

Hervé Bleuchot*

Jihad

Bleuchot, Hervé. *Droit musulman*. Essai d'anthropologie juridique. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001, §§ 429-461.

Conteúdo

Siyar e jihâd	2
Jihâd no sentido jurídico: guerra santa	3
Fontes e divisão do capítulo	4
1 A concepção clássica	5
1.1 Conceitos fundamentais	5
1.1.1 Dâr al-islâm e dâr al-harb	5
1.1.2 Um direito desigual	6
1.1.3 Princípios gerais	6
1.2 Os objetivos da jihad	6
1.2.1 Objetivo do Estado islâmico na jihad	6
1.2.2 A obrigação da jihad	7
1.2.3 Objetivos da jihad e intenção no Alcorão e na Sira	7
1.2.4 Objetivo da jihad no direito maliquita	8
2 As operações de guerra e o butim	10
2.1 A declaração de guerra	10
2.2 As operações	10
2.3 O butim	11
2.3.1 Saqueadores e corsários	12
2.3.2 Prisioneiros	12
2.4 Tréguas e pactos temporários	13
2.4.1 Tréguas	13
2.4.2 Proteção temporária	14
2.4.3 O muçulmano no dâr al-harb	15
2.5 O pacto de proteção permanente	16
2.5.1 O pacto de proteção. A jizya	16
2.5.2 Liberdade de culto. O conceito de tolerância antigo	17
2.5.3 Outras obrigações dos protegidos	17

* Tradução de Youssef Cherem (cherem@unifesp.br).

3	Concepções não clássicas da jihad	18
3.1	Concepções não clássicas na Idade Média	18
3.1.1	Guerra santa e rebelião	18
3.1.2	Jihad moral e espiritual	18
3.1.3	O dever de ordenar o bem e proibir o mal	19
3.1.4	O endurecimento sunita. Ibn Taymîya	20
3.2	Evolução da prática	21
3.2.1	A prática até o século XVI	21
3.2.2	Colonização	21
3.2.3	Os protegidos nos séculos XIX e XX	22
3.3	Visões contemporâneas	22
3.3.1	A evolução da doutrina: os reformistas	22
3.3.2	Discussão	24
3.3.3	Jihad e direito internacional	25
3.3.4	Pontos de vista islamistas	26
3.3.5	Conclusão	27
	Bibliografia	28
	Obras de referência	28
	Estudos	28

Siyar e jihâd

O que pode ser chamado de direito internacional muçulmano é discutido nos tratados nos capítulos dedicados a siyar ou jihâd.

A palavra siyar é o plural de sîra. No Alcorão, a palavra ocorre apenas uma vez no sentido de forma, estado (* 20, 21). A raiz significa mover, viajar, passar, e é usada várias vezes nesses sentidos no Alcorão. Então, a palavra sîra significava comportamento habitual, ou caminho, ou conduta (Jurjânî), e, subsequentemente, vida ou biografia. O significado legal não é encontrado em dicionários comuns. Nos livros de hadîth, a palavra siyar é usada para indicar as histórias e palavras do Profeta durante suas expedições de guerra. A palavra no plural posteriormente significa expedições. Um sinônimo é às vezes usado: maghâzî, campanhas ou razias, plural de maghzâ. No fiqh, a palavra siyar é usada principalmente pelos hanafitas. Sarakhsî definirá o conteúdo de seu livro, comentando o Kitâb siyar al-kabîr de ach-Chaybânî, como tratando da “conduta dos crentes em suas relações com os incrédulos” (citado por Khadduri, Translator’s, p. 40).

A palavra jihad possui vários significados que se aglutinaram ao longo da história e sua tradução é matéria controversa. Em seu sentido original, significa esforço, implícito em vista de uma meta difícil. É um substantivo verbal da terceira forma e, portanto, inclui ideias de rivalidade, competição. O Alcorão usa jihâd ao mesmo tempo que outros termos dos quais nem sempre se distingue, em particular aqueles formados na raiz q-t-l, matar, lutar, que são os mais frequentes, ou com a raiz .h-r-b, guerrear. As principais referências foram indicadas no volume 1, apêndice 1. Morabia observa que dos 35 versos em que aparece a palavra jihâd, 22 se aplicam a um esforço geral, 10 à guerra e 3 têm um tom espiritual (p. 119 sq., p. 140 sq.). Esta generalidade do significado da palavra provavelmente

explica por que, no uso, ele suplantou outros para designar a atividade do Profeta e seus Companheiros, com a atmosfera de luta e exaltação piedosa e todo o seu ambiente (orações, presentes de armas e cavalos para combatentes, chamados de conversão, saídas para o campo etc.) em que viviam.

Mas o significado da palavra jihâd apresenta dificuldades devido a glosas e interpretações posteriores. À interpretação dos fuqahâ' do período clássico, para quem jihâd significa guerra santa ofensiva, opõe-se a dos reformistas para quem jihâd significa guerra defensiva ou guerra justa. O significado de jihâd como uma guerra santa ofensiva dominou a tradição legal ¹ e a qualificação da jihâd acabou se estendendo até mesmo a várias repressões contra hereges, rebeldes e bandidos, todavia numa época tardia entre os sunitas. A este sentido guerreiro opomos um sentido espiritual, de acordo com o conhecido hadîth que evoca a pequena e a grande jihâd.² Este significado espiritual foi explicitado especialmente por al-Muhâsibî e o Ikhwân a.s.-safâ', como veremos mais tarde. Morabia destacou que a distinção entre os sentidos da jihad tendia a se apagar na mente muçulmano: o verdadeiro místico, ansioso por combater as paixões que estão nele, sempre termina, devido ao dever de ordenar o bem e proibir o mal, combatendo o mal fora dele, ao seu redor. Essa tutela do vizinho, essa .hisba, dirigida aos muçulmanos, leva naturalmente à guerra, seja contra rebeldes, bandidos e hereges, seja contra os infieis. O murâbit, asceta, pregador e guerreiro, incorpora assim a totalidade dos significados da palavra jihâd (Morabia, cap. IX).

Jihâd no sentido jurídico: guerra santa

Nos tratados clássicos da lei muçulmana, a jihad é de fato uma guerra travada com armas contra descrentes muito concretos, e não uma luta espiritual. Que eu saiba, a expressão jihâd al-asghar não é usada nesses textos, ela é usada simplesmente jihâd. A jihad também é um dever obrigatório e, portanto, necessariamente bom e santo. Muitos são os hadith que colocar a jihad em um lugar muito alto na hierarquia dos deveres *religiosos*, antes da peregrinação ou da oração. Daí a tradução de “guerra santa” que é frequentemente usada.

Essa tradução indis põe reformistas e modernistas, que a veem como uma redução injusta dos significados da palavra jihad. Mas sempre há uma defasagem entre o significado das palavras na lei e seu significado em outros lugares. Do ponto de vista da sociologia religiosa esta tradução também é legítima, porque geralmente distinguimos três posições fundamentais na relação religião/violência: a guerra santa (onde se situa a jihad clássica e a cruzada), a guerra justa (guerra defensiva) e não violência (vide Kelsay-Johnson para discussão desses tópicos).

¹ A teoria da jihad defensiva não foi ignorada nos tempos clássicos. Citamos, por exemplo, Sufyân ath-Thawrî (m. 778), at-Tahâwî (hanafita, m. 933), embora para eles a guerra ofensiva continue a ser recomendável. Mas essa teoria não triunfou. Ao contrário, a concepção clássica faz da guerra ofensiva o estado normal de relações com os infieis.

² O Profeta Maomé, voltando de uma expedição, largou as armas e, dirigindo-se a seus Companheiros, disse-lhes: “Aqui estamos de volta da pequena jihad (al-asghar). Ainda temos que realizar a grande jihad (al-akbar), a das almas”. Citado por Morabia, p. 257. Jihâd tem um significado geral neste hadîth, ampliando o de guerra santa sem negá-lo.

