

ISLÃ: É Possível um Diálogo Cultural?

<http://dx.doi.org/10.21527/2176-6622.2022.57.e9655>

Recebido em: 11/10/2019

Aceito em: 8/7/2021

Taís Vasconcelos Cidrão

Autor correspondente: Centro Universitário Christus (Unichristus). Av. Dom Luís, 911 – Meireles, Fortaleza/CE, Brasil. CEP 60160-230. <http://lattes.cnpq.br/1918527409932611>.
<http://orcid.org/0000-0001-5144-0602>. taisvcidrao@hotmail.com

Nagibe de Melo Jorge Neto

Centro Universitário Christus (Unichristus). Fortaleza/CE, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/1215903026252163>.
<https://orcid.org/0000-0002-6922-0322>

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre a possibilidade do uso da cultura na formação da lei islâmica e sobre a existência de uma substrato cultural comum que sirva de fundamento para os direitos humanos ou, quem sabe, como caminho de diálogo entre o mundo islâmico e o mundo ocidental. Analisa-se, por meio de um estudo bibliográfico e documental, a hipótese de a cultura ter, de fato, refletido no momento histórico-social e cultural da própria criação do Islã. Os críticos não islâmicos afirmam que a cultura influenciou a formação do Alcorão e da *sunna*, minando, assim, a legitimidade da lei islâmica. Os estudiosos muçulmanos, por outro lado, defendem que o Alcorão contém a palavra de Deus e que a *sunna* é o exemplo divinamente inspirado do profeta, assim, reivindicações de influência cultural simplesmente não se aplicam. Como demonstrado, esse desacordo reduz-se a uma circularidade irresolúvel. O prognóstico aqui defendido é o de que, apesar de não se chegar a um consenso acerca da influência, os muçulmanos dispõem de metodologias necessárias e suficientes para embarcarem em um processo de reformulação da *fiqh* clássica, por meio da *ijtihad*, para refletir as realidades políticas, jurídicas e econômicas contemporâneas, sobretudo no que diz com os direitos humanos.

Palavras-chave: Sharia; direito muçulmano; influência cultural; *fiqh*; *sunna*.

ISLAM: IS A CULTURAL DIALOGUE POSSIBLE?

ABSTRACT

This article proposes a reflection on the possibility of using culture in the formation of Islamic law and on the existence of a common cultural ground that underpins human rights or, at least, work as a dialogue between the Islamic world and the western world. We analyze, through a bibliographic and documentary study, the hypothesis that culture has, in fact, reflected in the socio-historical and cultural moment of the very creation of Islam. Non-islamic critics argue that culture has influenced the formation of the Quran and *sunna*, thus undermining the legitimacy of Islamic law. Muslim scholars, on the other hand, argue that the Quran contains the divine word of God and that the *sunna* is the divinely inspired example of the prophet, so claims of cultural influence simply do not apply. As shown, this disagreement is reduced to an irresolvable circularity. The prognosis defended here is that, although there is no consensus on influence, Muslims have the necessary and sufficient methodologies to engage on a process of reformulation of classical *fiqh* through *ijtihad* to reflect political realities, contemporary legal and economic issues, especially with regard to human rights.

Keywords: Sharia; muslim law; cultural influence; *fiqh*; *sunna*.

1 INTRODUÇÃO

O termo “cultura” normalmente refere-se a todas as contribuições humanas para ideias, percepções, costumes, inovações literárias, artísticas, sistemas sociopolíticos, construções econômicas, etc. ao longo da História e que se correlacionam com o progresso nos padrões de pensamento e comportamento de um grupo civil em particular. Como, porém, esses fatores culturais se refletem na criação e aplicação da lei islâmica? Ou, como a lei islâmica reflete e influencia a cultura? Esse sucinto trabalho busca explorar a relação cíclica entre cultura e lei islâmica durante a formação da sociedade muçulmana, bem como examina instâncias de influência cultural dentro das tradições islâmicas para saber da possibilidade da existência de um fundamento comum para os direitos humanos dentro das tradições islâmica e ocidental.

Inicia-se a abordagem do tema considerando padrões sociais árabes que contribuem para moldar a posição do mundo islâmico diante do Direito, tendo em vista que o patrimônio cultural e religioso dessas sociedades é muito enraizado em crenças. Parte-se então do seguinte questionamento: Desempenha a cultura, um papel significativo na composição legislativa dessas sociedades? Ou seria vice-versa? Sabe-se que a herança religiosa, acima de tudo, é um determinante fundamental que sustenta toda a fé e, conseqüentemente, a própria organização social, política e jurídica das sociedades muçulmanas. As interpretações religiosas fornecem um campo rico para discussões conflituosas sobre o significado legítimo da lei sagrada. É dentro desse cenário que se trabalha a correlação entre costume e Direito (se existente).

A produção intelectual árabe também contribuiu para a criação da consciência social prevalecente das comunidades, fator decisivo para que seja possível o reconhecimento dessas sociedades tais como são hoje. Elementos de contexto social afetam o âmbito do conhecimento e desempenham um papel significativo no estabelecimento e manutenção da organização política e jurídica desses países. Dito isso, faz-se necessário uma sucinta análise acerca da herança intelectual da região árabe.

