



I - A "JAHILIYYA"

I. 1. A Arábia pré-islâmica

I. 1. 1. Quadro geográfico e histórico

A Arábia, chamada pelos Árabes Djazîrat al-Arab ("a quase ilha dos Árabes", e por abreviação "al-Djazîra"), era referida por Persas e Turcos como "Arabistão".¹

Os Árabes habitam um sub-continente, separado da Ásia e da África pelo mar e dos países da antiga Mesopotâmia e do Mediterrâneo Oriental pelo deserto. Segundo A. Miquel, a Península Arábica é composta por três conjuntos distintos:

- a Oeste, ao longo do mar Vermelho, ergue-se o Hidjaz, constituindo uma barreira montanhosa;
- para Sul, o relevo atinge altitudes elevadas na zona a que os Árabes chamam Iémen. Aquando da colonização romana (século II a IV), foi alcunhada "Arábia Feliz";
- para Leste destas duas Arábias marcadas pelo relevo montanhoso, situa-se a zona mais vasta da Península Arábica: a dos planaltos - Nadj. Trata-se de uma meseta inclinada para o Golfo Pérsico e coberta por imensas dunas como o Nefude e o Rub al-Khali ("o quarto vazio"), um dos mais inclementes desertos do sul. Predominam as zonas secas e áridas.²

A maior parte da Península Arábica, à excepção do sul sedentário, confunde-se com o deserto, o espaço habitado pelos nómadas - Beduínos (de "bâdyā", estepe) - ou, de seu nome étnico, Árabes ("Arâb"). Esta designação estendeu-se pouco a pouco aos

¹ Trabalho realizado no âmbito do projecto POCI/CPO/56994/2004, aprovado pela FCT e pelo POCI 2010 e participado pelo FEDER.

V. Henri Massé, *L'Islam*, Paris, Librairie Armand Colin, 1966: p. 7.

² André Miquel, *O Islame e a sua civilização - Séculos VII-XX*, Lisboa - Rio de Janeiro, Edições Cosmos, 1970: p. 26.



habitantes vivendo nos planaltos interiores para se generalizar, progressivamente, ao conjunto dos habitantes da Península.³

Segundo a lenda, os Árabes descendem de Abraão, tendo os do Norte, como ascendente directo, Ismael e, os do Sul, Qahtân, descendente de Noé. Estabeleceu-se, de facto, um antagonismo entre as gentes do Norte (divididas nas tribos Nizaritas ou Maaditas) e as do Sul (tribos Iemenitas). Em Maomé, encontrámos este antagonismo personificado no conflito que opõe os Mequenses (Nizaritas) aos Medinenses (Iemenitas).⁴

A Arábia do Sul conheceu, no primeiro milénio antes de Cristo, uma civilização brilhante. Tinha por base a agricultura em terraços produzindo cereais e um comércio activo assentando nos perfumes e especiarias dada a sua posição privilegiada de encruzilhada entre o Extremo Oriente e o mundo mediterrânico. Vários reinos atingiram ali um grau superior de civilização, com relevo para o reino de Sabá com a sua capital em Marib.⁵

As áreas montanhosas do Sul da Arábia tinham uma precipitação abundante: constitui-se um sistema elaborado de irrigação que permitiu a manutenção de uma cultura de oásis. A destruição do sistema de irrigação (e, nomeadamente do dique da barragem de Marib), a par das alterações climáticas, causaram o declínio da agricultura e, por arrastamento, do modo de vida e do nível de prosperidade da zona. Dá-se, nesta altura, a emigração maciça de populações para o Norte.⁶

Durante o século VI, o Médio Oriente foi palco da luta entre os dois grandes impérios da época: Bizantino e Sassânida. Disputavam a hegemonia económica mundial e aquilo que asseguraria essa hegemonia: o controlo das rotas que levavam para o Ocidente os

³ Miquel, *op. cit.*: p. 27.

⁴ Massé, *op. cit.*: p. 11.

⁵ J. Burlot, *A Civilização Islâmica*, Mem Martins, Publicações Europa-América, s.d.: p. 15.

⁶ W. Montgomery Watt, *What is Islam?*, Londres e Nova Iorque, Longman e Librairie du Liban, 1979: p. 22.



produtos da China e do Extremo Oriente, principalmente a seda. Os Bizantinos ambicionavam consolidar a sua supremacia reconquistando a Mesopotâmia (outrora romana) e a Arménia. Os Persas queriam reconstituir o império de Dario retomando aos Romanos a Síria e o Egipto.⁷ O Iémen tornou-se, depois, alvo da rivalidade entre as grandes potências. Numa zona onde as crenças monoteístas estavam já difundidas, coube aos Persas o domínio do eixo meridional da Península, ponto fulcral das rotas comerciais que iam da Índia à Síria.

Várias tribos da Arábia meridional emigraram para Norte a um ritmo constante, ao longo do século VI, penetrando nas zonas cultivadas limítrofes dos domínios dos dois impérios: Síria-Palestina e Mesopotâmia a norte; Sabá e Hadramut a sul. Para proteger as fronteiras contra as pilhagens das gentes nómadas, os Persas e Bizantinos aliaram-se a algumas destas tribos. Criaram, assim, principados vassallos que agiam como Estados-tampões dispostos na bordadura do deserto. Do lado da Mesopotâmia, os Lakhimidas, que remontam, pelo menos, até ao século IV mas, cujo apogeu se situa no século VI, da mesma forma que os seus vizinhos e inimigos, os Ghassânidas, instalados, desde cerca de 500, entre o Enfrates médio e o sul de Damascénia. Estes dois reinos, aliados respectivos e turbulentos de Ctésiphon e de Constantinopla, afrontaram-se em lutas perpétuas. Aquando da conquista muçulmana, o poder destas dinastias estava já em decadência devido ao esgotamento por querelas mútuas.⁸

Uma das tribos que emigrou para Norte - Kinda - permaneceu na Arábia Central e fundou aí um reino em meados do século V que praticava uma política de báscula. Reino efémero, mas que constituiu excepção numa paisagem política informe, marcada pela característica beduína de não ter propensão para a formação de Estados. Constituiu o

⁷ Maxime Rodinson, *Maomé*, Lisboa, Caminho, 1992 (cop. 1968): p. 43.

⁸ *Id.*: pp. 43-44 e Miquel, *op. cit.*: p. 40.



exemplo mais duradouro de uma confederação de tribos árabes em torno de um chefe único, caso ímpar antes do aparecimento do Islão.⁹

I. 1. 2. A organização político-social na Arábia

A Arábia ante-islâmica caracteriza-se pela ausência de entidades políticas definidas, pela fragmentação e dispersão dos grupos no espaço geográfico e pela rudimentaridade da organização social. No plano social, o grupo de base destas sociedades semi-nômadas é a tribo: "(...) tem por célula de base a família alargada que reúne, sob a autoridade de um mesmo indivíduo, o conjunto dos seus descendentes masculinos e das suas famílias."¹⁰ Os princípios-base estruturadores do funcionamento da família alargada são a patrilinearidade - numa sociedade onde o elemento masculino é dominante - e a primogenitura.

As tribos dividem-se em clãs e toda esta complexa estrutura social traduz a existência de uma rede de solidariedade de sangue. Todavia o grupo familiar é também uma unidade económica que possui as suas tendas, rebanhos e, também, as suas mulheres: elas são os elos de ligação na constituição de alianças com outras famílias ditadas por imperativos atinentes à tradição, às necessidades económicas ou a considerações de ordem política.

A autoridade política da tribo é encabeçada pelo "Chaykh" (venerável), decano que governa, mas não com poder absoluto na medida em que se rodeia de um Conselho composto pelos chefes das grandes famílias.¹¹

O código de valores cristaliza-se em volta do "costume" e do "valor". Para os pagãos árabes, o costume ("Sunna") corresponde às tradições do mundo árabe, aos modos e costumes dos antepassados. É na referência e identificação com os valores perenes da tribo,

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Id.*: p. 31.

¹¹ *Id.*: pp. 31-32.



transmitidos em linha directa, de geração em geração, que esta funda a sua coesão.

A noção muçulmana de "Sunna" surge mais tarde e é, portanto, uma adaptação de um antigo conceito árabe. Com esta alteração de sentido, "Sunna" passa a significar, no âmbito da dogmática e teologia, o relato dos actos, palavras e omissões de Maomé e dos seus primeiros adeptos e implicando, para a Comunidade dos crentes, o imperativo moral da sua imitação.¹²

Dentro do código de valores dominante no grupo é de destacar um ideal moral compósito - "muruwwa" (virtudes) - e correspondendo a um conjunto de predicados tendo como denominador comum a coragem e a hospitalidade e compreendendo a resistência, a dignidade e o sentido de honra e fidelidade à palavra dada.¹³

Em resumo, e como sintetiza R. Blachère, a axiologia das tribos árabes correspondia "a «uma certa demagogia, uma generosidade cheia de ostentação e também o ascendente pessoal, a boa presença, a coragem, a energia, a gravidade e a ponderação, a sagesa e a clarividência, enfim, uma forma de longanimidade, o "hilar", bizarro composto de grandeza de alma e de subtil libertinagem»".¹⁴

A coesão do clã é assegurada pela solidariedade ("acçabiyya") que une os membros. É ela que confere o sentimento de pertença a um grupo e que lhe confere a sua originalidade e o seu carácter próprio, ao mesmo tempo que o diferencia dos grupos exteriores. Ora, a "acçabiyya" não é apenas um ideal a cumprir; é também uma necessidade uma vez que "(...) todo o indivíduo identifica, sem qualquer outra possibilidade, sobrevivência e permanência no grupo."¹⁵ A rudeza da vida nómada e a agressividade do meio natural determinam, assim, o ideal comunitário.

¹² I. Goldziher, *Études sur la Tradition islamique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient / Adrien Maisonneuve, 1952: p. 15.

¹³ Massé, *op. cit.*: p. 18.

¹⁴ Citado in Miquel, *op. cit.*: p. 32.

¹⁵ *Id.*: p. 33.



Tal como refere Massé: "Esprit du clan, ou plutôt religion de la famille. C'est donc le fonds de ces consciences bédouines (...)." ¹⁶

A noção de justiça é assegurada pela "vendetta" ("thâr"): pena de talião ou vingança de um membro de clã, resgatando a honra da família por meio coercivo. Em caso alternativo, o ofensor poderia pagar o preço do sangue mediante uma compensação - "diya". ¹⁷ A "vendetta" constituía uma autêntica "obrigação religiosa" dentro do modesto conjunto de conceitos ("dîn-al-Arab") que informavam a incipiente vida religiosa e moral dos Beduínos. A vingança de sangue obedece a dois princípios: o sentimento de piedade e a reparação da injúria feita à família. ¹⁸

I. 1. 3. O estado religioso da Arábia pré-islâmica

Tor Andrae afirma que o paganismo árabe, na altura do aparecimento de Maomé, se assemelhava mais a um "polydémonisme": "(...) état religieux où les divinités ne sont pas aussi nettement individualisées, en général, que dans les religions polythéistes supérieures." ¹⁹

As forças adoradas pelos pagãos árabes eram, essencialmente, espíritos: são os "Jinns", criaturas elementares, feitas de fogo claro. A terra era povoada por eles e podiam tomar a forma humana, animal ou híbrida. Fazem parte do folclore do pré-Islão e mantiveram-se no corpo de crenças islâmicas. ²⁰

Com base no Alcorão, a tradição elaborará o estatuto dos "Jinns". Os "Jinns" são crentes ou infiéis. Ao contrário dos anjos têm um sexo

¹⁶ Massé, *op. cit.*: p. 18.

¹⁷ O costume da "diya" (resgate do sangue derramado) surge pouco antes do Islão que o adoptará.

¹⁸ Massé, *op. cit.*: p. 18.

¹⁹ Tor Andrae, *Mahomet - Sa vie et sa doctrine*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient / Adrien Maisonneuve, 1945: p. 11.

²⁰ Louis Gardet, *L'Islam - Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, cop. 1967: pp. 93-94. V. *Alcorão*, s. 15, v. 27. As citações do *Alcorão* são da edição de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.



definido e procriam. Podem mesmo unir-se à raça humana e certos tratados antigos de direito islâmico legislam sobre o casamento entre os homens e os "Jinns".²¹

Os Árabes acreditavam ainda que algumas árvores e pedras eram sede de espíritos e de divindades. O culto dos bétilos, em particular, teve muita expressão e longevidade na Arábia pré-islâmica: segundo os escritores muçulmanos, a maior parte dos deuses locais, louvados pelas diferentes tribos, era pedras.²²

O mais célebre dos fetiches líticos era a "Pedra Negra" do santuário de Meca - a Kaaba. Este edifício cúbico era já anterior a Maomé e tinha engastado num dos seus ângulos a "Pedra". Maomé enquadrará este culto no seu sistema religioso, bem como os rituais de peregrinação que se realizavam na Kaaba. Num determinado mês do ano, os Árabes da região reuniam-se para fazer o circuito em torno do templo ("tawaf"). Este circuito compreendia, também, a corrida entre Çafir e Marwa, duas pequenas colinas a norte da Kaaba. De realçar ainda a existência de um "hajj" pré-islâmico, que se mantém hoje no essencial: a peregrinação a Arafá a cerca de duas milhas para leste, indo de Meca a Mina.

Dentre o panteão dos deuses locais de Meca, são de destacar três, cujo culto perdurou no tempo:

- Manât: deusa do destino e da felicidade;
- Allât: a forma original do seu nome é "Deusa". Allât correspondia à grande deusa semítica do céu, da maternidade e da fecundidade;
- al-Ozza: era de todas a mais honrada. O seu nome significa "Poderosa", "Adorada". Parece muito próxima da deusa anterior e supõe-se que tenha a ver com a adoração do planeta Vénus.²³

²¹ V. Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF (cop. 1975), capítulo "Commerce avec l'invisible": pp. 75-89.

²² Andrae, *op. cit.*: p. 12.

²³ Andrae, *op. cit.*: pp. 14-15.



De realçar que, entre os Árabes era bastante difundida a crença num Deus Supremo ("al ilah", "o Deus"), personificação do mundo divino sob a forma mais elevada: "(...) créateur du monde et des hommes, fondateur des saintes coutumes et de l'ordre, et qui veille à leur conservation, surtout dans les cas échappant au contrôle de l'autorité humaine." Andrae vê aqui um "monoteísmo primitivo".²⁴

A época do paganismo árabe politeísta é a época da "jahiliyya" - da rudeza, da ignorância e da selvajaria. A ela opõe-se a nova fase inaugurada por Maomé na história da Humanidade: o "hilm", estado do homem dirigido pela moral e pela razão, esclarecido e no caminho do Deus único.²⁵

I. 1. 4. A evolução para o monoteísmo e influências estrangeiras

Watt considera que na Arábia pré-islâmica havia já um "vago monoteísmo" (henoteísmo) e que os Árabes conheciam um Deus Supremo, "Criador" e "Senhor dos Mundos".²⁶ Embora Alá não fosse honrado de acordo com o seu estatuto, Ele era reconhecido como o "Senhor da Kaaba". Numa das suratas mais antigas, Maomé exorta os Mequenses a adorar o "Senhor deste Templo",²⁷ que eles reconhecem como o Criador do mundo.

Como se processa, então a evolução para o monoteísmo, já que, como afirma Andrae, a religião pagã era "incipiente" e "pouco elaborada"?²⁸ A explicação endógena sustenta que Alá já era conhecido, mas o seu culto omitido e invocado somente em ocasiões excepcionais, de perigo ou ameaça. Os outros deuses não passariam de intermediários entre os homens e Deus ou, então, de "crianças obedientes". A hipótese exógena defende a importância das influências

²⁴ *Id.*: p. 25. A palavra "Allah" é uma contracção de "al-ilah".

²⁵ Massé, *op. cit.*: p. 18.

²⁶ *Id.*: p. 14.

²⁷ *Alcorão*, s. 29, v. 61/63.

²⁸ Andrae, *op. cit.*: p. 24.



exercidas pela fé monoteísta dos Cristãos e Judeus. O Cristianismo, nestoriano ou monofisita, tinha penetrado entre os Árabes e tinha-se estendido para Sul. Mesmo na Arábia do Sul havia igrejas e bispados.

A principal comunidade cristã estava situada em Najrân, no Iémen. O Judaísmo tinha-se difundido nos oásis do Hedjaz: em todo o "Wâdi l-Qorâ" ("o wâdi das cidades", a linha quase contínua de oásis no Hedjâz setentrional), descendo para Sul, até Medina, as colônias judaicas prosperavam com base numa agricultura florescente. Na Arábia do Sul, o Judaísmo era a confissão dominante. O Cristianismo implantou-se também aí e teve que lutar contra o seu rival mas, os soberanos desta zona parecem ter sido, em geral, judaizantes.²⁹ As influências cristãs em Maomé fizeram-se sentir particularmente aquando das viagens de comércio efectuadas à Síria, onde terá entrado em contacto com funcionários e, segundo a lenda, com monges cristãos. Em Meca, cidade natal do Profeta, havia ainda importantes comunidades de ambos os credos.

Neste sentido, o Islão é, em parte, o resultado de uma junção de influências tendo no seu âmago a experiência dos povos semi-nómadas do deserto. Tal como refere Goldziher o Islão apresenta uma grande capacidade de receptividade e de assimilação de elementos externos, refundindo-os para formar um conjunto "sui generis": "La prédication du Prophète arabe est un mélange "éclectique" de notions religieuses acquises au contact (...) dont lui-même, fut profondément impressionné, et qu'il crut propres à réveiller un véritable sentiment religieux chez ses compatriotes (...)".³⁰

Na Arábia da "Jahiliyya" havia já quem não se identificasse com os cultos pagãos e vivesse uma espiritualidade próxima do monoteísmo: eram os "hanif", em geral, eremitas isolados do mundo não sendo, no entanto, nem Judeus nem Cristãos.

²⁹ Rodinson, *op. cit.*: pgs. 45 e 50.

³⁰ Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920: p. 3.



A noção de "hanif" surge ligada a Abraão, profeta das três religiões monoteístas e dos três Livros Sagrados: Tora, Evangelho e Alcorão. Segundo o relato corânico, Abraão vivia no seio de um povo de idólatras e apercebeu-se da impotência e falsidade dos seus deuses pagãos.³¹

O sentido que o Alcorão confere a "hanif" é o que vem referido na s. 3, v. 6, onde se diz que Abraão não foi nem judeu, nem cristão, nem idólatra, mas "hanif", entregue à vontade de Deus ("muslim", muçulmano). Significa isto que antes do Islão havia já homens que procuravam o sentido de um monoteísmo puro: "hanifiyya".³² O "hanif" ("crente sincero") não pertence, por isso, a nenhuma comunidade religiosa: "(...) c'est celui qui est parvenu, par sa pénétration et sa propre réflexion, à déceler l'infériorité du paganisme."³³ Maomé e os seus seguidores recebem de Deus a ordem de seguir a religião de Abraão enquanto "hanif"³⁴ e adorador do Deus Único. O Alcorão afirma que a fé num só Deus faz parte da religião natural ("fitra"), a que corresponde à natureza humana.³⁵ O homem tem, por isso, uma predisposição inata para receber o Islão.

³¹ Andrae, *op. cit.*: p. 108.

³² R. Bell e W. M. Watt, *Introducción al Corán*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1987: p. 28.

³³ Andrae, *op. cit.*: p. 109.

³⁴ *Id.*, s. 2, v. 129; s. 3, v. 89; s. 4, v. 124; s. 6, v. 162; s. 16, v. 124.

³⁵ *Alcorão*, s. 30, v. 29.



II - A REVELAÇÃO E O ISLÃO

II. 1. Maomé

II. 1. 1. Da infância à vocação mística

Nascido em 569, Maomé teve uma infância pouco feliz. Pertencia a uma família ilustre da aristocracia de Meca e fazia parte da tribo dos Qoraichitas e do clã Banu Hachim. Maomé é filho de Abdallah, um dos filhos de Abd al-Mottalib, seu avô. Seu pai morreu pouco após o casamento com Amina bint Wahb. Maomé ficou orfão de mãe aos sete anos. Foi criado pelo avô Abd al-Mottalib e, após a sua morte, dois anos depois, pelo seu tio Abd-Manât, mais conhecido pela "kunya" Abu-Talib. Ambos se afeiçoaram muito à criança.

Segundo a lenda, quando Maomé fez doze anos, terá viajado com o seu tio à Síria numa caravana de mercadores. Em Boçra, conheceu um monge sírio, Bahira, que descobriu nele os sinais de uma vocação extraordinária.³⁶ Para muitos autores, são verídicas as viagens de Maomé à Síria, tanto em companhia de seu tio, como ao serviço de Khadidja. As impressões que Maomé recolheu destas viagens e, particularmente dos costumes e cultos cristãos praticados fora da Arábia, terão constituído o primeiro impulso para o seu anúncio religioso.

Aos vinte e cinco anos, Maomé entrou ao serviço de Khadidja, uma mulher enérgica e distinta e a mais rica dentre os Qoraichitas. Ficou por duas vezes viúva e tinha, na altura, quarenta anos. Após uma viagem à Síria, como caravaneiro da viúva (e onde se voltou a repetir o facto inusitado, confirmando a personalidade eleita de Maomé), este aceitou a proposta de casamento que Khadidja lhe fez.

Khadidja é uma figura importante do Islão. Teve no percurso religioso do Profeta, uma importância decisiva: esteve ao lado de Maomé

³⁶ Andrae, *op. cit.*: pp. 36-37.



desde as primeiras revelações, enfrentando a hostilidade dos Mequenses e foi com o seu património que se sustentaram as primeiras lutas do Islão. De Khadidja nasceu Fátima, a filha do Profeta que será a origem de numerosa e ilustre descendência. Maomé votou à sua primeira esposa um respeito extremo, feito de dedicação e de admiração e só após a sua morte, volvidos dois anos é que assumiu relações polígamas.

O Islão tem por Khadidja uma veneração muito especial. A "Sunna" contém várias passagens em que exalta as virtudes desta mulher. Aicha, a segunda esposa e a preferida do Profeta disse: "Nunca tive ciúmes de nenhuma das mulheres do Profeta (abençoado e glorificado seja) como os senti de Khadîdja."³⁷ Deus reservou-lhe, ao Paraíso, uma morada especial, ornada dos mais preciosos materiais. E, Maomé afirmou: "(...) nenhuma mulher é melhor que Khadidja, nenhuma. Ela acreditou em mim quando os outros duvidavam; ela acreditou na minha palavra enquanto que os outros me consideravam um mentiroso".³⁸

II. 1. 2. A missão profética de Maomé

Maomé gostava da solidão e de se isolar na montanha para meditar. As práticas de meditação solitária na caverna do monte Hira faziam parte dos costumes ascéticos do Cristianismo sírio e dos "hanifes". A versão tradicional sobre a primeira revelação é da autoria de Ibn Ishaq (século VIII) e é unanimemente aceite pela "Tradição". Segundo esta récita, foi durante o mês do Ramadão que, uma noite, no monte Hira, o Profeta recebeu a visita do anjo Gabriel. Este ordenou-lhe que recitasse, ao que o Profeta replicou: "Que devo recitar?". O Anjo

³⁷ El-Bokhari, *Tradições muçulmanas*, versão portuguesa baseada na tradução francesa de G. H. Bousquet, com uma introdução por Fernando Amaro Monteiro, Lourenço Marques, ed. da Universidade de Lourenço Marques, 1971: p. 47.

