por todas do jugo ocidental, que continua com o domínio econômico, o que impede estabelecer condições favoráveis para um crescimento estável.

Para tanto, é preciso que restabeleçam a interação diária entre o direito e a religião, nos estados que se afastaram da *Shari'ah Al Islamia*, precisando da “doutrina que fortifique a alma com os conceitos de devoção, a fim de confirmar ao homem a importância da elevação do espírito e da fraternidade humana, libertando as pessoas do ciclo da ignorância, da arrogância e do despotismo, tornando-os iguais diante do Senhor do Universo”(294).

Uma grande parte dos muçulmanos, especialmente os professores e jovens universitários, acreditam que tudo faz parte de um plano para minar a resistência dessas populações e enfraquecer o domínio religioso da lei. Reconhe-cem que o problema está no caráter puramente político e judicial que os ocidentais querem dar ao Oriente Médio, África e a Ásia islamizadas, impondo um sistema concentrado em suas próprias leis, como estabeleceu Inglaterra às suas colônias que “excluiu na mãe pátria, por força do princípio fundamental da *supremacy of the Parliament*, a possibilidade de controle judicial da legislação, fez-se, ao contrário, promotor, nas colônias, deste controle”(295).

Verificamos, também, que a lei islâmica não impede aos muçulmanos gostarem das coisas boas da vida, muito pelo contrário, mas usufruir dentro dos parâmetros normais, sem excesso ou frivolidades que buscam a valorização do respeito e bondade para com o outro irmão.

Assim, é de vital importância para o muçulmano a preservação da *Shari'ah Al Islamia*, que é aproveitada em muitos aspectos, de maneira que a Europa, especialmente, a França, redigiu o Direito Civil com base nessa lei, embora esconda esta realidade. A lei islâmica também está presente nos Direitos Humanos, redigidos pela ONU, posicionando-se em favor de um caminho central à moral do homem e o seu serviço em prol de uma sociedade justa.

Enfim, o muçulmano não pode dispensar a *Shari'ah Al Islamia*, por entender que é de alta significação à sua vida. Através dela, eles “exerceram papel proeminente na história das idéias islâmicas, não apenas pelo fato de terem introduzido a filosofia grega no pensamento islâmico, mas principalmente por terem realizado sérias reflexões sobre inúmeros problemas”(296).

Tanto é assim, que o Concílio Vaticano II se pronunciou a cerca do Islamismo da seguinte maneira: “A Igreja olha também com apreço para os muçulmanos que adoram o

(294) Comissão Autoral de Dar El Tawheed. *A formação à luz do Islam*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Dar El Tawheed. 1997, pp. 11-12.

(295) Mauro Cappelletti: *O controle de constitucionalidade das leis no Direito Comparado*. São Paulo: Sérgio Antônio Fabris Editor. 2ª edição, 1992, p. 67.

(296) Helmi M. Ibrahim Nasr: *O Islã – visão geral. Arrissala*. São Paulo: Jovens Muçulmanos do Brasil. Ano 6, número 33, outubro, 1980, p. 8.

único Deus vivo e subsistente, misericordioso e todo poderoso, criador do Céu e da Terra, que falou aos homens e a cujos ocultos decretos procuram submeter-se com toda a alma, como Abraão se submeteu a Deus, a quem a fé islâmica gosta de se referir. Veneram Jesus como Profeta, embora não o reconheçam como Deus; honram a Sua mãevirginal, Maria, e por vezes também a invocam com devoção. Esperam, além disso, o dia do juízo, quando Deus recompensará todos os homens, depois de terem ressuscitado. Valorizam, portanto, a vida moral e honram a Deus, sobretudo com a oração, as esmolas e o jejum”(297).

---

(297) *Jornal Makka*: A importância da Shari'ah no mundo. São Paulo: Editora Makka. Ano VII, número 86, março, 2000, pp.15-16.

## BIBLIOGRAFIA

### Livros

ABBOUD, Ahmed (*et Allii*): *El Sagrado Coran*. Valencia: Centro Islámico de Venezuela, 1ª edição, 1990.

ABDALATI, Hammudah: *O Islão em Foco*. Kuwait: Internacional Islamic Federation of Student Organizations, 1978.

ABI TALEB, Ali Ibn: *Nahjul Balagha*. Trad. Samir El Hayek. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1998.

ABU ASIRUD, Marmud: *Houtot Raisia fi al Akisard al Islam*. Cairo: Al Atihed al Islamia, 1989.

ABUTALI, Soufi Hassan: *Taqibiq Al Shari'ah Al Islamia*. Cairo: Dar Anarda Arabia, 1986.

ABU FARES, Mohammad Abdulkadre: *Al Nizam Al Sceesi fi Al Islam*. Beirute: Al Atihed Al Islamia Alam Semunazametu Al Tulebia, 1984.

ABU FARES, Mohammad Ahmad: *Exegese e Interpretação do Alcorão*. Curitiba: Edição própria, 1988.

ABU ZAHAR, Mohammad: *Tarir Al Mazerebo Al Islamia*. Cairo: Dar el Feqh el Ara-be, volume I, 1960.

AÇADEQ, Jaafar: *A Formação à luz do Islam*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Congrega-ção Ahlul Bait do Brasil, 1997.

ADAMAGY, M. Yossuf: *A verdade acerca da Biblioteca de Alexandria*. Lisboa: Al Furqan, 1989.

ADAMAGY, M. Yossuf (*et Allii*): *Bósnia, genocídio à luz do dia em plena Europa*. Loures (Portugal): Al Furqan, 1993.

AHANTAWY, Ali: *Apresentação geral da religião do Islam*. São Paulo: CDIAL, 1990.

AL KARADHAWI, Yossef: *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Paulo. CDIAL, 1991.

AL KARADHAWI, Yossef: *Non Muslims in the Islamic Society*. Trad. Khalil Muham-mad Hamad (*et Allii*). USA: American Trust Publications. Sued Marboob Ali Sharh, 1985.

AL MUSLEH, Abdallah: *Os milagres científicos no Alcorão e na Sunna*. Arábia Saudi-ta: Wawi. Trad. e adaptação Ali Mihannad Abdouni e Luís Emílio Bolsoni, 2001.

A'LA MAUDUDI, Aliman Abul: *Los Principios del Islam*. Argentina: Internacional Islamic Publishing House, 1994.

A'LA MAUDUDI, Aliman Abul: *O Islam Hoje*. São Paulo: CDIAL, 1990.

A'LA MAUDUDI, Aliman Abul: *Para Compreender o Islamismo*. São Paulo: CDIAL, 1989.

A'LA MAUDUDI, Aliman Abul: *O Islam código de vida para os muçulmanos*. São Paulo: CDIAL, 1989.

AL NAWAWI, Zacaria Yahia Ibn C.: *Riadissalihin – Oásis dos virtuosos*. Trad. Samir Hayek. São Paulo: CDIAL, 1997.

AL NAWAWI, Zacaria Yahia Ibn C.: *Los cuarenta Hadices*. Kuwait: Internacional Islamic Federation of Student Organizations, 1979.

AL QU'RAN (árabe): Makka Al Mukarramah, 1990.

AL QAYRAWĀNI, Ibn Abi Zayd: *Compendio del Derecho Islamico (Risala Fi-l-Fiqh)* Argentina: Edição Jesús Riosalito – Editorial Trotta, 1993.

AL TABATABAI, Assayed M. H.: *O Xiísmo no Islam*. Trad. Ahmed El Horr. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1997.

AMIN, Ahmad: *Fajeru Al Islam*. Cairo: Anarda Al Misr, 13<sup>a</sup> edição, 1982.

AMIN, Ahmad: *Douha Al Islam*. Cairo: Anarda Al Misr, 3<sup>o</sup> volume, 3<sup>a</sup> edição, 1978.

AMIN, Sadik: *Ad-dauat Al Islam*. Cairo, 1981.

ANIS, Obada, Mohammad: *Al Mukhtar*. Cairo: Al Azhar, 1<sup>a</sup> edição, 1962.

ANNADUY, Abul Hassan: *O Islam e o Mundo*. São Paulo: CDIAL, 1990.

ASAAD TALS, Mohamad: *Al roulefe Al rachidum*. Beirute: Dar Al Andaluz, 1969.

AT-TABARI: *Tradição narrada por At-Tabari*. São Paulo: CDIAL, 1990.