O *Qur'an* (Alcorão), em uma perspectiva islâmica, é a palavra atemporal e infalível revelada por Deus que estabelece princípios para a *Sharia*, a lei islâmica que muitos muçulmanos tomam como estática e imutável. Esse pensamento desafia algumas concepções ocidentais, sobretudo o entendimento consolidado do constitucionalismo moderno, que sustenta a ideia de Constituição como lei maior de Estado, o que não acontece no mundo muçulmano. Sob esse ponto de vista, é difícil insistir no fato de que a lei islâmica é um evento culturalmente criado ou até culturalmente influenciado. A lei islâmica é obra de Deus, transcende e determina a cultura e não o resultado de manifestações culturais. Nessa perspectiva, estudiosos muçulmanos debatem não a influência da cultura sobre a lei islâmica, mas o grau e a maneira pela qual a influência cultural e seu significado contraditório devem ser eliminados ou podem ser justificados perante a lei islâmica.

Esse debate cultural-legal pode ser visto sob duas óticas: a do estrangeiro não muçulmano, que alega que a cultura influenciou a formação da *Sharia*, e a do muçulmano, respondendo que o Alcorão contém as palavras de Deus e que a influência cultural simplesmente não se aplica. O estrangeiro crítico pode até não entender o porquê de se argumentar contra um artigo de fé, mas ousa fazê-lo ao considerar que, embora o Alcorão seja a palavra infalível de Deus, a transmissão dessas “origens cripto-teológicas de conceitos e práticas políticas” (MARCH, 2012, p. 1) para a lei foi um empreendimento cultural.

No mundo ocidental, os direitos humanos, ao contrário, são vistos como fruto de um longo processo histórico e da influência de diversas correntes de pensamento. “O direito é direito *conformado pela história* e não se pode compreender sem sua história” (PIEROTH; SCHLINK, 2012). Têm, portanto, natureza marcadamente cultural, ainda que alguns filósofos e teóricos derivem seu conteúdo da própria natureza do homem, ou até mesmo da revelação divina. Aqui podemos vislumbrar uma primeira aproximação entre os direitos humanos e o mundo islâmico.

2 LEI E CULTURA: PELA CRIAÇÃO DE UM SIGNIFICADO

Lei e cultura são dois conceitos inextricavelmente relacionados que exigem um contexto social para fazerem sentido. Isso porque o significado jurídico, “*jurisgenesis*” como chamou Robert M. Cover (1983, p. 11), ocorre sempre por um meio essencialmente cultural. “To understand how culture is put together and operates, therefore, one cannot fail to consider law; to consider law, one cannot fail to see it as part of culture”

(ROSEN, 1941, p. 5). Pierre Bourdieu (1987, p. 839) tem um argumento semelhante ao afirmar que a lei é forma quintessencial do discurso “ativo” capaz de sua própria produção de efeitos. Uma vez que é ela que cria o mundo social, não se deve perder de vista que o mundo social é que primeiro cria a lei.

O reconhecimento da criação dialética do significado social é relativamente novo dentro do discurso jurídico acadêmico (HURSH, 2009, p. 1.403). Enquanto se perdia tempo alocando olhares “para fora” utilizando-se de uma metodologia geral, isso gerou um conflito com a metodologia cultural, que ameaça subsumir o pensamento jurídico especializado e conhecido até então. Essa tensão não é, de nenhuma forma, surpreendente. Considerando que o discurso jurídico tem uma relativa autonomia dentro da ambiência sociocultural, não é de surpreender que os juristas tenham dificuldade em admitir que o Direito esteja metodologicamente abrangido por ciências mais amplas (HURSH, 2009, p. 1.403).

Levando-se em consideração que a lei islâmica está sempre na busca pelo significado da palavra divina, mais que isso, é a própria palavra divina, o problema da separação entre lei e cultura, *a priori*, não estaria em pauta. Isso porque a sociedade e seus desdobramentos e criações não devem e não podem influenciar esse dizer eterno e imutável, considerado a fonte única de Direito para esses povos. Questiona-se se, na melhor das hipóteses, a lei divina consegue, *per se*, cumprir tamanho papel de unificação e regulação da vida em sociedade, dispensando, assim, todo o papel da cultura e dos avanços sociais. Ou se a cultura consegue, de alguma outra forma, afetar a lei islâmica.

3 DO PRÉ-ISLÂMICO AO ISLÂMICO

A recepção por Maomé dos dizeres divinos e a conseqüente fuga do profeta de Meca em direção à Medina em decorrência de perseguições no ano de 622 simbolizam um marco histórico de unificação e também o nascimento de uma nova era – também conhecido como ano 0 no calendário muçulmano (MARCH, 2012, p. 295). Apenas dez anos depois de sua morte, os muçulmanos já dominavam a Península Arábica, e em menos de um século, o Islã se tornou uma potência religiosa e política do Oriente Médio.