À tradução de jihad por guerra santa, pode-se objetar que todas as prescrições da lei islâmica são sagradas (ou legais ou canônicas) e, portanto, devemos dizer também “o casamento sagrado, o contrato sagrado, a venda sagrada” etc. Ou seja, coloque o adjetivo “sagrado” em todos os lugares ou exclua-o em todos os lugares. No entanto, a necessidade do adjetivo aparece no florescimento de traduções substitutas, inclusive entre autores reformistas, como “guerra legal”, ou “guerra canônica”, ou “combate santo” etc. Por quê? É porque o jihad é a única atividade de natureza secular que é classificada como deveres religiosos, especialmente no hadîth. O maliquismo sempre colocou a jihad imediatamente após a adoração. Os muçulmanos mortos são mártires (*chuhadâ'*) que morreram no caminho para Deus (*fi sabîli Llâh*). Eles têm a garantia de ir para o paraíso (Alcorão 9, 111, 169b-170) e de ter privilégios lá sobre os outros abençoados. Existe toda uma literatura exaltando o mérito da jihâd (ver Ibn Hudayl, ou Marîni, uma obra muito recente). O propósito religioso da jihad também é especialmente enfatizado até mesmo nas obras jurídicas modernas. Az-Zu.haylî, por exemplo, sente necessidade de reforçar a palavra jihâd pelo adjetivo muqaddas, sagrado, como se a palavra jihâd não fosse forte o suficiente (Al fiqh, t.6 p. 10; ver também p. 314-316, sobre os méritos da jihad). Nada disso existe em tal grau com relação a outras atividades que cumprem a lei.

Fontes e divisão do capítulo

A doutrina da jihâd³ foi formada posteriormente, com base na prática do Profeta, dos primeiros califas e dos omíadas, mas a partir do século 2/7, essa doutrina ofensiva estava em descompasso com a prática abássida que havia se tornado, de acordo com Morabia, defensiva, após as derrotas na Gália, na Índia e no front de Constantinopla. Seria melhor falar de uma prática de guerra posicional sob os abássidas, porque a iniciativa continuava mudando de um campo para outro. É apenas durante o período colonial que se pode dizer, em geral, que o mundo muçulmano está confinado a uma prática defensiva.

Ao contrário da lei do califado, a jihâd ou siyar é estudada em quase todos os tratados sobre o direito muçulmano. Também era frequentemente abordada nas obras dedicadas ao califado ou a problemas políticos gerais, como os de Abû Yûsuf, de al-Mâwardî, de Ibn Taymîya ou de Ibn Khaldûn. O assunto também foi objeto de tratados especializados, como os de ach-Chaybânî e Sarakhî. Este último, em particular, comentou sobre o Kitâb as-siyar al-kabîr de Ach-Chaybânî, mas é impossível distinguir o comentário do texto básico, de modo que a obra de Sarakhî deve ser considerada uma obra do século V / III (Khadduri, Translator's, p. 45). Mas a doutrina de ach-Chaybânî, do início do século III / IX não se perdeu e é encontrada no capítulo da compilação Hanefi conhecido como Kitâb al-asl ou Kitâb al Mabsût, ou ainda .Zâhir ar-riwâya. M. Khaddurî oferece uma tradução para o inglês deste texto.

³ Não querendo indispor sem cessar o leitor ao lhe impôr a tradução que se acredita ser justa, utilizou-se sistematicamente o termo árabe.

Em nossa primeira seção, estudaremos a visão clássica que faz da jihad uma guerra santa ofensiva contra o mundo não-muçulmano e cujo objetivo é submetê-lo ao domínio islâmico. As diferentes visões (guerra entre muçulmanos, sentido místico, sentido defensivo ...), bem como a prática e as concepções modernas serão o assunto da seção 2.

I A concepção clássica

I.1 Conceitos fundamentais

I.1.1 Dâr al-islâm e dâr al-harb

De acordo com a concepção islâmica clássica, o mundo é dividido em duas esferas político-religiosas, o dâr al islâm, o domínio do Islã; e dâr al-.harb, o domínio da guerra. Uma terceira área, a da neutralidade (dâr as-.sul.h), foi apontada por alguns doutores chafitas, mas não é unânime. A maioria sustenta que os Estados que fizeram um pacto de neutralidade com os muçulmanos estão agora sob sua proteção e, portanto, fazem parte do dâr al-islâm.

Sobre definições recíprocas de dâr al-islâm e dâr al-.harb, havia diferenças. Há unanimidade sobre a posição mínima: só pode ser considerado como dâr al-.harb o país onde um muçulmano não pode estar seguro quando pratica sua religião. Se ele pode praticar sua religião em segurança, estamos lidando com dâr al-islâm para um certo número de doutores (ach-Chawkânî por exemplo, e em geral para reformistas e modernistas). Mais estritamente, para a maioria dos doutores antigos, dâr al-islâm é o território onde se aplica a lei islâmica. Frequentemente, os autores acrescentam a necessidade de os cádis fazerem cumprir a lei, ou de um representante do califa conduzir as orações, ou de os não-muçulmanos estarem sujeitos aos muçulmanos, etc.

O dâr al-islâm está em guerra constante contra o dâr al-harb. Em termos modernos, parece que o Estado islâmico não reconhece a legitimidade dos estados não muçulmanos, não os reconhece de jure. Transformar o domínio da guerra em domínio do Islã é uma obrigação que só terminará com a submissão completa da Terra ao Islã.

O dâr al-.harb é objeto e não sujeito na lei islâmica, é considerado no estado de natureza (Khadduri, *Translator's*, p. 12). Se os muçulmanos impõem um mínimo de regras a serem observadas a respeito, tanto em relação aos combatentes quanto aos civis, ou se eles podem assinar um tratado de paz, isso não implica o reconhecimento de jure de Estados não muçulmanos. Eles são vistos como decorrentes da necessidade da humanidade viver sob uma autoridade, e nada mais. Para M. Khadduri, o estado das relações é comparável, em termos modernos, ao do reconhecimento do estado de rebelião (*Translator's*, p. 14).

O habitante de dâr al-.harb é o .harbî, o beligerante, muitas vezes também referido pelo termo 'aduww, o inimigo. Pensamos no hostis romano, ao mesmo tempo estrangeiro e inimigo.

1.1.2 Um direito desigual

O direito muçulmano relativo às relações internacionais é um direito desigual, como todos os direitos da mesma época. Pertence ao que chamamos de antigo sistema de relações Estado / religião. Esses direitos, que são, estritamente falando, extensões de direitos internos, não consagram os princípios essenciais do direito internacional moderno, a igualdade das nações e a reciprocidade de direitos e deveres entre elas. Eles são baseados em uma religião. São provisórios: a religião de referência tem vocação para conquistar o mundo e, uma vez feito isso, os direitos das nações desaparecerão. M. Khadduri escreve sobre a lei islâmica: “Esta lei é feita para fins temporários e baseada na suposição de que o Estado islâmico é capaz de absorver toda a humanidade; e se o ideal do Islã for um dia alcançado, a razão de ser da lei da guerra, pelo menos no que diz respeito às relações do Islã com os estados não islâmicos, não existirá mais” (Translator’s, p. 5). Podem ser feitas comparações com a concepção comunista soviética (Khadduri, *War and Peace*, cap. III).

1.1.3 Princípios gerais

Dois princípios parecem dominar o assunto. O primeiro explica os detalhes das prescrições: é legal o que coincide com o interesse do Estado islâmico, que aumenta sua força e diminui a de Estados não muçulmanos; o que vai na direção oposta, ou seja, o que aumenta a força do inimigo ou diminui a do Estado muçulmano, é ilegal.

No entanto, esse princípio não é aplicado automaticamente, e pudemos mostrar que esses desvios muitas vezes revelam, especialmente entre os malikitas, um senso moral universalista (Bleuchot, *Le jihâd et les valeurs*).

Existe outro princípio, de aplicação mais restrita. É aquele segundo o qual devemos cumprir nossos compromissos, *pacta sunt servanda*. É declarado claramente no Alcorão (5, 1; 8, 72; 9, 4, 7; 16, 91; 17 34). Pode ser aplicado a todos os tratados, tréguas e pactos diversos celebrados por muçulmanos.

1.2 Os objetivos da jihad

1.2.1 Objetivo do Estado islâmico na jihad

Precisamos distinguir entre objetivos coletivos, aqueles apoiados pelo Estado islâmico, e objetivos individuais.

O Alcorão atribui à jihad o objetivo da conversão dos inféis (8, 39; 9, 5) ou sua submissão (9, 29), mas esse objetivo também pode ser apenas o seu pedido para o fim da luta (2, 192, 193; 4, 91; 8, 39, 61). Os hadith apenas abordam a questão de uma perspectiva individual.