³⁸ Andrae, *op. cit.*: p. 40. "A melhor das mulheres (no mundo inteiro) é Maria, a melhor das mulheres (na minha Comunidade é a minha primeira esposa), Khadîdja.": El-Bokhari, *op. cit.*: p. 23.



respondeu: "Lê, em nome do seu Senhor, que criou,/ Que criou o homem de um coágulo./ Lê, porque o teu Senhor é o mais generoso./ Ele ensinou o homem a servir-se do cálamo/ Ele ensinou ao homem o que o homem não sabia."³⁹ Começa aqui o processo iniciado em 610, aos 40 anos de Maomé, e que se prolongará durante vinte e dois anos.

A "Tradição" afirma de comum acordo que Gabriel foi o agente da Revelação.⁴⁰ Esta não é acompanhada da aparição visível ou da recepção directa da voz de Deus.⁴¹ Andrae é da opinião que a inspiração de Maomé é do tipo auditivo: uma voz falando ao ouvido ou à alma do Profeta. As revelações são-lhe ditadas por uma voz que crê ser a do anjo Gabriel.⁴²

No Alcorão aparecem os termos "revelar" - "awha" - e "revelação" - "wahy", ou, na concepção de R. Bell, "inspirar" e "inspiração". Ambos os termos remetem para uma experiência semelhante cuja essência é a mesma: "el recibía el mensaje al dictado, se lo "inspiraban", lo recibía en su corazón."⁴³ O texto sagrado é "wahy" (revelação), ditado palavra por palavra a Maomé. Outro verbo ainda utilizado no Alcorão com o sentido de revelar - "nazzala" e "anzala"⁴⁴ - surge ainda com mais frequência do que as formas anteriores. Mantém-se a noção de que a inspiração vem de Deus e de que Maomé não é propriamente um enviado de Deus mas, antes, um depositário da Mensagem recebida por intermédio de um espírito. Só mais tarde é que Maomé se tornou, no Alcorão, o "mondhir" - aquele que avisa - e o Enviado - "rasul".⁴⁵

A forma revestida pela Transmissão alterou-se com o passar dos anos: "Il nous semble difficile de considérer les longues prescriptions prosaïques et froides des dernières années à Medine comme le produit d'une inspiration proprement dite. (...) l'inspiration initiale devient peu

³⁹ *Id.*: p. 43 e *Alcorão*, s. 96; v. 1/5.

⁴⁰ *Alcorão*, s. 2, v. 91; s. 16, v. 104.

⁴¹ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 31.

⁴² *Alcorão*, s. 75, v. 16/18 e Andrae, *op. cit.*: p. 48.

⁴³ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 34.

⁴⁴ *Id.*: p. 35. Revelação "descida" de Deus.

⁴⁵ Massé, *op. cit.*: p. 26.



à peu une suite d'idées largement contrôlées par la raison et la volonté. Nous voyons comment le Prophète prend l'habitude de concevoir les idées qui naissent dans sa pensée, et les décisions qui y mûrissent, comme l'expression directe de la volonté divine."⁴⁶

No Alcorão, Maomé vem referido como o "Rasul", isto é, o Enviado ou Apóstolo. A palavra Profeta - "Nabi" - também aparece no Alcorão, mas designa prioritariamente os homens relacionados com a tradição judaico-cristã.⁴⁷ O papel do "Nabi" é de menor importância e alcance do que a do "Rasul". A primeira é "(...) aplicável a quem receber uma Mensagem não forçosamente de alcance universal, bastando ao seu depositário proclamar-se como tal, "afim de que o honrem" e o reconheçam portador de um Anúncio. Sobre o "Rasul" impende a lata missão de transmitir um Livro, uma Lei a que é o primeiro submetido e revela ao cepticismo do género humano a via da rectidão (...)"⁴⁸

A "Shahada", profissão de fé no Islão afirma: "Não há outra divindade senão Deus e Maomé é o Seu Enviado". Maomé é, acima de tudo, o "Selo dos Profetas" pois conclui, reafirmando e renovando, a Mensagem de Deus transmitida aos homens em diferentes épocas pelos vários profetas.⁴⁹

Os Enviados são também os "anunciadores" ("mubashshirin") e "advertidores" ou "admoestadores" ("mundhirin"), tal como Maomé: "Ó Profeta! Na verdade, Nós enviámos-te como testemunha, como arauto de boas novas e como advertidor."⁵⁰

O termo "mudhakkir" aplicado ao Profeta significa "o que recorda previne e exorta" e a Mensagem revelada é "tadhkira", "recordação" ou "admonição".⁵¹ A exortação de Maomé dirige-se aos incrédulos, àqueles que, embora em face dos sinais explícitos da onipotência divina,

⁴⁶ Andrae, *op. cit.*: p. 51.

⁴⁷ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 39.

⁴⁸ Amaro Monteiro, *op. cit.*: p. XXXI.

⁴⁹ *Id.*, s. 33, v. 40 e El-Bokhari, *op. cit.*: pgs. 24 e 27.

⁵⁰ *Alcorão*, s. 33, v. 44. V., ainda, s. 48, v.8; s. 35, v. 22; s. 5, v. 22; s. 79, v. 45; s. 11, v. 15; s. 10, v. 2 e El-Bokhari, *op. cit.*: p. 28.

⁵¹ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 38.



persistem no caminho da infidelidade. A função de Maomé é recordar, mediante o Alcorão, a Mensagem revelada por Deus: essa Mensagem, vazada em diferentes moldes, foi transmitida por vários Enviados ao longo dos tempos, de acordo com as circunstâncias históricas, e consubstanciada nos vários Livros Sagrados. O Alcorão é apenas a renovação do Pacto Sagrado de Deus com os homens ("Mitaqh") e a "recordação" ou "menção" ("dikhr") da Mensagem numa forma aperfeiçoada e definitiva. É a exortação aos homens para que não se esqueçam dos seus deveres para com Deus e dos castigos a advir do não cumprimento das regras estipuladas para conveniência dos homens e para a satisfação dos "direitos de Deus".

Maomé anuncia o Deus Único e prevê para os seus compatriotas incrédulos a ressurreição seguida de um castigo terrível.⁵² A salvação consiste em adorar sinceramente a Deus, rezar e dar esmola⁵³ alcançando-se, então, a felicidade eterna que o Alcorão descreve. Na realidade, as delícias do Paraíso islâmico são de contornos materiais e sensuais.⁵⁴

Maomé é também testemunha dos actos do povo ao qual foi enviado e que fala a sua língua. Da mesma forma, os Profetas anteriores foram testemunhas das suas Comunidades, na medida em que estiveram incumbidos da missão de lhes transmitir a mensagem salvífica e de mudar os seus corações.⁵⁵

O Alcorão afirma que serão pedidas contas aos Profetas e ao povos a quem Deus os enviou. A responsabilidade dos Mensageiros é, no entanto, limitada pois cada povo responde pelos seus actos.⁵⁶ Os Profetas limitam-se a transmitir ao povo a "mensagem clara e evidente", a "Direcção" que é uma mensagem de "aviso" mas, também, de "boas

⁵² *Alcorão*, s. 96, v. 15/18; s. 18, v. 27/28; s. 92, v. 8/16, s. 88, v. 2/7; s. 102.

⁵³ *Id.*, s. 98, v. 4; s. 92, v. 5/7.

⁵⁴ *Id.*, s. 88, v. 8/16; s. 18, v. 29/30. V. também o capítulo "L' orgasme infini", in Bouhdiba, *op. cit.*: pp. 91-107.

⁵⁵ *Alcorão*, s. 4, v. 45; s. 16, v. 91.

⁵⁶ *Id.*, s. 2, v. 135, 137.



novas".⁵⁷ Cada homem é convidado a aceder ao convite da Palavra e a sua tomada de posição é livre e voluntária.

O papel de Maomé como intercessor no Dia do Juízo Final é dúbio tal como colhida no Alcorão. Vários trechos da doutrina afirmam este direito de intercessão de Maomé junto de Deus ("shafa'a"), a favor dos crentes: "Pedirei audiência ao meu Senhor (...) Deus fixará os limites (da minha intercessão) e eu tirarei do Fogo e farei entrar no Paraíso (os que estiverem nesses limites). Prostrar-me-ei de novo e recomeçarei uma terceira ou quarta vez, até ficar no Fogo só quem o Alcorão a tal condena."⁵⁸ O mesmo trecho da "Sunna" afirma que os Profetas anteriores a Maomé - Noé, Abraão, Moisés e Jesus - estão incapacitados de o fazer por terem pecado. Só a Maomé foram perdoadas todas as faltas, passadas e futuras.

Tal como outros pontos da dogmática islâmica, a questão da intercessão é complexa devido à ambiguidade gerada a partir de afirmações incompatíveis. Assim, e em confronto com o afirmado acima, o Alcorão refere: "Mas a intercessão dos intercessores de nada lhes servirá".⁵⁹ Em última instância, é a vontade divina, insondável e inacessível à razão humana, que dispõe.

O estatuto de Maomé enquanto Enviado e portador da Mensagem divina, não é, a qualquer momento, justificação para a sua elevação ao estatuto de santidade. O Alcorão reitera continuamente a natureza humana de Maomé: "(...) il est un guide, mais non un modèle, ou du moins, il n'est tel que par son espoir en Dieu et en le Jour Suprême, et par sa dévotion assidue (...)".⁶⁰ Simples mortal,⁶¹ com algumas das suas fraquezas retratadas na "Sunna", nunca teve a pretensão de ser venerado como santo, nem tão pouco como taumaturgo. A posição ortodoxa do Islão é, aliás, a de negar qualquer milagre para além da

⁵⁷ *Id.*, s. 16, v. 84; s. 2, v. 113.

⁵⁸ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 77.

⁵⁹ *Alcorão*, s. 74, v. 49.

⁶⁰ I. Goldziher, *Le dogme...*: p. 19.

⁶¹ *Alcorão*, s. 25, v. 8; s. 41, v. 5; s. 18, v. 110; s. 16, v. 105.



revelação do Livro Santo.⁶² Só a revelação do Alcorão é milagre de fé. Os biógrafos do Profeta atribuíram-lhe, todavia, muitos prodígios, tal como o da Ascensão Nocturna ("Mi'radj") e o milagre de fender a Lua.⁶³

II. 1. 3. De Profeta a chefe teocrático

Ao tempo de Maomé, Meca estava a sofrer um processo de transformação iniciado em meados do século VI. Meca estava situada numa zona privilegiada, próxima da Síria e do Mar Vermelho na confluência de rotas de caravanas. Esta cidade tornou-se o palco de grandes feiras pagãs onde os Beduínos se reuniam durante o período sagrado em que as "razzias" estavam suspensas. A sua importância tem, também, a ver com a fama do seu templo, com os cultos prestados aos ídolos da Kaaba e com a famosa água da fonte sagrada de Zemzem. Todos estes factores tornaram-se o suporte de uma religião estendendo-se a grande parte da Arábia.⁶⁴

Watt afirma que, nesta altura, havia em Meca um profundo mal-estar devido ao processo de transição em curso de um tipo de economia nómada para o tipo mercantil. A formação de uma classe de ricos comerciantes alterou a vivência duma sociedade tradicionalmente comunitária e solidária. Os ricos mostravam-se egoístas e arrogantes, desprezando as práticas antigas dos chefes de clã de tomar conta dos pobres e infelizes.⁶⁵

⁶² Dominique Sourdel, *O Islão*, Mem Martins, Publicações Europa-América, cop. 1949: p. 24.

⁶³ V. comentário de G. H. Bousquet em El-Bokhari, *op. cit.*: p. 33 e, ainda, pp. 35-37. No que se refere à Ascensão Nocturna, trata-se de uma "viagem" que Maomé teria feito no dia 17 de Abril de Rabi I do ano 1 da Hégira: primeiro, ao templo de Meca e de Jerusalém e, depois, aos sete céus, até ao trono de Deus (ficou a dois tiros de arco). Ia montado no Bôraque, ser alado com rosto de mulher, corpo de cavalo e cauda de pavão. V. *Alcorão*, s. 17, v. 1,62.

⁶⁴ Miquel, *op. cit.*: p. 34.

⁶⁵ Watt, *op. cit.*: p. 14.



A prédica de Maomé, de "tendências socialistas",⁶⁶ indispos os comerciantes de Meca, bem como todos aqueles cujo modo de vida dependia dos rituais de peregrinação à Kaaba.

Os contactos de Maomé com os mercadores do oásis de Yathrib determinaram a inflexão do rumo do Islão. A deterioração da sua relação com os Mequenses leva Maomé a estabelecer um acordo com os novos convertidos à fé de Yathrib. Estes estavam já predispostos a aceitar a religião de Maomé devido aos seus conhecimentos de um credo monoteísta: mantinham estreitos contactos com a numerosa comunidade judaica ali estabelecida. Os habitantes de Yathrib prestaram-lhe um juramento de fidelidade em troca do qual, Maomé se comprometeu a exercer a função de árbitro entre os vários clãs rivais.

A Hégira (de "hidjra", emigração) acontece a 15 de Julho do ano de 622. Os seguidores de Maomé são os "mohadjir" ("gentes da Hégira") e Yathrib passa a chamar-se Medina (de "Medinat al-Nabi" - "cidade do Profeta").⁶⁷

Em Medina, o Islão recebe uma nova orientação e um novo impulso. As novas condições fazem de Maomé um combatente, um conquistador, homem de Estado e organizador da comunidade nova em expansão. Enquanto instituição, o Islão começa a tomar forma e são colocados os primeiros alicerces da organização social, jurídica e política.⁶⁸

Em Meca, tinha-se já esboçada a doutrina religiosa e a configuração da comunidade dos crentes ("Umma"): "On cultivait des dispositions religieuses et l'on nourissait, d'une façon encore très vague, une conception théocratique du monde (...)".⁶⁹ A piedade exteriorizava-se em práticas de ascetismo semelhantes às dos Judeus e Cristãos; em actos de devoção (recitações acompanhadas de

⁶⁶ Massé, *op. cit.*: p. 27.

⁶⁷ *Id.*: p. 29.

⁶⁸ Goldziher, *Le dogme*: p. 7.

⁶⁹ *Ibid.*



genuflexões e de prostrações); em abstinências voluntárias (jejum) e em obras de caridade.

Em Medina, Maomé fixa definitivamente as linhas doutrinárias e os actos rituais próprios da nova religião.⁷⁰ Maomé passa da exortação à acção, combativa por excelência, organizando a guerra de carácter religioso que conduzirá, em primeiro lugar, contra os seus compatriotas incrédulos. O "Jihad", luta material e terrestre, tem como objectivo assegurar o reconhecimento e, mais do que isso, o domínio da sua doutrina no campo da infidelidade.⁷¹ O campo onde o Islão ainda não impera é o "mundo da guerra" ("dar al-harb"), terreno de exercício do "Jihad". Esta luta foi o legado político de Maomé aos seus seguidores que levaram até aos limites a vocação expansionista e prosélita do Islão. A conquista de Meca determina a alteração dos destinos exteriores da "Umma": é uma conquista de almas mas, também, de território. O Alcorão consagra esta nova orientação.⁷²

Enquanto chefe da Comunidade, Maomé dita as leis e estabelece as disposições para a regulação das questões de índole social e política. É um líder "teocrático", legislando no quotidiano dos crentes, quer no que se refere às necessidades mais urgentes da vida social, quer no plano da doutrina.⁷³ Em Meca, Maomé foi apenas um mensageiro com preocupações predominantemente religiosas e sociais. Já em Medina, as considerações de cunho mais marcadamente político assumem maior importância. Tal não é de estranhar numa religião que constitui um Todo e onde os diferentes campos se entrelaçam e se submetem a uma mesma Ordem. A unicidade divina - "Tawhid" - determina a

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Id.*: p. 21.

⁷² *Alcorão*, s. 9, v. 29.

⁷³ Louis Massignon define a Comunidade muçulmana ideal como "teocracia laica e igualitária": Gardet esclarece que esta "(...) "théocratie de base" écarte tout gouvernement ecclésial, dès la qu'il n'y a point de pouvoir spirituel vivant en Islam (...)", isto é, não existe clero. A "Umma" islâmica é teocrática no sentido em que, os princípios do poder político, mesmo que escassos, são considerados como tendo sido revelados por Deus e, logo, de aplicação obrigatória: *op. cit.*: p. 286.



unidade coerente da vida humana face a um Deus que é, para todos os efeitos, autoridade onnipotente.

A Constituição de Medina regula este novo regime teocrático consagrando uma série de princípios. Dentre eles, destacam-se os seguintes:

- "Mohadjirs" (Emigrados) e "Ançars" (Auxiliares - os Medinenses), formam uma única comunidade. Já não há divisões ou interesses divergentes, mas um único povo: (...) les croyants de la tribu des Qoraich, et ceux de Yathrib ainsi que ceux qui les suivent, se joignent à eux et combattent avec eux, doivent former "une communauté" (umma) distincte des autres hommes."⁷⁴

- Todas as querelas devem ser trazidas perante o Enviado. Ordena-se aos crentes que submetam as suas disputas ao julgamento de Maomé: o seu papel como árbitro, confirmado por revelação divina,⁷⁵ consagra o ascendente de Maomé.

A Comunidade medinense funda-se nos princípios da fraternidade, igualdade e entreajuda. Maomé foi, talvez, o primeiro entre os seus compatriotas a pretender estabelecer a fraternidade religiosa sobre outros laços que não os de sangue.⁷⁶ O temor de Deus deveria conferir o sentimento de solidariedade/superioridade da "Umma" e constituir o cimento da grande comunidade que se formaria com a expansão árabe.

A época de Medina constitui, igualmente, uma nova etapa na carreira profética de Maomé: apresenta-se como o restaurador da religião de Abraão que, tendo vivido antes da revelação da Lei Mosaica, não era judeu nem cristão. Marca, deste modo, a sua independência absoluta face aos "Povos da Escritura" ("Ahl al-Kitab"), cujas revelações têm a mesma Fonte do Alcorão, mas que são, na óptica do Islão, incompletas e deformadas.

⁷⁴ Andrae, *op. cit.*: p. 136.

⁷⁵ *Alcorão*, s. 4, v. 64/67.

⁷⁶ Massé, *op. cit.*: p. 29.



Nos primeiros tempos de Medina, Maomé aproximou-se dos Judeus, adoptando alguns dos seus actos cultuais tais como o jejum e a oração dirigida no sentido de Jerusalém. A crescente oposição movida pelos Judeus aos crentes e a ridicularização dos ensinamentos de Maomé, leva-o a romper definitivamente com aqueles em Março de 624.

A ruptura na convivência, alternando com a guerra às tribos judaicas medinenses, implica um reposicionamento da religião islâmica e a sua singularização face ao credo judaico e cristão. De "hanif", seguidor da religião pura de Abraão, Maomé adopta a designação de "muslim" e ao seu credo chama "islam":⁷⁷ "Como efecto de esta concépcion Mahoma adquirió la consideración de profeta independiente y sus seguidores se convirtieron en una comunidad igualmente independiente, apartando de este modo las críticas judías contra el Corán".⁷⁸

Do ponto de vista ritual, o santuário de Meca passa, doravante, a tornar-se o ponto de orientação ("qibla") dos crentes durante a oração.⁷⁹ É este o início do processo de afastamento entre as três religiões monoteístas de tronco comum. O potencial ecuménico do Islão, alicerçado na comunhão em referências comuns, fica, assim, posto em causa.

A questão da Trindade divina no Cristianismo, é o ponto doutrinal que mais fere o Islão. A concepção trina de Deus constitui, na respectiva óptica, um atentado à proposição máxima do Islão - a unicidade de Deus: "divinité unique (wahid), Dieu en lui-même est Un en sa nature de Déité (ahad)" ⁸⁰ Deus não tem filhos, companheira ou associados e nada rivaliza com a sua grandeza. Deus é o Absoluto.

⁷⁷ *Alcorão*, s. 6, v. 163: "(...) A minha oração e os meus actos de devoção, a minha vida e a minha morte pertencem a Deus, Senhor do Universo, que não tem iguais. Isto foi-me ordenado e sou o primeiro dos entregues [a Deus]." Este versículo constitui a definição mais exacta do sentido de "muçulmano". V. ainda s. 11, v. 17; s. 30, v. 52; s. 12, v. 102.

⁷⁸ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 121.

⁷⁹ *Alcorão*, s. 2, v. 109, 139.

⁸⁰ Gardet, *op. cit.*: p. 55. O *Alcorão* admoesta os Cristãos a este respeito: s. 4, v. 169/179.



A atitude oficial do Islão para com os "Povos do Livro" é de uma tolerância medida e displicente. Aos Judeus e Cristãos foi outorgado um estatuto especial que não foi concedido a outras comunidades: o de "dhimmi" (protegidos). Não são considerados cidadãos de pleno direito mas, de segunda categoria, sofrendo fortes restrições nos seus direitos civis. Assim, o testemunho do "dhimmi" em juízo, não tem valor probatório, mas o de indicação de prova.⁸¹

Pelo estatuto de "dhimmi", foram-lhes concedidos os seguintes direitos e impostas as seguintes obrigações: "(...) respeitariam a política muçulmana, acatariam os seus agentes e pagariam uma taxa - a "jizya" - ficando-lhes asseguradas, em contrapartida, a liberdade de culto, a manutenção de instituições e legislações religiosas próprias, de tribunais e leis civis não impeditivas de coexistência e a conservação dos bens (...)".⁸² Ao longo da História, o clima de coabitação com as populações islâmicas, variou conforme o "statu quo" dominante e as relações de poder entre as comunidades. Os Cristãos do Próximo Oriente procuraram, em várias ocasiões, o auxílio da Cristandade Ocidental e na Comunidade muçulmana foram considerados "émigrés de l'intérieur".⁸³ De qualquer modo, o Islão tem uma postura benevolente face aos Cristãos. Já no que se refere aos Judeus, há uma atitude de maior animosidade pois são considerados os "mais violentos inimigos dos crentes".⁸⁴

II. 1. 4. A personalidade de Maomé

Maomé, o Profeta do Islão, modelo de virtudes para os crentes, é também, uma personalidade forte, multifacetada e magnética. Numa apreciação global da sua personalidade, são de ressaltar os seguintes traços:

⁸¹ Amaro Monteiro, *op. cit.*: p. XLIV.

⁸² *Id.*: p. XLV.

⁸³ Gardet, *op. cit.*: p. 339.

⁸⁴ *Alcorão*, s. 5, v. 85.



- temperamento nervoso e inquieto, possuidor de um psiquismo complexo e atormentado e de uma piedade sincera. Enquanto Profeta, Maomé é tenaz e dotado do dom da eloquência.⁸⁵

- humanidade: nas suas virtudes e nos seus defeitos, Maomé não deixa nunca de ser um "primus inter pares". Andrae salienta, em vários trechos da sua biografia, a sua falta de escrúpulos em certas situações, bem como a falta de coerência entre os princípios por si estabelecidos e a sua prática. A "Sunna", pela boca das esposas do Profeta, retrata algumas das suas fraquezas.

- Maomé é, em todo o caso, o protótipo do homem viril, característico já da cultura pré-islâmica. A assunção do erotismo exacerbado que os Companheiros acerca dele testemunham, só se dá em idade já avançada (50 anos) e após a morte da sua primeira esposa. Maomé legitima o costume pré-islâmico da poligamia, ao permitir o casamento do muçulmano com quatro esposas, afora a possibilidade de possuir ainda concubinas escravas.