O rápido crescimento territorial decorrente dos seguintes quatro califados conquistou terrenos no Norte da África, Império Bizantino, partes da Índia, etc., que, para os muçulmanos, foi motivo de força e orgulho da nova religião. Para governar eficazmente o vasto território, sentiu-se a necessidade de se criar um sistema jurídico. O Alcorão, embora fornecesse diversas regras de comportamento e ética pessoal, era relativamente silencioso quanto ao modo de governo, pois somente cerca de 80 versos contidos no texto teriam natureza legal e, algumas delas, apareciam como decisões *ad hoc* (HURSH, 2009, p. 1.404).

É importante destacar que os conquistadores árabes não impuseram de imediato sua religião aos territórios recém-conquistados (àqueles que preferiram manter-se fiéis à sua religião de origem eram cobrados tributos e, mesmo aqueles que aderiram à religião muçulmana continuaram a carregar suas velhas tradições locais). A abordagem inicial do califado Omíada (661-750), conhecido como o segundo grande califado formado após a morte do profeta, consistia em exigir impostos significativos de não muçulmanos. Aqueles povos conquistados que, em princípio, aceitaram o Islamismo, ficaram isentos desse “apoio” à causa (HURSH, 2009, p. 1.416).

Apesar das tentativas iniciais dos conquistadores de segregar os não muçulmanos separados social e religiosamente do Islã, ao final da dinastia Omíada, em 750, a maior parte dos povos conquistados se considerava muçulmana. Tendo isso em vista, muito embora fosse considerado um território unificado, não significa dizer que também era uma região homogênea (ADIONG, 2009, p. 2). Culturalmente isso é importante, uma vez que as práticas não islâmicas, muito provavelmente, tiveram seu *quantum* de influência na formação do Islã clássico devido à impossibilidade de separação total entre muçulmanos e não muçulmanos.

O que se tinha, em verdade, era uma simbiose entre diferentes culturas, o que permitiu ao mundo árabe reconhecer costumes e tradições locais, principalmente de origem persa. Foi a partir da dinastia Omíada que a jurisprudência islâmica começou a se desenvolver como um sistema de leis conexas. A absorção de costumes locais foi uma solução pragmática para a governança administrativa e pareceu não ameaçar o empreendimento proselitista mais amplo do islamismo (HURSH, 2009, p. 1.404). A heterogeneidade do território e de costumes, portanto, é o ponto de partida para a criação das diferentes escolas de pensamento árabe. O idioma árabe, muito apreciado pelos seus nacionais, é tido como língua franca, a língua que foi escolhida por

Deus para fazer sua revelação final. Possui um *status* único, desfruta de um prestígio que o latim, grego ou o hebraico nunca conheceram no mundo islâmico. O Alcorão não poderia ser traduzido, o fiel teria de entender e lê-lo no seu texto original, até mesmo se árabe não fosse sua língua materna (SAUNDERS, 1965, p. 188).

Um momento paradigmático que merece destaque na história foi a migração para Medina (*Hijra*), que simboliza o ideal islâmico de união entre os poderes político, jurídico, militar e sagrado, juntando-se todos em uma autoridade carismática que era o profeta (MARCH, 2012, p. 1). Não foi somente após a morte do profeta que o Islã ganhou seu próprio drama histórico. A divisão dos muçulmanos em tradições sunitas e xiitas deu-se após a morte de 'Ali *ibn* Abi Talib, primo de Maomé e que veio a se casar com uma de suas filhas. Houve muita divergência nessa época. Haveria sucessor ao profeta? Se sim, então quem? E acima de tudo, teria esse alguém somente conseguido o cargo, ou ele também compartilharia (ainda que de maneira limitada) a autoridade carismática do profeta? Aqueles que concordaram com a primeira afirmativa ficaram conhecidos como sunitas. Por outro lado, os defensores da última visão, aqueles que escudaram Ali, foram posteriormente denominados xiitas (FADEL, 2007, p. 26).

A divisão entre esses dois grupos, portanto, deriva de diferentes opiniões sobre quem deveria suceder o profeta como califa após a sua morte em 632 (KINZER, 2010, p. 39), com os xiitas acreditando que Ali deveria assumir o posto (o que realmente conseguiu somente em 656, mas fora assassinado cinco anos depois em Kufa). A quebra da unidade muçulmana resultou na figura de autoridade política e religiosa, constituindo-se objeto de perseguição desde então, diferentemente da herança deixada pelo profeta que trazia a figura de autoridade maior sendo preservada com amor. Esse é o começo da história política do Islã (MARCH, 2012, p. 4).

Tendo isso em vista, qual é a real fonte de autoridade do imame? A necessidade para o escritório deriva da razão e da revelação. Com relação à razão, seria esta capaz de demonstrar a sociabilidade do homem e sua tendência natural para o conflito social quando da ausência de uma figura de autoridade minimamente coercitiva. A racionalidade, no entanto, não consegue sozinha justificar e estabelecer a necessidade de um “escritório religioso” tal como o imame. Até mesmo a presença de discordância sobre a necessidade do imame significa que as bases bíblicas para o cargo não podiam deixar de ser “dadas” (leia-se: reveladas) (MARCH, 2012, p. 6). “*O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best [way] and best in result*” (ALCORÃO, 2017, grifo nosso).