Para os juristas, não há dúvida de que os objetivos da jihad são a conquista do mundo, sua submissão à lei islâmica, sua conversão. Esses objetivos não são necessariamente alcançados pela guerra. A jihad é feita tanto por meio de propaganda, persuasão, prestígio quanto por meio de desafio ou guerra.

Segue-se, para M. Khadduri, que “o Estado Islâmico torna-se necessariamente um Estado imperial e expansionista que se esforça para derrotar outros povos

pela conversão” (Khadduri, Translator’s, p. 5). Essa necessidade é obviamente imposta pelo estatuto obrigatório da jihad.

1.2.2 A obrigação da jihad

Essa obrigação é imposta à comunidade, é mais exatamente um fard ‘alâ l-kifâya, uma obrigação de competência. Isso significa que, se um número suficiente de guerreiros se juntar ao exército muçulmano, outras pessoas capazes estarão isentas. Caso contrário, é culpa de todos. Há uma grande maioria sobre este assunto, em virtude dos versículos 2, 216 e 9, 122 do Alcorão.

Para os Kharijitas, a jihâd é um pilar do Islã e é uma obrigação individual. Para os xiitas, uma vez que a jihad não será vitoriosa até o retorno do imã oculto, ela deve ser adiada até essa data (Khadduri, War and Peace, cap. V).

O combatente deve cumprir um certo número de condições. Ele deve ser homem, muçulmano, púbere, são, livre (não escravo), livre de defeitos (não deficiente, não doente), finalmente capaz de arcar com suas despesas de manutenção no campo (Alcorão 9, 91). Esta última condição é omitida entre os hanafitas, que insistem em outra: o combatente não deve deixar dívidas vencidas sem a autorização de seu credor, o que outros ritos não consideram obrigatório, mas apenas recomendado. Os jovens devem ter permissão de seus pais, mas existem diferenças quando os pais não são muçulmanos. Os não combatentes devem ajudar os guerreiros, principalmente com seu dinheiro (Alcorão 4, 95; 9, 41). O Alcorão, lembrando que nem todos devem lutar, enfatiza ainda que o dever de ensinar religião permanece (9, 122).

Os fuqahâ’ são unânimes em dizer que a obrigação da jihad pode tornar-se individual em caso de ataque surpresa do inimigo e impor-se até mesmo à esposa sem a autorização do marido, ao escravo sem a autorização de seu senhor e sobre a criança sem a autorização de seu pai.

1.2.3 Objetivos da jihad e intenção no Alcorão e na Sira

Todos os combatentes devem ter uma intenção justa, de lutar contra os infiéis e não de obter espólios ou glória. Como já foi dito, essa obrigação é religiosa e os muçulmanos mortos são mártires garantidos para ir para o paraíso.

O Alcorão manifesta uma hostilidade óbvia em relação à ganância e ao orgulho em geral (* 57, 23 be * 57, 24 a = * 4, 36 be * 37 a). A defesa da verdade religiosa deve vir antes da sede de espólios (8,7-8 que alude à batalha de Badr), sede que é a causa da derrota (* 3,152 aludindo à batalha de Uhud). E os gananciosos são afastados dos verdadeiros combatentes da jihad (* 48, 15, a respeito dos beduínos que queriam se juntar na tomada, promissora, de Khaybar, enquanto eles recuaram para a expedição de Meca). Veja também 8, 67-68; * 9, 83 ...

A coleção mais antiga de hadîth, a de Imâm Mâlik, Al-Muwa.t.ta’, não contém nada explícito sobre os propósitos da jihad. No entanto, encontramos ali a fórmula “jihâd fî sabîli Llâh” que é frequente e uma vez a ordem “razia em nome de Deus ...” (t. 1, p. 298). Toda a atmosfera é muito piedosa. O martírio parece ser o motivo quase único dos combatentes. Os muçulmanos mais piedosos, os mais ávidos por lutar, são valorizados. A fraude na pilhagem é condenada várias vezes: a jihad é, portanto, uma questão de piedade, e não de um bom negócio.

Um hadîth se opõe à jihad e ao desprezo pelos bens deste mundo (algumas tâmaras!)⁴ É imediatamente seguido por um ditado de um dos Companheiros que distingue entre boas e más expedições,⁵ mas apesar do contexto, é difícil ver nisso a condenação de guerras ofensivas ou guerras de lucro (ver Hintati e Bleuchot, *Le but du jihad*).

Na Sira de Ibn Hichâm, encontramos claramente estabelecida a doutrina da jihad ofensiva. A visão das conquistas relatada (quando o Profeta golpeia a rocha enquanto cava a trincheira antes da batalha de mesmo nome), mostra que a Sira é posterior às conquistas e que busca justificá-las,⁶ assim como a maioria das disposições da lei islâmica clássica (Morabia, pp. 147-157).

Os hadîth também, como o Alcorão, insistem no desinteresse do combatente.⁷ A continuidade desse tema é especialmente perceptível no direito maliquita.

1.2.4 Objetivo da jihad no direito maliquita

No Mudawwana de Sahnûn (ob. 854), o tema da necessidade de da'wa (chamado à conversão / rendição) aparece (t. 3, p. 2). Segundo Abd ar-Rahmân Bn al-Qâsim, Mâlik teria dito: “Não vi que lutamos contra os associadores sem convidá-los ao Islã”. À pergunta de Sahnûn para saber se acontece a mesma coisa quando os muçulmanos atacam e quando são atacados, Al-Qâsim responde “Não fiz a pergunta a Mâlik, mas para mim as duas situações são idênticas”. A razão para este apelo é fazer os inimigos saberem “para o que eles são convidados (o Islã), seu estado de ódio e inimizade contra a religião (Islã) e seus seguidores, sua longa oposição aos exércitos (muçulmanos) e sua luta (contra eles) ... ” É quase um esboço de justificativa da defesa. O apelo é “remove a dúvida e justifica a jihâd”, especifica mais adiante o texto. Uma declaração muito clara pode ser encontrada na p. 31: “Nós só lutamos contra as pessoas para que elas saiam da descrença para entrar no Islã”. De acordo com Sahnûn, o objetivo da jihad é, portanto, a conversão dos descrentes.

Ibn Ruchd, o Jovem (Averróis) dedicou um parágrafo especial à questão “Por que eles estão sendo combatidos” (Bidâya, livre do jihâd, 1ª seção, § 7). Ele nota a unanimidade dos doutos sobre a meta perseguida em relação ao Povo do Livro: a conversão ou o pagamento da jizya (cf. mais adiante nesta seção). O Alcorão (9, 29) não permite quaisquer divergências sobre este assunto. As diferenças existem quanto aos politeístas, mas não se relacionam com a natureza do objetivo da jihad, mas com a questão de saber se eles podem ser admitidos ao status de

⁴ O Profeta “incitou a jihad e mencionou o paraíso, e um Ansar estava comendo as tâmaras que seguira. Ele disse: “Eu seria ganancioso (pelos bens) deste mundo se me sentasse e acabasse com elas”. E ele jogou o que tinha na mão, pegou sua espada, lutou e foi morto”. (Al-Muwatta', 1, pp. 309-310).

⁵ Mu'âdh bn Jabal disse “Existem dois tipos de expedições. Aquele onde se gastam bens preciosos, onde se é amável para com o companheiro, onde se obedece a quem detém a autoridade e onde se evita a corrupção: esta expedição é inteiramente boa. E há a expedição onde não se gastam bens preciosos, onde não se obedece ao companheiro, onde não se obedece a quem detém a autoridade e onde não se evita a corrupção: quem participa desta expedição não obtém a sua complacência.” (1, p. 310)

⁶ Uma visão das conquistas também se encontra em Al-Muwatta' p. 308-309.)

⁷ Isso pode ser encontrado em quase todas as coleções clássicas: “Ó Mensageiro de Allah! Os homens podem lutar pela atração dos despojos, pelo desejo de notoriedade ou ostentação, quem é que realmente luta no caminho de Deus? - O homem que luta para que a Palavra de Deus seja o mais alto, luta no caminho de Deus” (Morabia, p. 166).

protegidos (dhimmî). Ibn Ruchd aponta que Mâlik era de opinião que sim: para ele a descrença, mesmo politeísta, não era uma razão para a morte. No Bidâya, o propósito da jihad também é mencionado em conexão com as promessas de gratificação (nafal). Mâlik é apresentado como detestando essa prática em nome do objetivo da jihad: “Só se visa no ataque a face do Deus Altíssimo e a exaltação de sua Palavra. Se o imâm promete uma gratificação antes da guerra, é de se temer que o sangue seja derramado por um direito alheio a Deus”. Este texto confirma a relutância dos juristas maliquitas em relação às operações que visam apenas o lucro e dá uma definição de jihad muito próxima daquela que se tornará a da escola.