Neste capítulo, Maomé foi objecto de direitos especiais: o Alcorão estabelece, relativamente ao matrimónio, um direito diferente ao direito comum que fixou para os crentes. Assim se tornou possível para ele desposar a mulher do seu filho adoptivo, Zaid,⁸⁶ e tomar onze esposas.

- homem de acção: ao dom visionário e de místico, de homem de contemplação, juntou a faceta de homem de Estado, de diplomata e de guerreiro. Maomé foi uma personalidade revolucionária e subversiva, no sentido original do termo, isto é, enquanto personalidade com uma acção histórica marcante. Como tal, era também maleável, pois sabia contemporizar, pactuar e esperar pela ocasião certa. Como refere Lammens: "il préfère transiger, transformer, adapter et finalement incorporer".⁸⁷

⁸⁵ Massé, *op. cit.*: p. 36.

⁸⁶ *Alcorão*, s. 33, v. 37/39 e Andrae, *op. cit.*: p. 153.

⁸⁷ Massé, *op. cit.*: p. 36.



II. 2. O Alcorão

II. 2. 1. A forma da Revelação

A Mensagem Corânica constitui um autêntico "ditado divino", transmitido directamente pelo Arcanjo Gabriel, presença real e objectiva, a Maomé. O Texto Sagrado foi ditado palavra por palavra, ao Profeta. É a transcrição da Palavra divina no seu estado puro, discurso sagrado literal.⁸⁸

O Alcorão é a projecção de um Livro Celeste - a "Mãe do Livro"⁸⁹ - subsistente na Providência e ligado ao atributo divino da Palavra - "Kalima". Os textos recitados por Maomé são aqueles que Deus quis transmitir aos homens na forma de Mensagem definitiva. Não se trata de um ensino didáctico e logicamente construído, de acordo com o raciocínio humano: são fragmentos que desvendam, a um ritmo descontínuo, os esplendores do Livro Celeste e que revelam o que é necessário ao homem para glorificar Deus na Terra e para merecer a felicidade no Além.⁹⁰

No Alcorão, é sempre Deus que fala na primeira pessoa do plural ou do singular. O milagre corânico, o sinal da sua origem divina, constata-se, também, pela perfeição literária e pela sua beleza formal. Deus desafia os idólatras de Meca a apresentar um texto comparável ao Alcorão - nem que seja apenas uma sura.⁹¹ Na realidade, ""Se os homens e os génios se unissem para produzir alguma coisa semelhante a esta Leitura, nada conseguiriam de semelhante, mesmo que se ajudassem uns aos outros.""⁹² Esta incapacidade dos homens para imitar o Alcorão reduz à impotência os infiéis.

⁸⁸ Gardet, *op. cit.*: p. 43. Diz Louis Massignon que o Alcorão é objecto de tanta veneração por parte dos crentes por constituir ""comme une dictée surnaturelle enregistrée par le prophète inspiré"": *id.*: p. 42.

⁸⁹ *Alcorão*, s. 13, v. 39.

⁹⁰ *Id.*: p. 43.

⁹¹ *Alcorão*, s. 2, v. 21; s. 10, v. 39 e, ainda, s. 11, v. 16.

⁹² *Id.*, s. 17, v. 90.



O Alcorão foi enviado em língua árabe clara. Esta circunstância elevou-a ao estatuto de língua litúrgica do Islão. De facto, a oração deve ser feita em árabe de forma a não desvirtuar o sentido do Alcorão. Tal obrigatoriedade determinou a sua expansão no seio de povos não árabes.

II. 2.2. A continuidade da Revelação

A Mensagem que Deus enviou a Maomé é, basicamente, a mesma⁹³ que receberam outros profetas, especialmente aqueles nomeados nas "histórias de castigo".⁹⁴

Os relatos corânicos relativos aos profetas seguem o mesmo figurino: no seio de um povo ímpio e politeísta, Deus elege um homem, irmão deste povo. Deus revela-lhe a sua Palavra e envia-o a anunciá-lo ao seu povo, advertindo-o do castigo que o espera se recusar essa Mensagem. Este povo, à excepção de alguns crentes, rejeita a revelação e hostiliza violentamente o Enviado. Deus intervém, então, salvando-o e castigando os incrédulos de coração empedernido.⁹⁵

O Alcorão inscreve-se na história do monoteísmo religioso: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islão são as "religiões reveladas" aos profetas: as Tábuas da Lei, reveladas por Deus a Moisés no monte Sinai e o Evangelho, Livro Único.

O Alcorão retoma a história da Bíblia, das suas personagens e dos seus episódios. Dentre aquelas predominam os "Apóstolos dotados de constância":⁹⁶ Noé, Abraão, Moisés e Jesus. Com Noé, Deus renovou o Pacto e o Patriarca cumpriu a sua missão. Abraão é a principal figura

⁹³ *Alcorão*, s. 4, v. 161; s. 3, v. 78.

⁹⁴ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 152.

⁹⁵ Dentro da rigidez deste esquema profético não cabe, por isso, a aceitação da narração cristã da morte de Jesus, pois tal seria desvirtuar o estatuto de Jesus como grande Profeta. V. *Alcorão*, s. 4, v. 156/157. Jesus foi substituído na cruz por outro homem e levado até Deus, reaparecendo somente no fim dos Tempos (s. 19, v. 34 e s. 43, v. 61) para combater o Anti-Cristo (El-Bokhari, *op. cit.*: pp. 72-73) derrotando, assim, o Mal e restabelecendo a Justiça.

⁹⁶ Gardet, *op. cit.*: p. 71.



do monoteísmo: é o primeiro "muslim" que aceita a vontade de Deus e que obedece sem reservas quando este lhe ordena que sacrifique o seu filho. "Amigo de Deus" ("Khalil Allah") e antepassado de todos os profetas, é o verdadeiro fundador da Kaaba e do islamismo primordial, por não ser pagão, judeu ou cristão. O islamismo é o seu herdeiro natural. Abraão anuncia, também, a vinda de Maomé.⁹⁷ Moisés é o interlocutor de Deus, por excelência ("Khalim Allah"). Deus falou-lhe no Sinai e deu-lhe as Tábuas da Lei. Venceu os Egípcios e libertou o seu povo fazendo-o sair do Egipto. É o paradigma do profeta das "histórias de castigo".⁹⁸ Jesus distinguiu-se pela sua bondade, piedade filial e pelo seu poder para operar milagres.⁹⁹ Deus deu a Jesus "provas evidentes" e fortificou-o com o Espírito da Santidade, isto é, o Anjo Gabriel. Este Profeta assume um particular destaque devido à sua capacidade para fazer milagres (taumaturgia), condicionado, no entanto, à permissão de Deus. Concebido sem mácula, não teve pai. Não foi crucificado, tal como julgam os Cristãos. Jesus reaparecerá no fim dos tempos, quando soar a "Hora", afim de combater o Anti-Cristo, símbolo do Mal, e de restaurar a Justiça.¹⁰⁰

O Alcorão acrescenta outras figuras não pertencentes à história bíblica: é o caso de Hud, Salih e Chu'ayb.

Maomé inscreve-se no termo da linhagem bíblica. No início diz-se apenas "Enviado" à sua tribo para lhe levar o monoteísmo bíblico. Em Medina e, perante a hostilidade dos Judeus e, secundariamente, dos Cristãos, liga-se directamente a Abraão, reivindica o título de Profeta ("Nabi") e até de "Selo dos Profetas", que fecha e recapitula a sua linhagem, como o teriam anunciado a Tora e o Evangelho.¹⁰¹

⁹⁷ *Alcorão*, s. 2, v. 123. V. Robert Caspar, *Cristianismo/ Islamismo*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, s.d.: p. 106.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1988: p. 44.

¹⁰⁰ Amaro Monteiro, *op. cit.*: pp. XXXVIII-XLI.

¹⁰¹ Caspar, *op. cit.*: p. 106.



A Mensagem de Maomé em Medina destinava-se, também, às "Gentes do Livro" e tinha, por conseguinte, alcance universal. No Alcorão, são várias as acusações dirigidas aos Judeus: ocultação de parte das Escrituras; ocultação de passagens da Bíblia anunciando a vinda de Maomé como Profeta; corrupção ou alteração deliberada das Escrituras. A doutrina da corrupção - "tahrif" - das Escrituras por parte dos Judeus e, em menor grau, dos Cristãos, alicerçou-se na mentalidade islâmica alimentando preconceitos confessionais.¹⁰²

O Alcorão é a última "edição" da Escritura eterna, sendo, também, a mais fiel e mais exacta e, por isso, o critério de verdade dos Livros anteriores. A Revelação afirma sempre as mesmas verdades: a salvação consiste na adoração do Deus Único e na submissão à sua vontade. Não há progresso na revelação, no sentido de alteração da sua essência.¹⁰³

Os "Povos do Livro" são convidados a seguir o Alcorão, porque é ele que contém o sentido original e autêntico da Palavra de Deus.

II. 2. 3. Evolução da mensagem corânica

Vários autores realçam a tónica pessimista da primeira fase da pregação de Maomé. Goldziher diz que, no início da sua carreira, Maomé foi dominado pela visão escatológica do mundo, que foi utilizada, simultaneamente, para apelar à penitência e para acentuar o imperativo de obediência e de submissão à vontade divina.¹⁰⁴ A

¹⁰² Bell e Watt, *op. cit.*: pp. 152-153.

¹⁰³ Como refere José Pedro Machado: "Note-se a concepção dinâmica que o Profeta tinha da Escritura. Do ponto de vista muçulmana, esta não foi dada à Humanidade uma vez por todas e sob forma fixa e invariável: todos os povos podem exhibir a sua participação nela, por isso cada um tem a sua escritura e o seu profeta; de resto, os diferentes documentos revelados concordam plenamente quanto ao seu sentido e ao seu fim espirituais; confirmam-se uns aos outros; assim, Jesus confirma a revelação trazida por Moisés e Mohammad as dos judeus e cristãos, simultaneamente. O crente reconhece todas estas diversas revelações como inspiradas por Deus. Note-se, porém, que isto não significa de modo algum que cada comunidade tenha de se conformar com os usos e costumes dos outros. Deus teve razões para dar aos diferentes povos regras particulares": Comentário nas notas 129, 130, *op. cit.*: p. 62.

¹⁰⁴ Goldziher, *Le dogme...*: p. 5.



mitologia do Julgamento Final, retirada da literatura dos Evangelhos apócrifos, apresenta apenas uma conotação negativa: não existe esperança de felicidade neste mundo, só no Além. Maomé é o anunciador do "Dies irae", do Deus do fim do mundo.

Maomé inspirou-se no Antigo Testamento e, nomeadamente, nas histórias dos Profetas enviados por Deus e desprezados pelo seu povo. C. Snouck Hurgronje afirma, na mesma linha, que o pensamento que impulsionava Maomé era o do Dia do Juízo e dos seus horrores.¹⁰⁵ É esta, igualmente, a tese de Andrae. Já Bell considera que as primeiras revelações chamavam o homem a reconhecer a generosidade de Deus, patente na Criação, e a mostrar-lhe a sua gratidão. A ideia do Juízo Final estava lá mas, a descrição dos quadros apocalípticos só surge mais tarde.¹⁰⁶

Efectivamente, antes da fase de contestação suscitada em Meca pela pregação de Maomé, parece ter havido uma mensagem de conteúdo mais positivo. Noldeke e Bell estudaram as primeiras passagens e retiraram do discurso do Profeta as seguintes linhas de força:

- Deus é Todo Poderoso e Bom. Criou o mundo para a comodidade do homem que lhe deve estar grato por isso.
- Deus julgará os homens no Último Dia, destinando-lhes o Céu ou o Inferno, de acordo com a sua conduta.
- O homem deve reconhecer que depende de Deus, render-lhe culto e mostrar-lhe gratidão e reconhecimento.
- Quando o homem reconhece que depende de Deus, deve considerar que a riqueza não é um dom exclusivo seu, mas que deve partilhá-la com quem dela necessita.

¹⁰⁵ Bell e Watt, *op. cit.*: 117.

¹⁰⁶ *Ibid.*



Maomé sente uma "vocação especial" que o leva a transmitir estas verdades que considera imprescindíveis.¹⁰⁷

No final do período de Meca, Maomé passa a utilizar o qualificativo de "Clemente" para designar Deus, o que se pode considerar como uma maior ênfase colocada nesta faceta. Acompanhando uma maior maturidade espiritual dos crentes, o Alcorão começa a utilizar expressões que traduzem uma relação mais responsável e consciente dos crentes com Deus: "tawba" - arrependimento; "maghfira" - perdão; "kaffara" - absolvição e "ridwan" - aprovação.¹⁰⁸

A modificação do carácter profético de Maomé, faz-se sentir no estilo literário do Alcorão. A fase de Meca é caracterizada por um tipo de discurso exaltado, espontâneo, feroso, cheio de imagens fantásticas e dominado por uma profunda convicção. A prédica de Maomé é assimilada, no seu estilo, à dos adivinhos e poetas do paganismo ("Kahin") que recebiam o seu saber de um espírito ("jinn"). Os pagãos acreditavam que os "jinns" observavam os acontecimentos na esfera celeste e tinham acesso ao que estava escrito nas tábuas celestes. Estabeleciam uma relação pessoal e directa com o adivinho comunicando-lhe o seu saber. O oráculo dos adivinhos era proferido em forma de "sadj": discurso em verso ritmado, sincopado e marcado por assonâncias. Ora, este estilo corresponde ao usado por Maomé nas primeiras revelações, o que foi interpretado, pelos seus compatriotas, como mais uma manifestação inserida no seu contexto cultural.¹⁰⁹

O texto de Medina perde o carácter poético resvalando para a prosa. O texto é menos emotivo; o discurso de Maomé torna-se, também, mais pragmático e orientado para a regulamentação e resolução das questões do governo da Comunidade.

¹⁰⁷ *Id.*: p. 118.

¹⁰⁸ *Id.*: p. 120.

¹⁰⁹ Massé, *op. cit.*: p. 27.



II. 2. 4. Os nomes do Alcorão

Os estudiosos recensearam no Alcorão vários termos designando, no todo ou em parte, o Livro Sagrado.

- "Ayat" (singular: "aya"): o termo tem o significado de "sinais" e aparece, geralmente, com o sentido de provas evidentes e manifestas do poder e da magnificência de Deus. Os sinais manifestam-se na obra da Criação, na vida dos homens e através dos enviados e profetas que Deus envia aos homens, de tempos a tempos, afim de lhes recordar a Mensagem da salvação. Os versículos do Alcorão são "sinais de Deus" ("ayat Allah").

Dos "sinais" resulta a ideia de um Deus generoso e caritativo, clemente para com os homens; incompatível com a concepção de um Deus vingador e de uma religião que se faz aceitar pelo receio dos horrores do Juízo Final.¹¹⁰

- "Qur'an": substantivo do verbo "qara'a" que indica o acto de recitar por memória. A ordem corânica para Maomé recitar refere-se a um texto recebido aos poucos por Maomé e memorizado. Aquando da sua primeira experiência mística, Maomé é coagido pelo Arcanjo Gabriel a recitar em voz alta os versículos que este lhe transmite.¹¹¹

- "Al-Kitab": significa "o Livro". Nas últimas passagens do Alcorão já quase não se utiliza o termo "qur'an" para o designar. Bell e Watt aventam a hipótese de que o uso deste termo tem a ver com o facto de as primeiras revelações terem sido, inicialmente, recitadas de cor e só mais tarde terem sido anotadas. Efectivamente, "al-kitab" tem o

¹¹⁰ Bell e Watt, *op. cit.*: pp. 123-128.

¹¹¹ *Id.*: pp. 135-136. A sura 96 do Alcorão (v. 1/5) é considerada a primeira revelada ao Profeta.



significado específico de documento "escrito" ou "carta". Neste sentido, o Alcorão aparece também com o nome de "Leitura".¹¹²

- "Tanzil": substantivo de "nazzala" ("fazer descer"). O Alcorão desceu da presença de Deus no céu mais próximo, "Ele desceu até junto de ti o Livro com a verdade que confirma os que Ele revelara antes (...)".¹¹³

- "Dhikr", "Dhikra", "Tadhkira": substantivos do verbo "dhakara" que significa "recordar", "mencionar" e, também, "admoestar". O Livro Sagrado é uma advertência aos homens e quem a aceitar "seguirá o caminho para o seu Senhor".¹¹⁴ A função de Maomé é recordar, no seguimento de outras Mensagens reveladas, que todos devem temer a Deus; é trazer perante a inteligência do homem esta evidência de forma a que este aja em consonância.¹¹⁵

- "Furqan": é a "Distinção". A Lei revelada é a discriminação, a distinção entre o bem e o mal, entre o lícito e o ilícito e aponta o caminho certo para o homem.¹¹⁶

- "Hudan": é a "Direcção", a "conduta" no caminho direito. O Alcorão é a "direcção dos perfeitos"¹¹⁷ : "o Espírito Santo trouxe-te [esta Revelação] com a verdade da parte do Senhor, para tornar mais firmes os crentes, para dirigi-los e para anunciar notícias felizes aos Muçulmanos".¹¹⁸

¹¹² *Id.*,: pp. 139-140.

¹¹³ *Id.*: p. 142 e *Alcorão*, s. 3, v. 2.

¹¹⁴ *Id.*: s. 73, v. 19.

¹¹⁵ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 142.

¹¹⁶ Machado, *op. cit.*: p. 157.

¹¹⁷ *Alcorão*, s. 2, v. 1.

¹¹⁸ *Id.*, s. 16, v. 104.



II. 2. 5. A pluralidade do Alcorão

Diz Garaudy que o Islão é a única religião capaz de se concretizar numa realização terrena. Na realidade, o Alcorão é um manual contendo elementos de natureza jurídica e política para a organização da comunidade. São quatro os grandes temas tratados no Alcorão:

- as crenças da fé (" 'aqida");
- as práticas cultuais (" 'ibadat");
- as finalidades morais da acção humana ("akhlaq");
- as relações sociais ("muamalat").¹¹⁹

Este carácter integral do Alcorão leva A. Abel a afirmar que o Islão é uma "ética religiosa polimorfa", isto é, uma reserva completa e auto-suficiente de recursos relativos aos mais variados campos da existência humana.¹²⁰

Na mesma linha, Watt diz que o Alcorão contém um extenso código de vida e de valores e que a religião "(...) is not a private matter for individuals, touching only the periphery of their lives, but something which permeates the whole fabric of society in a way of which men are conscious. It is - all in one - theological dogma, forms of worship, political theory, and a detailed code of conduct, including even matters (...) as hygiene or etiquette."¹²¹

A "Charia" é a "lei positiva divina"¹²² e o vazamento, em moldes seculares, de um comando de conteúdo infalível e vinculativo para quem a ele adere: consequência lógica de uma lei divina ("Char") que,

¹¹⁹ Gardet, *op. cit.*: p. 44.

¹²⁰ A. Abel, "Esquisse d'une problématique de la sociologie du monde musulman", in *IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos - Actas*, Leiden, E.J. Brill, 1971: p. 366.

¹²¹ Watt, *op. cit.*: p. 3. Gardet diz que o Islão é religião e Cidade, isto é, religião e comunidade temporal ("Al-Islam, din wa dawla"). É um código de vida compreendendo prescrições de ordem espiritual e temporal; *op. cit.*: pgs. 273 e 276.

¹²² F. Amaro Monteiro, "Sobre o Islão - Nos relançamentos de uma ideologia: Kadhafi e a sua "Terceira Teoria Universal", in *Africana*, n.º 2, Março de 1988: p. 245.



pela sua racionalidade e sabedoria, é de aplicação no quotidiano dos crentes.

O Direito muçulmano tem como base fundamental o Alcorão. Constitui a expressão mais original e o vértice de uma religião que se afirma como Tudo: a imbricação da esfera do religioso e do secular. Esta mesma lógica sustenta o princípio fundamental do Islão: a unicidade divina, o "Tawhid". Este princípio "(...) reflecte-se na sedimentação cultural e ideológica do conglomerado islâmico como coincidência unitária e transcendente do espiritual e do temporal, do palpável e do inconcreto, do material e do metafísico, configurando o ininterrupto harmónico do tempo e do espaço terrenos com o Além."¹²³

Na história da Cristandade, houve sempre dois poderes - Deus e César - representados neste mundo pelo "sacerdotium" e pelo "regnum", ou, nos templos modernos, pela Igreja e pelo Estado. Tal separação nunca existiu no Islão: existiu, sim, um único poder, o da Fé. Só nos séculos XIX e XX, sob influência das ideias e instituições ocidentais, é que apareceram palavras no vocabulário turco, e depois árabe, para exprimir a noção de secular - enquanto esfera distinta e autónoma do religioso. Mesmo hoje, não existe a palavra "Igreja" entendida como "instituição eclesiástica".¹²⁴

O processo de laicização, enquanto processo disruptivo de uma realidade una e monolítica, colocou como imperativo para a modernização a separação dos dois domínios. O fundamentalismo, entendido ainda que de forma redutora, como uma reacção a este estado de coisas reclama a reunificação das duas esferas e a aplicação da "Charia": "(...) la notion même d'une juridiction et d'une autorité séculières - d'un secteur de la vie pour ainsi dire non sanctifié et hors de portée de la foi religieuse et de ceux qui la font observer - est jugée

¹²³ *Id.*: p. 243.

¹²⁴ Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, Gallimard, 1988: pp. 13-14.



comme une impiété, pire encore, comme la trahison suprême de l'islam."¹²⁵

II. 3. O monoteísmo corânico: Deus

II. 3. 1. A unicidade divina ("Tawhid")

O conceito de Deus no Islão é complexo, multifacetado, mesmo contraditório e desconcertante. De facto, a ideia de Deus oscila entre pólos diversos mas, realiza uma síntese harmoniosa. É tão abrangente quanto a variedade de nomes que lhe é atribuída. O pietismo muçulmano recolheu noventa e nove dos "mais belos nomes" de Deus. O centésimo, considerado inefável, é conhecido somente de Deus: é o símbolo de um Mistério selado.

A primeira afirmação do Alcorão é a Unicidade e a singularidade divinas ("Tawhid"): Deus é a única divindade; não tem associados nem pares; não gerou e não foi gerado.¹²⁶ É esta a proposição maior do Islão e a sua máxima sagrada e inviolável. A recitação da oração "Deus é Único" corresponde, segundo a "Sunna", à recitação de um terço do Alcorão.¹²⁷

Segundo Garaudy, "cette révélation de l'unité divine (tawhid) qui donne à chaque vie et à chaque chose un sens par son rapport au tout n'est pas une unité inerte, celle d'un monothéisme abstrait, faisant de Dieu une idée, et moins encore un panthéisme excluant la transcendance, ce qui, pour un musulman, serait le monde de l'absence de Dieu. L'unité divine est un acte."¹²⁸ É o acto de todo o homem que toma consciência de que não há nada de divino e de real

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ V. a s. 1 - "Fâtihâ", e a s. 112 - "Sura do culto puro", ou, como é mais conhecida, "Proclamação da Unicidade de Alá"; também, a s. 2, v. 158. A sura "Fâtihâ" de origem hebraica, é pronunciada sempre que se pratica um acto importante. Tem para os Muçulmanos o mesmo valor que o Pai-Nosso para os Cristãos: Machado, *op. cit.*: p. 22.

¹²⁷ El-Bokhari, *op. cit.*: pgs. 10 e 217.