A fusão entre soberania divina e terrena é fonte de energia e ao mesmo tempo de tensão. A doutrina do califado “universal” é ambígua quanto ao seu universalismo global e local. De um jeito ou de outro, porém, a soberania não é do povo como tal, do contrato social estabelecido dentro dele, ou mesmo da criação de uma nova “pólis”. A soberania advém de uma amarra fraternal, destituída de qualquer conexão territorial, a *umma*. Feita essa consideração inicial acerca da transição da cultura pré-islâmica para a islâmica, John Hursh (2009, p. 1.404) apresenta duas questões sobre o papel da cultura que pode suscitar dúvidas quanto à autenticidade dentro do Islã: 1) A cultura pré-islâmica influenciou a formação da lei islâmica como é conhecida hoje?; 2) Se a cultura pré-islâmica de fato influenciou a formação da lei islâmica, é possível que isso mine a alegação de que a lei islâmica é baseada pura e simplesmente em fontes divinas?

4 A LEI ISLÂMICA

A *Sharia*, assim chamado o Direito muçulmano, é tradução do verbo *shara'a*, (caminhar em direção a uma fonte). O Alcorão é a maior fonte de *fiqh* (jurisprudência) islâmica, caracterizada por Manuel Castells (2001, p. 31) como “a interpretação e aplicação dos princípios por juristas e autoridades sob o predomínio absoluto da *Sharia*”. Os teóricos clássicos sunitas, por exemplo, reconheciam três fontes distintas de normas ético-legais, quais sejam, a *Sharia* propriamente dita, *fiqh*, e a lei estadual islâmica. A primeira, reconhecida como a lei irrefutável de Deus, tinha sua própria narração que, por muito tempo foi chamada de “*ilm usul al-fiqh*”, que é traduzida frouxamente como “a ciência das raízes da compreensão da lei de Deus” (LOMBARDI; BROWN, 2006, p. 395).

A *Sharia* como uma fonte de ideologia, um “*modus vivendi*” como bem caracterizou John Gray (2011, p. 32), pode ser objeto do interpretacionismo (*ijtihad*). Na verdade, é essa variedade de decisões que torna a lei islâmica inevitavelmente pluralística. A jurisprudência, nesse caso, é subsídio para ‘*Urf* (costume local), desde

que as práticas sociais não violem a lei islâmica. Essa tradição remonta a Maomé, cujo silêncio sobre muitos costumes pré-islâmicos foi interpretado como seu assentimento. Lexicamente *'Urf* significa costume. É um substantivo que deriva da palavra árabe *"arafa"*, que significa conhecer. *'Urf*, portanto, pode ser entendido como aquilo que é conhecido, em oposição àquilo que é desconhecido.

O costume, para ser válido, precisa preencher certas condições. 1) O costume deve ser um fenômeno comum e recorrente. 2) Deve estar em prática no momento da transação (quando se trata de contratos e transações comerciais). 3) O costume não deve violar o *nass* – palavra árabe que significa uma ordem judicial legal, conhecida ou clara – ou seja, a oposição do costume ao *nass* pode ser absoluta ou parcial, se é o primeiro, não há dúvidas de que deve ser anulado. 4) O costume não deve prevalecer sobre a estipulação clara de um acordo. A regra clara é que os contratos triunfam sobre o costume, e o recurso ao costume só é válido na ausência de um acordo (BELLO, 2017, p. 7-9). Essa passagem pode gerar uma tensão acerca da credibilidade da *fiqh*. Nesse caso, seria a adoção da prática de *'Urf* uma “confissão” da própria lei sagrada de sua incapacidade de agrupar e regular a vida em sociedade? O ideal dogmático ainda continua a se inspirar no modelo inicial do profeta que, cada vez mais, tem menos conexão com a realidade. Isto posto, sua capacidade de guiar e governar diminui ao longo do tempo.

John Hursh (2009, p. 1.408-1.409) argumenta que as diferenças entre as *suras* (capítulos do Alcorão) de Meca e de Medina sugerem influência da cultura na formação do próprio Alcorão, uma vez que as *suras* de Meca (escritas antes que o profeta ganhasse prestígio e autoridade política significativa) discutem amplamente as comunidades passadas e as máximas éticas abstratas. Já as *suras* de Medina (escritas após a chegada de Maomé a esta cidade), por outro lado, debatem amplamente os deveres e tarefas esperados de um bom muçulmano. Outro ponto fraco da teoria muçulmana de que a relação entre lei e cultura não prospera é o fato de que, apesar de o Alcorão ser fruto da palavra de Deus, ele ainda é interpretado por seres humanos falíveis. A maneira como as *suras* são interpretadas e aplicadas no contexto social depende, por razões óbvias, de uma ingerência cultural.