É Ibn 'Arafa quem estabelecerá esta definição, em seu Hudûd: “A jihâd é a luta de um muçulmano contra um infiel que não é objeto de um pacto, para promover a palavra de Deus (li-'i'lâ'i kalimati- Llâh) ... ” O comentário de Ar-Rasâ' (ob. 1489) enfatiza que lutar contra um muçulmano não é jihâd e, diz o chaykh (Ibn 'Arafa) tem a mesma opinião para (a luta contra) o dhimmî que quebra seu pacto; o que é dito sobre esse pacto é generalizado para outros pactos, como o amân. Sobre o objetivo da jihâd: “se alguém luta por este mundo, por dinheiro ou por impetuosidade (himîya), não se trata de uma jihâd canônica (char'î), como se diz nos hadîth.⁸ Portanto, há guerras travadas contra os infieis e não legais na escola maliquita.

Com o Tuhfat al-anfus de Ibn Hudhayl (falecido depois de 1399 em Granada), traduzido por Mercier, temos um texto de tendência mística, que insiste na pureza da intenção na jihâd (Mercier, p. 128) e cuja ausência explicaria as derrotas (p. 170). É claro que Ibn Hudhayl desaprova a ganância, e ele cita uma hadîth (não encontrado em outro lugar) onde o Profeta, criticando um homem ansioso por se apossar um asno como saque, supostamente disse: “ele lutou no caminho do asno!” (p. 130).

Ibn Khaldûn (ob. 1406), em um texto frequentemente citado, diz que os muçulmanos têm, ao contrário dos seguidores de outras religiões, “a obrigação de converter o mundo voluntariamente ou pela força” (Monteil, pp. 459-460). Em suas análises da guerra, ele distingue claramente entre guerras seculares e guerras santas (Monteil, p. 555).

O conjunto chamado “O grande comentário”, Ach-charh al-kabîr, escrito por ad-Dardîr (ob. 1786) e ad-Dasûqî (ob. 1815) com base em Khalîl (ob. 1365), não é prolixo sobre os objetivos de jihâd. Eles aparecem em conexão com o combate individual (t. 2, p. 182). Para os comentaristas, o objetivo do campeão muçulmano deve ser elevar a Palavra de Deus, e somente se for estimado que terá um efeito sobre os descrentes. Mas o efeito esperado deve afetar o moral das tropas, deve ser religioso e preparar para a conversão? Sobre a promessa de gratificação, ad-Dusûqî fala do risco de “corromper a intenção” (volume 2, p. 191). Mas Khalîl e O grande comentário justificam “o saqueador”, isto é, a tropa isolada que faz o saque em território inimigo: ela deve apenas o quinto, e nem mesmo o aliado de dhimmî. A niyya (intenção) não é mencionado neste assunto (volume 2, p. 194).

⁸ Ar-Rasâ', p. 220 cita um hadîth paralelo ao da nota anterior.

Os textos explicitaram claramente o propósito da jihâd, a conversão do infiel, que poderia ser confirmada por outros esclarecimentos (cf. Bleuchot, Os objetivos da jihad), mas eles não iam ao fim do raciocínio e não explicavam o status das guerras visando ao lucro.

2 As operações de guerra e o butim

2.1 A declaração de guerra

A guerra santa deve ser decidida e dirigida pelo imã, único responsável perante Deus pela legitimidade do empreendimento. A jihâd deve ser feita pelo menos uma vez por ano (regra deduzida do Alcorão 9,126), exceto em caso de fraqueza dos muçulmanos. O inimigo não precisa atacar primeiro para ela ser legítima.

Deve ser precedida por um convite (da'wa) para ingressar no Islã. Sobre esse ponto, há divergências. Para os hambalitas, este convite não deve ser feito. Eles se baseiam na vida do Profeta, que supostamente atacou de surpresa os Bani Mustaliq e Bani Kahbali da Palestina. Para os maliquitas e zayditas, confiando em todos os outros exemplos do Profeta, é obrigatório. A maioria acha que é apenas recomendado.

2.2 As operações

A batalha começa com o grito de "Allâhu akbar" (Deus é o maior). Os combatentes devem obedecer aos seus líderes (Alcorão, 4,59), mesmo corrompidos, não desertar, não fugir. A firmeza no combate é a regra. Os muçulmanos devem lutar desde que o inimigo não exceda o dobro do seu número (Alcorão 8,65-66) e, neste caso, eles podem evitar o combate. A tática de falsa fuga também é permitida.

As destruições exigidas pela estratégia militar são permitidas, mas há divergências a esse respeito.

Pode-se, para a maioria, bombardear uma cidadela inimiga (com balistas e manganelas), ou incendiá-la, correndo o risco de matar prisioneiros muçulmanos do adversário. Os maliquitas, chafitas e xiitas acrescentam que isso só pode ser feito em casos de necessidade absoluta e se não houver muitos muçulmanos. Neste caso, não se deve qualquer indenização às vítimas muçulmanas qualquer indenização, exceto para os chafitas e hambalitas. Uma minoria não aceita esse ponto de vista sobre o bombardeio, argumentando com base no versículo 48,25, onde Deus poupa Meca por causa da presença de crentes.

O assassinato de não combatentes, idosos, mulheres, crianças, doentes e monges é proibido durante as operações para a maioria. Para alguns autores (Ibn Taymiya) a noção de não combatente é ampla, incluindo camponeses em seus campos, artesãos e vários trabalhadores. Mas se eles participarem da guerra por meio de seus conselhos ou qualquer outro meio, eles podem ser mortos. No entanto, o humanismo de alguns fuqahâ' não é isento de esperteza. Para o maliquita ad-Dasûqî, as mulheres só podem dar conselhos ruins, elas nunca devem ser mortas. Mas se elas forem mortas, apenas o arrependimento é devido, não

a compensação pelo assassinato. Seguindo Mâlik, o rito especifica que devemos deixar o suficiente para viver para os não-combatentes, se necessário assumindo a propriedade dos muçulmanos. Para a maioria dos chafitas e xiitas imamitas e zayditas, monges e velhos podem ser mortos: sua descrença é razão suficiente para matar, um ponto de vista que outros ritos não aceitam, pelo qual a única razão para autorizar a morte é ter lutado contra o Islã.

O suicídio não é permitido, exceto se envolver mudança no tipo de morte ou aumento das chances de sobrevivência: o combatente pode, por exemplo, pular de um navio em chamas e se jogar no mar (por unanimidade). Mas os islamistas admitiram as operações suicidas, segundo eles “operações martírio” no contexto palestino e os sunitas estão a caminho para segui-los.

O desafio, combate singular à frente das tropas, está sujeito à autorização do imã. Não pode ser com a intenção de exibir suas proezas marciais: o objetivo deve seguir sendo o de glorificar a Deus de acordo com os maliquitas.

A mutilação é proibida durante o combate, mas alguns hanafitas dizem que é permitida antes do combate para assustar o inimigo.

Atos de traição contra o inimigo são proibidos, mas permitidos entre os hambalitas. O uso de flechas envenenadas é proibido de acordo com os maliquitas, porque podem ser mandadas de volta contra os muçulmanos.

Em princípio, uma aliança com os descrentes (*kuffâr*) é proibida, porque “a hostilidade religiosa tende à traição” (az-Zuhayli, p. 424). Isso segue o exemplo do Profeta, que, no dia da batalha de Badr, despediu um voluntário não muçulmano. Mas muitos doutores da lei o permitem, porque o Profeta o teria usado mais tarde. Só se pode recorrer a esse meio caso necessário.

2.3 O butim

Existem várias categorias de butim. O saque à força (*ghanîma*) também inclui os despojos (*salab*) de um soldado inimigo morto (suas armas, seu cavalo, sua sela). Somente para os chafitas, os despojos de um inimigo pertencem por direito a quem os mata.