¹²⁸ Roger Garaudy, *Promesses de l'Islam*, Paris, Éditions du Seuil, 1981: p. 30.



para além de Deus e, a cada momento, ligando todo o conhecimento, objecto e acção a este princípio. Nesta concepção de unidade, de totalidade, tudo está submetido ("muslim") a Deus. Não há nada real no mundo que não seja, simultaneamente, divino. É irreal tudo o que é concebido numa relação que não englobe a Deus. Não é, portanto, possível efectuar uma artificial separação entre o sagrado e o profano: tudo é sagrado porque naturalmente relacionado com Deus.¹²⁹ A crença no "Tawhid" é o âmago da fé islâmico e o seu ponto de referência primordial: "'Rien de divin que Dieu", cette affirmation fondamentale de la profession de foi islamique bannit les fétichismes qui pullulent dans nos sociétés: fétiche de la croissance et du "progrès", fétiche scientiste de la technique, fétiche de l'individualisme et fétiche de la nation, fétiche de la puissance des armes et des armées, tous avec leurs tabous, leurs symboles "sacrés", et leurs liturgies."¹³⁰

A doutrina considera que o atentado contra este preceito - o "shirk" (dar companheiros, associar outros seres a Deus) - é o único pecado que justifica a expulsão de um membro da Comunidade muçulmana tornando-o, então, "mushrik", isto é, associador, politeísta.¹³¹ É que, no pacto que liga os homens a Deus, este tem o direito de exigir dos seus servidores que o adorem sem nada lhe associarem.

Deus é Absolutamente Outro e "nada é semelhante a Ele".¹³² A noção exacta de transcendência deriva desta dissemelhança fundamental entre Deus e as criaturas. Deus é Mistério e é como Mistério irrevelado que Ele se apresenta à adoração dos homens. A par da unicidade divina, a transcendência é o tema mais importante do Islão.

O objectivo do crente não é a intimidade com Deus; neste sentido, a transcendência implica, de facto, o seu afastamento do homem.

¹²⁹ *Ibid.*.

¹³⁰ *Id.*: p. 177.

¹³¹ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 147.

¹³² *Alcorão*, s. 42, v. 11.



Afastamento entendido em termos objectivos, pois Deus é inacessível.¹³³ O ideal do crente deve ser conseguir uma maior proximidade com Ele pela obediência incondicional aos ditames divinos. Em troca, o homem recebe de Deus uma atenção complacente. O homem "(...) não é posto perante um Deus distante, temível ou abstracto. Se Ele é o Inacessível, porque o mistério da sua vida íntima não se revelou, está, em contrapartida, mais próximo do homem "do que a sua veia jugular".¹³⁴

II. 3. 2. Deus Criador

Deus é bom e generoso: isto pode confirmar-se nos "sinais da natureza", nos "benefícios de Deus" ("ayat") que se traduzem na variedade e na utilidade da Criação.¹³⁵ A complexidade da Natureza e a grandeza do Universo atestam o seu génio criador. Todos os seres demonstram reconhecimento e adoração pelo Ente Supremo.¹³⁶

O Alcorão ensina que o homem deve reflectir nos "sinais do Universo" para aprender a neles reconhecer os "sinais de Deus": "Na verdade, a criação dos Céus e da Terra e a alternativa das noites e dos dias têm certamente sinais para os dotados de inteligência."¹³⁷ Diz Gardet que: "L'existence de Dieu que proclame le Livre peut être (...) connue par la raison à partir des signes de l'univers."¹³⁸

O Deus Criador é também o Deus Onnipotente: criou e continua a criar o Céu e a Terra e "o que existe entre os dois". As divindades pagãs são incapazes de rivalizar com Ele: na verdade, elas nada criaram; antes foram criadas.¹³⁹ O mundo, recheado de benesses, é

¹³³ *Id.*, s. 42, v. 50: "Não foi dado a um mortal que Deus lhe fale; Ele só o faz por inspiração ou detrás de um véu". V., também, s. 7, v. 139.

¹³⁴ Amaro Monteiro, *op. cit.*: p. XVII.

¹³⁵ *Alcorão*, s. 16, v. 3/18. V., em particular, s. 55.

¹³⁶ *Id.*, s. 2, v. 168; s. 22, v. 18.

¹³⁷ *Id.*, s. 3, v. 187.

¹³⁸ Gardet, *op. cit.*: p. 62.

¹³⁹ *Alcorão*, s. 25, v. 2; s. 46, v. 3; s. 22, v. 72.



puro dom divino feito ao homem: é posto à sua disposição para ser por ele usufruído na sua totalidade.

O homem é obra prima da Criação. Criado e moldado harmoniosamente pelas mãos de Deus que insuflou nele o seu Espírito ("rûh"), é o rei da Criação e o representante de Deus na terra. Os anjos tiveram de se prostrar diante dele por ordem expressa de Deus. Satanás (Iblís) recusou-se e foi condenado. Mas, o homem, criado do esperma masculino, tem por função essencial adorar a Deus e o seu primeiro dever é reconhecer o seu Criador.¹⁴⁰

II. 3. 3. Deus Misericordioso

A misericórdia é segunda característica de Deus mais vincada. O "Misericordioso" ("ar-Rahman"), o "Clemente", é o segundo nome de Deus e frequentemente associado, no Livro Santo, ao qualificativo o "Benigno".

O Deus de Maomé é predominantemente um Deus de graça e de perdão. O Alcorão afirma que a bondade de Deus vence a sua severidade. Ele traçou, por cima do seu trono, as seguintes palavras: "A minha clemência excederá a minha cólera".¹⁴¹

A misericórdia divina tem expressão significativa no perdão dos pecados antigos. Quando o homem se converte de coração sincero e pratica as obras de fé, Deus, na sua benignidade, permite-lhe que regresse ao seu seio.¹⁴²

Goldziher, embora aludindo a um Deus rigoroso, afirma que o poder absoluto de Deus e a sua severidade contra os pecadores endurecidos, tem um contraponto na sua misericórdia e doçura ("halim").¹⁴³ Deus reservou para si próprio a misericórdia como lei a não

¹⁴⁰ Caspar, *op. cit.*: p. 76.

¹⁴¹ Goldziher, *Le dogme...*: pp. 21-22; v. *Alcorão*, s. 6, v. 161.

¹⁴² *Alcorão*, s. 4, v. 67; s. 9, v. 105; s. 9, v. 119; s. 2, v. 35; s. 4, v. 20; s. 49, v. 12; s. 10, v. 3. Também, El-Bokhari: *op. cit.*: p. 267.

¹⁴³ Goldziher, *op. cit.*: p. 22.



transgredir.¹⁴⁴ Mesmo quando castiga, a sua indulgência continua a envolver o mundo e os homens.¹⁴⁵

Andrae acentua ainda mais a faceta rigorosa de Deus. Deus actua no entanto, no sentido do Direito e da Justiça e usa de benevolência ao apreciar os actos do homem, pois conhece a debilidade da sua natureza e as adversidades da vida terrena. O autor afirma que Maomé acentuou esta característica divina apenas na segunda fase da sua missão. O aligeiramento de algumas obrigações e preceitos rituais, tal como se processou em Medina, traduz o ênfase posto na misericórdia divina ("rahma").¹⁴⁶

O amor divino não tem, no Islão, o mesmo sentido e importância que lhes são atribuídos no Cristianismo. Não constitui, sequer, um "nome" divino.¹⁴⁷ Andrae afirma que, enquanto no Cristianismo o amor divino é irracional, no Islão ele é arbitrário: depende sempre, em última instância, da decisão divina.¹⁴⁸

II. 3. 4. Deus Omnipotente

A onnipotência de Deus no Alcorão é, por vezes levado ao extremo: o poder divino configura-se aí com aquilo que, numa dimensão humana, seria a fronteira do despotismo.

A vontade divina é absoluta e não tem limites. Pode-se afirmar que Deus é bom, justo e misericordioso mas, opina Andrae, daí não decorre o desfecho lógico: o Deus do amor. A característica mais marcante da actividade divina é a sua liberdade e o seu puro voluntarismo.¹⁴⁹ A vontade divina predomina e nada pode resistir-lhe. O Alcorão reitera a dependência total do homem face ao arbítrio de

¹⁴⁴ *Alcorão*, s. 6, v. 54.

¹⁴⁵ *Id.*, s. 7, v. 155.

¹⁴⁶ Andrae, *op. cit.*: pp. 70-71.

¹⁴⁷ Garaudy, *op. cit.*: p. 177.

¹⁴⁸ Andrae, *op. cit.*: p. 68.

¹⁴⁹ *Id.*: p. 59.



Deus - "Rei do Reino" ("malik-al-mulki") e, também, "Todo-Poderoso" e "Omnipotente".¹⁵⁰

Deus é vingador e violento para aqueles que não acreditam nos seus sinais: está-lhes reservado um castigo terrível.¹⁵¹ A vingança de Deus - exemplificada nas "histórias de castigo" - deve-se entender enquanto justiça punitiva e não como castigo arbitrário.¹⁵² Tem, neste contexto, bastantes pontos de contacto com o Deus do Antigo Testamento.

É, aliás, esta figura de Deus, que pontifica na primeira fase da pregação de Maomé em Meca: o anúncio do Juízo Final e a noção de um Deus- Juiz que, na sua absoluta majestade, dispõe da faculdade inerente e absoluta de punição. A alusão ao castigo visava aí, em particular, os compatriotas de Maomé demasiado preocupados com o gozo dos bens materiais e de uma infidelidade persistente.¹⁵³ Globalmente, o Alcorão visa, nas suas ameaças de punição, os hipócritas e os ímpios de coração empedernido, cuja incredulidade se mantém mesmo perante as manifestações do poder divino.

Deus inspira terror: "Todos temem (...) [à Sua frente]".¹⁵⁴ A posição do crente face a Deus é de profundo temor reverencial ou, segundo Andrae, de terror: "La terreur de Dieu n'est donc pas un état d'âme fortuit qui saisit l'homme passagèrement quand il pense à ses péchés et à la sévère justice d'Allah; ce n'est pas un état qu'il cherche à surmonter en apportant à son âme angoissée les consolations de la foi: la terreur est l'état d'âme essentiel de la piété (...)".¹⁵⁵

Deus quer criar laços com o homem: Ele reconforta aqueles que Nele crêem pois prometeu-lhes estabelecer firmemente a sua religião e mudar-lhes o terror em confiança. A proximidade de Deus será a

¹⁵⁰ *Alcorão*, s. 3, v. 25. Ver comentário na nota 19, p. 53 e nota 25, p. 89, de Machado, *op. cit.*

¹⁵¹ *Id.*, s. 3, v. 3/4.

¹⁵² Ver comentário de Machado na nota 3, p. 87, *op. cit.*

¹⁵³ Andrae, *op. cit.*: p. 60.

¹⁵⁴ *Alcorão*, s. 21, v. 29.

¹⁵⁵ Andrae, *op. cit.*: p. 60.



recompensa suprema. No Dia da Ressureição, os crentes poderão contemplar a face do seu Senhor, para quem voltarão os "rostos brilhantes".¹⁵⁶ Tal como refere Amaro Monteiro, "trata-se de uma visão não beatífica, mas antes espectacular, que não se processa (...) nos moldes terrenos, pois Deus não se situa nem se define no espaço. Permanecerá tal como é na pura essência da Fê".¹⁵⁷ A visão de Deus que o Alcorão promete aos crentes é uma visão particular: o cume da felicidade para o recompensado é saber que se é aceite por Deus e que se será feliz com Ele. É esta a interpretação possível de uma experiência que se pretende essencialmente mística.

II. 3. 5. Relação contratual de Deus com os homens - o Pacto da Pré-Eternidade ("Mitaqh")

A relação de Deus com os homens é uma relação decorrendo no lato espaço estabelecido pelo Pacto celebrado entre Deus e os homens na Pré-Eternidade ("Mitaqh"). A lei islâmica é a renovação desse "contrato" concedido por Deus aos homens no início dos tempos.

Segundo o Alcorão, Deus mandou, um dia, comparecer perante Si todas as gerações futuras dos homens que deveriam nascer de Adão para as comprometer, por juramento solene, a obedecer e para que, mais tarde, pudesse recordar este acto e servir-se, contra elas, do seu próprio testemunho.¹⁵⁸ No Pacto, ficaram estabelecidos os direitos de Deus e os direitos do homem: "aquilo que Deus tem direito de exigir aos Seus servidores (...) é que O adorem sem nada Lhe associarem; aquilo que os Seus servidores estão no direito de esperar de Deus, é que Ele não castigue quem nada Lhe associar".¹⁵⁹

Pelo Pacto, Deus aceita o culto do homem, assegurando-lhe, em troca, a sua complacência. Os direitos de Deus implicam o

¹⁵⁶ *Alcorão*, s. 75, v. 22/23.

¹⁵⁷ Amaro Monteiro, *op. cit.*: p. XXV.

¹⁵⁸ *Alcorão*, s. 7, v. 171/172.

¹⁵⁹ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 217.



cumprimento das obrigações de carácter cultural e, em primeiro lugar, da oração. Deus privilegia as manifestações de índole exterior, o ritual, já que a noção de fé no Islão é, essencialmente, a de "fé-testemunho"¹⁶⁰, não só perante a "Umma" (como cimento de coesão), mas também perante o domínio da infidelidade (como afirmação da força do credo).

Mas, o Pacto foi concedido unilateralmente pelo Criador e o homem é involuntária parte nele. Está obrigado por um "contrato" celebrado antes da sua existência, e que faz dele um muçulmano. A "Sunna" afirma que cada criança nasce naturalmente muçulmana; os pais é que podem fazer dela Judeu ou Cristão.¹⁶¹

Segundo Sourdel, nesta relação contratual, o homem é um simples "escravo": "Ela não implica qualquer ideia de "paternidade" divina; Deus é sempre o Senhor em face do qual a personalidade do fiel não tem existência senão por uma convenção jurídica".¹⁶² Este estatuto jurídico de crente - "hukm" - proporciona, todavia, ao homem certas vantagens: melhores condições de existência na vida terrena e a hipotética recompensa na vida futura.

II. 3. 6. Omnipotência de Deus e liberdade do homem

Uma das primeiras questões dogmáticas que surgiu no Islão, tem a ver com a questão do livre-arbítrio divino, isto é, com o

¹⁶⁰ Amaro Monteiro, *op. cit.*: pgs. XI e XVIII. A "Charia" está dividida, para efeitos conceptuais, em duas categorias principais: os "direitos de Deus" e os "direitos do homem". Esta divisão corresponde, grosso modo, à divisão efectuada no direito ocidental entre direito público e direito privado.

Os "direitos de Deus" - direito público - manifestam-se quando se praticam delitos especificamente previstos no Alcorão ("hudud"): apostasia, terrorismo armado, violação e, ainda, consumo de álcool e de alimentos interditos, relações sexuais ilícitas, difamação. Corresponde às autoridades públicas punir tais faltas. Os "direitos do homem" - direito privado - subdivide-se em duas categorias principais: o direito à vida, à segurança e à dignidade pessoal; os direitos económicos e sociais, tais como, os da propriedade, herança, nível razoável de vida, actividades educativas e culturais decentes. Em caso de desrespeito destes direitos, a vítima (ou os seus sucessores) podem reclamar a aplicação da sanção correspondente (podendo, também, perdoar). Marcel A. Boisard (dir.), *L'Islam aujourd'hui*, Paris, UNESCO, 1984: p. 87.

¹⁶¹ Lewis, *op. cit.*: p. 143.

¹⁶² Sourdel, *op. cit.*: pp. 55-56.



estabelecimento da fronteira entre o determinismo divino e o campo de liberdade do homem. A discussão em torno deste ponto da doutrina, protagonizada por duas correntes defendendo pontos de vista antagônicos, é tão antiga quanto o próprio Islão. Goldziher afirma: "Il n'y a probablement pas un seul point de doctrine sur lequel on puisse tirer du Qorân un enseignement aussi contradictoire (...)".¹⁶³

Era corrente, entre os politeístas de Meca, a crença num "destino cego" pessoal ("dahr") que dirigia tudo e que destinava cada um para a vida e para a morte, para a riqueza e para a pobreza. Daqui resultavam atitudes de conformismo e de fatalismo de acordo com o "mekhtub" ("o que está escrito").

A mais antiga dissidência dogmática do Islão¹⁶⁴ data do século VII e gira em volta da teoria da "criação dos actos" - "Qadar". Os Qadaritas consideravam que é o homem que cria os seus próprios actos e se torna, assim, a causa intrínseca da sua perda ou salvação. Esta corrente restringiu o decreto divino destinador. Já os Djabritas, "partidários do constrangimento cego" ("djabr"), seguiam as concepções tradicionais enraizadas no mundo muçulmano: a onipotência de Deus é ilimitada ao ponto de reduzir quase até ao nada a liberdade do homem.

Os Djabritas apoiam-se no Alcorão para fornecer suporte à sua tese: Deus é que faz viver e morrer, ser crente ou ser ímpio; Ele guia ou desencaminha quem quer¹⁶⁵, insufla a fé nos corações ou sela os corações ímpios; coloca um véu diante dos olhos dos infiéis para que não vejam os sinais de Deus; tapa as suas orelhas para que não ouçam a pregação da verdade¹⁶⁶; predestina para o bem e para o mal, para o céu e para o inferno, todos os homens desde a fase de embrião no seio

¹⁶³ Goldziher, *Le dogme...*: p. 71.

¹⁶⁴ Seguimos, na análise desta questão, Goldziher, *op. cit.*: pp. 75-84.

¹⁶⁵ *Alcorão*, s. 24, v. 21; s. 6, v. 83/85; s. 16, v. 95; s. 3, v. 160; s. 6, v. 125.

¹⁶⁶ *Id.*, s. 45, v. 22.



da mãe. Tudo está escrito no Livro antes de ter sido criado.¹⁶⁷ Nada atinge o homem se Deus assim não tiver escrito.¹⁶⁸

O movimento qadarita defendendo uma tese liberal e pouco ortodoxa, veio romper com as tradições dominantes e apresentar uma postura revolucionária na história do Islão. Foi o primeiro movimento intelectual de renovação do dogma que efectuou, igualmente, uma revisão do conceito da Divindade, invariavelmente apresentada no seu perfil rígido, inflexível e impiedoso.

Este movimento foi mal recebido pelo poder Omíada: ao aumentar a margem de liberdade do homem face a Deus, os Qadaritas punham também, potencialmente, em causa as bases do domínio omíada. A dinastia omíada identificava-se como sendo de ascendência xerifina, isto é, como descendente do Profeta. A doutrina do livre-arbítrio humano assumia tons inquietantes e apresentava potencialidades subversivas. Os califas omíadas tinham favorecido a crença no fatalismo, pois era propícia à manutenção do statu quo: Deus teria decretado, para todo o sempre, que esta dinastia devia reinar. Qualquer acto dos seus membros seria, inevitavelmente, a consequência lógica de um destino ditado à partida.

A controvérsia relativa ao "Qadar" conheceu um novo desenvolvimento com o surgimento da corrente Mutazilita. Os Mutazilitas eram os adeptos do "Kalam", da "apologia defensiva", que foi ganhando corpo à medida que a filosofia aristotélica penetrava no Islão, ameaçando o seu corpus doutrinário. A influência da filosofia grega e do legado helénico, em geral, é uma das características marcantes no período de formação do conjunto civilizacional do Islão. No campo da teologia e da dogmática, a filosofia aristotélica incitou a especulação em torno dos dogmas fundamentais da religião, corrompendo a sua integridade.

¹⁶⁷ *Id.*, s. 57, v. 22; s. 58, v. 21.

¹⁶⁸ *Id.*, s. 9, v. 51.



Os Mutazilitas criaram a escolástica muçulmana.¹⁶⁹ Tal como os filósofos gregos, valorizaram a razão ("aql") como fonte de conhecimento religioso e como critério de apreciação em assuntos de fé. Desenvolveram as teses mutazilitas até às últimas consequências: o homem possui um livre-arbítrio ilimitado para agir. Doutra forma, argumentam, Deus seria injusto ao julgar o homem responsável pelos seus actos pois, a responsabilidade implica a livre opção. Com base na teoria da necessidade, defendem que Deus é necessariamente justo: nesta lógica de pensamento, o poder absoluto de Deus tem, necessariamente, os seus limites na exigência de justiça.

Os Asharitas surgiram no século X como escola de síntese, operando a solução de compromisso que passou a reger a teologia oficial do Islão. Os Asharitas retomaram a tese dos Djabritas, acentuando ainda mais o poderio divino: o homem é continuamente objecto de manipulação por parte de Deus.¹⁷⁰

No seio desta última escola destaca-se Ghazâli (século XI) que tentou esboçar uma tese conciliatória: "O acto humano é o fruto de dois poderes coordenados e subordinados: a Onnipotência de Deus como Criador universal, e o poder que Deus dá ao homem sobre o seu acto e que recebe a sua eficácia daquela".¹⁷¹

Mais recentemente, o "Chaykh" Mohammad Abduh¹⁷² recuperou a posição mutazilita: "esperar tudo de Deus, demitindo-nos das nossas responsabilidades humanas, é inventar um outro Deus diferente daquele que o Alcorão revela e que chama o homem para a acção".¹⁷³ Abduh concilia, então, a autoria humana do acto com o complemento divino desse mesmo acto.

¹⁶⁹ Maurice Gaudet-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris, Flammarion, 1946: p. 35.

¹⁷⁰ Caspar, *op. cit.*; p. 130.

¹⁷¹ *Id.*: p. 131.

¹⁷² Abduh foi o discípulo e continuador de Al-Afghani e precursor do movimento reformista do Islão moderno a que se convencionou chamar Salafismo.

¹⁷³ *Id.*: p. 132.



Andrae considera que a doutrina da predestinação¹⁷⁴ é a expressão mais profunda e lógica de uma concepção do mundo, em geral, e da existência humana, em particular. A ideia predominante no Alcorão é da vontade absoluta de Deus, à qual o homem não pode resistir.¹⁷⁵ Resta ao homem a certeza de acreditar que a vontade de Deus, sendo imponderável, é, todavia, boa e misericordiosa.

O sentimento de predestinação não vai contra o livre-arbítrio do homem e não suprime totalmente a sua responsabilidade: cada homem pode salvar-se ou perder-se, em conformidade com as suas atitudes e a sua prática religiosa.¹⁷⁶ De facto, o Alcorão reitera, em múltiplas passagens a responsabilidade humana: afirma-se vigorosamente que o homem é responsável pelos seus actos e deve prestar contas deles no dia do Juízo Final.¹⁷⁷ O homem é livre de crer ou de ser ímpio,¹⁷⁸ O homem, devidamente advertido da sua responsabilidade, não pode procurar desculpar-se invocando a onipotência de Deus.¹⁷⁹ Deus não é causa do mal mas, sim o homem.¹⁸⁰

Bell e Watt são da opinião que o Alcorão transmite a ideia da responsabilidade humana, ao mesmo tempo que afirma a onipotência divina: são verdades complementares que o Alcorão não consegue formalmente congraçar.¹⁸¹

¹⁷⁴ V. no *Alcorão* bases para uma possível doutrina da predestinação: s. 3, v. 148; s. 6, v. 35; s. 6, v. 38/39; s. 32, v. 13; s. 33, v. 38; s. 34, v. 19; s. 35, v. 9; s. 36, v. 6 e segs.; s. 35, v. 33 e segs.; s. 57, v. 22. V., também, El-Bokhari, *op. cit.*: pgs. 67 e 258.