Sabendo que a cultura islâmica se originou de uma miscelânea e de empréstimos mútuos entre vários grupos, entre eles judeus, cristãos e outros, muitos estudiosos avaliam que as influências e a adoção do costume pré-islâmico mina a legitimidade da lei islâmica. Uma segunda perspectiva de como a cultura pode repercutir na legitimidade da lei islâmica envolve um argumento de outra monta, mais canalizado. Em vez de utilizar exemplos históricos, críticos apontam as corrupções dentro da própria fonte divina. Há quem diga (CRONE, 1987, p. 2; DAHER, 2005, p. 94) ainda que a lei islâmica dependeria muito de sistemas jurídicos não islâmicos, a saber, romanos. “The legal status of non-Muslim subjects in Islam was modeled largely on the position of the non-citizen groups in the Eastern Roman empire” (COULSON, 1964, p. 27). Com efeito, apoiando-se em uma fonte romana é difícil sustentar as reivindicações de que o sistema islâmico tenha vindo pura e unicamente de uma fonte divina. Diferentemente dos sistemas legais ocidentais, a lei islâmica oferece uma característica distintiva. Muito embora a única fonte divina e infalível de legislação seja, em teoria, impermeável às influências culturais, as múltiplas formas de aplicação dessa lei corroboram a pluralidade dentro da religião.

Após a morte do profeta, sobreveio a ramificação das escolas de pensamento islâmicas (Hanifi, Maliki, Shafi'i e Hanbali), que divergem em argumentos quanto ao papel que a cultura deve desempenhar dentro da administração. Enquanto a escola Hanifi evidenciou a necessidade de se utilizar a *ra'y* (raciocínio humano) na resolução de questões jurídicas quando ausente um correspondente no Alcorão ou na *sunna*, a escola Maliki rejeitou essa prática alegando que representaria uma equiparação proibida entre lei humana e lei divina. Shafi'i entende diferente. O uso de *ra'y* é permitido se, e somente se, o jurista não encontrar nenhum direcionamento explícito para a solução do caso concreto no Alcorão e/ou na *sunna*, só assim seria permissível a utilização de ponderações do pensamento humano, para analogizar um exemplo paralelo baseado em princípios comuns (HURSH, 2009, p. 1.415).

Essa divergência deve-se, em parte, à localização das escolas. Hanifi, em Kufa (atual Iraque), cidade cosmopolita muito influenciada pelos costumes persas, enquanto Maliki, em Medina, era a “casa” do profeta onde surgiu toda a doutrina muçulmana. Ou seja, a localização de Hanifi sugere que a influência de um sistema

legal diferenciado, de uma cultura, bem como dos diferentes ambientes urbanos permitiu que essa escola tivesse práticas legais menos rígidas do que a escola Maliki (HURSH, 2009, p. 1.415).

É pertinente lembrar que o Islã primitivo não é compreendido cultural e religiosamente como o Islã praticado hoje. Assim como qualquer empreendimento que se sustenta durante séculos, fases distintas emergem com o tempo. Destarte, como destaca John Hursh (2009, p. 1.415), distintos períodos emergem de movimentos culturais e religiosos que atravessam muitos séculos. O Islã do tempo do profeta é muito diferente do Islã da fundação do Estado Islâmico ou do Islã praticado nos dias atuais. As diferentes escolas de pensamento são um exemplo do reflexo nas várias faces do Islã, intrinsecamente relacionadas ao seu momento histórico. Até mesmo Hans-Georg Gadamer (1997, p. 274-275) discute a importância de se interpretar a Bíblia como um documento histórico. Dessa forma, poder-se-ia chegar a uma interpretação completamente diversa daquela dada por meio da lente da racionalidade do Iluminismo. O argumento hermenêutico de Gadamer também pode ser aplicado dentro da realidade islâmica. Isto é, a influência da localidade consegue alterar a interpretação da fonte sagrada, uma vez que esta é fruto de forças que tentam regular e organizar pessoas de origens distintas.

Os muçulmanos conseguem facilmente descartar o questionamento acerca da legitimidade do Alcorão porque a crítica é percebida como uma mera opinião ocidental desinformada. É contraproducente, portanto, os críticos ocidentais permanecerem na discussão, sendo mais fácil apenas sugerirem o “acordo em desacordo”, isso porque, para os muçulmanos, a fonte sagrada nunca deixará de ser imutável. Resta aos ocidentais apenas negarem a autoridade dessa lei ou encontrar bases comuns a partir de perspectivas diversas. Para os muçulmanos, no entanto, uma consideração pragmática: deveriam se envolver nas críticas ocidentais em vez de simplesmente ignorá-las. Se nada mais, o envolvimento com outra cultura, no mínimo, demonstraria confiança nas suas próprias práticas culturais. Dessa forma, qual seja, aceitando as diferenças de argumentos pressupostos, é mais fácil emergir um *modus vivendi* (GRAY, 2001, p. 32) baseado no pluralismo e na convivência harmônica. Enquanto o Islã se espalhou por meio do poder militar, é indispensável lembrar que as conversões iniciais do profeta deram-se por intermédio da diplomacia e persuasão e não da violência.

