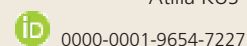


Sharia e democracia: uma análise a partir da Constituição de Medina

Sharia and democracy: an analysis through the Constitution of Medina

Atilla KUS¹



Resumo

O retorno do Talibã ao poder no Afeganistão após vinte anos de sua erradicação pelas forças estadunidenses e da Organização das Nações Unidas trouxe consigo à tona, novamente, os debates a respeito das "leis islâmicas" e da *sharia*, por meio da qual ditamente os direitos humanos e a democracia estariam sob ameaça. O presente trabalho parte das inquietações do autor a respeito da compatibilidade do Islam com a democracia e tem por objetivo a exploração do tema da relação do Islam com a democracia nas suas bases históricas e da *sharia*. O estudo foi elaborado a partir de uma pesquisa bibliográfica baseada em textos da exegese do Alcorão e dados da História Islâmica a respeito de seus primórdios no exemplo da cidade-estado de Medina – apresentada por Enzo Pace no livro *Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*, publicado em 2005 – como a comunidade ideal dos muçulmanos. Conclui-se, a partir do exemplo adotado, que há uma compatibilidade entre o Islam e a democracia, assim como se constata que a *sharia*, diferente do que se pensa, não é um conjunto de leis, mas um conjunto de valores e princípios que inclui relação política também.

Palavras-chave: Afeganistão. Democracia. Islam. Sharia. Talibã.

Abstract

The return of the Taliban to power in Afghanistan after twenty years of its eradication by United State of America and United Nations forces has brought with it, once again, the debates about "Islamic law" and sharia where human rights and democracy are said to be under threat. The present work starts from the author's concerns about the compatibility of Islam and democracy and aims at exploring the relation between Islam and democracy in its historical basis and that of the sharia. The study is elaborated from a bibliographical research based on texts from the exegesis of the Koran and data from Islamic History regarding its beginnings in the example of the city-state of Medina, presented by Enzo Pace in the book "Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais" published in 2005, as the ideal community of Muslims. It is concluded, from the example adopted, that there is compatibility between Islam and democracy, as well as it is found that the sharia, different from what one might think, is not a set of laws, but a set of values and principles that includes political relations as well.

Keywords: Afghanistan. Democracy. Islam. Sharia. Taliban.

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. R. Monte Alegre, 984, Perdizes, 05014-901, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <ksatlla@gmail.com>.



Introdução

“Não haverá democracia, a lei é a *sharia* e é isso” disse Waheedullah Hashimi, um dos principais comandantes do Talibã, dias depois do retorno do grupo ao poder no Afeganistão, após vinte anos de sua erradicação pelas forças estadunidenses e da Organização das Nações Unidas. Isso trouxe à tona, novamente, os debates sobre a *sharia* e as ditas “leis islâmicas” que ameaçariam a democracia, claro, não sem razão devido à amarga experiência que o grupo deixou em seus cinco anos de domínio no país entre 1996 e 2001. Porém, há nuances que necessitam ser exploradas e bem entendidas no que tange aos conceitos tão reproduzidos com base nos discursos de grupos como o Talibã.

Este trabalho parte das angústias e inquietações do autor sobre a relação do Islam² com a democracia. Tenta-se entender, em um primeiro momento, o que a *sharia* significa e como ela é empregada no Alcorão e interpretada pela exegese corânica. Conclui-se, portanto, que, diferentemente do que se pensa e reproduz nas mídias e nos meios acadêmicos, a *sharia* é usada como sinônimo da *palavra religião*, claro, da forma como o Islam a entende. Por isso, é equivocado delimitar a *sharia* apenas ao âmbito jurídico e expressá-la apenas ao “código canônico islâmico” que, por sua vez, foi uma construção histórica intelectual de estudiosos da jurisprudência islâmica. Não se nega com isso, entretanto, que a *sharia* abranja o código canônico que, como diz Guler (1998), pode ser reinterpretado e adaptado de acordo com as conjunturas em que se vive.

Em um segundo momento, esta pesquisa analisa a prática de Muhammad, o profeta do Islam, em relação à democracia e aos direitos humanos com base na Constituição de Medina. Ela foi elaborada e assinada por ele, como representante de muçulmanos, e pelos habitantes da antiga cidade de Yathrib, que posteriormente começou a ser chamada de Medina. Conclui-se, pelos dados bibliográficos apresentados, que é possível uma compatibilidade entre Islam e democracia ou, como sempre é de preferência midiática, entre *sharia* e democracia.

A definição de *sharia*

O conceito de *sharia* aparece em cinco passagens do Alcorão – livro sagrado do Islam –, em diferentes formatos. Sendo um dos conceitos importantes para a religião referida, constatam-se diferentes formas de sua compreensão desde os primórdios do Islam até os nossos dias. Nesta seção, faz-se uma breve contextualização dos usos da palavra *sharia* na tradição islâmica e suas implicâncias para os muçulmanos.

Em se tratando da tradição islâmica, faz-se esta contextualização com base no Alcorão³, uma vez que ele é o livro sagrado do Islam e a principal fonte para os estudos islâmicos e vida religiosa/espiritual dos seus seguidores.