AUDAH, Abdul Kader: *O Islam sábios e seguidores*. Trad. Samir El Hayek São Paulo: CDIAL, 1990.

AYAD, A.S: *A civilização árabe*. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1965.



AZIZ-ZANDANI Abdel Majid, *(et Allii): O caminho para a Shari'ah*. São Paulo: Movimento Juventude Islâmica Abu Bakr Assiddik, 1989.

AZAMBUJA, Darcy: *Introdução a Ciência Política*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969

BALEEIRO, Aliomar: *Direito Tributário Brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.

BOBBIO, Norberto *(et Allii): Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 12ª edição, 1999.

BOURDOUKAN, Georges: *A Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro*. São Paulo: Casa Amarela, 4ª edição, 1999.

BRITO ALVES, Roque: *Direito Penal – parte geral*. Recife: Labograf, 1976.

BURNS, Macnall Edward: *História da Civilização Ocidental*. Trad. L. Gomes Machado Lourdes S. Machado e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 2ª edição, volume I, 1963.

CARRÉ, Olivier: *L'Islam et l'état*. Trad. Árabe Serviço de Informação do Egito.Org. Gilbert Granjuon. Cairo: Serviço de Informação do Egito, 1991.

CAPPELETTI, Mauro: *O Controle de constitucionalidade das leis no Direito Comparado*. São Paulo: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2ª edição, 1992.

CLEARY, Thomas: *O essencial do Alcorão*. São Paulo: Editora Best Selley, 1993.

*CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ*:. Lisboa: Embaixada Islâmica do Irã em Brasília. 1986.

DAIF, Shanki: *Aalamat Al Islam*. Cairo: Dar Al Maaref, 1996.

DAR EL TAWHEED, Comissão Autoral de: *A formação à luz do Islam*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Dar El Tawheed, 1997.

*DECLARAÇÃO ISLÂMICA DOS DIREITOS HUMANOS*. São Paulo: CDIAL, 2000, p. 2.

*DELTA LAROUSSE, ENCICLOPÉDIA*: Rio de Janeiro: Editora Delta, 1971.

*DICIONÁRIO PRÁTICO DA LELLO*. Lisboa: Lello, 1927.

EL BERRY, Zacaria: *Os Direitos humanos no Islam*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Jovens Muçulmanos do Brasil, 1981.

EL HAYEK, Samir: *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: Mar-sam Editora Jornalística, 1994.

EL HAYEK, Samir: *O Casamento, o divórcio e herança no Islam*. São Paulo: Provo, 1997.

EL SAWY SAID, *Sheick Mabrouk: Os Pilares da fé no Islam*. Recife: Centro Islâmico do Recife, 1995.

EL SAWY SAID, *Sheick Mabrouk: Taqibq Al Shari'ah Al Islamia*. Cairo: Mesfr, 1988.

EL SAWY SAID, *Sheick Mabrouk: Kaifa tarcih Zakah Melika ua Fetiriba*. Cairo: Edição própria, 1982.

EL SAWY SAID, *Sheick Mabrouk: As Escolas de Direito Islâmico*: Recife: Centro Islâmico do Recife, 1997.

*FEQH – Assona Al Mujallad El Sani*: Beirut: Dam Al Feqh, 1977.

FRANCISCO DE SOUZA, Antônio: *A Posição jurídica da mulher na sociedade islâmica*. Lisboa: Procuradoria Geral da República. Documentação e Direito Comparado, 1985.

FUNDAÇÃO AL BALÁGH, Comissão Autoral: *Protegei-vos e às vossas famílias*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Editora Fundação Al Balágh, 1997.

FUNDAÇÃO AL BALÁGH, Comissão Autoral: *O Islam e o Cuidado Corporal*. Trad. Aidah Rumi. Curitiba: Instituição Ahel Bait do Brasil, 1ª edição, 1997.

GAÏD, TAHAR: *Dictionnaire élémentaire de Islam*. Algérie: Office des Publications Universitaires, 1991.

GARBI, Gilberto G.: *O romance das equações Algébricas*. São Paulo. Makrom Books, 1997.

GARAUDY, Roger: *Promessas do Islã*. Trad. Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.

GALACHE (*et Allii*): *Uma Escola Social*. São Paulo: Edições Loyola, 1968.

GROPPALI, Alessandro: *Sociologia e Diritto*. Milano: Casa Editrice Ambrosiana, 1945.

GUÉNON, René: *A Crise do Mundo Moderno*. São Paulo: Editorial Veja, 1990.

*HADITS - Tradições Islâmicas*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, 1990.

HALAF, Abdul El Uhab: *Aenda al Sulu al Feqh*. Cairo: Dar Al Kalamu. 11ª edição, 1997.

HASSOUN, Ali: *Tarih Al Dalla Osmania*. Beirute: Al Mactebu Al Islam, 3ª edição, 1994.

HUSSEIN, Said Abdullah: *Al Mucaranato Atacheria li*. Cairo: Edição própria, 1997.

IBRAHIM HASSAN, Hassan: *Tarie Al Islam*. Cairo: Anarda Al Misr, 1996.

IBN HUMAID, Saleh: *Respuesta islámica a ciertas acusaciones*. Makkah: Dar El Ma-nara, 1997.

IHERING, Rudolf Von: *A Evolução do Direito*. Trad. francesa Abel D’Azevedo. Lis-boa: José Bastos Comércio Editores, 1956.

KARDINER, Abram: *El Individuo y su Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

KELSEN, Hans: *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Armênio Amado Editor Sucessor, 5ª edição, 1979.

KHALDUN, Ibn: *Os prolegômenos - Filosofia Social*. Trad. José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Editora Comercial Safady Ltda., volume II, 1ª edição, 1958.

*LA CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE ARABE D’EGYPTE*. Caire, 1980.

LAHR, C.: *Manual de Filosofia*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 6ª edição, 1952.

LE BON, Gustave: *A Civilização Árabe*. Trad. Augusto Souza. Paraná: Paraná Cultural, volume I, 1950.

LÓPEZ ORTIZ, P. José: *Derecho Muculman*. Barcelona – Buenos Aires: Editorial Labor S.A., 1932.

MACEDO CAMPOS, Antônio: *Inventário e partilhas*. São Paulo: Sugestões Literárias S/A, 2ª edição, 1979.

MANSFIELD, Peter: *Nasser e a Revolução Egípcia*. Trad. Cecília Ribas Carneiro. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

MERAD, Ali: *El Islam contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

MENUHIN, Moshe: *Judaísmo hoje: Palestina, árabes e judeus*. Trad. Miguel Alencar. Rio de Janeiro: Editora Paralelo, 1996.

MIRANDA ROSA, Felipe A. de: *Patologia Social: uma introdução ao estudo da desorganização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

MOHAMMAD GAMAL, Ahmad: *Pela causa dos jovens*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Movimento da Juventude Islâmica Abu Bakr Assiddik, 1990.

*MUNDO ATUAL, ENCICLOPÉDIA*: São Paulo: Publicações Dom Quixote, 1979.

MUTAHHARI, Murtadã: *Os Direitos das mulheres no Islão*. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1998.

OLIVEIRA, Luciano: *Imagens da democracia – Direitos Humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995.

PERROY, Édouard: *História geral das civilizações*. Trad. Pedro Moacyr Campos. São Paulo Difusão Européia do Livro, 1956.

PINTO FERREIRA, Luis: *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 3<sup>a</sup> edição, 1974.

QUTB, Sayyid: *O Islã a religião do futuro*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Federação Internacional Islâmica das Organizações Estudantis, 1994.

QUTB, Sayyid: *O método Qur'ânico de educação*. Brasília: CIB, 1984.

QUTB, Sayyid: *Islão e Justiça Social*. Lisboa: Edma, 1977.

QUTUB, Mohammad: *Islam a Religião Mal Compreendida*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo. CDIAL, 1990.

RADBRUCH, Gustav: *Filosofia do Direito*. Trad. L. Cabral de Mouta. Coimbra: Armênio Amado Editor-Sucessor, 1972.

RACHID REDA, Mohammad: *Al Uahi Al Mohammad*. Cairo: Dal Al Maanar. 5<sup>a</sup> edição, 1955.

RICHAND, Ibn: *Tahziba Sirat Ibn Richand*. Beirute: Arissala. 17<sup>a</sup> edição, 1988.