¹⁷⁵ Andrae, *op. cit.*: pp. 62-63.

¹⁷⁶ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 258.

¹⁷⁷ *Alcorão*, s. 18, v. 28; s. 73, v. 19.

¹⁷⁸ *Id.*, s. 10, v. 41/45; s. 2, v. 26; s. 16, v. 106; s. 17, v. 86; s. 41, v. 52.

¹⁷⁹ *Id.*, s. 6, v. 149.

¹⁸⁰ *Id.*, s. 4, v. 80.

¹⁸¹ Bell e Watt, *op. cit.*: p. 148.



II. 4. A fé islâmica

II. 4. 1. Os deveres individuais - os "pilares do Islão"

A piedade religiosa no Islão tem, como essência, a submissão humilde à Vontade divina.¹⁸²

A fé islâmica é, em primeiro lugar, uma doutrina teocêntrica: o homem situa-se numa teogonia regida pelo vínculo a Deus, isto é, pela obediência à sua Lei e pelo cumprimento dos seus preceitos. O homem é, por isso, "adorador/servidor" ("abd").

O Alcorão estabelece, como sustentáculos da doutrina, a crença em vários dogmas e o cumprimento de várias práticas.

As crenças fundamentais do dogma são:

- a crença num Deus Único;
- a crença nas Escrituras reveladas, com preponderância para o Alcorão;
- a crença nos Profetas, com relevo especial para Maomé;
- a crença nos Anjos;
- a crença na ressurreição dos corpos e no Julgamento Final.

As práticas culturais do Islão, de natureza individual, são também chamadas os "pilares do Islão". São de cumprimento obrigatório e constituem um ritual minucioso a seguir pelo crente na adoração a Deus. O cumprimento dos deveres sagrados no quotidiano "sacraliza" a vida do crente.

- Profissão de fé ("chahada", testemunho) - consiste na recitação da fórmula: "Não há nenhuma divindade senão Alá e Maomé é o seu Profeta" É a fórmula de conversão ao Islão desde que integralmente pronunciada. O crente deve pronunciá-la em todas as circunstâncias

¹⁸² El-Bokhari, *op. cit.*: p. 257.



solenes, especialmente à aproximação da morte. É, por excelência, a afirmação da unicidade de Deus, testemunho de fidelidade à sua Mensagem e ao seu Profeta.

- Oração ("salat"): pode ser individual ou comunitária. Consiste na adoração a Deus mediante a realização de um certo número de posicionamentos físicos, acompanhados de certas fórmulas orais. A oração tem o seu ponto mais alto quando os crentes tocam o solo com a fronte em reconhecimento da majestade divina. As abluções precedem obrigatoriamente a oração e constituem condição de validade do acto. A oração deve repetir-se cinco vezes ao dia. É de especial importância a oração comunitária de sexta-feira acompanhada de um sermão. A oração é dirigida pelos Imãs que não são membros do clero, uma vez que não existe classe sacerdotal no Islão nem liturgia propriamente dita. O grande laço a unir os crentes é a fé expressa em termos de culto probatório e testemunhal ("Din").

No actual contexto de reislamização da sociedade, a mesquita é o principal centro de um activismo político-religioso que faz do sermão um dos seus principais instrumentos de actuação.¹⁸³

A oração comunitária, enquanto testemunho de uma mesma fé e prova de coesão da "Umma", tem uma particular importância: "Elle est l'acte par excellence de l'ummat al-nabi, le peuple, la nation du Prophète."¹⁸⁴

- Esmola legal ("zakât"): constitui uma espécie de imposto, tanto para a purificação da alma pecadora, como para ajuda para os necessitados. Em Medina, converteu-se numa obrigação, devido ao facto dos Emigrantes de Meca serem pobres; tornou-se, também, um imposto para apoiar o Estado nascente.

¹⁸³ Miguel H. de Larramendi, "L'islam al Magrib", in *Avenç*, nº 146, Março de 1991: p. 34.

¹⁸⁴ Gardet, *op. cit.*: p. 122.



Parte do pressuposto que os bens deste mundo são impuros, mas que é possível gozar deles se purificados, isto é, se se restituir parte a Alá.¹⁸⁵ A palavra "zakât" tem, aliás, o sentido original de purificação. A prática da esmola legal é a elucidação do princípio do "valor social" dos pilares, tal como definido por Gardet.¹⁸⁶

- Jejum do Ramadão ("sawm"): prática que se desenvolveu em Medina por contacto com os Judeus e por imitação do jejum da "Ashura" (décimo dia). Depois da cisão entre as duas comunidades, foi substituído pelo jejum durante o mês sagrado do Ramadão. Consiste na abstinência total da comida e bebida e na abstenção sexual, desde a madrugada até ao pôr do sol.

- Peregrinação a Meca ("hajj"): a peregrinação aos lugares santos de Meca, tanto sob a forma normal como sob a restricta, era já uma prática pré-islâmica ("umra"). Todo o muçulmano adulto, homem ou mulher, deve realizar a Peregrinação, ao menos, uma vez na vida, desde que tenha condições para o fazer. Consiste na realização de um complexo e longo ritual, com a duração de vários dias que, no caso do "hajj", se desenrola tanto no recinto sagrado onde se encontra a Kaaba como em certas localidades nas proximidades de Meca.

A peregrinação anual reúne muçulmanos de todo o mundo, de origem árabe ou não. Tal como refere Silva Rego "(...) é um dos mais poderosos factores de unidade do islamismo."¹⁸⁷

II. 4. 2. As obrigações comunitárias - o "Jihad"

O "Jihad" constitui uma obrigação ou prescrição comunitária e dirige-se, portanto, ao conjunto da Comunidade dos crentes. "Jihad"

¹⁸⁵ *Alcorão*, s. 3, v. 86; s. 9, v. 122.

¹⁸⁶ Gardet, *op. cit.*: p. 276.

¹⁸⁷ A. da Silva Rego, *Lições de Missionologia*, Lisboa, Junta de Investigações Ultramarina, Centro de Estudos Políticos e Sociais, n° 56, 1961: p. 407.



não significa "guerra": existe outra palavra no vocabulário árabe para designar esta última - "harb". Significa, sim, "esforço ("Jihad") no caminho de Deus": "la Communauté comme telle doit toujours poursuivre son "effort" pour continuer à faire régner et étendre sur terre "les droits de Dieu et des hommes" prescrits dans le Coran."¹⁸⁸

Um "hadith" célebre distingue o "pequeno Jihad" - quer dizer, a defesa da fé por via da força contra um inimigo exterior que a ameaça ou persegue - do "grande Jihad", que é o combate interior do homem para vencer o seu egoísmo, dominar os seus instintos e paixões e deixar, assim, a vontade de Deus penetrar todo o seu ser.

O "grande Jihad" é uma luta do homem contra si mesmo: contra as tendências que o afastam do seu centro; contra os desejos que o absorvem e que desviam a sua atenção do essencial - o reconhecimento da unidade de Deus. Este combate íntimo do homem, destinado a fazê-lo concentrar-se na única realidade que interessa à sua salvação é, porventura mais difícil do que o combate contra as solicitações exteriores.¹⁸⁹

Nos tempos corânicos, a expressão "no caminho de Deus" evocava a ideia do combate pelas armas. É esse, aliás, o sentido que lhe é dado no Alcorão: "Crede em Deus e no seu Profeta e combatei vigorosamente na senda de Deus, com os vossos bens e as vossas pessoas."¹⁹⁰ A grande maioria dos teólogos clássicos, dos juristas e dos defensores da Tradição interpretaram a obrigação de "Jihad" num sentido militar e desenvolveram a sua teoria nessa base.

O "Jihad" é um dos elementos da profissão de fé, uma obrigação imposta a todo o muçulmano por Deus. Na guerra ofensiva, constitui uma obrigação para a comunidade muçulmana na sua totalidade ("fard kifaya"); na guerra defensiva, constitui uma obrigação pessoal para todo o muçulmano adulto ("fard 'ayn"). Cabe ao soberano muçulmano lançar o apelo geral às armas ("nafir 'amm"). A obrigação do "Jihad"

¹⁸⁸ Garaudy, *op. cit.*: p. 132.

¹⁸⁹ *Id.*: p. 40.

¹⁹⁰ *Alcorão*, s. 61, v. 11 e, também, s. 49, v. 15 e s. 2, v. 186.



funda-se na universalidade da Revelação muçulmana. A palavra de Deus dirige-se à Humanidade, é dever daqueles que a aceitaram penar ("djahada") sem descanso para converter ou, pelo menos, para submeter os que não o fizeram. Esta obrigação não tem limites no espaço nem no tempo. Ela deve durar até que o mundo inteiro tenha perfilhado a fé islâmica e esteja submetido à autoridade do Estado islâmico.¹⁹¹

Na realidade, o mundo está dividido em dois: o Mundo do Islão ("Dar al-Islam") - onde se impõe o domínio e a Lei do Islão -, e o Mundo da Guerra ("Dar al-Harb") - que cobre o resto da orbe: "Entre les deux existe un état de guerre moralement nécessaire, juridiquement et religieusement obligatoire, jusqu'au triomphe final et inévitable de l'islam sur l'incroyance".¹⁹² Este estado de guerra pode ser interrompido, se necessário, por meio de um armistício ou de uma trégua de duração limitada. No entanto, o estado de indeterminação não pode subsistir: está destinada ao Islão a vitória final. Sem embargo, quanto a Judeus e Cristãos, uma interpretação benigna admite a existência do Mundo da Reconciliação ("Dar al-Sulh"). Neste, os soberanos não muçulmanos retêm a possibilidade de governar, por intermédio dos seus agentes, e a gozar de uma autonomia parcial sob um grau variável de suzerania muçulmana.

O combatente do "Jihad" é o "mujahid", o que faz o "esforço no caminho de Deus" e que, por essa causa, oferece a sua vida em sacrifício. Ele é a "testemunha" ("shahid") por excelência. A derrota e a morte, enquanto testemunho em nome da Verdade e da Fé são, em si, uma contribuição para a Vitória desta verdade e desta Fé. Tal como refere Garaudy: "(...) Le martyre n'est pas une dimension de l'Islam, mais son essence même, unissant indivisiblement la résistance à

¹⁹¹ Lewis, *op. cit.*: p. 113.

¹⁹² *Ibid.*



l'ennemi extérieur de la foi, et la lutte intérieure contre les plus animales vibrations, en nous, de l'égoïsme et de la peur."¹⁹³

II. 4. 3. A essência da fé islâmica

O Islão é a religião natural ("fitra"), a religião da natureza humana, já que toda a pessoa nasce muçulmana como resultado do Pacto da Pré-Eternidade ("Mitaqh") ligando indissolavelmente a Humanidade a Deus. O Islão é, por isso, uma Lei concedida por Deus aos homens - garantia do seu bem-estar neste mundo e da sua salvação no Além. Impõe, para tal, a realização de certas prescrições bem definidas. É que a fé islâmica tem uma natureza essencialmente probatória ("Iman") - manifesta-se pela prática do culto ("Din") de forma a testemunhar a força do credo e a reforçar a coesão da "Umma", cuja identidade básica se formula em torno do Islão.

Neste sentido, a moral muçulmana é muito rigorosa em matérias atinentes à execução das práticas cultuais. A questão da pureza ritual - como preparação para a oração - é extensivamente tratada nas obras dos teólogos com uma preocupação obsessiva pelo detalhe. Tal como a "Sunna" afirma: "A pureza ritual é metade da religião".¹⁹⁴

A Fé-Testemunho ("Iman") islâmica não é um dom do "Amor divino": ela tem por objecto as verdades reveladas e apenas as elucidadas. Neste processo, o esclarecimento que só a fé possibilita não conduz o crente a atingir a essência de Deus: este permanece inacessível à penetração humana. Aliás, a fé "(...) est une Miséricorde du Seigneur; elle n'est pas une "grâce" au sens d'inhabitation divine."¹⁹⁵ Numa palavra, onde o Cristianismo formula o binómio Fé-Amor, o Islão fala de Fé-Confiança ("tawakull").

Gardet afirma que as ciências religiosas do Islão não se preocuparam tanto com a questão da natureza intrínseca da fé mas,

¹⁹³ Garaudy, *op. cit.*: p. 42.

¹⁹⁴ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 258.

¹⁹⁵ Gardet, *op. cit.*: p. 36.



com as condições do acto de fé. Os teólogos perfilharam três atitudes que acentuam, ora a importância das práticas exteriores, ora o acto de interiorização:

- a fé é essencialmente profissão de fé pela palavra, desde que sincera;
- a validade da adesão julga-se pela disposição íntima do coração que a tal se propõe;
- a fé é constituída indivisivelmente pela adesão íntima, pela profissão de fé verbal e pela observância das prescrições corânicas.¹⁹⁶

Se por um lado a fé islâmica tem um carácter formalista e se o valor dos actos é aferido pela sua exterioridade - a noção de "fé-testemunho" - o Alcorão não deixa, contudo, de afirmar que a intenção com que são praticadas as obras constitui critério do seu valor religioso. A terceira das atitudes explicitadas apresenta-se, assim, como a mais conforme à estrutura do pensamento islâmico.

De facto, se a observância da Lei não fôr acompanhada de actos de misericórdia e da caridade, não tem valor:¹⁹⁷ "O que respeita as cerimónias de Deus fá-lo com a piedade no coração".¹⁹⁸ É a teoria da "niyya", da intenção, do espírito subjacente à realização das obras. Na mesquita de al-Azhar, um mais importantes centros de teologia muçulmana, encontra-se inscrita, numa das entradas principais, a seguinte máxima: "Les actions sont jugées d'après les intentions, et il

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Alcorão*, s. 2, v. 172; s. 22, v. 38; s. 26, v. 89; s. 40, v. 14. Os conceitos de misericórdia e caridade entendidos no âmbito do referencial corânico como perseverança na guarda do Bem e no combate do Mal: "A piedade não é voltar o rosto para o Oriente ou para o Ocidente, pois a piedade está no que crê em Deus, no Dia Derradeiro, nos anjos, no Livro e nos profetas, que dá dos seus bens por amor d'Ele aos parentes, aos órfãos, aos necessitados, aos viajantes e aos suplicantes; que resgata cativos, observa a oração, dá esmola, observa compromissos, que é paciente na adversidade e nos tempos da violência. Esses são os justos e os tementes [a Deus].": s. 2, v. 172.

¹⁹⁸ *Id.*: s. 22, v. 33.



en sera tenu compte à chaque homme dans la mesure de son intention." .¹⁹⁹

A fé deve ser complementada pela virtude ("ishân") e pelo sentimento de abandono e de submissão a Deus ("islâm") para constituir a religião no sentido amplo do termo ("dîn").²⁰⁰

Deus não impõe aos homens uma religião cujos preceitos sejam difíceis de cumprir: de facto, o Islão é a religião do possível.²⁰¹ Deus não proíbe as "coisas boas";²⁰² só impõe a cada um aquilo que é capaz de suportar²⁰³ e só quer dar ao crente bem estar e não contrariedades. Para Ele, não têm valor o sofrimento e o sacrifício como forma de adoração.

II. 5. A Lei

II. 5. 1. A ciência da lei - "Fiqh"

O carácter interpenetrante que caracteriza a "Charia" singulariza, também, uma das disciplinas do conhecimento dogmático - jurídico: o "Fiqh". O "Fiqh", ciência do Direito ou ciência da Lei numa acepção mais lata, é o estudo das fontes primordiais do Direito islâmico numa perspectiva pragmática: "le fiqh "embrasse l'ensemble des obligations que la foi (chari'a ou char') coranique impose au musulman, en sa triple qualité de croyant, d'homme et de citoyen d'une théocratie" ".²⁰⁴

Na opinião de Al-Ghazali, um eminente teólogo do Islão, o "Fiqh" é "a regra de conduta", significando não só a conduta individual mas,

¹⁹⁹ Goldziher, *Le dogme*: p. 36.

²⁰⁰ Massé, *op. cit.*: p. 103; V., também, *Alcorão*, s. 49, v. 14.

²⁰¹ El-Bokhari, *op. cit.*: pp. 11-12; V., também, *Alcorão*, s. 22, v. 77.

²⁰² *Id.*, s. 5, v. 89.

²⁰³ *Id.*, s. 2, v. 286.

²⁰⁴ Lammens, citado in Massé, *op. cit.*: p. 99.



também, a da família e a da Cidade.²⁰⁵ Compreende duas grandes divisões:

- os "usul al-fiqh" ("raízes da lei") ou princípios fundamentais da lei: estabelecem a classificação dos actos humanos nas cinco categorias legais²⁰⁶ e definem as diligências filológicas e lógicas necessárias à realização dessa apreciação;
- os "furu": são os princípios de aplicação da lei. Compreendem, numa primeira parte, as práticas cultuais ("ibadat") - pureza ritual, oração, esmola legal, jejum do Ramadão e peregrinação a Meca. Definem, em segundo lugar, as relações sociais ("muamalat") e os usos ("adat"). São, assim, fixadas e regulamentadas matérias variadas tais como o casamento, o regime sucessório, o dote, as prescrições alimentares, as práticas económicas, os delitos, as penalidades, a guerra legal, a organização judiciária...²⁰⁷

O Direito muçulmano combina as temáticas que no mundo ocidental seriam ordenadas segundo categorias do Direito Civil, Penal, Comercial e Canónico e, ainda, questões do ritual. O processo de laicização, entendido como processo de modernização à ocidental, implicou alterações sobretudo nas matérias de Direito Penal e Civil. No entanto, o "Fiqh" permanece essencialmente informado pelas duas fontes principais da lei islâmica - o Alcorão e a "Sunna".

²⁰⁵ Henri Laoust, *Comment définir le Sunnisme et le Chiisme*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1985: p. 14.

²⁰⁶ Obrigatório, recomendável, reprovável e lícito (ou "neutro").

²⁰⁷ *Id.*: pp. 14-15.



II. 5. 2. As fontes da Lei ("usul al-fiqh")

II. 5. 2. 1. As fontes principais

O Alcorão

Deus concedeu aos homens o Alcorão, código existencial e garantia de salvação no Além. A formulação desta Lei por parte do Criador não envolve uma participação do homem na sabedoria d'Aquele: trata-se de uma decisão unilateral e condescendente da vontade insondável do Omnipotente: "Só Deus é "Chari" (legislador), designação extensível ao Profeta - Enviado apenas na medida em que ele se apresenta como instrumento de uma Vontade imprescrutável para as inteligências humanas (...)".²⁰⁸

Deus exerce o seu "Magistério legislativo"²⁰⁹ ditando aos homens a sua Lei ("Char"), que é também comando ("Amr"), mas que os homens são livres de aceitar ou não. A salvação consiste no acatamento da Mensagem que é "Advertência", "Aviso" e "Distinção" elucidativa entre o Bem e o Mal.²¹⁰

A Lei divina verte-se, no domínio temporal, na "Charia", a Lei positiva divina" aplicada no quotidiano dos crentes. Se a lei divina é Tudo, se ela é racional e se nela está reflectida a infindável sabedoria divina, então ela deve ser aplicada integralmente e regulamentar todos os campos da vida. Numa ordem eminentemente teocêntrica, não há lugar para uma artificial distinção entre a esfera do sagrado e do profano, da vida espiritual e da vida prática: "A Deus pertence tudo o que está nos Céus e tudo o que está na Terra".²¹¹

²⁰⁸ Amaro Monteiro, *Seleção de hadiths*: p. VI.

²⁰⁹ Expressão de L. Massignon, o qual afirma que o "Magistério legislativo" ("Amr") pertence somente ao Alcorão; citado in Gardet, *op. cit.*: p. 280.

²¹⁰ *Ibid.* e F. Amaro Monteiro, "Sobre o Islão - Para uma explicação do contemporâneo", in *Africana*, n° 1, Setembro de 1987: p. 122.

²¹¹ *Alcorão*, s. 4, v. 131.



Perante esta Lei divina, as leis humanas são meramente elucidativas. A função dos tribunais é a de aplicar a Lei, constantando apenas a conformidade dos actos face à mesma. Corpo insusceptível de ser explorado e desenvolvido de forma voluntarista, a Charia é "(...) trabalhada não tanto por juristas mas, de modo mais exacto, por legistas, a apreciarem situações concretas, sobre as mesmas formulando normativos à medida da conformidade ou da disfunção delas perante a Fonte essencial."²¹²

A Tradição ("Sunna")

Ao tempo de Maomé, o Islão, enquanto sistema cultural geral condicionante de todas as áreas da vida - ritual, espiritual, social e política - estava ainda incompleto. De facto, a Revelação e a formulação da doutrina, enquanto corpus sistemático, não constituíam ainda o fecho da evolução dogmática do Islão. Este vai prolongar-se após o desaparecimento de Maomé e conhecer desenvolvimentos originais.

Nos primeiros tempos, a expansão do Islão para fora do Hedjaz colocava os conquistadores face a novos problemas para os quais os ensinamentos de Maomé não providenciavam soluções: a diferença de culturas e de costumes tornava urgente estabelecer regras de direito castrense, bem como disposições no quadro do direito público e administrativo das populações submetidas. Havia, também, que ter em conta a vida interna, religiosa e legal, da comunidade em crescimento. Eram estes os desafios que se apresentavam à capacidade organizativa dos Árabes, chamados a fundar um Estado islâmico onde a predominância do factor religioso se articulasse com a organização de uma ordem político-social eficiente.

²¹² Amaro Monteiro, "Para uma explicação...": p. 123. No mesmo sentido Lewis afirma que "le rôle du juriste (...) n'est pas de spéculer encore moins d'innover; son devoir est de formuler et, en cas de nécessité, d'interpréter les règles explicites et d'élaborer les principes généraux contenus dans le Coran, dans les Traditions du Prophète et dans les autres sources reconnus de la jurisprudence islamique"; *op. cit.*: p. 50.



O carácter lacunar do Alcorão, bem como o incipiente desenvolvimento da dogmática - retirando do Texto Sagrado, através da exegese, os princípios normativos fundamentais - propiciou a prática da improvisação. Usavam-se os meios que estavam à disposição, em especial o direito costumeiro ("urf") das populações novas integradoras da "Umma". O Islão tendia, por isso, a constituir uma amálgama e a perder a sua originalidade, assimilando a particularidade de cada contexto político e social que encontrava e constituindo, por essa via, novo conjunto "sui generis".

Este tipo de soluções de improviso propiciava o surgimento de desvios à doutrina. Achava-se, em particular, que se deveria ter em conta a vontade do Profeta e mantê-la como princípio director na prática. Radica-se aqui o nascimento da "Sunna": tinha-se como certa uma forma de agir testemunhada por um Companheiro²¹³ que, por ter privado com o Profeta, estaria na posse do conhecimento correcto e poderia ratificar a ortodoxia de um procedimento.

A "Sunna" é, portanto, uma recolha de testemunhos dos Companheiros em matérias de fé (senso lato) e de organização terrena. É constituída pelos "hadiths", narrativas, em geral curtas narrativas sobre palavras, práticas, atitudes e, mesmo, omissões de Maomé. A conduta do Profeta é o modelo a seguir e, por isso, a "Sunna" é "Sunnat-al-Nabi", a "Tradição do Profeta".