A palavra *sharia*, em árabe, deriva do verbo *shar’a* que literalmente pode ser traduzido como abertura de um caminho. No Alcorão constam cinco menções ao conceito, sendo duas delas no formato de verbo *shar’a*. Essas duas citações, ocorrem na surata⁴ al-Shura – nº 42 –, nos versículos 13 e 21. Em ambas as citações, o verbo supracitado é utilizado como um caminho ou uma abertura dentro da religião (Unal, 2015). Na exegese desses dois versos, Al-Baydawî (2010) interpreta o verbo *shar’a* como o sinônimo do conceito de *al-dîn*, que se traduz para o português como *religião*⁵.

² Prefere-se usar a palavra Islam, em vez de Islã, Islão ou Islamismo, por ser esta a transliteração direta da língua árabe.

³ Todos os versículos alcorânicos foram extraídos de Unal (2015).

⁴ Surata é o nome em árabe dado a cada um dos 114 capítulos do Alcorão.

⁵ Todas as traduções de citações e conceitos feitas de outras línguas para o português são nossas.

Para uma melhor compreensão acerca de nossas citações aqui, seguem os versículos alcorânicos mencionados:

Da religião (que Ele fez para a humanidade e revelou através de Seus mensageiros ao longo da história), Ele vos estabeleceu como forma de vida (*shar'a*) que Ele recomendou a Noé, e que revelamos a ti (Ó mensageiro) e o que recomendamos a Abraão, Moisés e Jesus: 'Estabelecei a Religião e não vos dividais em grupos opostos a seu respeito' (Alcorão 42:13, grifo nosso).

[...] Ou será que eles têm parceiros com Deus que lhes prescrevem (*shar'a*) algo a respeito da Religião, que Deus não permitiu (e assim, julgam e agem da forma que quiserem)? (Alcorão, 42:21, grifo nosso).

Em ambos os versos alcorânicos acima mencionados – e sinaliza-se entre parênteses –, o verbo *shar'a* é utilizado como a abertura ou prescrição de um modo de vida dentro da linha que é “a Religião essencial” enviada para a humanidade. Segundo Unal (2015), o uso do conceito de religião utilizado nos versos supracitados é devido à aceitação de que Islam seja a única mensagem enviada durante toda a história humana. A *sharia*, nesse aspecto, seria o nome dado a diferentes modos práticos de viver a religião de acordo com as conjunturas sociais, econômicas e culturais em que os seus mensageiros viveram.

Outro exegeta do Alcorão que define isso da mesma maneira é o supracitado al-Baydawî. Al-Baydawî (2010) define a *sharia* como um fragmento do *al-dîn* que é uma única mensagem com diferentes formas de viver segundo os contextos, principalmente culturais, em que se vive. Nesse sentido, como também é afirmado por Bulaç (2016a, p. 165), “[...] considera-se que a religião, na realidade, seja apenas uma, o Islam”. Isso, no entanto, não exclui as diferentes denominações que se tem hoje em dia, como Judaísmo, Cristianismo, Budismo e Hinduísmo. Bulaç ainda afirma que a essência das diferentes religiões institucionalizadas que existem hoje é a mesma, a revelação de Deus aos servos que Ele escolheu como mensageiros.

Unal (2015) trata deste assunto de maneira mais estrita e coloca apenas as três religiões monoteístas abraâmicas – Judaísmo, Cristianismo e Islam –, como aquelas que diferem apenas em questões secundárias da prática. Nesse sentido, novamente se cita que a essência e o nome da mensagem que estabelece essas três religiões é o Islam e que a diferenciação nominal foi dada no decorrer da história, de acordo com a localização em que elas se estabeleceram ou seguindo o nome da pessoa que foi considerada fundadora delas. Nesse sentido, o Judaísmo deriva da Judeia e o Cristianismo deriva de *Christos*.

A citação mais clara como *sharia* no Alcorão é feita na surata 45 – *al-Jaciyá* –, no versículo 18: “Depois disso, (na Revelação conclusiva) estabelecemos-te em um estilo de vida (*Shari'a*) com base na Religião; portanto, segue-o e não segue os desejos e fantasias de quem não conhece a Orientação Divina.”

Os versos supracitados, com base na afirmação de exegetas (Unal, 2015), são versos revelados em Meca nos primeiros treze anos da pregação do Islam por Muhammad e seus discípulos. Conforme esse autor, as suratas ou os versículos de Meca são aqueles que não estabelecem nenhum tipo de lei. Conforme Guler (1998), esses versos foram revelados ainda antes da migração de Muhammad – a *Hijra* –, para Medina, que ocorreu em setembro de 622 da era comum.

Yazir (2012a, p. 88) define a *sharia* semanticamente como o caminho que leva à fonte da água e usa essa definição para fazer a analogia: “[...] *sharia* é o caminho que leva para a verdadeira fonte da vida, à Religião revelada por Deus”. Essa formulação foi feita pelo autor referido no sentido usado nas áreas rurais e desérticas onde o acesso à água é de extrema importância. Da mesma forma, Yazir (2012a, p. 88) afirma: “[...] a *sharia* foi empregada no sentido do caminho que leva à Verdade, que é o conhecimento de Deus e submissão a Ele”.

Outra citação referente a *sharia* aparece no Alcorão, na surata 5 – *al-Mâida* –, versículo 48: “[...] a cada comunidade, a que enviamos um mensageiro com uma mensagem, indicamos um modo de vida e um sistema abrangente, que contém princípios de como segui-la”.