ROSA, Borges da: *Comentários ao Código de Processo Penal*. Atualizada por Angeli-to A. Aiquele. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 3<sup>a</sup> edição, 1982.

RUSHD, Ibn: *Bidayat Al Mujtahid*. Cairo: Dar Al Islam, volume I, 1960.

SAGAN, Carl: *Cosmos*. Trad. Ângela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1982.

SALDANHA, Nelson: *O problema da História na Ciência Jurídica Contemporânea*. Recife: Imprensa Universitária, 1964.

SALEH AL SAFI, Mansur: *Arábia Saudita – Política Externa e Aspectos de suas Relações com o Brasil*. Brasília: Thesaurus Editora, 1993.

SCHOUN, Frithjo (et Allii): *O Islã – O Credo é a Conduta*. Orgs. Roberto S. Bartholo Jr. e Arminda Eugênia Campos. Rio de Janeiro: Imago Editora/Iser, 1990.

SILVA, Plácido e: *Vocabulário Jurídico*. São Paulo: Forense, volume III, 4<sup>a</sup> edição, 1975.

SILVA TELLES, Vera da (et Allii): *Anos 90, Política e Sociedade no Brasil*. Org. Eve-lina Dognino. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

SINA, Ibn: *Sobre metafísica – antologia*. Trad. Miguel Cruz Hernandez. Madrid: Re-viste de Occidente. 1ª edição, 1950.

SINA, Ibn: *Introdução à Filosofia de Avicena*. Trad. Miguel Cruz Hernandez. Madrid: Gráfica España, 1950.

SOARES DE AZEVEDO, Mateus: *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994.

SOARES, Orlando: *Filosofia geral e filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Sindicato Nacional dos Editores de Livros, 1ª edição, 1989.

SQALI, Mohammad Ben H.: *El respecto del pacto es un deber esencial y los deberes del Islam*. Marruecos: Ministério de Habices y de Asuntos Islamicos, 1989.

STAMMLER, Rudolf (et Allii): *Introducción Al Derecho*. Buenos Aires: Labor, 1990.

THOMPSON, Augusto F.G.: *Escoço Histórico do Direito Criminal Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Liber Juris Ltda., 1976.

WARAT, Luis Albert: *Manifestos para uma ecologia do desejo*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990.

WOLFF, Fausto: *Os Palestinos: judeus da 3ª guerra mundial*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2ª edição, 1986.

W. SAID, Edward: *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora Schwarz Ltda., 1990.

YAKEN, Fathi: *A Shari'ah e o sexo*. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Arrissala, 1981.

YAZBEK, Mustafa: *Palestina, em busca da pátria perdida*. São Paulo: Ática, 1995.

YOSSEF, Muhammed: *El espíritu crítico y su impacto en la adquisición científica y la elaboración de las bases metodológicas*. Marruecos: Ministério de Habices y de Asuntos Islamicos, 1988.

ZAIDAN, Abdul Karim: *O Indivíduo e o Estado no Islam*. São Paulo: CDIAL, 1990.

**Revistas:**

Adeodato, João Maurício Leitão: Uma Teoria (emancipatória) da Legitimação para países Subdesenvolvidos. *Anuário do Mestrado em Direito*. Recife: Centro de Ciência Jurídicas, UFPE, Faculdade de Direito do Recife. Número 5, 1992, pp. 207-242.

Adeodato, João Maurício Leitão: Pressupostos e Diferenças de um Direito Dogmaticamente Organizado. *Boletim da Faculdade de Direito*. Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, 1999/2000, pp. v-y.

Ahmad, As'ad: O governo da lei no Islam. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 2, abril, 1984, pp. 31-34

Al Kohdawi, Youssef: A fé e a vida. *Voz do Islam*. São Paulo: CIB. Número 8, julho, 1992, pp. 47-49.

Annadwy, Abu Hassan: Auto Crítica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 32, setembro, 1995, pp. 17-19.

*Declaração Islâmica dos Direitos Humanos*: São Paulo: CDIAL, 2000, pp. 1-6.

Editores: O papel da família na sociedade islâmica. *Alvorada*. Makka. Ano I, número 10, março, 1992, pp. 28-29.

Editorial: A ameaça islâmica: mito ou realidade. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro, 1993, pp. 10-12.

Editorial: A onda fundamentalista. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 8, janeiro, 1992, pp. 1-3.

Garaudy, Roger: Tribuna. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro, 1993, p. 14.

Karrim Murad, Abdul: Fim do embargo. *Alvorada*. São Paulo. Makka. Número 46, novembro, 1998, pp. 4-6.

Malik Al Sayed, Abdul: Estabilidade e durabilidade da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Ano I, maio, 1984, pp. 33-37.

Mullen, Peter: The Guardian (Jornal Estado de São Paulo – 15.8.1993), *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 26, dezembro, 1993, p. 4

Muslim, Sahih: Perspectivas da dawah islâmica no Ocidente. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Ano III, novembro, 1987, pp.91-92.

Nasr, Helmi Mohamed Ibrahim: O Islã – visão geral: *Arrissala*. São Paulo: Jovens Muçulmanos do Brasil. Ano 6, número 33, outubro, 1980, pp.7-8.

O'há, Ahmad: Organizações islâmicas. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume II, número 2, 1997, pp.33- 38.

Redatores: Argélia, terra de um milhão de mártires. *Alvorada*. São Paulo. Makka. Ano I, número 4, julho, 1991, pp. 18-19.

Redatores: Compilação da época de Abu Bakr Assiddik. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 3, julho, 1991, pp. 4-5.

Redatores: Editorial *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 1, maio, 1991, p.9.

Redatores: Dia Internacional da Mulher. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 49, março, 2000, p. 27.

Redatores: A Sunna e Teologia Islâmica: *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 48, fevereiro, 2000, pp. 10 12.

Redatores: Jurisprudência e teologia islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano III, número 28, janeiro, 1993, pp. 6-8.

Redatores: Jurisprudência e teologia islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 16, setembro, 1991, pp.18-19.

Redatores: Moawiya Ibn Abi Sufian. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, número 14, julho, 1992, pp.13-14.

Redatores: Omar Mukhtar – o legendário herói da Líbia. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 6, novembro, 1991, pp. 9-10.

Redatores: Princípios e características básicas da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília. CIB. Volume II, número 5, fevereiro, 1988.

Redatores: O papel da família na sociedade islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 10, março, 1992, pp. 28-30.

Redatores: O sistema econômico do Islam. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano IV, número 37, janeiro, 2000, pp. 25-26.

Redatores: O Zakat e a oferta de trabalho. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 4, maio, 1988, pp. 32-36.

Redatores: Jurisprudência Islâmica – tratamento islâmico aos animais. *Alvorada*. São Paulo: CDIAL. Ano II, número 14, julho, 1992, pp. 10 – 13.

Redatores: Fundamentos da Shari'ah. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume II, número 4, agosto, 1982, pp. 51-54.

Redatores: Passeata no Marrocos. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 50, abril, 2000, p. 29.

Redatores: Personalidade Islâmica – Ali Ibn Abi Taleb. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano I, número 4, setembro, 1991, pp. 23-24.

Redatores: Sistema Social, Legal e Econômico no Islam. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 3, janeiro, 1987, pp. 49-68.

Redatores: A Sunna e teologia Islâmica. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano VI, número 48, fevereiro, 2000, pp. 10-12.

Redatores: Jurisprudência Islâmica. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Volume IV, número 5, janeiro, 1991, pp. 14-19.

Redatores: Princípios de produção na Shari'ah. *Alvorada*. São Paulo: Makka. Ano II, números 17-18, outubro-novembro.1992, pp. 24-27.

Shafiuddin, H.S.: A riqueza segundo Islam. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 2, abril, 1984, pp. 38-43.



Shafiuddin, H.S.: O Islam e a modernização. *Voz do Islam*. Brasília: CIB. Número 2, abril, 1985, pp. 45-50.

Weber, Max: La decadencia de la cultura antiga. *Revista de Ciências Jurídicas*. Universidade de Costa Rica – Facultad de Derecho. San Jose – Costa Rica: Colegio de Abogados. Número 20, mayo – agosto, 1975, pp. 73-81..

Yossuf Ali, Abdulh: O método científico islâmico. *Voz do Islam*. Brasília: CIB, volume I, número 3, janeiro, 1987, pp. 7-12.