Dito isso, pode-se considerar a influência da cultura perfeitamente demonstrável mediante uma rápida análise histórica, no entanto, à medida que ela serviu para influenciar a própria fundação da lei islâmica original permanece uma questão (ou não questão, a depender do ponto de vista). Ainda que assim não fosse, pode-se facilmente inferir um fundamento comum a permitir o diálogo entre o mundo ocidental e o islâmico quando se consideram todos os seres humanos sujeitos de direitos e merecedores de igual consideração. Apesar das inúmeras diferenças quanto à igualdade de gênero e ao exercício das liberdades, por exemplo, a posição que ocupa o ser humano como merecedor de especial dignidade pode apresentar-se como ponto de partida para um diálogo minimamente frutífero.

5 ESTAGNAÇÃO INTERPRETATIVA: COMO SOLUCIONAR?

Ao reconhecer a evolução da *fiqh*, o Estado não constrói um único império da lei islâmica. Em vez disso, respeita a diversidade e as especificidades de cada comunidade, que se expressam por meio de costumes e tradições locais (que são compatíveis com a lei última). Não é difícil, pois, associar a *Ijtihad* com a expansão e constante renovação da lei islâmica (KHAN, 2003, p. 345). A utilização clássica da *fiqh* usou uma “parábola da árvore saudável” para distinguir entre princípios e regras legais, uma vez que princípios (*usul*) são vistos como a raiz e as regras (*furu*) como os ramos da *fiqh*. Os princípios estão firmemente enraizados na lei sagrada, isto é, no Alcorão e na *sunna*, enquanto as regras são opiniões derivadas quer da interpretação da lei sagrada, quer de qualquer outro método legal (KHAN, 2003, p. 346). Assim como vários ramos crescem a partir da mesma árvore, assim podem brotar diversas escolas de pensamento de Direito da mesma lei original.

A desconfiança do governo como fonte de lei foi alvo de debates juntamente com questionamentos como se a racionalidade humana sequer pudesse ser confiável para moldar a *fiqh*, ou se ela seria um bom método legal para testar a validade das leis. O próprio Alcorão poderia ser lido no reino da racionalidade humana? Obviamente que os racionalistas afirmam positivamente, alegando que a racionalidade humana é, em si, a luz de Deus. Seguindo caminho diverso, os tradicionalistas queriam impor a *sunna* do profeta mesmo que aquém da razão ou contrário ao intelecto humano. Presume-se nessa abordagem que o intelecto humano

é, por natureza, maleável, inconsistente e até defeituoso. Nessa visão, o que se queria era construir uma *fiqh* clássica sustentada em bases mais estáveis e, para tanto, a *sunna* do profeta era o fundamento perfeito.

Com o advento do colonialismo, a influência ocidental, a despeito de forte resistência, tem permeado todo o mundo islâmico. Nos últimos cem anos, apesar de paradoxal, muitos sistemas legais islâmicos tomaram emprestado influências europeias, códigos civis, *common law* inglês e, mais recentemente, o constitucionalismo americano (KHAN, 2003, p. 369). Desde então, os métodos legais da *fiqh* clássica estão sendo reformulados para refletir as realidades políticas, jurídicas e econômicas contemporâneas. É razoável compreender que o significado da lei sagrada não é moldado em pedra, mas em uma linguagem flexível, que seja capaz de estabelecer uma relação criativa entre Deus e suas criaturas. Por exemplo, os muçulmanos são autorizados a utilizar o método do equilíbrio (*al-mizan*) para avaliar a compatibilidade entre as leis propostas e a lei sagrada. Esse método consegue ser consistente e coerente sem contrariar a *sunna* (KHAN, 2003, p. 371-372).

Como sempre, o significado do texto sagrado não é fixo no tempo e no espaço, mas é determinado por meio da interação criativa entre o texto e a comunidade, se remodela à medida que essas comunidades muçulmanas entendem e aplicam o Alcorão e a *sunna* aos seus costumes e culturas individualizadas. O que os une é sua epistemologia da salvação, o fato de derivarem seu significado de um mesmo código-base que está além da alteração. A ninguém é permitido corromper o significado autêntico das palavras reveladas, nenhuma interpretação monolítica pode ser imposta a todas as comunidades muçulmanas, ainda que em nome da unidade. Qualquer unidade que não advenha da *umma* é estranha ao próprio conceito de islamismo.

A “Revelação” islâmica, sem dúvida, conseguiu constituir uma base de conhecimento primária, que guiou procedimentos intelectuais e espirituais da vida mundana dos árabes que exploraram o Islã e o levaram para além das fronteiras geográficas. É importante lembrar que, na história islâmica, a cultura religiosa não se baseia somente em textos sagrados de autoridade indiscutível, mas também em diferentes interpretações desse conteúdo. Fundamenta-se também em costumes e tradições que se consolidaram para preservar uma ordem específica para a família e a sociedade.