A palavra usada no texto original desse versículo, em árabe, é *shir’a*. Em seguida, é empregada a palavra *minhaj*, que literalmente pode ser traduzida como caminho também. Segundo Yazir (2012b), o uso desses dois conceitos, que aparentemente têm o mesmo significado, é para fazer uma distinção. Como diz o autor, *minhaj* sinaliza o caminho que deve ser seguido, enquanto *sharia* é o método de segui-lo. Ou seja, se o *minhaj* é o caminho, isto é, “[...] a mensagem essencial que Deus revelou a todos os profetas” (Yazir, 2012b, p. 255), *sharia* é a metodologia que culmina a sua vivência de acordo com as tendências e conjunturas locais, culturais, temporais e sociais. Unal (2015, p. 261) interpreta essa diferenciação da seguinte forma: “[...] embora as necessidades e tendências essenciais do ser humano sejam as mesmas independentemente da cultura, região ou tempo em que se vive, o avanço científico e tecnológico traz consigo novidades em que o ser humano deve se enquadrar sem abrir mão da religião”.

Por fim, a última passagem do Alcorão com a palavra *sharia* é na surata 22 – *al-Hajj* –, versículo 67: “A cada comunidade prescrevemos um modo de adorar. Então, que não disputem contigo em relação a sua religião.”

Nesse verso, ao invés de *sharia*, é utilizada a palavra *mansak*, que etimologicamente deriva de *nasak* ou *nusuk*, que pode ser traduzido como “sacrifício ou modo de adoração”. *Mansak*, nesse sentido, é o espaço ou caminho em que se celebra o sacrifício ou a adoração (Al-baydawî, 2010; Bulaç, 2016b). Segundo Bulaç (2016b, p. 49), esse conceito é usado em resposta àqueles que questionavam “[...] o porquê de uma nova forma de adoração, uma vez que já havia religiões historicamente mais antigas no contexto emergencial do Islam” – isto é, no século VII da era comum. Portanto, a palavra *mansak*, nesse verso, é empregada como sinônimo da religião, ou seja, da *sharia*. Por essa razão, indicou-se que a *sharia* é usada cinco vezes no Alcorão.

Nessa parte do trabalho, discute-se a *sharia* com base em seus usos no Alcorão. A partir dos dados apresentados anteriormente, constata-se que a *sharia* é empregada como sinônimo da *religião*. Considerando-se que o Islam se coloca como “a religião”, o conceito de *sharia* é, também, o sinônimo dele. Os dados analisados mostram também que as informações até aqui dadas demarcam uma diferença entre *sharia* e lei – em árabe *qanun* ou pl. *qawanin*.

A seguir, analisa-se a concepção da *sharia* por meio da *sunna*, particularmente pela Constituição de Medina. Pretende-se, com isso, compreender a maneira como o Profeta Muhammad, como o chefe da cidade-estado de Medina, concebeu e praticou a *sharia*.

A *sharia* com base na *sunna*: exemplo da Constituição de Medina

Para melhor entender as discussões por vir, é necessário que se faça uma contextualização e conceituação. Na parte anterior deste trabalho, fez-se a conceituação e contextualização da *sharia* por meio das citações corânicas e dos trabalhos de exegetas contemporâneos e clássicos.

A *sunna* significa, em árabe, caminho e tradição. Lembre-se que, na parte anterior deste trabalho, traduz-se a *sharia* também como caminho⁶. Contudo, os usos semânticos dessas duas palavras diferem.

⁶ Em árabe há a palavra *tariq* também como caminho. Essa palavra foi base para o conceito de *tariqah* (pl. *turuq*) que é o nome dado às ordens místicas dentro do Islam.

Enquanto a *sharia* é o método (Yazir, 2012b) que os profetas seguiram nas práticas secundárias da religião, a sunna é uma constituinte desse método.

A definição, talvez, mais clara de sunna, no âmbito de estudos islâmicos, é a tradição do profeta Muhammad. Ela é composta por *ahadice*⁷ – os ensinamentos verbais –, as práticas e as aprovações do profeta Muhammad no que tange à praticidade da religião e ao entendimento dos versículos do Alcorão. Nesse sentido, a maior parte das práticas do profeta Muhammad, que auxiliam o entendimento da religião, é considerada sunna (Kus, 2019).

No âmbito dos estudos islâmicos, a *sunna* é tida como a segunda fonte, depois do Alcorão, para entender e praticar melhor a religião. Isso vale desde os estudos da jurisprudência – questões práticas da religião –, até os estudos da teologia – *al-kalam* –, e da exegese corânica – *al-tafsir*.

A Constituição de Medina é uma dessas práticas que podem ser consideradas para a interpretação de práticas religiosas (Al-Qadirî, 2018), principalmente em se tratando do profeta Muhammad como chefe de um estado. Ela ajuda na compreensão da relação que ele estabelece com a democracia ou valores democráticos. Por isso, se não a Constituição de Medina em si, a sua prática e o seguimento dela dizem respeito à *sunna* e à relação do Islam com a democracia. Segue uma breve contextualização sobre a Constituição de Medina.

A Constituição de Medina é um documento assinado entre judeus, árabes politeístas e muçulmanos que habitavam a outrora cidade de *Yathrib*. São diversos os dados sobre a data de sua elaboração. Autores como Ibn. Hisham, um dos clássicos estudiosos de *sîra*⁸, afirmam que esse documento foi elaborado logo após a chegada de Muhammad à cidade de *Yathrib*, em 622 (Ibn. Hisham, 2006). Já para autores como Hamîdullah (2003), a elaboração dessa constituição foi finalizada dois anos depois da chegada de Muhammad a *Yathrib*, em 624, após a Batalha de Badr, que representou a vitória dos muçulmanos sobre a elite de Meca.