## **Artigos de Jornais**

*Diário Oficial de Pernambuco*: Ministros de nove países debatem formas de avanços para a educação. Recife: Cepe. Ano LXXVII, número 23, fevereiro, 2000, p.1

*Diário de Pernambuco*: Mundo. Recife, 25 de novembro, 2001, p. A-12.

*Diário de Pernambuco*: Taliban erradica droga. Recife: 9 de julho, 2001, p. A-6.

*Correio da Manhã*: A casa e o tempo – Natal I. Lisboa: 1989, número 42, p. 2.

*El Urubat*: A pobreza dos iemenitas. São Paulo: SBSP, maio, 2001, p. 4.

*Jornal Makka*: A importância da Shari'ah. São Paulo: Editora Makka. Ano VII, número 86, março, 2000, pp15-16.

## **Entrevistas anexadas**

Awatif Ibrahim (natural de Trípoli - Líbia)

Fátima Said (natural do Cairo - Egito)

Mohammad Ali Mahjoub (natural do Cairo - Egito)

Ramazan Yamaz (natural de Ancara - Turquia)

Saadi Jimije (natural de Casa Blanca - Marrocos)

*Sheick* Mabrouk El Sawy Said (natural de Helwan - Egito)

## Análise das entrevistas

Antes de mais nada, é bom indagar o que devemos entender das entrevistas juntadas ao texto da tese. Nós afirmamos que várias razões de força motivaram avaliações das entrevistas em três pontos distintos: individualidade, qualidade e motivação.

Note-se que não se trata aqui de expressar um mero sentimento religioso, mas de apresentar, através das respostas, a convivência com uma lei costumeira e religiosa, a *Shari'ah Al Islamia*, cultivada cotidianamente pela comunidade muçulmana que representa, no momento, mais de um bilhão de fiéis.

Confessamos que o conjunto de entrevistas poderia ter sido maior, mas houve restrições de entrevistados que não permitiram seus nomes incluídos ao texto por motivo de foro íntimo, sendo suas opiniões aproveitadas no desenvolvimento do trabalho, constituindo-se, por assim dizer, parte das idéias e reflexões. Assim, com diferentes pontos de vista, intelectuais e profissionais expuseram, com individualidade, seus juízos, conforme a realidade da relação entre entrevistado e a sociedade muçulmana à qual pertence. Cada entrevistado exprimiu seu parecer de acordo com sua tendência política, atividade exercida e experiência vivida. Isto porque o indivíduo, em si, constitui um espírito único, que se aperfeiçoa e se desenvolve necessariamente na direção que traça. Nesta razão, a qualidade manifesta a natureza de cada entrevista. Ela vai significar a extensão dos diferentes argumentos expostos pelos entrevistados, cujos conceitos são demonstrados no momento.

Daí, decorre o nosso entendimento de que os muçulmanos desejam que o princípio da universalidade da *Shari'ah Al Islamia* tenha o direito de ser mostrado, não devendo ser entendido com desconfiança ou como conjuntura do mal.

Quanto à motivação, ela dá seqüência ao curso natural das entrevistas. Pelo que explicaram os entrevistados, notamos que a sociedade muçulmana está disposta a fornecer os instrumentos necessários a uma boa organização social, de modo que todos possam encontrar meios de vida – desde, é claro, que os organismos internacionais deixem o Oriente viver em paz e o povo resolver seus próprios problemas internos.

Em resumo, podemos vaticinar que o *status quo* do Oriente Médio, pelo menos enquanto a política de exploração estrangeira perdurar, sob os “panos mornos” de governantes aliados às grandes potências, e a intransigência israelense continuar, o fogo de concentração de atritos abalarão as tréguas e a região permanecerá um barril de pólvora.

## ENTREVISTAS

### AWATIF IBRAHIM – FÁTIMA SAID

Awatif Ibrahim e Fátima Said são trabalhadoras egípcias que exprimem a visão moderna da mulher muçulmana. Participam ativamente das decisões familiares e promovem a base da reorganização econômica do país. Elas tomam decisões nos negócios dos maridos, trabalham, estudam, assumem seus lares e não admitem serviços domésticos.

Eles se identificam como femininas e progressistas. Awatif Ibrahim, líbia, 29 anos, segundo grau completo, mora em Helwan, cidade antiga do Cairo, onde o velho contrasta com modernas construções. Com três filhos e marido profissional liberal, encontra tempo para fazer todas as tarefas caseiras e se dedicar a um *atelier*, que é uma fonte de renda a mais, explicando: “o tempo pede participação ativa e esta sempre foi oferecida pelas mulheres árabes”.

Fátima Said, 32 anos, psicóloga, mora com o marido, a mãe e dois filhos, nos arredores do Cairo. Não dispõe, também, de empregada doméstica, nem admite que a genitora substitua uma dentro da casa. “Peço a minha mãe só para olhar as crianças. Se for preciso castigo, castigue”. Ao chegar do emprego (chefe de Recursos Humanos de uma indústria de calçados), coloca em ordem as pendências do dia.

A maratona diária não as amedronta. Elas estão aptas para integrar-se à sociedade. Solicitadamente se prontificaram a esta entrevista, respondendo a um mesmo questionário.

Izabel – É justa a depreciação que se faz da muçulmana na mídia ocidental?

Awatif – Não faz sentido. Conduzimos as coisas de forma equilibrada. É natural que cada povo tenha seus costumes. Os nossos incomodam os ocidentais, não sei por quê. Eles estão bem longe, milhares de quilômetros nos separam, precisam nos conhecer melhor. E, ao denegrir a imagem da mulher muçulmana árabe, conseqüentemente, a muçulmana ocidental passa a ser agredida. Os costumes islâmicos são uniformizados. Nós não somos apenas a representação da religião do Islã, mas um povo único, atrelado às normas divinas. Se a mídia ocidental não quer as suas mulheres islamizadas pergunto: onde estão os Direitos Humanos que tanto propalam?

Fátima: Enquanto nos depreciam, em contrapartida, as mulheres ocidentais são acusadas de transgredir a moral. O que mais me surpreende é a facilidade com que falam mal delas. Aqui a mulher é respeitada e o seu direito é igual ao do homem. Isso as ocidentais desconhecem, fazem passeatas e congressos para impor seus valores e direitos. A nossa lei familiar é islâmica e ela promove todos nossos deveres e direitos.

Izabel – O acesso à educação é fácil para o elemento feminino?

Awatif – A educação é regra obrigatória alcorânica. Ocorre, por parte do governo, a obrigação de tornar o estudo acessível a todos, indistintamente, e a mulher não foi discriminada. Não houve nenhum impedimento familiar ou governamental para não concluir um curso universitário. Optei pelo comércio de roupas, que toma grande parte do dia. A falta de tempo afasta a possibilidade de freqüentar uma universidade.

Fátima – As mulheres do profeta Mohammad (S.A.A.W.S.) eram empreendedoras, políticas guerreiras, estudavam e trabalhavam com o apoio dele. Não marcou ele simplesmente tolerância, mas a obrigação de seguir a *Shari'ah Al Islamia*. Tenho lido diversas reportagens estrangeiras sobre a vida da muçulmana fora das escolas e faculdades, apenas confinada ao lar. No Egito, isso não é observado. Entretanto, se em outro país muçulmano a mulher sofre restrições, por certo, a lei em vigor não é a islâmica. O que não se promove no Islã é a educação mista, a exemplo da ocidental. Em nossos educandários e faculdades, as moças e os rapazes são separados. Isto é bom. Nós não ficamos influenciadas, rivais ou inferiorizadas com as “inteligências deles”. Aprendemos mais e com entusiasmo, porque não temos concorrentes masculinos. Tenho conhecimento de alguns colégios da Inglaterra estarem usando este método islâmico. Acredite, os rapazes também acham melhor ficarem separados das moças, porque elas sempre são as primeiras de classe.

Izabel – E a ablação? Não é uma forma de violação ao corpo da mulher?

Awatif – Há lugares na África que a fazem. Isto é resultante da cultura do povo. O governo egípcio a proíbe, mas, vez por outra, ocorre um caso. Geralmente, é feita pelas tribos mais tradicionalistas. Daí a grande comoção estrangeira.