O saque à força (*ghanîma*) é compartilhado entre todos os guerreiros (incluindo vigias, reforços, etc.), exceto o quinto que vai para o imã (Alcorão 8,41, mesmo costume na Arábia pré-islâmica). Os cavaleiros recebem parte dupla (*hanafitas*) ou parte tripla (outros ritos).

As regras de distribuição do quinto estatal, de acordo com as categorias indicadas pelo versículo 8,41 do Alcorão (Deus, o Profeta e seus parentes, órfãos, pobres, viajantes) deram origem a muitas diferenças (ver az-Zuhaylí, p. 459 sq.). Os malikitas dizem que o imã não é limitado por nenhuma regra, exceto o interesse geral segundo seu próprio julgamento.

Para os hanafitas, a propriedade de uma parte do butim só é adquirida por um combatente após a divisão que deve ser feita em terras islâmicas. O imã não tem o direito de vender qualquer parte do espólio, nem de compartilhá-lo em território inimigo. Se alguém morrer em *dâr al-harb*, seus herdeiros perderão todos os direitos à sua parte. Se as tropas de socorro chegarem após a batalha, terão direito a saques que ainda não foram compartilhados. Para os demais ritos,

a propriedade do combatente é assegurada desde o momento da captura, e as soluções são inversas: a divisão pode ser feita em território inimigo, os herdeiros têm direitos, as tropas de socorro não.

Os bens adquiridos sem luta (*fay'*) pertencem ao Estado, desde uma decisão de 'Umar de acordo com o versículo 59,7. Este é o caso com todos os bens imóveis. O imame pode entregá-los às populações conquistadas por meio de um imposto especial (o *kharâj*) ou reparti-lo entre os soldados, o que os malequitas e chafitas não permitem.

É falta grave o soldado roubar parte do butim antes da partilha, exceto em caso de necessidade, no caso de armas ou alimentos, por exemplo. Ele não pode antecipar a partilha, nem vender nada.

O imã pode, em território inimigo, conceder aos combatentes que façam tal ou qual façanha, uma gratificação (*nafal*) retirada do saque, ou permitir que os restos mortais de um inimigo vão para aquele que o mata. Ao retornar ao país do Islã, o imã só pode conceder um bônus da parte devida ao *bayt al-mâl* [tesouro do Estado] (*hanafitas*).

O escravo, a mulher, a criança, o *dhimmî* não têm direito aos espólios, mesmo que tenham lutado com os muçulmanos. Por outro lado, o imã poderá dar-lhes gratificações do saque, antes da partilha, mas a participação de cada um deve permanecer inferior à de um muçulmano adulto e livre.

2.3.1 Saqueadores e corsários

O saqueador (*mutalassis*) é aquele que age sem a permissão do imã e que rouba um país inimigo em tempo de guerra. Ele não paga o quinto de acordo com os hanafitas: ele é considerado um ladrão que certamente rouba bens não protegidos pela lei islâmica, mas sua aquisição é repreensível (*makrûh*) e é melhor que ele pegue o saque para dar esmolas. Há, portanto, também para os hanafitas operações de guerra contra os infiéis que não são *jihad*, uma *jihad* só é assim com a autorização do imã. Mas se o saqueador lidera uma tropa forte, ele terá que pagar o quinto: considera-se então que o bando recebeu a aprovação do imã. O curso (*qarsana*) é, portanto, permitido através do pagamento do quinto. As palavras pirataria / piratas são impróprias.

Para os maliquitas e chafitas, o quinto é devido em todos os casos pelo muçulmano por analogia com as operações normais. Mas os maliquitas não consideram essas operações como *jihad* por causa de seu propósito secular. Finalmente, uma opinião minoritária pensa que o saque deve ser considerado como *fay'*, butim de guerra, indo para *bayt al-mâl* na íntegra e que em todos os casos (*Mughnî*, volume 9, p. 294).

2.3.2 Prisioneiros

A sorte dos prisioneiros depende de sua atitude durante a guerra e da escolha do imã depois dela. As populações que se submeteram antes da guerra, se forem

contadas entre o povo do Livro⁹ (cristãos, judeus, zoroastristas), imediatamente celebram o pacto de proteção (cf. § 5) que será aliviado em virtude deste acordo.

Depois da guerra, de acordo com o Alcorão, o imã pode executar prisioneiros, reduzi-los à escravidão ou trocá-los por resgate ou por prisioneiros muçulmanos (47, 4).

Para os hanafitas, o prisioneiro inimigo só pode ser morto se for permitido matá-lo durante o combate e por motivos graves, o que exclui em princípio mulheres, idosos, monges, etc. Mas essa execução é concebida como uma sanção penal, de forma que o louco que tenha lutado não seja punido, por falta de responsabilidade penal. Para os hanefitas ainda, não é permitido libertar prisioneiros de graça, nem mesmo contra resgate, pois esse ato é equiparado a uma venda de armas ao inimigo (proibida por unanimidade), porém segundo ach-Chaybânî, em caso de necessidade de dinheiro, pode-se fazer isso. As opiniões dos hanafitas também divergem sobre a troca de prisioneiros: proibido de acordo com Abû Hanîfa, é permitido de acordo com outros hanafitas, mas a opinião de Abu Hanîfa prevaleceu no rito.

Os chafitas, malequitas e hanbalitas permitem tudo o que o Alcorão permite e acrescentam a possibilidade de libertação gratuita. Neste último caso, o imã que optou por ser liberal, deve compensar a perda do espólio: os prisioneiros poderiam ter sido vendidos como escravos ou servido para resgatar prisioneiros.

O prisioneiro, se ele se converte ao Islã, sempre escapa da morte, mas não certamente da escravidão, e ele não recebe sua propriedade de volta. Se ele for convertido antes de ser levado, ele retém sua liberdade e sua propriedade. Os tratados detalham várias questões relativas às conversões e suas consequências no casamento, na propriedade, na condição dos filhos, etc.

De acordo com os hanafitas, chafitas e hanbalitas, os árabes da Arábia, o povo do livro ou politeístas, só podem ser executados, a não ser que se convertam ao islamismo. Politeístas não árabes também podem escolher entre a morte ou a conversão ao Islã, mas os hanafitas os admitem ao status de Povo do Livro. Na verdade, tais execuções em massa nunca ocorreram nas áreas chafitas e sempre acabam por considerar que tais populações faziam parte do Povo do Livro, ou então esquecem de se preocupar com tais problemas, como era o caso na Índia ou Indonésia. O maliquismo admitindo que politeístas, árabes ou não, fossem admitidos ao pacto de proteção, a convivência esteve, portanto, de acordo com a teoria, na África negra em particular.

2.4 Tréguas e pactos temporários

2.4.1 Tréguas

Por causa da concepção fundamental da relação entre o Estado islâmico e outros, a jihad só pode cessar com a vitória final do Islã e a subjugação do mundo não-muçulmano. Já foi dito que a guerra é o estado normal das relações entre

⁹ A expressão “povo do Livro” é uma projeção no Cristianismo da estrutura do Islã, que é uma religião de um Livro, assim como a expressão “Religião Maometana” ou “Maometana” é uma projeção Cristã, porque o Cristianismo é a religião de um homem-Deus, Jesus Cristo.

o Estado islâmico e os outros (Khadduri, Translator's, p. 19; ver Mercier, Introdução), e que é a paz que é problemática. Mas os modernos, como se poderia esperar, rejeitam essa concepção. Assim, Sayyid Sâbiq escreve: "As relações de muçulmanos com não-muçulmanos são relações de reconhecimento, cooperação, equidade e justiça" (volume III, p. 13) (ver também Hamidullah, Muslim, p. 292 ff. Citado por Khadduri, Translator's, p. 19).

Tratados podem ser assinados, como o Alcorão (9,7) e o exemplo do Profeta permitem, mas estes são, estritamente falando, apenas tréguas (hudna) de acordo com a concepção clássica. Em princípio, é o imã que decide.

Em geral, tratados com o inimigo são possíveis contanto que não prejudiquem o Estado islâmico. O mesmo se aplica à diplomacia e às relações comerciais. Não é permitido assinar uma trégua, enquanto o Estado islâmico for o mais forte (Alcorão 47, 35). Torna-se necessário se for o mais fraco. Mas sempre que o Estado islâmico está em uma posição de força, deve retomar a guerra no final do prazo estabelecido.