Alguns "hadiths" reportam-se ao testemunho de Companheiros considerados dignos de crédito: distinguem-se dos outros chamando-lhes "athar" ("traços", "vestígios"), ou "akhbar" ("enunciados informativos"). Este último termo é usado para os Chiitas que só reconhecem como tradições autênticas as que são nomeadamente fundadas no testemunho dos membros da Casa do Profeta (seu genro Ali, sua filha Fátima e seus netos Hassan e Hussein).

²¹³ Seguidores de Maomé, mormente na Hégira para Medina e, portanto, adeptos do Islão.



O "hadith" é composto por duas partes:

- o narrador e a cadeia ("isnad") de transmissores ("rawi"). Foi criada uma disciplina científica - crítica dos "hadiths" - que tinha por fim resolver as contradições e discernir as tradições autênticas das apócrifas. A autenticidade das tradições era aferida, não pelo conteúdo do "hadith", mas pela idoneidade informativa dos transmissores e pela certeza do seu contacto no tempo;
- o corpo do relato ("matn"), o conteúdo informativo que "(...) versa muito em concreto sobre pontos com interesse para a vida pessoal e comunitária do crente, quer confirmando, esclarecendo ou aditando passagens corânicas (no domínio das prescrições culturais, por exemplo), quer fornecendo ao pietismo um manancial de normas de conduta não objectivadas no Livro."²¹⁴

O "hadith" apresenta-se, então, como um pequeno relato passado de boca em boca, de geração em geração, através de uma extensa rede de transmissores. Foi no decurso dos séculos II e III que se fez a compilação da "Sunna", paralelamente à compilação do Alcorão sob os quatro primeiros califas (Abu Bakr, Omar, Uthman e Ali). No século VII surgiram seis compilações de "hadiths" credíveis de fé.

A "Sunna" veio a constituir-se como uma "legislação sagrada extra-corânica",²¹⁵ como uma lei oral e, posteriormente, escrita que, em alguns pontos, tem preponderância sobre o Alcorão. Na realidade, certos passos do Alcorão podem ser ab-rogados por "hadiths". Goldziher aponta que tal se deve à maleabilidade permitida pela "Sunna" na sua capacidade de assimilar materiais novos e de justificar posições controversas. Doutrinalmente, esta complementaridade do Alcorão e da "Sunna" assenta na prerrogativa do "nashk", que confere a cada um dos textos uma faculdade correctora sobre o outro.

²¹⁴ Amaro Monteiro, *Seleção de hadiths*: p. VII.

²¹⁵ Goldziher, *Le dogme*: p. 32.



A proliferação indiscriminada de "hadiths" permitiu a legitimação de posições e de doutrina de escolas diferentes. A introdução de opiniões novas foi sancionada mediante a sua apresentação em forma de "hadith". O "hadith" tornou-se a formulação normativa privilegiada para a assimilação/imposição de leis, costumes, doutrinas e usos estrangeiros. A "Sunna" reflecte, por isso, não tanto o ideal corânico, mas o "plasmar" de um conglomerado sociológico como é o Islão.²¹⁶

A ciência da crítica dos "hadiths" filtrou, com base na fiabilidade da cadeia de transmissores, os relatos fidedignos dos falsos. Os teólogos opuseram frequentemente reservas quando se tratava de fundar, a partir deles, práticas rituais ou disposições legais. Ora, como segunda fonte essencial de direito islâmico, a "Sunna" teve um papel preponderante na formação desse direito. Convém notar que a islamologia contemporânea chegou à conclusão que só um número extremamente reduzido de "hadiths" se poderia considerar autêntico.²¹⁷

A contestação da autenticidade de um dos alicerces fundamentais do Islão em matéria de direito e de doutrina, constitui um óbvio factor de implosão para um conglomerado que se considera como um Todo de origem carismática: "Sois o melhor dos povos jamais aparecido entre os homens; ordenais o que é louvável, proibis o que é condenável e creis em Deus".²¹⁸

Toda a actividade jurídica especulativa que se desenvolveu em torno dos "hadiths" pôs em relevo os teólogos/juristas que cultivavam a "Sunna" aplicando-lhe os métodos científicos para dela deduzirem a Lei divina. Se a vida ritual e a conduta dos Estados dependia da Lei; se a

²¹⁶ Goldziher, *Études*: p. 6: "Les hadiths nous offrent un inappréciable assortiment de témoignages sur le processus de développement de l'Islam aux époques pendant lesquelles cette religion se dégage de forces et de pressantes contradictions et s'élabore en une construction systématique."

²¹⁷ Bousquet refere as avaliações de alguns islamólogos: Wensinck, em particular, afirma que apenas 5% de "hadiths" se reportam a Maomé; citado in Amaro Monteiro, *op. cit.*: p. VIII.

²¹⁸ Alcorão, s. 3, v. 106. É, talvez, para obviar a este facto que Bouhdiba argumenta: "(...) projeter sur la Tradition des préoccupations historiques eût été pécher vraiment par anachronisme. Car la Tradition récusait justement l'historicité. Et ce qui importe (...) c'est de saisir la Tradition en tant qu' ensemble formé d'apports d'âges divers certes mais constitutifs d'une éthique qui se veut intemporelle.", *op. cit.*: p. 13.



jurisprudência, inclusive as mais básicas regras civis, deveriam obedecer-lhe, tornava-se urgente precisá-la. Ora, as diferentes posições quanto ao valor a atribuir aos "hadiths", enquanto fundamento directo da teoria e da prática religiosa, originaram uma pluralidade de teorias de interpretação. Nascem, assim, as diferentes escolas de jurisprudência como resultado das divergências de interpretação e dos métodos aplicados na hermenêutica dos "hadiths". São os "ritos" ou "madhhab".

A terceira fonte de Direito é o raciocínio ou dedução analógica ("Qiyas"). É o procedimento que consiste apreciar um caso e alargar a decisão a ele aplicada a todos os casos que participem da mesma causa. É considerado um procedimento infalível só quando recebe a ratificação do consenso comunitário ("Ijma"). Esta faculdade de apreciação manifesta-se, especialmente, com os pareceres jurídicos ou teológicos ("fatwa") redigidos pelos consultores jurídicos ("mufti").

As opiniões isoladas baseadas nos princípios estabelecidos, só podem ser validadas com o acordo geral da comunidade. O "Ijma" repousa no princípio da infalibilidade do juízo da Comunidade muçulmana, pois, segundo os "hadith", Maomé terá afirmado: "A minha Comunidade ("Umma") não aprovará um erro" e "Quem morrer separado da Comunidade ("Jama'a") morre como se estivesse na época pré-islâmica".²¹⁹ Mais concretamente, o "Ijma" é a opinião unânime dos doutores da lei reconhecidos numa determinada época : "(...) l' ijma' est comme l'acte de la Jama'a en son affirmation de foi commune; et que si l' umma, "communauté" au sens de "nation", "peuple", est unanime en quelque affirmation que ce soit, l'inerrance lui est garantie."²²⁰

²¹⁹ Gardet, *op. cit.*: p. 185.

²²⁰ *Ibid.*



II. 5. 2. 2. As fontes secundárias

A mais importante das fontes secundárias é o princípio do raciocínio pessoal ("ray") aplicado ao caso a dirimir. Segundo as várias escolas, este "julgamento" apoiar-se-á preferencialmente:

- no "maslaha": princípio da utilidade e do bem público;
- no "istihsan": princípio da preferência pessoal tendente a buscar o melhor sentido.

O costume ("Urf") contribuiu largamente para a formação do direito islâmico. A "Sunna" legitimou práticas da época do Profeta e o "Ijma" incorporou outras de proveniência estrangeira. Entende-se por "Urf", não só o direito costumeiro anterior ao Islão mas, ainda, os traços profundos deixados pelos direitos escritos extra-islâmicos na vida dos povos (com relevo para o Bizantino, Sassanida e Talmúdico).²²¹ É por intermédio de um procedimento jurídico ("amal") que o "Urf" se integra na "Charia" e se torna, assim, jurisprudência. O "amal" permitiu suprir as lacunas da "Charia"²²² sempre que os Textos básicos não fornecessem soluções para novos problemas.

A utilização das fontes da lei (principais ou secundárias) é feita mediante a aplicação do "Ijtihad", "esforço do exame". Trata-se de uma atitude de princípio, de uma posição de todo aquele, leigo ou especialista, empenhado em acompanhar o exercício da actividade ligada ao estudo das fontes de Direito. Pressupõe um conhecimento esclarecido e fundamentado da lei e dos textos de modo a não desvirtuar o sentido da fé. É um esforço individual e autónomo de interpretação da lei mas, desenvolvido dentro de rigorosos parâmetros. O "Ijtihad" é o exercício de reflexão e de busca da pureza original do Islão.

²²¹ Gardet, *id.*: p. 187.

²²² Raymond Charles, *Le droit musulman*, Paris, PUF, 1956: pp. 18-20.



O "Ijtihad" pode ser exercido num sentido progressista, numa interpretação mais liberal dos princípios da Lei ou, num sentido mais literal, atendo-se estritamente à sua letra. As correntes progressistas reclamam hoje a reabertura das «portas do "Ijtihad"» ("abwab al-ijtihad") de forma a actualizar o conteúdo da lei e a responder aos desafios da modernidade.

Efectivamente, no início do século IV da Hégira, os chefes das grandes escolas jurídicas declararam o encerramento das «portas do "Ijtihad"» com base na justificação de terem já resolvido todos os problemas essenciais, bem como os novos desafios, com que o Islão se confrontou.

Com o encerramento das «portas do "Ijtihad"», cessou o estudo da lei. O "Fiqh" ficou irremediavelmente imobilizado e, durante séculos, não conheceu progresso significativo. O discurso sobre a Lei tornou-se uma escolástica; as novas questões não foram endereçadas; o "Fiqh" tornou-se um sistema teórico consagrando mais uma ordem ideal do que reflectindo a evolução da história. Alguns radicam neste facto o declínio da civilização islâmica e a sua falta de capacidade de adaptação às realidades de cada época.

A reabertura das «portas do "Ijtihad"» representa, para as correntes modernistas, a possibilidade de fazer uma interpretação mais lata da lei que, sem subverter o sentido desta, permita tornar o Islão mais aberto ao espírito do tempo e às exigências do progresso. Para tais correntes, a interpretação deve atender mais ao espírito e não tanto à letra da lei. A mesma via conduz, por outro lado, à posição dos fundamentalistas, para quem a exegese dos textos essenciais do Islão tem como objectivo a procura do seu sentido original, autêntico e primordial. É o retorno aos textos para extrair deles uma essência perene.

Ao longo dos séculos, acusam os fundamentalistas, as correntes especulativas e místicas - em especial o Sufismo - e a prática das confrarias, perverteram o Islão, tanto nos seus princípios como nos



seus ritos. A partir do século XIX, a entrada do Ocidente na área do Islão e a dominação por este imposta determinaram a assimilação de muitos elementos alienígenas que tiveram um efeito muito mais corrosivo do que as inovações introduzidas pelas referidas correntes.

Os fundamentalistas pugnam pela recuperação do Islão primordial; é a busca da "Idade do Ouro", pervertida pela acção dos tempos e dos homens. A "Umma" de Maomé ao tempo de Medina é o arquétipo a seguir. Impõe-se para tal efeito, uma reinterpretação do Alcorão à luz dos princípios que guiaram o fundador do Islão - Maomé.

II. 5. 3. As Escolas de interpretação

A variedade de doutrinas que nasceram destas diversas fontes, suscitando frequentemente querelas jurídicas e teológicas, impediu interpretações unânimes no seio da ortodoxia. Fundaram-se, assim, várias escolas jurídicas ("madhhab") ou "ritos" ao longo do século IX. São escolas cujas interpretações se situam no terreno da ortodoxia e que são admitidas da mesma forma pelo Islão sunita. Advogam soluções diferentes relativamente a pontos controversos e divergem em detalhes concernentes à observância cultural. Espalharam-se de forma desigual pelos domínios do Islão.

A escola hanafita de espírito bastante aberto, sem cair, contudo, no laxismo, apela para a utilização da razão ou juízo pessoal ("ray") e do juízo analógico ("qiyas"), corrigidos pelo procedimento do "istishan" (busca do melhor sentido).

A escola malikita admite como válido, na falta de textos infalíveis, a tomada em consideração do princípio de utilidade geral ("maslaha"), no intuito de defender o bem comum - a religião, a razão, a pessoa, a família e os bens. Os malikitas recorreram largamente ao direito consuetudinário ("urf"), absorvendo, assim, elementos tradicionais estranhos ao Islão e próprios dos territórios onde este se implantava (essencialmente no Magrebe).



A escola chafita utiliza o "Ijma" como princípio formal. Assenta no pressuposto da infalibilidade da Comunidade - personificada no consenso geral dos doutores da lei - único poder legislativo verdadeiramente qualificado. Recorrem, também, amplamente ao juízo analógico ("qiyas") no seu esforço para unir a tradição ao consenso comunitário.

A escola hanbalita adepta de um tradicionalismo estrito, defende que a lei só se pode basear nas fontes tradicionais: Alcorão e "Sunna". Rejeita grande parte dos "hadiths" por os considerar de valor discutível. Inimiga feroz de toda a inovação ("bida"). Utiliza o princípio do consenso comunitário mas, limitado aos doutores da "Umma" medinense e não, como a escola chafita, que valida o consenso que se gera no seio de uma comunidade num dado período. Ibn Taymiyya, um dos doutores desta escola, influenciou, pela sua obra, o hanbalita Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, criador do movimento fundamentalista wahhabita surgido, no século XVIII, no interior da Península Arábica. O Estado saudita contemporâneo é herdeiro desse movimento conservador e rigorista. Taymiyya forneceu também as bases do Salafismo. Surgido em finais do século XIX, este movimento preconizava a renovação do Islão pelo retorno, no plano religioso, às fontes e às práticas do Islão original, numa imitação dos "Antigos" ("Salaf"). Ficaria assim habilitado a integrar e a maximizar os contributos da civilização²²³ moderna, sem adulterar a sua essência.

II. 5. 4. A inovação religiosa

Nos primeiros séculos do Islão, alguns crentes piedosos - os Salafitas - tinham como preocupação central imitar o estilo de vida do Profeta. O movimento de "renovação da Sunna" ("Ihya 'as - Sunna") tinha como objectivo reanimar costumes do tempo de Maomé caídos em desuso e desaparecidos da vida prática sob a pressão das

²²³ Gardet, *op. cit.*: pp. 194-195.



circunstâncias. O mesmo empenho que levava estes crentes a recuperar as tradições de Medina, fazia-os eliminar as inovações atentatórias à verdadeira Tradição. As inovações ("bida") são o oposto da "Sunna"²²⁴ e podem admitir cinco qualificações legais:

- obrigatória ("bid'á wajiba")
- recomendável ("bid'á hassana")
- indiferente ou permitida ("bid'á mubaha")
- censurável ("bida'á makruha")
- proibida ("bid'á Muhar-rama").²²⁵

No geral, a inovação é considerada como algo de arbitrário, resultado de um ponto de vista pessoal, cuja admissibilidade é contestada por não encontrar justificação nas opiniões religiosas. O fanatismo contra a "bida" teve nos Wahabitas ultra-conservadores uma expressão privilegiada: estes condenavam não só aquilo que atentava contra a "Sunna" mas, também, tudo aquilo que não estava lá expressamente indicado.

Se as doutrinas teóricas sobre a "bida" tivessem sido aplicadas em todo o seu alcance não teria havido evolução no mundo muçulmano, pois este ter-se-ia mantido no estágio de desenvolvimento do tempo do Profeta: o Salafismo privilegiava o imobilismo e o conservantismo. Alguns rigoristas nunca aceitaram as inovações na conduta da sua vida privada mas, na vida pública, a inovação louvável ("hassana") conseguiu impor-se. Em matéria religiosa, a "bida" foi causa de aprovação de instituições contrárias ao espírito do Islão. É que o

²²⁴ Goldziher distingue entre:

- inovações práticas que não têm correspondente nos usos dos tempos antigos e, especialmente, em matéria religiosa, o que não era corrente na época do Profeta;
- inovações dogmáticas que não encontram o seu fundamento nas fontes tradicionais da religião e que constituem, então, heresias; *Études*: pp. 25-26.

²²⁵ "Fatwa" do "Xehe" Momade Saide Mujabo citado in Fernando Amaro Monteiro, "Sobre a actuação da corrente "Wahhabita" no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974", *Africana*, n° 12, Março de 1992: p. 102.



sentido de "bida", sendo aleatório e de uma latitude variável, foi interpretado de formas diferentes pelos doutores da lei.²²⁶

A ortodoxia islâmica encara com certa desconfiança a introdução de inovações, na medida em que podem ser susceptíveis de adulterar o "corpus" da doutrina e contrariar o espírito da fé; é matéria da maior seriedade e a merecer a mais exigente consideração.²²⁷

II. 6. A "Umma"

II. 6. 1. Universalismo e igualitarismo da "Umma"

A mensagem de Deus é universal: dirige-se aos homens de todas as raças e condições, filiando-se na crença comum no mesmo Deus e na pertença à "Umma". A universalidade da Mensagem fundamenta o igualitarismo da "Umma",²²⁸ cujos membros se identificam pela inclusão no "hukm", o estatuto jurídico que lhes advém da adesão ao "Mitaqh" pela Mensagem. No Islão, o temor de Deus impõe-se à nobreza das origens de cada um.²²⁹

Esta característica tem a sua origem histórica na Comunidade medinense do tempo do Profeta: comunidade compósita, formada por muçulmanos de origem diversa e pelos novos convertidos. Tal como a comunidade ideal de Medina, a organização da "Umma" deve basear-se nos princípios da fraternidade, da igualdade, da entreaajuda e da solidariedade.²³⁰

No entanto, a revelação foi dirigida aos Árabes a quem Deus fez o "povo intermediário",²³¹ um povo de missionários encarregado de levar a todas as partes o testemunho da unidade de Deus, tal como Maomé

²²⁶ Sobre esta questão, v. Goldziher, *op. cit.*: pp. 21-30.

²²⁷ El-Bokhari, *op. cit.*: pgs. 15 e 267.

²²⁸ O Islão não é racista. V. El-Bokhari, *op. cit.*: p. 156.

²²⁹ José Pedro Machado, *op. cit.*: p. 541.

²³⁰ Burlot, *op. cit.*: p. 21.

²³¹ *Alcorão*, s. 2, v. 137.



foi o portador dessa Mensagem ao povo árabe.²³² O Alcorão é a "Leitura árabe":²³³ a beleza do tom poético e a sua expressividade põem em relevo esta língua e afirmam o cunho divino do Alcorão.

A islamização rápida dos povos conquistados nos primeiros séculos da Hégira, conferiu aos Muçulmanos um sentimento de superioridade: "Ce sentiment fut renforcé notamment par leur insertion parmi les populations byzantines, avec leur double conviction d'être un peuple élu par la divinité, et d'être naturellement supérieurs à qui ne parlait pas leur langue et n'appartenait pas naturellement à la descendance de leurs tribus."²³⁴

II. 6. 2. A missão da "Umma"

Tal como afirma Gardet, o Islão é religião e comunidade temporal.²³⁵ O Islão como religião constituída consubstancia-se, portanto, na "Umma". Enquanto tal, ela está incumbida da realização de uma tarefa.

O homem deve individualmente observar a obrigações prescritas. Tal não é, contudo, suficiente: integrado no conjunto da "Umma", o indivíduo unido aos crentes seus irmãos, deve fazer reinar as leis reveladas por Deus no Alcorão. A missão da "Umma" é fazer aplicar os ditames divinos estipulados, desde o início dos tempos, no "Mitaqh". Ela é a "melhor das Comunidades" por estar destinada a dar testemunho de fé. É a fraternidade²³⁶ universal dos vários povos que

²³² Deus deu preferência à "Umma" árabe e, em especial, ao clã dos Banu Hashim acerca de quem ordenou a Maomé que pregasse, em primeiro lugar; *id.*, s. 26, v. 214.

²³³ *Id.*, s. 42, v. 5.

²³⁴ Abel, *op. cit.*: p. 358.

²³⁵ Gardet, *op. cit.*: 273.

²³⁶ "Umma" deriva do étimo "Umm" que significa "mãe". Amaro Monteiro salienta a conotação afectiva deste termo. V. "Nos relançamentos...": p. 247. Gardet distingue a "Umma" da "Jama'a": a primeira é a Comunidade jurídico-político-religiosa dos Muçulmanos, ao passo que a segunda é a colectividade dos crentes unidos pela fé; *op. cit.*: p. 275.



partilham o mesmo credo e cuja missão consiste em promover o Bem e combater o Mal.²³⁷

Os crentes são irmãos e devem assistir-se mutuamente. Constituem um corpo em que todos os membros se ressentem das mesmas manifestações.²³⁸ Entre eles não deve haver querelas ou divisões ("fitna"), prelúdio da anarquia e de desmembramento do tecido político-social.

A colectividade dos crentes unidos pela mesma fé tem como objectivo observar e fazer reinar as leis reveladas por Deus no Alcorão. Neste sentido, a "Umma" é "Dar al-'adl" ("o mundo da Justiça") pois aí reinam verdadeiramente os "direitos de Deus e os direitos dos homens" tal como definidos no Livro. A "Umma" está, por isso, investida de um lato mandato: "une communauté qui prend en charge en un seul et indissociable élan les relations de chaque croyant avec Dieu, et les relations des croyants les uns avec les autres sur le plan moral, social, politique." ²³⁹

O acto individual e isolado de violação das regras estipuladas pelo Onnipotente constitui um atentado, não só contra a lei divina, mas também contra a unidade do conjunto: "O factor integração assume especial ponderabilidade para o muçulmano: ele é o depositário e o zelador pessoal e coletivo de um sistema teocêntrico."²⁴⁰ O homem insere-se num sistema transcendente delicado, onde se interceptam as esferas do divino e do humano. O acto violador é gerador de desequilíbrio nessa ordem.

O Islão é uno. Não há Igreja no Islão e o Islão não é uma Igreja. Ele não admite intermediários entre Deus e os crentes - é a "teocracia laica e igualitária", tal como definida por Massignon. Não há poder sacerdotal ou hierarquia eclesial. Há, sim, o "povo dos crentes" unido

²³⁷ *Alcorão*, s. 3, v. 106 e s. 9, v. 72.

²³⁸ *Id.*, s. 49, v. 10 e El-Bokhari, *op. cit.*: pp. 149-150.

²³⁹ Gardet, *op. cit.*: p. 273.

²⁴⁰ F. Amaro Monteiro, "Curso sobre "Percepção do homem muçulmano", Centro de Estudos Africanos, Universidade Portucalense, Janeiro de 1988: p. 8.



pela mesma fé e pelos princípios comuns de organização da Cidade.²⁴¹ O Islão tem, por isso, uma vocação para realizar a unidade e para manter a coesão: é um conglomerado pairando sobre as diferenças civilizacionais da "Umma" e esbatendo-as em nome da fé.

II. 6. 3. A unidade da "Umma"

Uma das características do Islão é, de facto, a sua apreciável sintonia sociológica e, mesmo, espiritual, mau-grado as divisões étnicas, linguísticas e políticas que atravessam a "Umma" e que a impedem de formar um bloco compacto, sólido e estável. Diz Silva Rego que o Islão herdou qualquer coisa daquilo que, na Idade Média, fazia a força da "Respublica Christiana": a coesão, a consciência da unidade, cimentadas no interesse religioso.²⁴² A sintonia que, mau-grado as divergências, caracteriza o bloco islâmico é accionada circunstancialmente em tempos de crise e de ameaça exterior. Quando esta se configura como uma ameaça à "Umma", a resposta surge em moldes de defesa e apelo à fé comum.