Segundo Kus (2020, p. 2), “[...] a Constituição de Medina foi elaborada em duas fases diferentes”. A primeira ainda em 622, na chegada de Muhammad a *Yathrib*. A razão pela qual essa primeira fase foi elaborada é uma irmanação que foi declarada entre os muçulmanos de Meca e os de *Yathrib* devido à falta de abrigo e assistência aos imigrantes mequenses. Esses primeiros tiveram de encarar a diferença climática⁹ que, na maioria dos casos, causou doenças entre eles.

A segunda fase do documento se deu em 624, após a Batalha de Badr. De acordo com Hamîdullah (2003, p. 195), “[...] o motivo disso foi, em primeiro lugar, a tendência de unificar a sociedade medinense”. Curioso é que, por volta dos anos 620 ou 621, os habitantes desta cidade convidaram o profeta do Islam para viver entre eles. Esse convite teve seu objetivo de certa forma alcançado quando se estabeleceu esse documento, e acabou uma guerra civil que ocorria há mais de um século entre as duas tribos de *Yathrib*, a saber: *al-Aws* e *al-Khazraj*.

Demograficamente, a cidade de *Yathrib*, na época da elaboração do documento, contava com uma população de dez mil pessoas. Dessas, cerca de 4.500 (45% da população) eram judeus distribuídos em onze tribos que também são mencionadas no corpo do documento, a partir do Art. 25. Segundo Lecker (2004, p. 54), “[...] os judeus mencionados na Constituição de Medina são árabes convertidos ao judaísmo”. Arslantas (2008) levanta a tese que confirma a abordagem de Lecker a respeito disso. De acordo com esse último autor, os judeus residentes em *Yathrib* haviam estabelecido um proselitismo, apesar de que, no Judaísmo, isso não ocorra de forma sistemática.

⁷ Esta palavra se translitera geralmente como *ahadith* (singular *hadith*). Porém, prefere-se transcrever da maneira supracitada para a sua expressão de acordo com a palavra original em árabe.

⁸ *Sîra* é o estudo da biografia do profeta Muhammad.

⁹ Medina fica numa região mais para o norte de Meca, ou seja, tem um clima mais úmido.

Dentre onze tribos judaicas presentes em Yathrib – renomeada de Medina após a chegada de Muhammad –, três delas se destacaram por terem levado o judaísmo à Arábia: *Banû Qaynuqâ*, *Banû Nadhîr* e *Banû Quraydha*.

Lecker (2004, p. 48) diz que “[...] essas três tribos fizeram acordos de não beligerância à parte com Muhammad e seus seguidores”. Portanto, como é visto na Constituição, não há menções aos nomes desses três grupos judaicos. A expulsão posterior dessas três tribos e a permanência de outras, ao menos até os últimos momentos da vida de Muhammad, demonstram que a tese de Lecker esteja correta. Todavia, não se focou anteriormente na participação ou não dessas ou daquelas tribos. Aqui, foca-se nos Art. 2, 16 e 25 que abordam a relação dos muçulmanos e, principalmente, dos judeus, sob as implicações do conceito de *umma*.

Umma, literalmente, pode ser traduzido ao português como “nação ou união”. O uso desse conceito na Constituição de Medina ocorreu, segundo Bulaç (2014, p. 163), com a finalidade de “[...] criação de uma identidade suprema que não seja tribal”. Essa finalidade pode ser entendida na contextualização a seguir.

As sociedades árabes pré-islâmicas e contemporâneas de Muhammad não costumavam formar uma união política. Ao máximo, de acordo com Watt (1956), se formavam confederações temporárias entre as tribos que partilhavam de um mesmo propósito. Isso, na maioria das vezes, poderia ser o combate a uma tribo ou a uma confederação de diferentes tribos inimigas. Portanto, a união política que existia era a tribo e ela se baseava na relação sanguínea dos seus membros. Havia, porém, alianças entre indivíduos ou até tribos temporariamente como confederação (*halif*), vizinhança (*jar*) e aliado (*mawla*) (Watt, 1956). Esse tipo de aliança também não superava, de forma alguma, a identidade que a tribo trazia. “Os árabes não formavam reinos ou impérios, pois haviam tido uma má impressão dos impérios Bizantino, Persa e Abissínio através da superficial informação que tiveram deles” (Watt, 1956, p. 239).

O conceito de *umma* é usado em um contexto em que apenas a identidade tribal era válida e, por causa disso, principalmente em Yathrib¹⁰, havia ocorrido uma guerra por mais de um século antes da chegada de Muhammad à cidade. *Umma* criou uma união política que não se baseava na relação sanguínea. Por início, ainda no segundo artigo do texto, *umma* foi a identidade dos muçulmanos de Meca e Medina que viviam juntos ali. Conforme Watt (1956), ela foi estritamente religiosa. Em contraste com a afirmação de Watt (1956), Bulaç (2014) afirma que esse conceito foi empregado desde o início como uma união política que era uma confederação de várias tribos cujos membros eram seguidores do Islam e da religião antiga dos árabes – o politeísmo. Os dois primeiros artigos da primeira etapa da Constituição de Medina são como segue:

1. Este é um pacto de Muhammad, o Profeta entre os crentes e os seguidores do Islam dos coraixitas e o povo de Yathrib e aqueles que os seguirem e se juntarem a eles e participarem de guerras em sua companhia.
2. Eles constituem uma unidade política (*Umma*) distinta de todas as pessoas (Kus, 2020, p. 108, grifo do autor).