Os tratados devem ser respeitados, é uma obrigação e o Alcorão insiste nisso (cf. n.º 434), mesmo que os muçulmanos se tenham tornado os mais fortes. O corolário do princípio, a proibição de toda traição em tempos de paz, está firmemente estabelecido.

Os tratados não podem ser permanentes, exceto o pacto de proteção (cf. § 5). Há divergências sobre a duração permitida da trégua. Segundo os chafitas, se os muçulmanos são fortes, não pode ultrapassar um ano, sendo assemelhada ao pacto de amân. Por um período mais longo, o inimigo deve então se submeter e pagar a jizya. Quando os muçulmanos são fracos, os juristas chafitas dizem que não deve ultrapassar dez anos, como o tratado de Hudabîya concluído pelo Profeta, o tratado sendo renovável. Os xiitas imamitas e os hambalitas pensam o mesmo. Hanafitas, maliqitas e zayditas acreditam que não há prazo para casos de fraqueza. Mas há unanimidade para dizer que um tratado de paz permanente é inválido, pois significaria o fim da obrigação da jihad, o que equivaleria a abolir parte da lei islâmica, algo impossível.

Estes tratados podem ser desiguais, o principal é que ambas as partes os aceitem. Eles podem incluir tributos a serem pagos por um ou outro. Nenhuma forma particular (assinatura, testemunhas ...) é exigida pela lei islâmica. Porém, se teme um ataque surpresa, o imã tem o direito de denunciar um tratado, mas deve alertar o inimigo (Alcorão 8,58).

2.4.2 Proteção temporária

Um tipo muito comum de pacto temporário é o de proteção temporária (amân, salvaguarda). Em princípio, o sangue e os bens de um habitante de um país não islâmico (harbi) são liberados, podendo ser mortos e roubados (o mesmo para o apóstata), embora, como vimos entre os maliqitas e hanafitas, a questão não seja tão óbvia. No caso de um tratado, a vida e os bens dos inimigos são protegidos e eles podem circular em países islâmicos, para comerciar lá, por exemplo. Em caso de guerra, o pacto especial conhecido como amân deve intervir.

Para as necessidades do comércio e da diplomacia, o harbi pode, portanto, obter um salvo-conduto, uma proteção (amân) que garante sua vida, sua pro-

priedade, seus direitos durante seus movimentos dentro de dâr al-islâm por um período máximo de um ano. (Alcorão 9, 6). Se ele quiser ficar mais tempo, ele deve adotar o status de protegido permanente (dhimmî), pagar o imposto correspondente e desistir de retornar ao seu país de origem. Para os hambalitas, um amân pode durar dez anos.

Qualquer muçulmano pode dar um amân, mas existem diferenças em relação à mulher e à criança. Um dhimmî não pode conceder um amân, nem um convertido recente, nem um prisioneiro muçulmano. O amân é dado sem formalidades, basta uma simples declaração. Um amân geral, relativo a uma população inteira, só pode ser dado com o consentimento do imâm. Mas o imam pode denunciar qualquer amân que prejudique os interesses de todos: o espião é executado apesar do amân.

O protegido temporário (musta'mîn) deve respeitar o Islã e sua lei penal (divergências), não espionar (sob pena de morte, unanimidade). Ele pode se deslocar para qualquer lugar, exceto no Hejaz (diferenças), praticar sua religião (não politeísta), negociar (mas não pode comprar armas ou materiais estratégicos para exportar), casar (com uma protegida). Ele não pode se casar com uma mulher muçulmana ou fazer sexo com ela. Ele pode tomar medidas legais se tiver sido injustiçado e reivindicar em seu benefício a aplicação do lei muçulmana. Se ele morrer em um país muçulmano, sua propriedade deve ser entregue aos herdeiros. Se ele morrer em um país de guerra, sua propriedade deixada em um país muçulmano reverte para o Estado muçulmano (saque adquirido sem luta).

2.4.3 O muçulmano no dâr al-harb

Da mesma forma, um muçulmano no dâr al harb deve se submeter às leis de seu anfitrião, caso contrário, ele comete uma traição que é harâm (proibida). Mesmo cativo, mesmo em tempo de guerra, se goza da confiança dos inimigos, se não foi forçado a um juramento, deve respeitar esta regra, não roubar, não agredir ou matar seu anfitrião. Este é um caso em que a lei islâmica reconhece a validade da lei estrangeira sobre o próprio muçulmano. Resulta simplesmente do fato de que os pactos feitos livremente com o inimigo devem ser respeitados.

No dâr al-harb, o muçulmano deve seguir a lei islâmica (oração, comida, etc.) tanto quanto possível. Ele não pode cometer um ato que fortaleça o inimigo: juntar-se ao seu exército, dar filhos a uma harbîya, etc. Ele não pode dar um amân que permitiria a um harbi ir para o dâr al-islâm de acordo com os maliqitas, ele pode de acordo com os hambalitas e chafitas.

Os maliqitas, chafitas hambalitas e zahiritas são hostis à instalação de muçulmanos na dâr al-harb, porque estão expostos às tentações da descrença. Consideram que a emigração (hijra), ou seja, o regresso a dâr al-islâm, é obrigatória se não se pode praticar a sua religião (pelo menos os cinco pilares) em território inimigo. Eles se referem ao Alcorão (4,97-100) e a um hadîth onde o Profeta teria dito: “Não tenho nada a ver com qualquer muçulmano que resida entre os politeístas”. O Profeta exigiu que muçulmanos como ele deixassem Meca para Medina. Os hanefitas argumentam com outro hadîth onde o Profeta teria dito: “Não há hijra após a captura de Meca” e, portanto, permitem que o muçulmano permaneça no dâr al-harb, mesmo que não se possa praticar sua religião lá. Mas os primeiros

lhes respondem que não entenderam bem o segundo hadîth, que significa que a obrigação de hijra cessa quando dâr al-harb se torna dâr al-islâm, como foi o caso após a captura de Meca pelo Profeta.

2.5 O pacto de proteção permanente

2.5.1 O pacto de proteção. A jizya

Trata-se do status de dhimmî (pl. dhimmîyûn), aqueles incluídos no pacto de proteção, 'ahd adh-dhimma. A palavra dhimma significa ao mesmo tempo proteção, responsabilidade e consciência. Os protegidos são colocados sob a proteção da consciência muçulmana.

Dois antigos convênios são frequentemente invocados como a base tradicional da lei do dhimmîyûn: o pacto de Najrân, concluído pelo Profeta, e aquele que de fato o substituiu, o pacto de 'Umar, que é mais duro. Existem outros, mas todos colocam questões difíceis de autenticidade. Uma discussão dessas questões e dos textos pode ser encontrada na obra de Fattal.

Para a doutrina jurídica muçulmana desenvolvida posteriormente, o Povo do Livro é aquele que recebeu de Deus um Livro reconhecido como autêntico, embora superado pelo Alcorão. São os judeus, cristãos, sabeus (definidos como incluindo zoroastristas). Os árabes politeístas não têm direito ao pacto de proteção, mas não entre a maioria dos maliquitas que aceitam a jizya em todos os casos (az-Zuhaylî, t. 6, p. 443). Os não árabes politeístas têm direito a isso entre os hanafitas. Todos os juristas excluem os apóstatas do islamismo.

Os protegidos (dhimmî pl. Dhimmîyûn) devem primeiro pagar um imposto especial, a jizya. A palavra originalmente significava tributo. Só os combatentes o pagam de acordo com os hanafitas e malequitais, sendo antes de tudo o resgate da vida salva enquanto a morte é merecida por ter lutado contra o Islã.

Existem dois tipos de jizya: aquela que é fixada por mútuo acordo, porque os povos do Livro se renderam sem lutar; a outra é fixada pelo imã porque eles lutaram. A jizya é proporcional à fortuna: 48 dirhams ou 24 ou 12 ou nada para os muito pobres, as mulheres, as crianças, os cegos, os doentes crônicos, os monges (porque eles não lutaram). A terra tomada após o combate também paga um imposto (kharâj) que permanece ligado à terra, independentemente de seu proprietário (ver volume III, os estatutos da terra).

A conversão acaba com a jizya: este imposto é geralmente concebido como uma punição (al-Maydânî, Al Lubâb, 4, p. 146) que deve ser retirada na conversão.