Fátima. – Não há violação ao corpo da mulher. Não há extirpação do clitóris. Corta-se uma pequena parte do clitóris (menos de um centímetro). Isto não vai prejudicar, no futuro, a vida sexual da mulher. É realizada nas meninas entre 7 e 10 anos, das tribos nômades. Critica-se, mas não se aprecia o motivo. As mulheres nômades são fortes e logo chegam à puberdade, estando prontas para a fecundação. Nessa idade a pré-disposição sexual é grande e as meninas tornam-se agressivas. Para diminuir o desejo sexual, durante um certo espaço de tempo e ficarem mais com suas crianças, as tribos nômades praticam este pequeno corte. A temperatura do deserto não é igual à das cidades e seu povo sabe como conduzir suas vidas. Eles sobrevivem do jeito que são e os que trocam a cidade pelo deserto mantêm suas tradições. Conseqüentemente, não é justo que se considere o fato como uma coisa vergonhosa, nem que seja tema de conversações desrespeitosas ou de brincadeiras torpes. Esta medida evita que a menina se prostitua ou que seja mãe na fase da adolescência. Por não ser totalmente extirpado, o órgão se recupera normalmente.

Izabel – A mulher muçulmana pode ser considerada independente?

Awatif – A mulher muçulmana sempre esteve presente na vida social como na vida religiosa.

Fátima – A habilitação da independência da “mulher moderna”, que sai à procura do seu próprio sustento e ao do filho, como mãe solteira, não é contemplada por nós como normal. Isso não se pode ser conceituado como exclusão da vida pública.

Izabel – O uso obrigatório das roupas islâmicas é uma imposição do marido?

Awatif – Não. Está previsto no *Al Qu'ran*. Obedecemos ao *Al Qu'ran*. As mulheres ortodoxas trilham pelo que foi estabelecido no livro. Não há sinal de fanatismo nem imposição do marido ou pai. A maioria das mulheres muçulmanas optam pelos trajés islâmicos como obediência a Alá e por serem diferentes e bonitos. Esta é a aparência do Islã e não da mulher árabe. Não vejo vantagem de mostrar o corpo. Ele não é público. O meu corpo pertence a Alá.

Fátima - Quando a mulher muçulmana usa o traje islâmico, ela se sobressai dentre todas as outras mulheres. Desperta-se por nós certa curiosidade, como se fôssemos figuras das “mil e uma noites”, o que proporciona uma visão única, singular e que tem atraído

muitos turistas, que passam a gostar do Oriente pela manutenção da tradição. O nosso comércio tem roupas lindas, no estilo ocidental, geralmente usadas pelas mulheres de outras religiões. Não tenho vontade de usar outro tipo de roupa, senão as *jalabias* (batas grandes) e os *hejeb*s (véus).

Izabel – Você pode viajar sozinha? A *Shari'ah Al Islamia* proíbe?

Awatif – Viajo sempre sozinha dentro do meu país. Não fiz nenhuma viagem internacional, para pedir licença ao meu marido. Desconheço o procedimento. Mas sei que isso se deve a um problema com uma muçulmana no estrangeiro.

Fátima – Os governantes muçulmanos sabem o quanto é importante a segurança da mulher, seja ela muçulmana ou não. Mas nem todos corroboram com a condição da mulher viajar sozinha, internacionalmente. O governo egípcio está revendo a lei e é favorável à egípcia se deslocar para qualquer país, sem pedir autorização ao pai ou marido. Não sei se a lei está em vigor, ou se foi votada favoravelmente. Acho justo que o governo demonstre cuidado em manter o seu povo protegido, principalmente a mulher. Ela é alvo de muitas pressões e pode ser explorada fora do convívio familiar com muita facilidade, particularmente, aquelas que vão tentar emprego fora do seu país. Por isso, a *Shari'ah* aconselha que ela esteja sempre acompanhada.

Izabel – Como você vê a poligamia na *Shari'ah*? E o amor como fica?

Awatif – Pelo que sei, Alá não prescreveu que o homem se casasse apenas com uma mulher. Os demais livros sagrados não indicam isso. O *Al Qu'ran* especifica quatro. Há muitas vantagens e, entre elas, afasta a prostituição e a mulher não fica sozinha. Para tanto, o homem deve ter uma excelente situação social. Ele não pode ser injusto. Ficamos em casas separadas e nossos filhos conhecem e respeitam os irmãos. O amor continua com os mesmos valores, mas não é egoístico. Eu não sou dona do corpo do meu marido, como ele não é do meu. O egoísmo é proibido pelo Islã.

Fátima – O sistema islâmico de família deveria ser imitado por outros sistemas. Principalmente naqueles países cuja população feminina é maior que a masculina. Quando o homem tem mais de uma mulher, significa ter mais filhos legalizados, mais parentes, mais nobreza, mais força. Isso deu aos árabes um poder político que antes não tinham. Mas os muçulmanos não praticam uma poligamia como vocês ocidentais entendem, ou seja, o homem possuir muitas mulheres, conviver com elas sem uma situação legal. O Islã prescreve diferentemente. A mulher tem todos os direitos como esposa que é, e os filhos são beneficiados, de acordo com a *Shari'ah Al Islamia*. Há também firmada a jurisprudência de que a mulher pode concordar com o marido em não optar por segundas núpcias. Tudo deve ser declarado na certidão de casamento.

Izabel – A mulher tem equiparação salarial ao do homem?

Awatif – Não vejo nenhuma restrição ao trabalho da mulher, quer no Egito ou na Líbia. Ganho pelo que produzo. Sou independente e tenho os mesmos problemas e vantagens das pessoas que vivem do comércio.

Fátima – Sim. Não há, no Egito, desvalorização ao trabalho feminino. O importante é a capacitação individual de cada um. Seria estranho uma mulher perceber menos em virtude do seu lado feminino.

## MOHAMMAD ALI MAHJOUB

O deputado egípcio de maior projeção nacional, ex-ministro do *Kauaf* (ministério voltado à pobreza), advogado, professor da Faculdade de Direito *Al Cham's*, do Cairo, diz que não há terrorismo no Islã.

O fanatismo islâmico ocupa uma posição de destaque na mídia nacional e estrangeira. Não se poupa espaço para explicar a violência dos *talibãs*, dos grupos argelinos, turcos, palestinos, libaneses etc. As reportagens, nem sempre apuradas devidamente, levam os muçulmanos a serem projetados como terroristas. Este é o entendimento do deputado Mohammad Ali Mahjoub que, após 20 anos de trabalho exclusivamente voltado à pobreza, através do Ministério do *Kauaf*, com seus organismos essenciais, pôde compreender que as humilhações sofridas pelos muçulmanos nas mãos dos inimigos externos, nos últimos séculos, não passaram apenas pelos saques das riquezas das terras, mas por execuções sem julgamento que deixaram o povo sem auto-confiança. Como líder político, relata, nesta entrevista, que o movimento muçulmano é legítimo e nada tem de terrorismo.

Izabel – Qual a visão que o muçulmano tem do Ocidente?

Mahjoub – Nossa visão sobre o Ocidente é de irmão. Como nossa religião nos ensinou, temos que buscar o que é melhor para a humanidade. É regra principal do Islã olhar o outro indivíduo como irmão. Está explícito na *Surata* 49, versículo 13: Alá criou todos irmãos para conhecimento e irmandade. Cada pessoa adora Alá com a sua religião. A nossa visão geral do Ocidente é a palavra da nossa religião.

Izabel – O ocidental projeta uma imagem de terror do Oriente Médio. Como o Senhor vê isso?

Mahjoub – Essa visão não é verdadeira. Basta mencionar que, por muito tempo, as políticas internas e externas muçulmanas foram ordenadas pelos europeus. Eles controlavam tudo. Quando o povo muçulmano alcançou a vitória sobre estas forças, passou a ser tachado de terrorista. Nós, egípcios, sofremos muito para eliminar as dificuldades maiores, como a falta de escolas, saúde e economia inexistente. Agora lutamos para compensar a exploração econômica e social do país. O egípcio foi o primeiro povo do mundo a conhecer religião, antes de ela aparecer e conhecer o dogma ou qualquer profeta chegar. Nesta terra, no seu solo, convivem as três religiões: Islâmica, Judaica e Cristã. É o país mais velho do mundo. E nós não conhecemos o terrorismo. A visão ocidental deve ser tratada corretamente.

Izabel – Então o povo egípcio é contra o terrorismo?