Conforme essa citação dada pelo texto constitucional de 622, aqueles que assinaram esse documento foram considerados uma união política à parte das demais que se encontravam naquele espaço. À primeira vista, o conceito de *umma* é utilizado, aqui, como uma referência àqueles que são estritamente seguidores de Muhammad e assinam o documento. Goma (2018, p. 66, grifo do autor),

¹⁰ Doravante citada como Medina devido à mudança de nome feita pela Constituição.

pondera que “[...] mesmo aqueles que não haviam assinado esta primeira fase da Constituição eram considerados parte da *umma*, contanto que não agissem de forma prejudicial a ela”. Ou seja, desde que não houvesse alguma ação deles que prejudicasse o ordenamento social estabelecido pela constituição, eram partes da *união política* culminada pelo texto, e todos assegurados em relação às suas liberdades básicas (Gomaa, 2018).

Ainda na primeira fase do texto, a Constituição de Medina (Kus, 2020, p. 110, grifo do autor) cita os não muçulmanos habitantes de Medina e os judeus:

16. A proteção de Deus (*dhimma*) é uma só. O mais humilde deles (os crentes) pode estender sua proteção a qualquer um [...] e que aqueles que nos obedecerem entre os judeus, terão ajuda e igualdade, não serão oprimidos, nem qualquer apoio será dado contra eles.

A palavra essencial usada aqui é *dhimma* que durante a história islâmica demarcou uma diferença entre os muçulmanos e os não muçulmanos habitantes em territórios islâmicos (Kenanoglu, 2014). Watt (1956, p. 121) introduz essa palavra como “[...] a total segurança e garantia de vida, bens e territórios dada por Deus e Seu mensageiro contanto que cumpram as suas obrigações”. Essa afirmação, no entanto, não explica se o conceito de *dhimma* se estende apenas aos não muçulmanos que residiam em Medina, ou se também incluía os próprios muçulmanos. Segundo Al-Qadiri (2018, p. 300, grifo do autor), “[...] a *umma* significa, independentemente da fase elaboratória do documento, uma união política que centraliza o poder executivo da cidade Medina e não se delimita apenas aos muçulmanos”. Portanto, a *dhimma* é a proteção dada a todos os aliados e signatários da Constituição. Watt (1956) afirma ainda que *dhimma* (pl. *dhimam*, também citado pelo autor) foi a garantia de apoio local nas regiões do sul da Arábia, para onde Muhammad enviou excursões militares. Portanto, a *dhimma* não foi garantia – ao menos nos primórdios da cidade-estado de Medina –, apenas para quem não era muçulmano, mas também para os muçulmanos, visto que, nessa época, eles ainda formavam a minoria da população da cidade.

Outra menção aos judeus vem no Art. 25 da Constituição (Kus, 2020, p. 111, grifo do autor) e segue citando, nos artigos posteriores, todas as tribos judaicas signatárias do documento:

Os judeus de Banu ‘Awf devem ser considerados como uma comunidade (*Umma*) junto com os crentes – os judeus têm sua religião, e os muçulmanos a sua religião. Aquele, entretanto, que é culpado de opressão ou quebra de tratado, sofrerá o problema resultante como também sua família, mas ninguém além disso.

De acordo com Kurucan (2006), a menção dos judeus neste artigo é uma das demonstrações de que os não muçulmanos residentes nos territórios islâmicos – acrescente-se os “majoritariamente islâmicos” –, têm suas totais liberdades asseguradas. Isso está colocado no pensamento islâmico, visto que “[...] a Constituição de Medina é um documento profético – isto é, faz parte da *sunna*” (Al-Qadiri, 2018, p. 120, grifo do autor).

A democracia e a sharia

A discussão até aqui se deu em torno de conceituações da *sharia* e de sua prática por quem pregou e ensinou a religião islâmica: o profeta Muhammad. Para findar este assunto, discute-se a *sharia* na sua compatibilidade ou não com a democracia. A pergunta central é: afinal, um muçulmano pode viver em uma democracia e, ao mesmo tempo, praticar a *sharia*? Essa é a angústia do texto e verifica-se, adiante, se isso é realmente possível.

Para começar o fim do debate, faz-se uma breve definição do que é democracia. Ela é somente aquela palavra constituída por outras duas em grego: *demos* (povo) + *kratos* (poder)? É somente o poder do povo?

Ribeiro (2013) relata que a democracia pode ser traduzida como o poder do povo, mas não o *governo* do povo. O povo, para o autor, é quem escolhe o seu governante – ou os seus governantes, pois pode ser um grupo que governa –, e controla a forma como ele(s) goza(m) do poder executivo que lhe(s) foi dado. Esse era o modelo de democracia ateniense – a direta –, e da qual, afirma Ribeiro (2013, p. 9), “[...] nós temos inveja, pois perdemos muito do que ela era”. Hoje em dia, a democracia não é direta, mas sim, representativa. O povo elege os seus representantes que constituem os poderes legislativo e executivo. Assim, entende-se que as democracias modernas tendem a eleger mais grupos do que um indivíduo para governar um país ou um estado.