Quem se recusar a pagar a jizya, ou matar um muçulmano ou insultar o Profeta, ou fornicar com uma muçulmana, não verá o seu pacto anulado: o imposto será retirado à força, qisâs ou hadd serão aplicados a ele, a menos que ele se junte ao dâr al-harb, caso em que será combatido. Pelo menos essa é a posição hanafita, pois há divergências.

2.5.2 Liberdade de culto. O conceito de tolerância antigo

O culto dos Povos do Livro é autorizado assim que eles pagam a jizya. Entre alguns autores, encontramos várias restrições ao culto: proibição de tocar sinos, fazer procissões, etc. Há quase unanimidade entre os doutores de que é proibido construir uma nova igreja ou sinagoga em *dâr al-islâm*, e que só é permitido consertar antigos locais de culto.

Essa disposição deve estar ligada a muitas outras, relativas ao casamento (proibição de um protegido de se casar com uma mulher muçulmana), custódia dos filhos (em caso de divórcio, a protegida tem seu filho retirado antes da mulher muçulmana para que ela não possa ensinar-lhe sua religião), apostasia (o apóstata é condenado à morte, para que as religiões não islâmicas não possam aumentar), blasfêmia (portanto, impossível criticar o Islã para valorizar o cristianismo ou o judaísmo), etc. Essas disposições são muito reveladoras do conceito de tolerância na antiga concepção das relações religião / estado (detalhes em Fattal).

Nesta concepção, portanto, não cabe falar de liberdade religiosa propriamente dita, nem democracia religiosa, porque os antigos doutores não concordam em colocar sua religião no mesmo patamar das outras religiões. A palavra tolerância expressa bem a situação: implica uma religião dominante e religiões dominadas. Também implica que os dominados o são porque cometeram um erro. Em francês, toleramos excessos, algo anormal. Em árabe, a palavra *sumâ.ha* (tolerância) é tirada de uma raiz que significa ser indulgente, liberal, escusar, perdoar, etc. Além disso, tolerância nesta concepção clássica é tolerância provisória. Quando o mundo estiver totalmente composto de adeptos da religião dominante, haverá intolerância total (devido à proibição da apostasia) em relação a qualquer desvio ou religião antiga ou nova. Este sistema é o sistema comum do fim da Antiguidade. Não é peculiar ao Islã. Ele era considerado normal por todos no mundo civilizado da época. Na obra de Fattal, encontraremos múltiplos paralelos entre as leis dos mundos judaico, romano, bizantino e muçulmano.

2.5.3 Outras obrigações dos protegidos

Como o protegido temporário, o *dhimmi* deve, acima de tudo, respeitar o islamismo, o Profeta e o Alcorão. Ele não deve atacá-lo, nem procurar fazer conversões (sob pena de morte). Ele não pode dar amã a um *harbi*, não deve ajudar o *dâr al-harb* de forma alguma (espionagem, exportação de produtos estratégicos, etc.). Ele não pode se casar com uma mulher muçulmana ou fazer sexo com ela. Ele pode beber vinho e comer carne de porco, mas não em público. O comércio dessas mercadorias dá origem a divergências.

Os autores frequentemente admitem a humilhação dos Povos do Livro ao interpretar o final do versículo 9,29 “*wa hum sâghirûn*” como uma ordem. É uma frase nominal (sem verbo) que significa palavra por palavra “e eles humilhados”. Devemos traduzir “eles são (ou serão) humilhados” (observação) ou como uma ordem “para que se tornem pequenos” (tradução de Hamidullah)?

Essa humilhação ocorre primeiro quando eles pagam a jizya. Em seguida, os Povos do Livro devem ser diferenciados dos muçulmanos por seus trajes, suas montarias, suas selas, seus estilos de cabelo. Eles terão que andar em mulas ou

burros, usar roupas distintas (azul para os cristãos, amarelo para os judeus), não portar armas, não ter casas mais altas do que as dos muçulmanos. Eles terão que respeitar os muçulmanos, ceder a eles, não imitar o que é “especial para pessoas de conhecimento e honra”. Para reformistas e modernistas, Deus não pode impor um dever de orgulho aos muçulmanos porque ele não gosta dos orgulhosos (Alcorão, * 57, 23 b = * 4, 36 b).

3 Concepções não clássicas da jihad

Evocaremos as concepções não clássicas da jihad na Idade Média, a evolução da prática e por fim as visões contemporâneas.

3.1 Concepções não clássicas na Idade Média

3.1.1 Guerra santa e rebelião

A multiplicação das rebeliões, mesmo antes da morte do Profeta, e especialmente durante os tempos omíadas e abássidas, levou os juristas a incluir na guerra santa a luta contra os rebeldes. A concepção do Estado muçulmano, que deveria ser governado por um único líder (o califa) e possuir apenas uma doutrina, foi adotada muito rapidamente: a rejeição do pluralismo doutrinário ou mesmo “litúrgico” foi imposta muito cedo: o Profeta havia dado o exemplo no caso da mesquita incômoda (Alcorão 9,81-120). Os kharijitas não hesitaram em qualificar sua própria revolta contra o califa ‘Ali como jihad. Os xiitas fizeram o mesmo por conta própria.

Em oposição, os doutores sunitas legitimaram a repressão. Por muito tempo, acrescentaram-se ao direito muçulmano sunita os desenvolvimentos contra a rebelião (veja direito penal). Ach-Chaybânî escreve: “Allah deu ao seu enviado quatro sabres: o primeiro contra os politeístas e Maomé o usou; o segundo contra apóstatas, e Abu Bakr o usou; o terceiro contra os Povos do Livro e ‘Umar o usou; e o quarto contra dissidentes, e ‘Alí o usou.” (citado por Morabia, p. 303). Os doutores sunitas tenderão a legitimar o poder seja ele qual for (ver califado), e, no final da Idade Média, quando o sunismo fica mais rígido, eles qualificam como jihâd a guerra contra as divisões internas (Khalîl, Ibn Taymîya ...), guerras que os sunitas costumavam chamar de harb, guerra comum. Voltaremos a Ibn Taymîya um pouco mais adiante.

3.1.2 Jihâd moral e espiritual

Sentidos relativamente novos, mais espirituais, vieram enriquecer a visão da jihad. Em primeiro lugar é a ijtihâd, a busca da lei religiosa, que pode ser vista como uma forma de jihâd moral. Ambas as palavras são tiradas da mesma raiz. O Alcorão relaciona o estudo da religião à própria guerra (9, 122). Um hadîth veio em seu socorro (“A tinta do erudito é mais preciosa do que o sangue dos mártires” ou “Quem vai em busca do conhecimento está no caminho de Allah até que volte”) (Morabia, p. 309).

Foi em meados do século IX, ou seja, no início do século III da Hégira, que no meio basriano as pessoas começaram a dar à jihad um sentido moral e espiritual de luta contra as paixões da alma. : Al-Muhâsibî, um dos primeiros teóricos da vida mística, Jâhiz, o famoso homem de letras, citaram pela primeira vez o hadîth da grande jihâd da alma (cf. n. 429, nota). Um dito de Mâlik bn Dinar também foi relatada: “Eu mesmo estou em jihâd contra minha alma”. Satanás é obviamente o primeiro inimigo do crente. As coleções de hadîth compostas ao mesmo tempo, aquelas de Tirmidhî, Ibn Hanbal, Abû Dâwûd, Ibn Mâjâ tendiam a espiritualizar o dado tradicional. Esses hadîth não são encontrados na coleção de al-Bukhârî nem na de Muslim. Mas não parece impossível que uma tradição piedosa tenha existido por muito tempo: ela é indiretamente responsável pela escrita da lei muçulmana, como vimos no volume I. O Alcorão não afirmava que o mais nobre dos crentes é o mais piedoso (49, 13)? Um pouco mais tarde, as passagens belicosas do Alcorão foram interpretadas espiritualmente. O Rasâ'il, a enciclopédia dos Ikhwân as-Safâ, místicos ismaelitas do século IV/X, são característicos a esse respeito: eles distinguem claramente dois tipos de jihad, ambos legítimos, contra os infieis e contra os demônios internos (Morabia, p. 312). A posteridade dos Irmãos da Pureza é representada por irmandades religiosas que combinam o misticismo do buscador de Deus, o moralismo do homem piedoso, o espírito intervencionista do censor da moral e o ascetismo do guerreiro em seu ribât (posto fronteiriço) .