Se a mensagem do Islã compreende uma série de regras importantes relativas à ordem do universo e, em menor escala, da sociedade, segue-se que há mais de uma faceta dessas regras, uma vez que as interpretações estão sujeitas à evolução histórica da sociedade e aos desenvolvimentos de métodos de leitura e de compreensão dos textos. Como o conhecimento e as interpretações evoluem com o tempo e espaço, é possível até que, após várias releituras da mesma matéria, o significado dado a um texto específico não esteja inteiramente de acordo com o espírito de sua substância: pode ser transformado, e se tornar fruto de um processo intelectual de extração de significado. Em outras palavras, a interpretação é, de fato, um processo de pensamento que ocorre durante a História e dentro de uma determinada sociedade usando os meios do conhecimento disponíveis. Está, portanto, sujeito às mesmas transformações e corrupções a que estão os sistemas institucionais da História.

A herança árabe, claro, está estreitamente relacionada com o advento da “modernidade” árabe e, com ela, o surgimento de uma nova consciência. O conceito de herança exerce um papel considerável nas problemáticas modernas, na dicotomia passado-futuro. Todas as posturas relativas à “personalidade histórica”, que engloba o próprio “eu” e o “eu civilizatório” estão em jogo no processo modernizatório, podendo sofrer transfigurações que podem ser atribuídas a relações, ainda que contingenciais, com outras situações que requerem novas inspirações de ideias e forças propícias para o progresso (UNITED..., 2003, p. 114). A questão da herança intelectual árabe, portanto, não é tão somente uma questão teórica ou científica no sentido estrito da palavra, mas acima de tudo uma questão ideológica, pois não se refere à religião e às questões sagradas tão somente, envolve, também, novas práticas que exigem atos intencionais, concessões políticas e consecução de objetivos nacionais (UNITED..., 2003, p. 114).

É razoável, e até prudente, manter uma distância intelectual do passado, para facilitar o pensamento no futuro de uma boa governança para a criação de novas jurisprudências da *Sharia*. A tentação de se apaixonar e se deixar cegar pela herança deve ser combatida nesse sentido. Os relatos contemporâneos estão permeados de características culturais distorcidas por uma interpretação ou outras capazes de abstrair uma “mentalidade árabe” fixa. Como demonstrado, a formação histórica (“mentalidade árabe”) nunca foi restringida ao que é puramente árabe, na verdade tem sido aberta a interações intelectuais, psicológicas e humanas globais.

Dessa forma, o produto dessas interações foi variado e suas metodologias têm sido múltiplas. É claro que fatores históricos foram decisivos na orientação dessas metodologias. “The so-called Arab mentality has at different points in history been traditional and imitative, rational and innovative, analogical (in jurisprudence) and figurative, rhetorical, scientific and experimental, intuitive and Sufi, or transcendental and mystical” (UNITED..., 2003, p. 115).

Essa mentalidade, em vista disso, deve ser vista como parte de um contexto de realidade objetiva e dentro de um fluxo contínuo de tempo, e não como uma construção fixa de traços imutáveis. Trata-se de uma síntese em evolução dinâmica da rica diversidade de influências culturais e sociais. A revelação como ponto de partida e a religião surgiram em resposta a desafios e necessidades históricas. As reivindicações da época tinham a ver com a compreensão da religião, suas crenças e devoções. Por esse motivo, não é de se espantar que haja disparidades e discrepâncias nos entendimentos, percepções e julgamentos independentemente de derivarem de escolas de pensamento distintas (UNITED..., 2003, p. 117).

A sociedade do conhecimento é subsumida na língua, religião e nos valores (morais, sociais e políticos). E deve haver um mínimo de consenso na definição da religião como um sistema multidimensional de crenças que seja capaz de abraçar o espiritual e o material, o divino e o terreno, uma vez que o islamismo já se identifica como um sistema de religião e de vida mundana ao mesmo tempo. Construir desenvolvimento humano exige inovação social, processo que só pode ser conduzido pelos próprios povos de cada sociedade. Nenhuma civilização da História jamais floresceu sem interagir criativamente com outros centros de promoção humana, passada ou contemporânea. Como cidadãos do mundo, como contribuintes para o estoque global de conhecimento e também como buscadores de novos conhecimentos os povos árabes podem e devem abraçar todas as oportunidades para entender e se relacionar com outras culturas no ocidente (UNITED..., 2003, p. 176).

Essas oportunidades passam por encontrar pontos de convergência: O que nos faz humanos? Quais valores cultivados pelo *Qur'an* (Alcorão) estão também no centro da proteção dos direitos humanos, tais como percebidos pelos ocidentais? O diálogo a partir desses pontos de convergência pode se mostrar frutífero ao permitir a convivência e o enriquecimento mútuo de grupos com histórias e desenvolvimentos sociais, políticos e econômicos diferentes.