Mahjoub – Sim. Aqui civilização e religião andam juntas. Por isso, é um povo religioso que alcança os sublimes ideais do Islã que é contra o terrorismo e o homicídio. Nossas mesquitas, sinagogas e igrejas são respeitadas. A opinião ocidental deve ser revisada, é preconceituosa, tenta nos inferiorizar, para apagar os grilhões de ferro com que governou o mundo muçulmano e aparece como o senhor dos Direitos Humanos. O terrorismo está no mundo ocidental, que tem racismo e não fala disso. Portanto, não

podemos olhar as pessoas pautando-as por nossa cultura, mas com a cultura delas. Isto é importante.

Izabel – O Senhor afirma que não há terrorismo no Islã?

Mahjoub – Sim. Não há terrorismo no Islã. O ocidental, ao colonizar o Oriente Médio, explorou e usufruiu de tudo, deixando-o pobre, sem nada, enquanto se levantava às custas dos bens e da cultura dos países muçulmanos. Agora, esses núcleos estão se desenvolvendo sozinhos e querem retomar a antiga civilização islâmica e acabar com a ignorância deixada pelos colonizadores. Mas encontram sérias barreiras internacionais que tentam, de todas as maneiras, impedir seu avanço. Na verdade, não há terrorismo no mundo muçulmano. Em especial no Egito.

Izabel – O Senhor fala em retomar a antiga civilização. O sistema de governo islâmico é eficaz à atualidade?

Mahjoub – Pode ser possível que o ocidental não ache eficaz ou dele não tenha conhecimento. No sistema islâmico é essencial a *Axxurra*, que é a participação ativa do povo no governo. O mundo carece dessa participação. Sem ela, os governantes ditam os modelos, corrompem, e o povo fica distante, não pode opinar como deve. No Islã os cidadãos indicam o caminho e o que será melhor para eles.

Izabel – Para se chegar à antiga civilização, o mundo islâmico deve reunir-se num único Estado. Isto é possível?

Mahjoub – Sim. O Islã procura desatar os nós, recorrendo sempre à cultura do povo. Assim, não especifica com que sistema deva imperar, podendo ser uma monarquia, uma república, desde que tenha *Axxurra*. Hoje o sistema governamental islâmico está descentralizado, mas pode ficar uma única nação. O importante é que o povo se sinta bem e siga as regras da *Shari'ah Al Islamia*.

Izabel – Como o Senhor vê o caráter social do trabalho remunerado na *Shari'ah*?

Mahjoub – O Islã ordena ao poder executivo do Estado preparar emprego para cada pessoa e respeitar o trabalhador. O homem não pode ser tratado irracionalmente ou simplesmente ser um escravo. Hoje, os governos muçulmanos compartilham com o problema de pessoas estarem pré-dispostas aos trabalhos especiais, não se submetendo por exemplo, ao preparo do solo e do plantio, aumentando o desemprego. Para a *Shari'ah Al Islamia*, o muçulmano pode trabalhar em tudo, desde que seja lícito. Por isso, alguns países muçulmanos têm muito dinheiro, mas não acabou com o desemprego. É preciso haver uma conscientização geral para pôr fim a este problema.

Izabel – Isso não é complexo de inferioridade perante o colonizador, hoje, primeiro mundo?

Mahjoub – Acredito que não. Muitos passaram para seus filhos uma *performance* do trabalhador de mãos e roupas limpas. A inferiorização imposta pelo colonizador permitiu que o muçulmano se revalorizasse em busca da cultura quase apagada, trazendo, como um dos efeitos, a importância da manutenção da islamização. Esta revalorização assume proporções em todas as esferas e, no trabalho, não poderia ser diferente.

Izabel – Para o Senhor o mundo ocidental é injusto?

Mahjoub – O mundo ocidental é materialista. Sob ótica islâmica, é preciso unir o materialismo ao espiritualismo. O materialismo como sistema único é ruim. Esfacelou a célula familiar e social. Quando houver união entre as duas correntes, o mundo será bastante aprazível.



## RAMAZAN YAMAZ

Comerciante turco diz que a Turquia de hoje não progride, porque deixou os valores do passado e quer trilhar em formas ocidentalizadas desacreditadas.

O comerciante turco Ramazan Yamaz tem 29 anos, vive na França e pensa em se estabelecer no Brasil, particularmente na região nordestina. Ele fugiu da Turquia para escapar da pressão governamental que controla o povo e combate a cultura muçulmana, mesmo se declarando um governo islâmico.

Ao contrário de alguns compatriotas, Ramazan Yilmaz não se conteve em viver entre a barreira religiosa, imposta pelo governo e as formas desacreditadas estrangeiras que implantaram no país, além da fraude e da corrupção. Para reconstruir sua vida e estender os laços de amizade com outros povos muçulmanos, foi viver na Europa, refugiando-se na França, onde, mesmo sendo visto como indesejado, consegue razoavelmente praticar sua religião. Em viagem pela região nordestina, deu esta entrevista no Centro Islâmico do Recife.

Izabel – Por que a Turquia aboliu o idioma árabe e fechou as escolas que mantinham o ensino do *Al Qu'ran*? Isto é contra a *Shari'ah Al Islamia*?

Ramazán – Nós somos um povo forte e a nossa história e o que somos capazes de empreender, ficou registrado para todas as gerações e universidades do mundo. A distorcida mentalidade dos governos turcos provocou o fechamento das escolas de *Al Qu'ran* e retirou do programa educacional a matéria. Isto atrasou a educação religiosa e a visão cultural do povo. O governo tem fortes alianças internacionais e quer reduzir a influência islâmica no seio da população turca que, na grande maioria, não realiza um Islamismo puro, mas que continua mantendo-se atrelada à sua religião. A cultura da Turquia está parada, estática. Tudo de encontro à *Shari'ah Al Islamia*.

Izabel – Isso explica por que a Turquia está atrasada?

Ramazán – É evidente. Atualmente, o turco quer reproduzir o modelo da civilização islâmica, seus valores que foram comprometidos pela ocidentalização. O mais desesperador é que as pessoas estão condenadas ao subdesenvolvimento se continuarem a olhar os modelos e vícios importados. Por isso, a luta dos grupos rebeldes para impor um significativo progresso. Sempre que reivindicam seus direitos, as elites governamentais abafam o movimento.

Izabel – Por que se responsabiliza o governo? Os grupos turcos não são violentos?

Ramazán – O governo turco levou o povo a praticar a guerrilha armada, para que pudesse manter a religião dentro dele. As forças integrantes do governo causam terror no seio da fraca população, faz prisões, mata, fecham as escolas islâmicas de primeiro grau e proíbem o ensino do árabe nos estabelecimentos secundários e superiores. Permite coisas ilícitas dentro do país. Apesar de todas as perseguições, os muçulmanos turcos estão ministrando no meio doméstico os ensinamentos básicos religiosos aos seus filhos.

Izabel – A educação não é função do Estado?

Ramazan – Seguimos olhando para a frente, buscamos mudanças. A educação que, no momento, se oferece na Turquia, está destruindo as instituições religiosas, sobre as quais se sustentava o órgão governamental, que mantinha uma política interna humanitária e dividia com os pais a responsabilidade do sistema de ensino. Hoje, o governo não emprega efetivamente os recursos que deveriam ser aplicados à educação. Uma família de baixa renda não pode proporcionar ao jovem uma educação profissional adequada numa escola pública, por ser deficiente.

Izabel – O senhor acredita que esta situação vai mudar com a retomada islâmica?

Ramazan – O sistema islâmico não é ditatorial. O povo vive sem medo. Nenhuma população do mundo conheceu o crescimento, a segurança e a ciência, senão através do poder do Islã, que levou a cultura à Europa. Um país com o passado da Turquia não pode mudar o curso da história, quando deteve a liderança política no mundo islâmico. As relações com os países vizinhos são de extrema desconfiança. Nós somos incessantemente olhados como o povo que virou as costas para a *Kaaba*, em vista das atitudes do governo. Nada há de errado com o povo turco, apenas está inferiorizado com o regime com o qual é obrigado a conviver. Não sabemos quando, mas a mudança virá.

Izabel – Para o senhor o governo turco recebe apoio externo para opor-se à ideologia islâmica?