A democracia moderna “[...] traz algo que é novo perante a antiga: os direitos humanos” (Ribeiro, 2013, p. 9). Ou seja, se hoje elege-se uma (ou mais pessoas) para governar o estado em que se reside, e se há uma periodicidade de mudança do(s) detentor(es) do poder executivo e legislativo, é para que se assegurem os direitos humanos e as liberdades neles embutidas.

O período supracitado da vida do profeta Muhammad é um momento de mudanças tanto para ele quanto para o desenvolvimento histórico do Islam. Em termos weberianos, é o momento em que a dominação carismática se transforma em dominação política (Pace, 2005). Para Pace (2005), o profeta do Islam que, desde 610 da era comum, era um *antieconomicista*¹¹, começou a construir uma nova economia. Talvez, nesse sentido, não haja dúvidas de que a Constituição de Medina tenha sido uma das bases, se não a única, da construção dessa nova economia. Desenvolve-se o debate em torno do lugar da democracia em meio a essa construção econômica.

Como constata Weber (1999), os movimentos carismáticos formados em torno de um líder tornam-se movimentos institucionalizados, isto é, burocratizados ou politizados. Não muito longe é o caso que ocorre quando Muhammad emigra de Meca para Medina e estabelece uma comunidade institucionalmente organizada. O grupo, outrora formado em torno da chamada figura carismática dele, se reúne agora em torno do novo modelo econômico por ele proposto. Isso é o processo natural para dar continuidade àquilo que foi construído pela revelação. Caso contrário, quando o líder carismático, isto é, o profeta, morrer, leva consigo todo o espírito de comunidade que formulou.

Isso dado, observa-se, nesse momento de transição de Muhammad, que ele se torna o líder político, além de ser um profeta. Segundo Demir (1999, p. 51), “[...] o profeta do Islam teria tido diferentes estruturas de relevância¹² em sua vida, entre elas o seu papel político”. É possível que ele tenha afastado seu papel profético enquanto chefiava um estado – como, por exemplo, é o caso do Pontífice Católico que é *infalível enquanto ex-cathedra* –, e depois, quando recebia a revelação, voltava a ele? Essa é uma pergunta que talvez pareça não caber a esta discussão aqui. Contudo, se se baseia na ideia de que ele seguiu um texto constitucional, a resposta seria sim.

No seu papel de chefe de Estado, conforme o Art. 23 da Constituição de Medina, ele apenas era o líder do Estado federativo que foi criado (Al-Qadirí, 2018). Ou seja, a cada tribo foi atribuída sua própria autonomia interna e o Muhammad é o chefe do Estado que apenas irá intermediar entre elas. O Art. 23 afirma o seguinte: “Sempre que houver divergência sobre qualquer coisa, recorrer-se-á a Deus e ao Muhammad” (Kus, 2020, p. 111)

¹¹ O uso do conceito de economia é meramente weberiano. Para mais detalhes consulte Weber (1999).

¹² Para entender o conceito de estrutura de relevância consulte Berger (2017).

Recorrer a Deus, de qualquer forma, é recorrer ao que ele revelou a Muhammad e tomar decisões judiciais por meio de versos do Alcorão e do que o profeta do Islam vê como certo? Gomaa (2018) e Al-Qadirî (2018) afirmam que sim, é recorrer ao que foi revelado ao profeta enviado por Deus, uma vez que a “[...] ele – e todos os outros profetas anteriores a ele –, é ordenado julgar justamente entre as pessoas” (Alcorão 5:42).

Isso posto, analisam-se os artigos supracitados que afirmam a liberdade religiosa dos habitantes de Medina, autonomia interna de cada tribo, composição federativa da cidade-estado de Medina e se a *sharia* esteve presente neste processo, ao menos nos 10 anos (entre 622-632) em que Muhammad regeu esse recém estabelecido Estado.

Primeiramente, mesmo que não se enquadre nas normas democráticas atuais, constata-se elementos de uma democracia mista entre direta e representativa, definidas por Ribeiro (2013). Numa democracia direta, todo homem adulto participa das decisões que envolvem o povo e a cidade (*pólis*). A praça é do povo e não há assembleia representativa, enquanto nas democracias modernas ocorre o contrário, ao menos na maioria. O povo escolhe os seus representantes e os vigia durante os seus mandatos, delimitados a certo período. Não é todo mundo que participa da praça, as decisões e legislações são outorgadas a quem é eleito.

Na cidade-Estado que Muhammad chefiava, observa-se uma mistura das duas tipologias. Primeiro, existe a participação do povo nas questões internas de respectivas tribos, visto que elas são uma composição familiar. A tribo é uma comunidade formada por relação sanguínea. Dentro desse espectro tribal, cada um resolve problemas judiciais por si, Muhammad é a última instância para solucionar as questões levantadas. Isso inclui, automaticamente, a questão das liberdades. As tribos, salvo as judaicas, não eram religiosamente uniformes. Existiam dentro dos membros delas muçulmanos e outros que seguiam a tradição politeísta (Gomaa, 2018) – conforme informado, esses últimos eram a maioria. Levando-se em consideração a argumentação de Lecker (2004) e Arslantas (2008), havia também judeus membros dessas tribos árabes, pois, ao menos os judeus de Medina, praticavam proselitismo. Portanto, constata-se uma liberdade religiosa e de expressão estabelecidas nas relações internas das comunidades tribais.