A definição das lealdades políticas por intermédio da cultura e da fé comuns, expressa-se nas organizações internacionais que aglomeram países de fundo civilizacional diferente. Dentre elas, destaca-se a "Organização da Conferência Islâmica" (OCI) cuja existência remonta a 1972. A OCI agrupa actualmente 45 países e desenvolve uma acção muito diversificada, política e cultural, graças aos recursos dos Estados árabes produtores de petróleo, nomeadamente da Arábia Saudita e dos Estados do Golfo. É a única organização intergovernamental criada por referência a uma religião. Cobre países de vários continentes e exprime um interesse particular pela defesa e pelo desenvolvimento do Islão.²⁴³

²⁴¹ Gardet, *op. cit.*: p. 274.

²⁴² Silva Rego, *op. cit.*: p. 413.

²⁴³ Khattar Abou Diab, "Les mutations du monde musulman - L'Islam, les Arabes et les Autres", in *Géopolitique*, n° 42, Verão de 1992: p. 40.



A OCI reflecte, contudo, os interesses estatais e, por isso, conflitos entre os Estados muçulmanos, tal como a guerra Irão-Iraque, bloqueiam o seu funcionamento. A solidariedade que caracteriza o "Grupo Islâmico" é, frequentemente, aparente. Apesar da persistência de um certo sentimento de solidariedade entre os povos muçulmanos, conjugado aos esforços dos Estados para se aproximarem, é pouco provável que se venha a realizar a unidade que permitiria a uma direcção política mobilizá-los. Rodinson prevê que "um bloco muçulmano não parece vir a ser um dos actores potenciais da política internacional nas próximas décadas".²⁴⁴ Daqui não decorre, no entanto, a eliminação do factor de unidade islâmica. De facto, o mundo muçulmano, enquanto grupo homogéneo, não é uma força autêntica nas relações internacionais contemporâneas. Todavia, a aspiração à unidade está provavelmente mais presente entre os Muçulmanos do que entre os adeptos de outras religiões, o que se reflecte, de certa maneira, no comportamento dos Estados islâmicos. É esta situação complexa, com as suas nuances e matizes, que os políticos e os especialistas de relações internacionais devem ter em conta.²⁴⁵

O mundo islâmico apresenta uma grande heterogeneidade: estende-se do Norte de África ao Sudeste asiático. O "Dar al Islam" é constituído por uma população que ronda um bilião de pessoas. Cerca de 240 milhões habitam no mundo árabe. Os Muçulmanos estão em maioria em 47 países e constituem minoria significativa em cerca de 37.²⁴⁶

O Islão constitui religião do Estado em quase todos os países onde se encontra em franca maioria, à excepção da Turquia (que adoptou um regime laico), e, nomeadamente, das repúblicas islâmicas da ex-URSS (Cáucaso e Ásia Central). Na maior parte dos países muçulmanos, o Islão é, invariavelmente, o critério supremo de

²⁴⁴ Rodinson citado in Mohammad-Reza Djalili, *Diplomatie islamique - Stratégie internationale du khomeynisme*, Paris, PUF, 1989: p. 36.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ AAVV, *Atlas mondial de l'Islam activiste*, Paris, Éditions La Table Ronde, 1991.



identidade e de lealdade de grupo, relegando, para segundo plano, as definições de origem étnica, linguística ou geográfica.

A distinção efectuada com base nas categorias ocidentais de "nação" e "país" são de pouco interesse para a definição de lealdades políticas. A grande distinção que se faz no Islão é entre o iniciado e o profano, entre o irmão e o estrangeiro: "(...) depuis le temps du Prophète jusqu'au nôtre, le mot qui définit par excellence l'Autre, le profane étranger et l'ennemi présomptif a été le Kafir, l'incroyant."²⁴⁷

II. 6. 4. O governo da "Umma"

Na ordem social e política a missão da "Umma" - promover o Bem e combater o Mal - é assegurada pelo princípio da fraternidade dos crentes e da unidade da Comunidade. O Alcorão e a "Sunna" condenam vigorosamente qualquer tipo de atitude ou de actividade propícia à criação de um ambiente de desunião ou de divisão ("fitna") da "Umma".²⁴⁸ A separação de um crente da Umma é condenável e dá lugar à "firqa" (seita) ou a outras formas de desafecção ou ruptura sócio-política. A Tradição afirma: "Aquele que vê o seu chefe fazer coisa condenável (do ponto de vista religioso) tenha paciência, pois quem morre separado da Comunidade (muçulmana) à distância de um palmo, não acabará de maneira diferente da da época pré-islâmica (ou seja, infiel)."²⁴⁹

É este receio de divisão da "Umma" que legitima a doutrina da obediência ao soberano. A ortodoxia islâmica considera que é melhor obedecer a um soberano tirânico (isto é, que oprime o seu povo) do que sofrer os grandes males da anarquia e da sedição. Mesmo teólogos e juristas animados de uma profunda convicção e sentido moral, aceitaram a tese do dever absoluto de obediência do súbdito.

²⁴⁷ Lewis, *op. cit.*: p. 16.

²⁴⁸ Para esta questão seguimos Lewis, *op. cit.*: pgs. 46, 50-51, 53-54, 108-110, 210-211.

²⁴⁹ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 156.



Argumentam que é melhor obedecer a um governo ditatorial porque a alternativa é pior e porque só desta forma é possível salvaguardar as prescrições religiosas e legais fundamentais do Islão. A obediência ao soberano é uma "(...) obligation religieuse définie et imposée par la Loi Sainte et fondée sur la révélation".²⁵⁰ A desobediência constitui, assim, um pecado e um crime, excepto se o Chefe se desviar, de forma flagrante, do Islão.

A questão do dever de obediência do súbdito funda-se numa teoria política mais lata com uma concepção particular do papel do Estado e do soberano. Nesta, o Estado aparece como uma necessidade devendo ser um instrumento divino preenchendo os desígnios de Deus. Assegura o governo de Deus na terra e pode, por essa via, considerar-se uma teocracia. A principal função do governo é permitir ao Muçulmano levar uma vida de bom crente - por isso é que o Estado existe e é por essa razão que os governantes são dotados de autoridade.²⁵¹ O dever comunitário de defender a Lei santa aparece, então, como uma responsabilidade partilhada entre o indivíduo e o Estado, entre o súbdito e o soberano.

O soberano não dispõe, contudo, de um poder absoluto ou ilimitado. O princípio que sustenta esta limitação tem a ver com a concepção da Lei: o Estado não cria a Lei que vem de Deus, mas é, ele próprio, criado e mantido por ela.²⁵² O governante não pode ultrapassar os limites impostos pela Lei e que estatuem as fronteiras da sua autoridade. Ela determina, também, as obrigações religiosas e práticas do soberano:

²⁵⁰ *Id.*: p. 139.

²⁵¹ "Le Calife n'a pas de pouvoir spirituel. Il est le chef de l'exécutif, et son pouvoir, comme tout pouvoir, lui vient directement de Dieu; mais il est le mandaté des gens "qui délient et lient" (ahl al-hall wa-'aqd) choisi et en quelque sorte délégué par eux pour veiller à ce que "les droits coraniques de Dieu et des hommes" soient observés sur terre.", Gardet, *op. cit.*: p. 285.

²⁵² Khadafi diz a este respeito: "A verdadeira lei de uma sociedade é o costume (a tradição) ou a religião (...) A constituição não é a lei da sociedade. A constituição é uma lei fundamental decretada pelo homem. Necessita de uma fonte para se justificar". Esta é, obviamente, o "Magistério legislativo Divino". Amaro Monteiro, "Nos relançamentos...", v. anexo com o texto de "O Livro Verde" de Muammar Al Qathafi (p. 289) e comentário de A. Monteiro na p. 335.



- respeitar e fazer respeitar a Lei;
- salvaguardar os interesses seculares do Estado e da Comunidade islâmica: defesa ou expansão das fronteiras, administração dos seus bens públicos, recolha e utilização dos rendimentos do Estado, administração da Justiça e manutenção da segurança interior.

Sempre que o soberano cumpra estes deveres, pode exigir obediência dos seus súbditos em tudo excepto no pecado (entendido como violação dos preceitos fundamentais do Islão). Por seu lado, estes esperam dele que aja em conformidade com a Justiça.

A noção de Justiça está no centro do debate sobre o comportamento do soberano para com Deus e para com os seus súbditos. Ora, ela pode ser entendida de forma restritiva, tal como a entende Ghazâli: "La justice ne se distingue de la tyrannie (zulm) que par la loi (shar'); la religion (dîn) de Dieu et la loi (shar') de Son Prophète sont le but et le sanctuaire de tout départ et de toute arrivée."²⁵³ Este critério não contempla, portanto, muitas modalidades de tirania e de despotismo. O critério de Justiça veio a reduzir-se à exigência feita ao soberano de aceitar e assegurar a salvaguarda pública das práticas rituais e dos mais importantes princípios morais do Islão.

O corolário desta tese é que o súbdito deve sofrer com paciência se o soberano for tirano. Em tempo oportuno, este será castigado pela sua maldade e o primeiro recompensado pelo seu estoicismo. Só em caso de manifesta e explícita desobediência do soberano à Lei revelada é que se torna legítimo desobedecer ou, mesmo, revoltar-se contra ele.

A Tradição apoia esta posição: "Todo o muçulmano deve submissão e obediência ao que aprova ou condena (religiosamente), na medida em que não se lhe ordene rebelar-se (contra Deus). Se lhe ordenarem rebeldia (contra Deus), não deverá submeter-se nem obedecer."²⁵⁴ A possibilidade de desobediência é, para alguns, um

²⁵³ Ghazâli citado in Lewis, *id.*: p. 109.

²⁵⁴ El-Bokhari, *op. cit.*: p. 157. V. , também, *Alcorão*, s. 26, v. 150/152.



verdadeiro dever.²⁵⁵ A definição deste direito (ou dever) e a demarcação do ponto a partir do qual ele pode ser accionado, constituem um dos problemas fundamentais do pensamento político islâmico. Na realidade, a determinação da conduta injusta do soberano faz-se numa base casuística e depende, em última instância, da correlação de forças em presença.

²⁵⁵ "(...) la justice islamique doit non seulement rejeter un gouvernement cruel et oppressif, mais elle doit aussi se soulever contre un tel gouvernement. Le Coran est clair en ce qui concerne le devoir de combattre un gouvernement oppresseur, il en fait un droit et un devoir universels": Bani Sadr, *Le Coran et les Droits de l'Homme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1989: p. 79. Sadr invoque a s. 4, v. 77.



III - A DIVISÃO DO ISLÃO

III. 1. A guerra civil no Islão

III. 1. 1. A noção de seita

A diversidade do Islão é um dos traços marcantes da sua fisionomia e da sua história. Tal como refere Laoust, o Islão não é uno.²⁵⁶ O próprio Profeta terá, num "hadith" afirmado: "As divergências da minha Comunidade são uma misericórdia divina".²⁵⁷

A história do Islão revela o eterno confronto entre a ortodoxia e a heterodoxia, entre a doutrina oficial e os desvios. A própria ortodoxia apresentava, frequentemente, contornos imprecisos e flutuantes: legitimava-se e impunha-se pelo exercício do poder temporal (como aconteceu com o califado turco). Da mesma forma, a oposição ao poder era protagonizada por correntes assumindo orientações religiosas alternativas. A diversidade religiosa no mundo árabe é, talvez, consequência da diversidade étnica, cultural e histórica que caracteriza esta região. A dissidência religiosa é o resultado deste desejo de autonomia e de regionalismo étnico-cultural, uma forma de se singularizar e de veicular reivindicações face a um poder central e uniformizador. Note-se, contudo, que as dissidências se assumem a título religioso num conjunto humano que se caracteriza pelo imbricamento profundo entre o factor temporal e religioso.

Diversidade nos movimentos de ideias, divergências em torno de certas questões doutrinárias e culturais, heresias, são constantes de uma história plural cujo substracto permanece imutável e que não afecta a consistência dos dogmas basilares. Mais ainda, não atentam contra o património de fundo civilizacional profundamente integrado e

²⁵⁶ Laoust, *op. cit.*: p. 10.

²⁵⁷ *Ibid.*



mergulhando as suas raízes no Islão. Convém, contudo, precisar que só se podem considerar como seitas os grupos que:

- se afastam da "Sunna" tradicional;
- se opõem ao "Ijma" em questões fundamentais que têm, para a maioria dos Muçulmanos uma importância primordial.²⁵⁸

III. 1. 2. A luta pela sucessão

A bifurcação do Islão começa logo após a morte de Maomé e tem como origem uma questão de natureza política: a sucessão de Maomé à frente da "Umma", comunidade religiosa e política. O Califa, soberano supremo da política e da Comunidade, é o lugar-tenente do Profeta, seu sucessor incumbido da realização de tarefas de natureza espiritual e temporal.

A disputa pela sucessão ao cargo foi resolvida com a eleição pela assembleia dos anciãos de Medina de Abu Bakr, sogro de Maomé e um dos primeiros adeptos do Islão. Abu Bakr faleceu em 634 e nomeou como seu sucessor Omar ibn Khattab. Omar assegurou, além disso, a sua aprovação pelo conselho dos anciãos. Foi durante o seu califado que se iniciou a construção do "Estado islâmico" e que se alargou a âmbito das conquistas territoriais do Islão que se expandiu da Península Arábica sobre a Síria, Iraque e, também, sobre parte do Império Sassanida. Omar foi assassinado mas, nomeou, antes de morrer, um colégio eleitoral que escolheu Uthman ibn Affan, membro do clã Omíada e da tribo coreichita.

A esta escolha opôs-se Ali ibn Abu Talib, primo do Profeta e casado com a sua filha, Fátima. Ali, que tinha já sido preterido por três vezes, reclamava a ocupação do cargo alegando pertencer à "Casa do Profeta".²⁵⁹ A ascensão de Ali ao poder ocorreu num ambiente de

²⁵⁸ Goldziher, *Le dogme*: p. 158.

²⁵⁹ Ali e Fátima e os seus descendentes são os "Ahl al bait" - os "Membros da Casa").



contestação do poderio omíada: a preponderância que esta família adquiriu, particularmente no usufruto das prerrogativas materiais do Estado, gerou um amplo movimento de descontentamento que culminou com o assassinato de Uthman.

A concorrência concomitante da família omíada - conotada com corrupção - e de Ali - representante de uma legitimidade de sangue - deu início à guerra civil no Islão. Ali tornou-se o quarto califa em 656. Muwaiya ibn Abu Sufian, governador omíada da Síria e cunhado do Profeta, juntamente com Aicha (a esposa preferida do Profeta), recusaram-se a reconhecer Ali como califa. Em 658, no Iraque, os dois partidos confrontaram-se na batalha de Siffin e optaram pela arbitragem para resolver o diferendo. Os árbitros julgaram a favor de Muwaiya. Parte dos apoiantes de Ali reagiram violentamente e revoltaram-se contra Ali por ter aceite que a resolução desta questão fosse posta nas mãos dos homens e não de Deus. Abandonaram Ali em 658 e assassinaram-no, mais tarde, em 661. Esta primeira seita veio a denominar-se Caridjita.

Com a morte de Ali, fecha-se o ciclo dos quatro primeiros califas "Rashidun", os califas regulares ou bem dirigidos. O filho de Ali, Hassan, foi também assassinado por Muwaiya que nomeou o seu filho Yazid como califa. Instituiu, assim, o princípio dinástico como regra para a sucessão califal. Esta prática opunha-se à tradição de escolher como califa, dentro da "Umma" coreichita, o muçulmano mais piedoso e capaz. A regra dinástica continua a ser contestada por muitos pensadores islâmicos por não respeitar os interesses superiores do Islão e da Comunidade.

Quando Muwaiya morreu em 680, os Omíadas tinham já consolidado o seu poder. No entanto, os Chiitas (de "Shiat Ali" - o partido de Ali) continuavam a defender a posição alida. Ali seria assim o sucessor do Profeta designado por Deus. A Mensagem divina foi transmitida claramente a Ali e à sua família e só os seus descendentes estarão aptos a governar o "Dar al Islam". Surge, assim, o conceito de



Imamato: só as pessoas da linhagem do Profeta - e, em especial, de Ali e de Fátima - estão capacitadas para dirigir os destinos da "Umma", tanto no plano temporal como no religioso. Elas são divinamente inspiradas e infalíveis, porque de conhecimento certo. Já os Sunitas ("Ahl al Sunna" - Povo da Sunna) consideram os califas como intérpretes falíveis do Alcorão. Os Sunitas reverenciam o Profeta e os quatro califas, ao passo que os Chiitas veneram só o Profeta, Ali e os seus descendentes.

A luta pela sucessão continuou opondo Yazid, filho de Muwaiya, a Hussein o filho mais velho de Ali que reclamava o lugar por pertencer à Casa do Profeta e que considerava Yazid como usurpador. A batalha entre os dois adversários deu-se em Kerbela onde as forças de Yazid massacraram as de Hussein, em franca desproporção.

O martírio de Hussein marca o ponto de cisão definitiva do Islão em Sunismo e Chiismo. Os califas chiitas seguiram-se na pessoa do filho de Hussein, Ali Zain al Abidin, que adoptou uma posição mais quietista.

O Chiismo atraíu, desde sempre, os elementos revolucionários e dissidentes. Sob os Omíadas, a sociedade muçulmana tinha-se estratificado e perdido a base igualitária característica da "Umma". Os aristocratas do clã omíada ocupavam o topo da hierarquia, enquanto que os povos não árabes convertidos ao Islão ("mawalis" - clientes) se situavam na base. A discriminação praticada contra os Muçulmanos não árabes infringia os ensinamentos de Maomé e sustentava o descontentamento dos "mawalis", atraídos para a causa chiita. O activismo político de alguns sectários chiitas contribuiu de forma decisiva para a queda da dinastia omíada em 750. Os Chiitas reclamavam o retorno do califado à Casa do Profeta e grande parte da população e das elites muçulmanas revoltava-se contra a corrupção dos Omíadas, acusados de se terem desviado dos princípios do Islão.

Os Abássidas utilizaram o ideário chiita e o seu potencial revolucionário e clamaram lutar em nome dos membros legítimos da Casa do Profeta. Quando, após a vitória, os Abássidas revelaram a sua



origem - descendentes de Abbas al Hashemi, tio do Profeta, logo, uma geração mais velha - os Chiitas retiraram-lhe o seu apoio.

A coexistência dos Abássidas com os Chiitas foi intermitente e instável. De facto, aqueles estavam cientes da capacidade dos Chiitas em constituir-se em força de oposição (mesmo como pretendentes ao califado) e em canalizar os descontentamentos. Procuraram mantê-los sob uma discreta vigilância²⁶⁰, mas acabariam por deixá-los infiltrar-se no aparelho de Estado, o que constituiu uma das causas do colapso face aos Turcos (1258).

Durante o reinado abássida, cristalizaram-se três ramos do chiismo tendo como ponto axial o primeiro Imã chiita, Ali:

- Zaidismo: os Zaiditas reconhecem os primeiros quatro Imãs e seguem uma linha diferente a partir de Zaid, filho de Zain al Abidin e neto de Hussein.

- Ismaelismo: partilham os primeiros seis Imãs e seguem uma linha diferente a partir de Ismail, o filho mais velho e militante de Jaafar al Sadiq.

- Duodecimamismo: esta corrente segue Musa al Kazim, o filho mais novo de Jaafar al-Sadiq. Ao contrário do irmão, Ismail, é uma personalidade moderada.

Os Duodecimamitas acreditam que Muhammad al-Muntazar (ou Muhammad al-Mahdi), o filho do décimo primeiro Imã (Al-Hasan al-Askari, último Imã visível - "zahir") desapareceu em condições misteriosas no ano de 874. O nascimento dele ocorreu em 868; os Chiitas acreditam que o facto foi mantido em segredo devido à perseguição de que os Chiitas estavam a ser objecto por parte do califa abássida, al-Mutamid. É o "Mahdi" (o "Bem Guiado") que está apenas oculto, mas que voltará no fim dos tempos para impor o Reino de Justiça.

²⁶⁰ Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, 2ª ed., Londres, Paladin, 1989: pp. 12-20.



III. 1. 3. O Caridjismo

A seita caridjita formou-se após a ruptura da batalha de Siffin em razão de divergências políticas. Os Caridjitas são aqueles que saíram ("Kharajou") do exército de Ali e se revoltaram contra ele quando este aceitou a arbitragem como procedimento pacífico de resolução do conflito com as forças de Muwaiya. Alegaram que Ali ilegitimamente retirava a decisão das mãos de Deus para a remeter para as mãos dos homens.

A sua doutrina sobre a direcção da Comunidade muçulmana é a principal causa do seu isolamento. A entrada de numerosos convertidos nos primeiros grupos caridjitas reforçou o sentimento de que o califado deveria ser atribuído ao mais puro dentre os homens, sem consideração de raça ou de origem. É a Comunidade que deve eleger o califa; condenam, por isso, o princípio de hereditariedade na sucessão ao califado. Laoust refere que ao movimento caridjita era subjacente outra concepção política: afirmava não só o direito dos crentes se insurgirem contra o chefe culpado de uma falta grave ("kaba'ir"),²⁶¹ mas, também, de escolher livremente os seus chefes, independentemente da sua ascendência coraichita: "A la notion d'un califat unitaire qui avait eu tendance à prévaloir, faisait place un pluralisme politique (...) Plus démocratique et en un sens plus égalitaire, le khârijisme pouvait aussi apparaître sous les traits d'un rigorisme moral plus fortement marqué,

²⁶¹ O Islão faz a distinção entre as grandes ("kaba'ir") e as pequenas faltas ("sagha'ir"). Relativamente às primeiras, o mais grave dentre elas é o atentado contra a Unicidade divina. Segue-se a apostasia e a recusa consciente a ouvir o apelo de Deus. As classificações, embora variando de autor para autor, referem ainda as seguintes faltas: injúria ou mentira relativamente ao Profeta, assassinato, fornicação ou adultério, práticas contra natura, mau tratamento dos pais, magia negra, calúnia, fuga à guerra santa e usura. Alguns acrescentam ainda a violação (só se fôr considerada grave), o consumo de bebidas fermentadas, etc. Segundo Bajuri, pode considerar-se como falta grave: a que o Alcorão ou a "Sunna" condenam com uma penalidade ("hadd"; pl. "hudud") prescrita; a que pode ser objecto de castigo na vida futura; a que merece o qualificativo de prevaricação ("fisq"); a que é amaldiçoada por Deus no Alcorão. O prevaricador continua a pertencer à Comunidade mas deve ser castigado com as penalidades "hudud" prescritas no Alcorão para os actos que lesam os direitos de Deus. Gardet, *op. cit.*: pp. 145-146.



ennemi des concessions et des compromissions auxquelles accule l'exercice du pouvoir."²⁶²

Os Caridjitas são considerados os "puritanos" do Islão: pugnam pela observância estrita da lei corânica e pela submissão absoluta a Deus e à vontade divina. A prática de obras piedosas é parte integrante da fé que não pode consistir simplesmente numa convicção interior, por vezes, apenas aparente. A fé deve concretizar-se em obras. É pela sua interpretação de certos pontos da moral que se separam da ortodoxia. Os Caridjitas possuem uma ética religiosa rigorosa: o homem que comete uma falta grave é tratado como apóstata ("murtadd") logo, como infiel ("kafir"). A sua pessoa e os seus bens não são mais passíveis de protecção e este é excluído da Comunidade.