Ramazan – Esta é uma evidência que tem preocupado bastante. A maneira liberal com que a Turquia se apresenta ao mundo é falsa, hipócrita. O poder executivo diz que é preciso livrar o país dos grupos rebeldes que lhe combatem. Com isso, ganha o apoio maciço externo. Como não consegue solucionar o problema, fica enfraquecido perante a união européia, que não permite sua entrada no bloco de comércio. O governo camufla seu desvio religioso e coloca a culpa nas pessoas que expressam amor pelo país. Aprendi muito nestes anos e vejo que a impopularidade do governo só tende a aumentar. Os grupos ligados às operações insurgentes sabem disso e vão contar com ajuda da massa de trabalhadores. As habilidades governamentais não vão convencer a população a abolir o Islã.

Izabel – Na França, o senhor pode praticar sua religião?

Ramazan – Melhor do que no meu país. Vivo com simplicidade e não atropelo as leis francesas. Por isso, me respeitam. Não é agradável o autoritarismo com que tratam os imigrantes muçulmanos. Por qualquer evento, milhares de pessoas são presas, sem que hajam cometido quaisquer faltas. A proteção é pouca e não é justificada a sua escassez.

## SAADI JIMIJE

A muçulmana Saadi Jimije, comerciante de Casa Blanca, não ficou assustada com a nova monarquia marroquina, que trouxe menos radicalidade depois da morte do rei Al Hassan II.

Uma monarquia social organizada pelo rei Mohammad VI, filho de Al Hassan II, é apoiada pela resoluta Saadi Jimije, que recentemente visitou o Recife e Salvador, a negócios. Acostumada a manter os compromissos comerciais sem delizes, não esquece as horas de oração e, nestas ocasiões, nada pode perturbá-la.

Proprietária de lojas e mãe de família, admite que o aprofundamento da crise na base política de Al Hassan II comprometeu a tranquilidade do país. Agora, novos ventos sopram. A esperança volta ao cenário econômico e o marroquino está mais confiante. “Como estava vivendo, acabaria por me afastar do lugar”.

Izabel – Que tipo de impacto trouxe a nova monarquia para o país?

Saadi – Em primeiro lugar, é bom lembrar que o marroquino preserva a sua liberdade, o que antes não estava sendo respeitado. De início, o novo monarca investiu com peso para melhorar as condições sociais, garantindo empréstimos e moradia aos mais necessitados. No mercado externo, fez investimentos a longo prazo. Não temos que fazer uma relação entre o pessimista governo de Al Hassan e o atual, que começa a tratar as distorções antigas. O novo rei deseja um ambiente propício aos marroquinos.

Izabel – Não está sendo otimista demais?

Saadi – Não. O rei Mohammad VI é positivo e procura entusiasmar o povo, capacitando-o dentro de sua necessidade. Sempre há aqueles que não acreditam no governo, mas é a minoria.

Izabel – O risco de continuidade ao governo de Al Hassan é zero?

Saadi – O primeiro ministro Abdul Raham Al Yossef e o rei Mohammad VI têm fortes ligações com a pobreza e são contra a exploração capitalista. Pela primeira vez, a população marroquina e a monarquia estão juntos.

Izabel – Al Hassan prendeu e matou inúmeras pessoas que tentaram fugir para a Europa. Haverá indenização para essas famílias?

Saadi – O rei reconhece o antagonismo travado entre seu pai e o povo marroquino, que governou com mãos de ferro. As relações foram complicadas. Com repressão, diz que não governa. Até agora ninguém pediu indenização judicialmente. Mas acredito que irão fazê-lo.

Izabel – E as alianças com as elites marroquinas?

Saadi – Elas foram benéficas a Al Hassan. Não haverá aproveitamento das elites, porque o monarca está cada vez mais obrigado a levar em conta as reivindicações de uma juventude desencantada com as querelas partidárias.

Izabel – A tradição islâmica será mantida?

Saadi – O rei recebeu uma dupla educação: tradicional (religiosa), junto dos *ulemas* do palácio e ocidentalizada, num educandário europeu, onde também fez faculdade.

Izabel - O rei vai mudar a constituição?

Saadi – Acho que não. Sei que a hostilidade do povo com Al Hassan o fez promulgar a Constituição de 1962 e eleger um Parlamento com a maioria dos seus partidários. Mas como houve sublevações sangrentas em Casa Blanca, em 1965, proclamou o estado de exceção e assumiu os poderes. Em 1970, promulgou uma nova constituição. No processo *monaquexe*, perseguiu seus opositores. A unidade nacional só veio, após eliminar as seqüelas do domínio espanhol. Mas ele continuou a governar rigidamente.

Izabel – Como se fala em unidade nacional, se Cepta e Mília estão sob o domínio espanhol?

Saadi – É uma necessidade reatar as fronteiras do Marrocos. Por enquanto, nada foi cogitado. Estamos no início de governo. Mas posso adiantar que nós, marroquinos, queremos que os espanhóis devolvam as nossas duas cidades.

Izabel – O Marrocos garante os direitos da mulher?

Saadi – Este problema chegou através do colonialismo espanhol e francês e ainda persiste. Não desistiremos de reaver nossa posição social de antes, quando a lei era islamizada. É o que posso falar do assunto.

Izabel – E a droga?

Saadi – Este é outro mal que a colonização nos legou. Para que isso acontecesse, mudaram o Código Muçulmano, permitindo aos marroquinos alguns hábitos fora da cultura local. Os marroquinos condenam e pedem rigorosidade para aqueles que admitem e sujam nossa sociedade. No momento, o controle de segurança tem garantido menor índice, o que é uma vitória.

## SHEICK MABROUK EL SAWY SAID

O *sheick* egípcio Mabrouk El Sawy Said presenciou seis guerras no Oriente Médio e, nas suas recordações, mostra a atuação que os europeus tiveram na região, levando muitos muçulmanos ao vício das drogas, à crise religiosa e às conseqüências drásticas da instabilidade interna.

Aos 65 anos, o *sheick* Mabrouk El Sawy Said revela que, ainda jovem, conheceu de perto a guerra, participou, em algumas ocasiões, com os colegas da Universidade de Azhar, da luta contra o colonialismo inglês, no Egito, tomando pública a necessidade de independência do seu país.

Forçado a conviver com a ocupação inglesa, que afirma ter sido uma página sangrenta na história do Egito, participou de campanhas e combates contra o colonizador, cuja única preocupação foi gerar investimentos econômicos de forma exploradora. “Foi uma relação cruciante, manter um dia-a-dia com o inimigo poderoso”.

No Recife, no Centro Islâmico, o líder espiritual dos muçulmanos pernambucanos diz que aprecia o Brasil como “o paraíso do mundo” e detentor de grande liberdade. Mesmo convivendo com a liberalidade brasileira, não descuidou da disciplina tradicionalmente treinada em Azhar, nem esqueceu a política escravocrata que a Inglaterra manteve no Egito, nem esqueceu as humilhações de outros irmãos muçulmanos, o que permitiu esta entrevista.

Izabel – A que o Senhor atribui alguns muçulmanos se apresentarem dissociados dos valores islâmicos?

*Sheick* Mabrouk – Alguns países muçulmanos estão mais atrasados do que outros e reproduzem os problemas e vícios deixados pelos colonizadores. É trágico vermos nossos irmãos viverem entre o medo e a indiferença internacional. A verdade é que se critica o mundo muçulmano, mas o que ocorre é um desgaste dos sistemas de governos que não conseguem desenvolver seus investimentos, condenando milhares de pessoas a ficar cada vez mais pobres.

Izabel – Não há solução para essas pessoas?

*Sheick* Mabrouk – Infelizmente, muitas esperam a morte. A exemplo do que vemos no Iêmen, Afeganistão, Sudão (que foi considerado a cesta do mundo). Os mecanismos dos estados não conseguem funcionar para impedir a desordem que flagela a população.

Izabel – Que o Senhor propõe?

*Sheick* Mabrouk – Em primeiro lugar, tem que ser atacado o ensino público, como vem sendo trabalhado no Egito. Nosso país conseguiu liquidar a supremacia do ensino particular, em sua maioria de escolas estrangeiras. Vários anos se passaram e a sólida base do professorado permitiu que as instituições particulares não mais conseguissem competir com as entidades oficiais, que promove a gratuidade em todos os graus de ensino. O aluno egípcio é aproveitado sem vestibular nas entidades públicas de ensino superior, desde que suas notas sejam excelentes. Caso contrário, poderão ser aproveitados nas entidades particulares. Dentro desse aspecto, pode-se, através da educação, combater a pobreza, além

de contar com saúde e alimentação, é claro. Para tanto, as escolas egípcias mantêm médicos e merendas escolares. O povo, com educação e saúde, não fica no isolamento.