Segundo, era uma democracia representativa, isto é, um grupo escolhido ou indicado por cidadãos estava em contato direto com o chefe do estado. Esse grupo era composto por chefes de tribos e pessoas nomeadas para o conselho que tinham contato direto com Muhammad para assessorá-lo na governança do Estado. Esse grupo não legislava. Não havia promulgação de leis, mas uma construção legislativa gradativa de acordo com o desdobramento dos acontecimentos posteriores.

Por fim, essa cidade-Estado não se colocava como um *establishment* teocrático, muito menos não democrático como já indicado. É claro, como afirma Gritti (2004), como o Islam tem uma “laicidade”¹³ própria, houve na cidade-Estado de Medina uma democracia *sui generis*.

Voltando a este problema: Muhammad era chefe de estado e profeta ao mesmo tempo ou fazia alguma separação entre os dois papéis? Segundo Demir (1999, p. 54), “[...] apesar de Muhammad não deixar de ser profeta ou mensageiro de Deus em nenhum momento a partir da primeira revelação em 610, havia uma diferença nas ações dele entre os papéis que ele exercia”. A argumentação trazida por Demir é semelhante ao conceito de Schutz das zonas/estruturas de relevância. Ou seja, cada papel em seu momento.

Ao ler o texto da Constituição de Medina fica claro que Muhammad não estabeleceu um Estado teocrático. Muito menos no Islam constata-se, ao menos no Alcorão e na sunna do profeta, sinais de

¹³ Este é o conceito utilizado pelo autor referido.

uma teocracia islâmica, uma vez que nenhum califa foi a voz de Deus na terra, mas sucessor de Seu mensageiro enquanto líder político (Demir, 1999). Gulen (2019) afirma que não há lei islâmica e o estado não precisa ter base sagrada. Além disso, a nomeação de Muhammad e das quatro primeiras pessoas que o sucederam no seu papel político foi fruto de um consenso popular. Califa, o sucessor de Muhammad, assume a liderança apenas quando é reconhecido por todos. No decorrer do tempo, esse reconhecimento foi delimitado às lideranças tribais e aos governadores locais.

Uma das bases da afirmação de Demir sobre a diferenciação entre os papéis que Muhammad exercia está no versículo 59 da surata 4 do Alcorão, a saber: “Ó crentes! Obedeçam a Deus, obedecem ao Seu mensageiro e àqueles que são autoridade dentro de vocês. Caso haja uma desavença entre vocês, recorram a Deus e ao Seu mensageiro”.

Demir (1999) relata que a autoridade aqui citada é uma categoria diferente de Deus e do profeta. Ela não necessariamente é nomeada por Deus, pois sequer os sucessores de Muhammad – entre eles Abû Bakr e Umar ibn. Al-Khattab –, aprovaram a referência a eles como *khalifatu Allah*, ou seja, o Califa de Deus. Canan (1988, p. 117, grifo nosso) salienta que “[...] *autoridade* é uma categoria diferente que não se confunde com Deus e profeta”. Segundo um *hadice* relatado pelo autor, a liderança pode ser assumida por uma pessoa que seja eleita ou nomeada pelo povo ou seus representantes (Canan, 1988).

Nessa última seção, tenta-se trazer à discussão o conceito de democracia e sua compatibilidade com o Islam. Pode-se concluir que, apesar de esse conceito não ser conhecido pela tradição árabe no contexto emergencial do Islam, houve, no espectro da cidade-Estado de Medina, um regime próximo ao democrático, tendo em vista que a construção conceitual da democracia ainda era permanente naquela época. Um regime em que Muhammad era o chefe de estado que coordenava entre as lideranças tribais e governos locais (Al-Qadirî, 2018) baseou-se no texto da Constituição de Medina que não tinha no seu corpo o conceito de *sharia* ou a afirmação de “leis islâmicas”.

Conclusão

Este artigo teve o seu ponto de partida e angústia na retomada do poder pelo Talibã no Afeganistão e na retirada das tropas estadunidenses e da Organização das Nações Unidas após vinte anos de ocupação. O retorno do Talibã trouxe consigo novamente os debates a respeito do Islam e sua compatibilidade com a democracia. E mais, acirrou-se, novamente, “a preocupação pela aplicação da *lei da sharia*”, principalmente em decorrência das declarações de um dos comandantes do grupo de que “não haverá democracia, a lei é a *sharia*”¹⁴. As afirmações tanto dos indivíduos citados quanto daqueles que estudam o Islam a respeito da *sharia* derivam de um desconhecimento lexicológico da palavra.

No presente artigo, discutiu-se a polêmica da “lei islâmica” nomeada *sharia* pelos grupos fundamentalistas, pelos setores leigos muçulmanos e no meio acadêmico, principalmente o ocidental. Contudo, este debate não se restringe ao espectro acadêmico; ele se estende à mídia que reproduz o discurso desses grupos fundamentalistas e termina por transmitir informações que podem chegar a ser deturpadas em relação à *sharia*.