Os Caridjitas tentam, também, impregnar de ideal moral a estrita legalidade em maior medida do que é tradicional noutras sociedades. É o caso, nomeadamente, das questões relativas à pureza ritual: enquanto que os ortodoxos se limitam à purificação corporal antes da oração, os Caridjitas exigem, igualmente, a perfeita pureza de consciência. São rigoristas ainda na medida em que rejeitam os prazeres mundanos e condenam o luxo: proíbem a música, os jogos, o tabaco e as bebidas espirituais.

Os Caridjitas só aceitam os dois primeiros califas: Abu Bakr e Omar. Por isso, lutaram contra os Omíadas, dinastia "pecadora, ilegal e ímpia"²⁶³ e desencadearam revoltas por todo o império. A eles se juntaram os mais desfavorecidos da sociedade que apoiavam as suas tendências pró-democráticas e os seus protestos contra o arbítrio dos governantes. As revoltas anti-dinásticas, principalmente a insurreição dos Berberes no Norte de África contra os Omíadas, foram de sua iniciativa. Mesmo na Arábia, a sua revolta favoreceu a vitória dos Abássidas. Foram, então, expulsos dali para Omã, Zanzibar e, sobretudo, para o Norte de África, onde ainda têm alguma expressão.

²⁶² Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965: p. 13.

²⁶³ Goldziher, *op. cit.*: p. 161.



Após a morte do califa Yazid, começaram a dividir-se em seitas: Azraqitas, Çofritas (Çufriya) e Ibaditas (Abadhiya, Ibadhiya).²⁶⁴

III. 2. A heteredoxia chiita

III. 2. 1. Bases da doutrina chiita

Os Chiitas afastam-se dos Sunitas na concepção que têm da "Sunna" já que reconhece diferentes agentes de transmissão. Os Chiitas só consideram como autênticos os "hadiths" integrados pelas pessoas da Casa do Profeta e não, como no Sunismo, pelos Companheiros. Os Imãs chiitas são as únicas autoridades capazes de interpretar e de comunicar a vontade de Deus e do Profeta.²⁶⁵

À parte a grande diferença de fundo entre os dois ramos do Islão - divergência quanto à natureza da "Sunna" - o Chiismo não passa por dissidente nas questões de dogmática e de jurisprudência.

O Chiismo desvaloriza, contudo, certos princípios reconhecidos pela teologia sunita: é o caso da importância do "Ijma" enquanto fonte de conhecimento. A teologia chiita considera que o consenso comunitário só tem validade se incluir a participação dos Imãs. Só a doutrina e a vontade do Imã, infalível e autorizado por Deus, constituem garantias certas de verdade e de direito. O facto do "Ijma" ter decidido a questão do califado a favor dos sunitas (defendendo estes a sua posição escudados pelo argumento da infalibilidade do consenso comunitário), demonstra, aos olhos dos chiitas, como está atreito ao engano e ao erro.

A doutrina chiita tem algumas particularidades atinentes à parte ritual e jurídica, mas que não são elementos susceptíveis de operar a ruptura com a ortodoxia sunita. É o caso, por exemplo, em sede de direito matrimonial, da legitimação do "casamento temporário" ("mut'a")

²⁶⁴ *Id.*: pp. 160-164; Demombynes, *op. cit.*: pp. 37-38 e Massé, *op. cit.*: pp. 147-148.

²⁶⁵ Sobre o Chiismo, em geral, v. Goldziher, *op. cit.*: pp. 164-200.



com base no Alcorão.²⁶⁶ A convenção matrimonial estabelece um prazo para a duração do casamento, findo o qual, a sua validade cessa "ipso facto" sem alguma formalidade de separação. Os Sunitas aceitaram inicialmente esta prática mas, à medida que as instituições muçulmanas se aperfeiçoavam, passaram a interditar o "casamento temporário", na medida em que acobertava situações de devassidão e de libertinagem.

Os Chiitas possuem usos e costumes próprios de cariz histórico, nomeadamente, as comemorações de eventos relativos à família alida: a festa para comemorar o acto de investidura de Ali perto do lago de Khumm, mediante o qual o Profeta teria nomeado Ali seu sucessor; a celebração da "Ashura" (dia 10 do mês de Muharran) como dia de luto e de penitência em memória do massacre de Kerbela; as peregrinações aos túmulos do Iraque e aos lugares santificados pelas recordações alidas e que confere ao culto dos santos e das suas sepulturas um significado mais profundo do que aquele que é votado aos santos no Sunismo.

O Chiismo é menos liberal e tolerante do que a ortodoxia sunita: ao repudiar o "Ijma" em favor da autoridade pessoal e infalível do Imã, os Chiitas rejeitam os elementos potenciais de liberalismo e democracia presentes no Islão sunita. De facto, o fundamento divino da missão e da sabedoria do Imã, legitima o exercício de um poder ilimitado exigindo, da parte dos crentes, uma submissão incondicional. O Chiismo dá, assim, azo ao poder absoluto por parte dos doutores da lei e, em especial, do Imã de cada época.

Os dois grandes pilares da doutrina chiita são a teoria da sucessão legítima e a teoria do imamato. A teoria da sucessão legítima é de base claramente política, porque legitimista. Considera que Ali e os seus doze descendentes são os verdadeiros califas e Imãs (princípio da herança real). Os sucessores legítimos de Ali como Imãs são apenas os

²⁶⁶ *Alcorão*, s, 4, v. 28, Goldziher refere que a tradução exacta do termo "mut'a" significa "casamento de prazer", *id.*: p. 191.



descendentes directos pela sua esposa, Fátima e, logo, em primeiro lugar, Hassan, depois Hussein, seguindo-se-lhes toda a série de Imãs alidas.

Cada um deles é "Wasi" do seu predecessor, isto é, designado por decisão de Maomé e titular legítimo da função divina. Esta ordem de herança foi determinada por Deus para toda a eternidade e estabelecida por Maomé como investidura divina. Só o Imã chiita, pela preferência divina e pela sua sabedoria, tem o direito de ser chamado "amir al-mu'minin" ("Comendador dos crentes").

Esta tese de base legitimista conduziu os Chiitas a situar-se no terreno da contestação face aos poderes estabelecidos (ilegítimos por natureza) e à dinastia omíada, em particular, por a considerarem usurpadora dos direitos de Ali e da sua descendência. Os Chiitas foram obrigados a esconder-se e a passar à clandestinidade, desenvolvendo uma propaganda revolucionária secreta que muito contribuiu para a queda dos Omíadas. Os Abássidas também em parte combateram os Chiitas porque estes continuaram a constatar neles a legitimidade usurpada. O carácter subterrâneo e subversivo e a sua actividade contestária dos poderes é uma característica marcante do Chiismo desde a sua constituição como seita diferenciada. Manifestou-se em moldes semelhantes ao longo da história e teve uma expressão marcante na actualidade ao desencadear o movimento de insurreição contra o Xá do Irão.

O tema do sofrimento e das atribulações ("mihan") da família alida é recorrente no imaginário chiita: resultado de um trauma segundo o qual a sorte histórica e inevitável dos Chiitas é a perseguição e o infortúnio. Consideram que, desde o martírio de Kerbela, onde Hussein foi assassinado juntamente com alguns membros da sua família, a história desta família é uma sequência infindável de provações. Os Chiitas desenvolveram uma abundante literatura de martirologia que é utilizada pelas suas assembleias no primeiro terço do mês de Muharram, cujo décimo dia ("Ashura") é comemorado como o



aniversário de martírio de Kerbela. Os trágicos acontecimentos deste dia são invocados em forma dramática ("ta'ziya"), uma forma de representação teatral que é uma re-actualização, por parte dos actores e espectadores, do sofrimento de Hussein, vítima inocente dos poderes infames e corruptos. O ritual é acompanhado por flagelações, choros e gritos dos populares que crêem, assim, penitenciar o sofrimento de Hussein, o crente pio, idealista e indefeso face ao corrupto Yazid.

A referida clandestinidade definiu, por isso, um activismo mais dissimulado do que abertamente combativo, mais marcado pela prudência do que pela audácia, dados os perigos que tal tipo de atitudes acarretava para a comunidade chiita. Destes circunstancialismos nasceu uma teoria ética que constitui uma doutrina fundamental do sistema chiita: a precaução ("taqiyya"). Segundo ela, é dever de todo o Chiita, no interesse do bem comum, dissimular a sua fé verdadeira. Quando em ambiente hostil, a disciplina chiita obriga a fingir e mesmo a agir como se a crença assumida fosse a da maioria dominante. Esta atitude de fingimento, que é uma forma de contenção, acaba por criar, nos que a adoptam, uma atitude de profunda revolta e de cólera reprimida contra os adversários. Induz, inevitavelmente, fanatismos a toda a prova.

A doutrina do imamato é o segundo grande pilar da fé chiita e uma parte integrante da profissão de fé, inseparável das mais sagradas verdades religiosas; reveste-se, no Chiismo, de uma importância particular. No Sunismo ortodoxo, o Imã é o chefe espiritual e temporal da "Umma" designado por eleição ou por nomeação humana. Já o Imã chiita, herdeiro da missão do Profeta, é objecto de designação divina que, de acordo com uma tradição chiita, se produziu por intermédio de Maomé.

O Imã chiita está dotado de uma essência luminosa e divina que passou, a partir de Adão, aos descendentes eleitos de Deus tendo chegado em parte ao pai de Maomé - Abdallah - e em parte ao pai de Ali (tio de Maomé) - Abu Talib. Dentro do Chiismo, existe um grupo



extremista (os "Ghulat" ou "hiperbólicos") que afirmam que Ali e os Imãs são a encarnação da divindade, não só por participarem nas qualidades divinas, mas também por serem a manifestação visível e passageira (corpórea) de essência divina.

Esta emanção misteriosa de que os Imãs são dotados torna-os impecáveis e infalíveis e refractários ao pecado. São infalíveis porque de ciência certa: estão na posse de uma ciência secreta que passa, por via hereditária, na Família. A posse desta ciência faz deles a mais alta autoridade de instrução: o seu ensino e as suas decisões são o resultado da mais elevada forma de conhecimento e podem, portanto, reclamar uma fé e uma obediência sem reservas. Ora, desta infalibilidade decorre uma consequência - enquanto que o Sunismo é uma Comunidade de "Ijma" (consenso), o Chiismo é uma Comunidade de autoridade.²⁶⁷ Com efeito, o Sunismo considera que, desde a organização das escolas ortodoxas ou ritos, o exercício do "Ijtihad" (enquanto forma de raciocínio autónomo) foi substituído pelo "taqlid" (aceitação dócil de uma autoridade em matéria de fé e das doutrinas por ela formuladas). Constituem excepção as correntes reformistas e progressistas, que preconizam a reabertura da "Ijtihad" com vista à modernização do Islão. Já o Chiismo rejeita o "Ijma" e mantém o "Ijtihad" numa acepção particular: são os "mujtahid" (doutores da Lei) que a praticam enquanto porta-vozes do Imã escondido: é este que fala pela sua boca, resolvendo as questões não contempladas pela lei tradicional e velando pela aplicação da Lei. O ascendente desta classe dava-lhes o direito, no Irão, de censurar os actos do Xá.²⁶⁸

Para além do Imã existente em cada época e imprescindível como guia da Comunidade,²⁶⁹ os Chiitas, em geral, acreditam que o "Imã oculto", figura omnipresente, regressará no fim dos tempos. Diferem, no

²⁶⁷ *Id.*: p. 180.

²⁶⁸ Massé, *op. cit.*: p. 152.

²⁶⁹ Diz Laoust: "L'imamat (...) consiste dans la lieutenance (hilafa) du prophétisme pour la défense de la religion et la conduite des affaires de ce monde", *op. cit.*: pp. 32-33.



entanto, no número de Imãs e na pessoa do último deles: o "Imã escondido". Enquanto que os Duodecimamitas (Imamitas) estabelecem uma sucessão de doze Imãs, os Zaiditas ficam-se pelo quinto e os Ismaelitas ou Setimamitas pelo sétimo.

III. 2. 2. Os Duodecimamitas ("Ithnā' achariya")

Os Imamitas acreditam que a dignidade do Imã Ali passou pelos seus descendentes directos até ao décimo primeiro Imã cujo filho e sucessor, Muhammad al-Mahdi, desapareceu em Samorra, aquando da morte de seu pai, no ano de 874. O Mahdi continua a viver mas, invisível aos homens, e só reaparecerá no fim dos tempos. A partir de 874 dá-se, então, início à ocultação do Imã ("gayba"). O Islão distingue duas etapas nesta ocultação: a pequena ocultação, abrangendo o período de 874 a 940, e a grande ocultação ("kubra"), que começou a partir de 940. Durante a primeira fase, o Imã comunicou com os fiéis por intermédio de um representante. Durante a segunda, fã-lo por intermédio dos doutores da Lei.

A crença no "Imã escondido" é parte essencial de todos os credos chiitas: o Imã "Mahdi" voltará como libertador do mundo para purificá-lo de toda a iniquidade e para estabelecer o Reino de Paz e Justiça. A crença no regresso ("al-radja") é, provavelmente, de origem judaico-cristã: tem como modelo directo o episódio bíblico em que o Profeta Elias é arrebatado ao céu para voltar apenas no fim dos tempos.²⁷⁰

A concepção chiita do "Mahdi" desenvolveu-se num contexto político-social particular: a vivência numa ordem iníqua caracterizada pela ruptura com o ideal religioso e com a ordem divina. A crença no "Mahdi" redentor dava, assim, ao crente a resignação e a paciência necessárias para se acomodar a uma ímpia realidade em ruptura. O regresso do "Mahdi" supõe, não só a restauração do direito divino mas,

²⁷⁰ Goldziher, *op. cit.*: p. 182.



também, os direitos da Família do Profeta usurpados pelas várias dinastias reinantes do Islão.

Goldziher realça o papel activo do "Mahdi" na história do mundo: "(...) participation réelle de l'Imam caché ceux événements du monde commande et régit la conception politique et religieuse de l'univers chez les Chi'ites, et (...) toute institution doit être, quand ce ne serait que pour la forme, soumise à l'autorité de cette puissance invisible pour pouvoir fonctionner (...)".²⁷¹ Massé refere que em 1910, o Parlamento persa iniciou os seus trabalhos na presença do "Imã escondido".²⁷² Da mesma forma, a proclamação do partido revolucionário a favor do restabelecimento da Constituição, após o golpe de Estado anti-parlamentar do Xá Muhammad Ali (Outubro de 1908) afirmava: "Talvez não tivésseis tomado conhecimento da decisão dos "Ulama" da cidade santa de Nadjaf (...), segundo a qual quem se opõe à Constituição assemelha-se àquele que tira a espada contra o Imã do Tempo (isto é, o "Mahdi" escondido), que Alá vos conceda a felicidade do seu regresso!".²⁷³

III. 2. 3. Os Zaiditas

Os Zaiditas têm a sua origem no quinto Imã - Zaid b. Ali, descendente de Hussein (filho de Ali) que, em 740, se apresentou como pretendente alida ao califado em competição com o seu sobrinho, Jaafar al-Sadiq, reconhecido como sexto Imã legítimo pela maioria dos Chiitas. Zeïd morreu em combate contra os Omíadas.

Os Zaiditas reconhecem como Imã todo o Alida que demonstrar possuir qualidades como chefe religioso e que se manifeste combatendo pela causa santa. São a favor de um Imamato activo: rejeitam a concepção de Imamato passivo dos Duodecimanitas que, na esperança da vinda do Imã "Mahdi", se sujeitam a suportar as agruras que, no

²⁷¹ *Id.*: pp. 186-187.

²⁷² Massé, *op. cit.*: p. 153.

²⁷³ Goldziher, *op. cit.*: p. 187.



presente, lhes são impostas. Também rejeitam a noção de que o Imã é um ser divinamente inspirado e participante na essência divina. Pelo contrário, têm uma visão mais pragmática e realista da função do Imã: enquanto chefe e doutor da Comunidade, deve agir em função das circunstâncias sociais e históricas determinantes desse ambiente.

Os Zaiditas são mais tolerantes no julgamento dos três primeiros califas do Islão que os Chiitas consideram como usurpadores da dignidade califal. O facto destes não terem reconhecido Ali como herdeiro legítimo, não faz deles, aos olhos dos Zaiditas, malfeitores e susceptíveis de condenação. Os membros desta seita estão espalhados no sul da Arábia onde são popularmente chamados "al-zuyud".²⁷⁴

III. 2. 4. Os Ismaelitas

A seita ismaelita tem como ponto de referência o sétimo Imã, de nome Ismail. O seu pai, Djafar (sexto Imã), julgando-o indigno de preencher a função do imamato, retirou-lhe o título (em 760) a favor do seu irmão mais novo Muhammad. Muitos crentes não aceitaram esta decisão e seguiram Ismail. Os seus descendentes, dispersos na Pérsia e na Síria, espalharam a sua doutrina.

Os descendentes de Ismail sucederam-se ininterruptamente, na qualidade de Imãs escondidos e latentes, até ao momento em que uma longa e secreta propaganda revolucionária preparou o aparecimento do Imã legítimo com o estatuto de "Mahdi". Obaïd Allah, o alegado "Mahdi", foi entronizado na qualidade de "Emir dos Crentes" e de descendente de Fátima e de Ali. Com a ajuda dos Berberes de Ifriquia, o "Mahdi" fatimida conquistou toda a zona da África do Norte e voltou, depois, as suas ambições para o Oriente, donde tinha saído. Cerca de setenta anos mais tarde, o Ismaelismo conquistou e implantou-se oficialmente no Egipto em 910 e deu origem à constituição do Império Fatimida

²⁷⁴ Sobre o Zaidismo, v. Goldziher, *op. cit.*: pp. 200-201 e Massé, *op. cit.*: p. 154.



(909-1171) que abrangia a Síria, além do Egípto.²⁷⁵ O chefe fatimida reclamou o título de califa, rivalizando, a partir de então, com o califa sediado em Bagdade.

Os Ismaelitas denotam a influência das ideias neo-platônicas: baseiam a sua doutrina na tese platônica segundo a qual a evolução da Humanidade é marcada por um sistema de manifestações periódicas da inteligência universal. Esta forma superior de razão e conhecimento manifestou-se, primeiro, com Adão, continuou em Noé, Abraão, Moisés, Jesus, Maomé e Ismail e terminou no filho deste, Muhammed ben Ismail. Forma-se, assim, um ciclo composto por sete (número de conteúdo secreto) Profetas ("natiq"). Os intervalos que separam a vinda de cada um destes Profetas são precedidos pela vinda de sete Imãs, emanados dos poderes sobrenaturais, que consolidam a obra do Profeta precedente e que preparam a do seguinte. O "Mahdi" surgiria após o sétimo Profeta com a missão - enquanto manifestação ainda mais perfeita do espírito universal - de completar a obra dos seus antecessores. A figura do "Mahdi" ismaelita minimiza, deste modo, a acção de Maomé que os Sunitas consideram o "Selo dos Profetas".

Outra das bases do credo ismaelita é a doutrina da iniciação e da hierarquia do conhecimento. Por graus sucessivos, o iniciado é levado a atingir o conhecimento perfeito mediante o despojamento voluntário dos seus bens e valores materiais, no sentido de caminhar para uma pura espiritualidade.

Nos graus mais altos de iniciação, a dependência confessional em relação à religião de Maomé é quase nula: a letra da lei e dos dogmas é um mero formalismo a rejeitar no caminho para atingir a essência espiritual. Os Ismaelitas têm, aliás, uma concepção alegórica da lei: negam a sua força obrigatória e não fazem a sua interpretação literal. A interpretação alegórica dos factos religiosos resulta numa

²⁷⁵ Os Fatimidas fundaram em 972 a mesquita-universidade de al-Azhar ("a mais florida") que se tornou, no séc. XIII, um grande centro de estudos para os quatro ritos sunitas. Hoje, a al-Azhar encabeça mais de mil institutos primários e secundários, no Cairo e na província, e 20 faculdades, incluindo não-religiosas.



delinqüescência da religião original. Os Ismaelitas partem do sentido exterior ("zahir") dos dogmas para um sentido esotérico onde se esconde a Verdade ("bâtin"). Praticam o "ta'wil" ou interpretação figurativa: à medida que o iniciado progride na escala do conhecimento, a mística e a simbólica volatilizam o objecto inicial da interpretação e produzem noções cada vez mais subtis e esvaziadas da sua acepção inicial.

Dos seus pontos de contacto com o Chiismo, Goldziher ressalta os seguintes aspectos:

- a dependência absoluta face à autoridade. O Ismaelismo é, também, designado por "discipulato" ("ta'limiyya"). Ao culto da autoridade liga-se o dever de obediência absoluta aos superiores. Esta característica teve uma expressão particular no movimento dos "Assassinos", fundado pelo persa Hassan ibn Sabbah em 1078. Nesta derivação do movimento ismaelita, a fidelidade cega ao grão-mestre era a condição de eficácia de uma seita que levou a cabo uma onda de terrorismo sistemático que manteve o Próximo Oriente em suspenso entre os séculos XI e XIII. O neo-ismaelismo de ibn Çabbah - mais uma organização política secreta do que uma doutrina - confere ao conceito de autoridade força de lei: o estudo do Alcorão e a sua interpretação alegórica de nada valem se o Imã não dirigir pessoalmente ("ta'lîm") a reflexão. Esta atitude rejeita a autonomia pessoal de pensamento e reafirma a obediência passiva ao Imã.

- a tradição chiita faz das figuras de família alida objecto de veneração dotando-as de atributos sobre-humanos que as transfiguram e que as tornam propensas à sua mitologização. Os elementos neo-platónicos e gnósticos de que a crença ismaelita está impregnada, tornaram-na suficientemente receptiva para absorver elementos pagãos.

Este sincretismo manifestou-se de forma mais evidente numa seita de filiação ismaelita: os Alauitas. Os Alauitas são um grupo minoritário implantado essencialmente na Síria e no Líbano. Nas suas crenças, o Islão veio apenas revestir, com novas formas, o culto pagão da Natureza. No culto prestado à família alida, aos personagens ligados



à sua lenda e aos Imãs, é patente o substrato pagão, em particular, o culto de certas forças naturais. Tal como os Ismaelitas, os Alauitas consideram que a lei islâmica tem apenas um significado simbólico: à medida que a iniciação progride, todo o elemento positivamente islâmico se esvai. Os Alauitas divinizam, também, a figura de Ali que consideram ser Deus na terra. Esta crença é considerada uma blasfêmia pelo restante Chiismo que nem sequer considera Ali como profeta, mas como protector da Nação islâmica com a morte de Maomé.

Em 1017, os Ismaelitas encerraram o círculo dos sete Profetas: declararam o califa fatimida al-Hâkim como a própria encarnação de Deus. Hâkim desapareceu em 1021, em circunstâncias misteriosas mas, os seus adeptos mantiveram a crença de que este estaria escondido preparando o seu regresso no fim dos tempos. O persa Muhammad al-Darazi, discípulo de Hâkim e propagandista da sua natureza divina, iniciou outro ramo da crença ismaelita: o Druzismo.²⁷⁶

²⁷⁶ Sobre o Ismaelismo, v. Goldziher, *op. cit.*: pp. 201-211; Massé, *op. cit.*: pp. 156-165 e Demombynes, *op. cit.*: pp. 41-43.