Izabel – O Senhor responsabiliza a colonização estrangeira pelo atraso entre os árabes?

*Sheick Mabrouk* – Claro que sim. Eles não patrocinaram nada de bom para nós. Transformaram a proposta islâmica de assistência e combate à pobreza numa inadmissível violação aos direitos humanos. Quando passaram a ser senhores, forneceram empregos a quem promovesse a nova sociedade, facilitando aos favorecidos altos salários, sob o pretexto de que construiriam uma boa organização. Intelectuais como Cassem Amin, Dr. Taha Hussein e Luis Auad foram influenciados e propagavam a política européia através de livros, colunas jornalísticas e programas de rádio, sem qualquer fidelidade cívica, a não ser o interesse do próprio bem-estar. As evidências mostraram que esse posicionamento político foi contrário à dignidade humana, porque acomodaram pessoas árabes e estrangeiras sem qualificações profissionais. As aptidões e os meios de que dispunham não eram suficientes para os cargos que ocuparam. Um exemplo dessa falta de harmonia pode ser aquilatada na remuneração de uma pessoa, que percebia mais com cargo inferior, unicamente por falar inglês.

Izabel – O que representou isso?

*Sheick Mabrouk* – Pouco a pouco, a comunidade árabe, que conheceu o progresso e a cultura através do lado religioso, passa por uma transformação intranquilizante, um retrocesso que difundiu no espírito a insatisfação, pois tinha que se contentar com outras subatividades, para manter a sobrevivência. Economicamente, os muçulmanos sucumbiram perante os poderes da Inglaterra, França, Itália e Espanha (até hoje, ocupa, as cidades de Cepta e Mília ao norte do Marrocos), condenando a fecunda sociedade islâmica à ociosidade. Os aproveitados eram aqueles que interessavam ao colonizador que, de muitas maneiras, tentou abafar a religião islâmica no Oriente Médio.

Izabel – Então a comunidade admitiu a dominação?

*Sheick Mabrouk* – Não. Mas, com a queda do Estado Islâmico e a sua divisão em regiões que foram distribuídas entre os europeus, os exércitos foram destruídos, ficando o imenso território totalmente desguarnecido.

Izabel – A que o Senhor atribui o problema de droga no Iêmen?

*Sheick Mabrouk* – Comprovadamente, esta foi a única forma que a Inglaterra encontrou para extinguir a agricultura do país. Poderosamente, sem natureza essencialmente moral, destruiu as lavouras de Adam, porto do sudoeste do Iêmen, plantando *qaat* (erva de folhas grandes que, mastigadas, formam bolas, como chicletes à boca), que tem poder alucinógeno, colhendo e dando de presentes aos agricultores para mastigarem, ficarem alegres e por ser bom para a saúde. Em pouco tempo, a economia cafeeira do Iêmen, considerada à época a melhor do mundo, diminuiu, aparecendo pobreza e vícios. No momento, está praticamente extinta.

Izabel – A *Shari'ah Al Islamia* prevê pena de morte para utilização de droga. Os países muçulmanos não podem usá-la?

*Sheick Mabrouk* – Muitos países de maioria muçulmana não podem utilizá-la, porque os ordenamentos jurídicos são ingleses, franceses, espanhóis. As pressões internacionais e a ineficácia de alguns governantes não permitem a mudança. O Iêmen não

foi diferente. A lei é inglesa. Não é fácil, após anos de dominação, acontecer uma mudança geral no sistema jurídico. Precisa-se de muita cautela e trabalho.

Izabel – Há quem diga que os árabes já não são tão islâmicos como no passado. Isso é verdade?

*Sheick* Mabrouk – Evidentemente, o homem árabe muçulmano passa por uma certa intranqüilidade com as constantes provocações de guerra na região. Todos estão visivelmente cansados. Mas a condição religiosa está intacta. Continua a realizá-la, mesmo não se dedicando a ela como gostaria. Um exemplo é o mês do *Ramadan*, quando o jejum é rigorosamente cumprido por homens, mulheres e crianças, a partir da idade de sete anos.

Izabel – O Senhor concorda que os muçulmanos do passado eram mais felizes?

*Sheick* Mabrouk – Sim. Eles representavam uma sociedade única e procuravam se ajudar em todos os sentidos. Agora, eles precisam resolver seus conflitos internos para não ficarem mais angustiados. A solidariedade, que é um princípio religioso, é grande e esta não foi esquecida.

Izabel – Que o Senhor diz sobre o fanatismo islâmico?

*Sheick* Mabrouk – Olha, não há concessão para religião. Quando se permite abertura, ela enfraquece. Mas, o que realmente se quer dizer com fanatismo religioso? Para mim, é a imposição de uma religião em detrimento de outra. É querer apagar uma crença divina para impor costumes degenerados. Propagam que os países muçulmanos “impõem costumes medievais”, mas o que realmente de bom o ocidental deu ao Oriente Médio, à Ásia e à África? Nada. Nossos costumes preservam a nossa religião e a nós mesmos.

## ERRATA

(Revisão do Texto) – Leia-se:

### **Primeira Parte – Capítulo Primeiro.**

Página 7 (linha 21): 1.10 *Al Kharaj*,...

Página 20 (linha 7) : 1.10 *Al Kharaj*,...

Página 22 (linha 5): Oeste,... Leste,... Sul. Ao Norte,...

(linha 6): ...Sul do mar Morto. Ao Oeste...

(linha 14): A parte do Sul...

(linha 21): Começa a Leste...

(linha 33): ...ao Norte...

Página 29 (linha 34): Kelsen:...

Página 35 (linha 38):...os homens iguais e livres. Mas,...

Página 40 (linha 26):...o espírito espontâneo do direito de cidadania.

Página 62 (linha 37):...concluindo que o agricultor não muçulmano. pagava *Al Kharaj*,

(linha 38):...como obrigação tributária,...

### **Capítulo Segundo**

Página 67 (linha 34): ...e *Al Mahkoum Alaehi*...

Página 68 (linha 29):...*Al Mahkoum Alaehi*...

Página 79 (linha 10):...após à morte do Profeta...

Página 75 (linha 19):...Omar Ibn Al Khattab, além de Ibn Abbas e Ibn Omar.

Página 76 (linha 11):...(contemporâneo do Profeta)...

(linha 31):...atos praticado pelo Profeta...

### **Capítulo Terceiro**

Página 81 (linha 9):Asafaria e Abadia que segue muitos preceitos sunitas.

(linha 34): Ibn Abi Zayd Al Qayrawāni...

Página 85 (linha 30):...a pessoa indicada pelo Profeta.

Página 87 (linha 24): Confessamos que,...

(linha 26): observamos que as concepções...

Página 88 (linha 10): tendência nômade, tem concentração...

### **Capítulo Quarto**

Página 90 (linha 21):.idênticos ao do Profeta...

(linha 27):.Osmanita foi Orhan (1326 a 1362)...

Página 93 (linha 6):...Orhan adoeceu e morreu. Seu filho Morad I...



## Capítulo Quinto

Página 105 (linha 10):...Aristóteles...

Página 106 (linha 9): Ibn Khaldun morreu em 1406.  
(linha 12):...*sufismo*.

## Capítulo Sexto

Página 112 (linha 5):...põe fim ao...(fora da estrutura da página).

.....(linha 20)...Yonus Ben Mustapha foi...(tamanho da fonte irregular).

## Capítulo Sétimo

Página 120 (linha 39):...à disposição dos não muçulmanos...

## Capítulo Oitavo

Página 134 (linha 41):...o *Emir* Abdul Káder...

Página 138 (linha 20):...de ver a nossa...(fora da estrutura da página).

## Capítulo Nono

Página 147 (linha 32):...sustentar...(fora da estrutura da página).

Página 155. (linha 19):...Irmandade Muçulmana (*Ikhuan Muslimin*)  
(linha 33):...“Na Tunísia...(aspas).

Página 156 (linha 35):...Irmandade Muçulmana.

## Capítulo Décimo

Página 161 (linha 8):...e de processo devido, aos 16 anos.

Recife, 10 de outubro de 2002.

Maria Izabel Sales de França El Sawy