Conclui-se que a *sharia* é empregada, principalmente no Alcorão, texto sagrado do Islam, não como um código canônico, mas como uma palavra sinônima da *religião* e, portanto, do próprio Islam. A *sharia* é um conjunto de valores morais, religiosos e sociais. Dentro do espectro a que o conceito de

¹⁴ Para mais informações consulte G1 (2021).

religião se entende em sua forma vocabular original em árabe – a palavra *al-din* –, a *sharia* acaba por abranger conjuntos de leis que chegam a ser 5% de todo o conjunto que a *sharia* representa. Contudo, deve-se frisar que as ditas leis islâmicas são, ao contrário do que se pensa, produtos de esforço intelectual humano – *al-ijtihad* –, e não determinações do Alcorão. A conclusão apresentada aqui não se dá apenas nas ideias trazidas pelos recentes debates no âmbito de estudiosos muçulmanos, mas embasadas nos textos da exegese do Alcorão clássicos como Al-Baydawî e Yazir.

Por outro lado, entende-se que, baseado na Constituição de Medina – texto elaborado e assinado pelos habitantes da cidade de Medina entre 622-624 da era comum –, apesar de Muhammad ter assumido o papel de chefe de Estado, constata-se que as ações dele se fundamentaram no texto constitucional supracitado que não configura um Estado confessional, demonstrando compatibilidades com democracias, talvez, o máximo possível, no âmbito contextual.

Referências

- Al-Baydawî, N. A. S. M. *Anwar al-tenzîl wa asrar al-ta'wîl*. Istambul: Selsebil, 2010. v. 3.
- Al-Qadirî, H. M. *Dustûr al-Madinat al-munawarah wa al-dustûr al-amrîkiy wa al-britaniy wa al-urdûniy: dirasat tawthiqiya tahliliya muqarana*. Hawalli: Dar a-deyaa, 2018.
- Arslantas, N. Hz. Peygamberin çağdasi yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili tespitler. *Marmara Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, v. 34, n. 1, p. 55-92, 2008.
- Berger, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Bulaç, A. *Diraset'ul Kur'an*. Istambul: Çira Editorial, 2016a. v. 6.
- Bulaç, A. *Diraset'ul Kur'an*. Istambul: Çira Editorial, 2016b. v. 5.
- Bulaç, A. *İslam ve demokrasi: teokrasi ve totaliterizm*. Istambul: İz Editorial, 2014.
- Canan, I. *Kutub-i sitte serhi*. Istambul: Akçag, 1988. v. 1.
- Demir, F. *İslam dini açısından din-devlet ilişkisi*. Istambul: Kursu, 1999.
- G1. "Não haverá democracia, a lei é a sharia e é isso" diz comandante do Talibã. *G1*, São Paulo, 18 ago. 2021. Mundo. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/08/19/nao-havera-democracia-a-lei-e-a-sharia-e-e-isso-diz-comandante-do-taliba.ghtml>. Acesso em: 12 set. 2021.
- Gomaa, A. *Al-ta'ayush ma'a al-akhar fi dhaw' al-sirat al-nabawiyyah: al-usas wa al-maqasid*. Cairo: Buruj Book, 2018.
- Gritti, R. *La politica del sacro: laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*. Milão: Guerini e Associati, 2004.
- Gulen, F. O Islã é compatível com a democracia. *CEIRI NEWS*, São Paulo, 8 mar. 2019. Disponível em: <https://ceiri.news/fethullah-gulen-o-islã-e-compativel-com-a-democracia/>. Acesso em: 12 set. 2021.
- Guler, I. Din, islam ve seriat: aynîlikler, farklılıklar ve tarihi donusimler. *İslamiyât*, v. 1, n. 4, p. 53-76, 1998.
- Hamîdullah, M. *İslam peygamberi*. Istambul: Yeni Safak, 2003.
- Ibn Hisham, A. M. M. *Sirat nabawiyya*. Istambul: Kahraman, 2006. v. 2.
- Kenanoglu, M. M. Zimmî. In: Comissão. *TDV İslam ansiklopedisi*. Ankara: TDV. 2014. v. 44. Disponível em: <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi#3-osmanlilar>. Acesso em: 29 nov. 2021.
- Kurucan, A. *Niçin Diyalog? diyalogun temelleri*. Istambul: Isik, 2006.
- Kus, A. *A Constituição de Medina como um documento de diálogo inter-religioso do islam (622)*. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/123456789/23759>. Acesso em: 19 nov. 2021.

- Kus, A. Islam: surgimento e os principais fundamentos. *In: Hogeamn, E. R. et al. (org.). Desvelando o Islam: ética, justiça e direitos.* Curitiba: Nova Práxis Editorial, 2019. p. 123-142.
- Lecker, M. *The Constitution of Medina: Muhammad's first legal document.* Princeton: The Darwin Press, 2004.
- Pace, E. *A Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais.* Petrópolis: Vozes, 2005.
- Ribeiro, R. J. *A democracia.* 3. ed. São Paulo: Publifolha, 2013.
- Unal, A. *Tradução do Alcorão Sagrado com interpretação anotada.* New Jersey: Tughra Books, 2015.
- Watt, W. M. *Muhammad at Medina.* Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Weber, M. *Economia e sociedade.* Brasília: Editora da UNB, 1999. v. 2.
- Yazir, M. H. *Hak dini, Kur'an dili.* Istambul: Azim, 2012a. v. 7.
- Yazir, M. H. *Hak dini, Kur'an dili.* Istambul: Azim, 2012b. v. 3.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Kus, A. *Sharia e democracia: uma análise a partir da Constituição de Medina.* *Reflexão*, v. 46, e215471, 2021.
<https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5471>