6 CONCLUSÃO

A renovação, a inovação e a produção do conhecimento certamente dependem dos principais elementos e valores que estão enraizados e empregados no sistema cultural. Isso torna a mentalidade árabe um sistema aberto ao conhecimento, à ação e à criatividade. Mais importante do que tudo o que a natureza variada deste patrimônio jurídico confirma é que os seus conteúdos não são, em última instância, fixados, mas estão intimamente ligados a condições subjetivas históricas e à relação viva entre o texto e a realidade.

‘*Urf* (Costume) é reconhecido como fonte de Direito em quase todos os sistemas jurídicos, inclusive na *Sharia*. As necessidades em mutação de uma sociedade são muitas vezes refletidas em seus costumes, que são o ajuste da sociedade a novas condições. É intrinsecamente ativo e aberto, e permanece sempre suscetível de refinamento adicional. Nesse contexto, é importante reconhecer que uma das principais funções da lei islâmica é reconsiderar a prática existente.

É fato que a cultura refletiu o momento histórico-social e cultural da criação do Islã. Também influenciou na fundação da sociedade islâmica e da lei islâmica. Maomé permitiu a prática ou adoção de várias práticas culturais e legais pré-islâmicas árabes, judaicas e cristãs, desde que essas práticas não contradissem o Alcorão. Esse padrão de adoção seletiva continuou durante a propagação do império islâmico após a morte do profeta. A integração de numerosos povos com costumes culturais e legais não islâmicos exigiu a assimilação de costumes não islâmicos para o império se espalhar. De importância contemporânea é o debate sobre a medida em que a cultura influenciou a formação da lei islâmica.

Os críticos não islâmicos afirmam que a cultura influenciou a formação do Alcorão e da *sunna*, minando assim a legitimidade da lei islâmica. Os estudiosos muçulmanos defendem que o Alcorão contém a palavra de Deus e que a *sunna* é o exemplo divinamente inspirado do profeta, assim, reivindicações de influência cultural simplesmente não se aplicam. Como demonstrado, esse desacordo se reduz a uma circularidade irresolúvel. Uma posição de mediação é a de fora, permitindo que enquanto o Alcorão é a palavra infalível de Deus e a

sunna é a coleção legítima do exemplo do profeta, a transmissão dessas palavras para a lei foi um empreendimento cultural. Esta posição mediadora permite uma reforma dentro da tradição islâmica sem questionar a legitimidade das fontes divinas da lei islâmica. Muito embora esta solução não satisfaça todos os críticos, oferece um começo legítimo e permite um diálogo frutífero entre o mundo ocidental e o mundo islâmico a partir do que poderia ser considerado uma base comum para os direitos humanos.

7 REFERÊNCIAS

- ADIONG, Nassef M. *Document Analysis of "A History of Medieval Islam" by J. J. Saunders*. Co-IRIS (International Relations and Islamic Studies Research Cohort), 2009. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1693214>. Acesso em: 28 abr. 2017.
- ALCORÃO. *Inglês*. Disponível em: <https://quran.com>. Acesso em: 3 mar 2017.
- BELLO, Shafi'ni Abdul Azeez. *Application of 'Urf in Islamic Law*. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2199354. Acesso em: 1º maio 2017.
- BOURDIEU, Pierre. The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field. *The Hastings Law Journal*, v. 38, jul. 1987.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- COULSON, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964.
- COVER, Robert M. Foreword: Nomos and Narrative. Yale Law School Legal Scholarship Repository. *Paper 2705*, v. 97, n. 4, p. 4-68, 1983.
- CRONE, Patricia. *Roman, Provincial, And Islamic Law: The Origins of The Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DAHER, Ayman. The Sharia: A Roman Law Wearing an Islamic Veil? *The McGill Journal of Classical Studies*, v. III, p. 91-108, 2005.
- FADEL, Mohammad. The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law. *University of Toronto Legal Studies Research Paper*, n. 977.206, p. 1-100, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GRAY, John. *A anatomia de John Gray: melhores ensaios*. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- HURSH, John. The Role of Culture in the Creation of Islamic Law. *Indiana Law Journal*, v. 84, p. 1.401-1.423, 2009.
- KHAN, Ali. The Reopening of the Islamic Code: The Second Era of Ijtihad. *University of St. Thomas Law Journal*, v. 1, p. 341-385, 2003.
- KINZER, Stephen. *Todos os homens do Xá: o golpe norte-Americano no Irã e as raízes do terror no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2010.
- LOMBARDI, Clarck B.; BROWN, Nathan J. Do Constitutions Requiring Adherence to Sharia Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law. *American University International Law Review*, v. 21, p. 379-435, 2006.
- MARCH. Andrew F. Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology. *Yale Law School – Public Law Working Paper*, n. 286, 2012.
- PIEROTH, Bodo; SCHLINK, Bernhard. *Direitos fundamentais*. Tradução Antônio Francisco de Sousa e Antônio Franco. São Paulo: Saraiva, 2012.
- ROSEN, Lawrence. *Law as culture: an invitation*. New Jersey: Princeton University Press, 1941.
- SAUNDERS, John J. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. *Arab Human Development Reports (AHDR)*, 2003.