3.1.3 O dever de ordenar o bem e proibir o mal

Na verdade, essa jihad interior ou mística leva à ação social, à “tutela” dos outros. Certamente, a piedosa tradição sunita enfatizou acima de tudo a paciência (sabr), que poderia ir até a renúncia e sempre será uma tendência sunita essencial admitir a ordem estabelecida. Mas não excluía o dever de apostolado moral, “al-amr bi-l-ma'rûf wa an-nahî 'an-al-munkar” (comandar o bem e proibir o mal), porque é frequentemente lembrado pelo Alcorão (3, 104; 3, 110; * 3, 114; * 5, 78; * 9, 71; 22, 41; * 31, 17). É uma virtude essencial (conhecida como hisba) e que culmina na admoestação às autoridades (Tyan, Histoire, p. 618). O teólogo al-Ghazzâlî fez disso a doutrina, apagando o que poderia promover a subversão. O dever de “correção fraterna” não é para ele uma obrigação individual, mas uma obrigação coletiva (como em Al-Mâwardî, p. 391, Fagnan, p. 513 ss.). Ainda assim, ele o coloca acima da jihad guerreira. No Islã sunita, as autoridades assumiram esse dever e ele ficou sob a jurisdição do muhtasib, o controlador de mercado (Gardet, La cité Musulmane, p. 184-188, Ibn Khaldûn, Muqaddima, Monteil, t. 1, p. 448 sq.). Para o muçulmano piedoso só restava o dever de conselho, de exortação e de protesto, ou de calar-se na reprovação interior.

No entanto, foram os dissidentes que enfatizaram o preceito como um dever individual: kharidjitas, xiitas, mutazilitas, zahiritas e até mesmo os sunitas hanbalitas. Mas os dois últimos grupos rejeitam o derramamento de sangue. Este dever está na origem de todas as rebeliões, intolerâncias e perseguições na história dos cismas do Islã (cf. Laoust, Schismes, passim; Morabia, p. 319). Enfatizou-se o regicídio em nome da religião e a repressão em nome da mesma religião. A preocupação de espalhar o Islã liderando outros inevitavelmente juntou-se à jihad guerreira.

Assim, a jihad moral e espiritual se espalha na tutela do próximo e na luta física em um único e mesmo ímpeto. O asceta no ribât (posto fronteiro), o monge-soldado de certa forma, é o que melhor personifica o significado da jihad em sua totalidade (Morabia, p. 316, 330).

3.1.4 O endurecimento sunita. Ibn Taymîya

Mencionamos o endurecimento sunita em nosso volume I, no final do período seljúcida. Quando o mundo islâmico entrou em decadência política, ainda antes das Cruzadas, a restauração do sunismo com os seljúcidas ocorreu ao mesmo tempo que um endurecimento das doutrinas. As Cruzadas, depois as invasões mongóis, onde cristãos e xiitas frequentemente participaram ativamente da vitória dos invasores, perpetuaram essa hostilidade contra estrangeiros e minorias religiosas que viviam no seio do Islã.

Se Ibn Taymîya foi original em muitos pontos de sua doutrina teológica e jurídica, ele manifestou desde cedo uma hostilidade evidente às minorias (cf. t. I, no. 157). Laoust descreveu a “concepção totalitária de comunidade” de Ibn Taymîya (Laoust, Essai, pp. 265-277). Acima de tudo, o autor hanbalita defende uma marginalização sistemática das minorias, a fim de evitar o nascimento e a manutenção de amizades sólidas. Ela retoma todas as disposições do pacto de ‘Umar sem atenuação e propondo as mais estritas interpretações: exclusão do serviço público, proibição de construir novas igrejas, várias humilhações, etc. Mesmo quando o Alcorão admite o casamento de um muçulmano com uma cristã, ele desaconselha isso. Da mesma forma, contratos comerciais, embora autorizados por lei, também são desencorajados. A separação deve ser geral e as crianças serão até impedidas de brincar juntas... Para Laoust, o objetivo é claramente conseguir a eliminação de qualquer minoria, e Ibn Taymîya muito claramente aconselha o banimento das minorias assim que elas não sejam mais necessárias. Esta é de fato a antiga concepção de tolerância provisória levada ao extremo (Bleuchot, Minorités).

No entanto, sua concepção de guerra é mais matizada. É verdade que ele escreveu que qualquer luta contra um infiel torna-se automaticamente jihâd (exatamente o lutador é um mujâhid fi sabîli Llâh, Siyâsa, p. 74; Laoust, Traite, p. 82), o que elimina a intenção e põe de volta o trabalho piedoso, a critério do inimigo: é sua religião que define ou não a existência de uma jihad, não a intenção do muçulmano. Essa citação deve ser entendida em seu contexto, o do banditismo: quem luta contra bandidos não muçulmanos passa a ser mujâhid, da mesma forma como se combateu bandidos muçulmanos. Para Ibn Taymîya, a luta contra o banditismo é uma jihad.

Por outro lado, ele rejeita a opinião de certos fuqahâ’ para quem a descrença é uma razão suficiente para matar (Siyâsa, p. 106-107; Laoust, Traité, p. 128-129). Ele escreve: “Devemos lutar apenas contra aqueles que lutam contra nós, pois queremos fazer triunfar a religião de Deus. Deus disse: “Lutai pela causa de Deus contra aqueles que fazem guerra contra vós. Não cometais injustiça atacando-os primeiro, porque Deus não ama os agressores” (2, 186). (...) “Deus só permite que certas criaturas sejam mortas por causa do bem público (salah al-halq). Ele disse: “A discórdia é mais terrível do que a morte” (2, 214). Em outras palavras: matar é uma fonte de mal (charr) e desordem (fasâd)...”

Ibn Taymîya nem sempre enfatiza o aspecto defensivo da jihad. Ele admite uma jihad ofensiva e até mesmo operações destinadas a “criar terror nas fileiras do inimigo” (irhâb, terrorismo). Mas não devemos ir longe demais com a fórmula tradicional que visa estratégias de intimidação de exércitos antes da batalha. O exemplo do Profeta citado na justificativa, a expedição Tabûk, também não é uma operação terrorista: trata-se da ocupação sem combate de um oásis (cf. Siyâsa, p. 111; Laoust, *Traité*, p. 133, 134). Reformistas e modernistas colocarão ainda mais ênfase no lado defensivo da jihad.

3.2 Evolução da prática

3.2.1 A prática até o século XVI

A teoria legal da jihad nunca foi aplicada estritamente. A prática real das relações entre as nações cristãs e muçulmanas era muito complexa. Muitos tratados de paz, tratados comerciais e alianças foram assinados e honrados. Muitas vezes encontramos situações paradoxais, em particular alianças abrangendo divisões religiosas: muçulmanos contra muçulmanos, cada campo tendo seus aliados cristãos (na Espanha, durante as Cruzadas ou as invasões mongóis, etc.). Tanto no Ocidente quanto no Oriente, a lei está longe de ser o reflexo da vida dos homens, e muitas vezes eles são mais espertos do que as regras que se impõem. Além disso, uma boa compreensão da jihad deve dar um mergulho na história e na sociologia da guerra. Vamos simplesmente nos referir às obras de Charnay, *L'Islam*; Morabia; Peters, *Islam*, etc.

Por outro lado, o estatuto dos dhimmîyûn foi aplicado de forma bastante ampla (ver Bat Ye'or, Lewis, Watt). Mas na Espanha, Sicília, Síria e Palestina, os muçulmanos se viram colocados sob poderes não islâmicos, na posição de dhimmîyûn. Podemos encontrar fatawa desse período que recomendam aos muçulmanos que vivam em harmonia com as autoridades cristãs (ver Mercier, p. 60-62). Falta trabalho jurídico sobre este assunto.

Para M. Khadduri, uma importante virada na história da jihad deve ser observada. Trata-se da assinatura, entre François Ier e Solimão, o Magnífico, do tratado conhecido com o nome de Capitulações (litt. Os capítulos, 1547). Pela primeira vez, o representante do Islã assinou um tratado de iguais, aprovou uma paz indefinida (a vida dos soberanos), deu direitos ao seu parceiro com base na reciprocidade e até considerou a conclusão de tratados semelhantes com outros poderes (o que ele fez) (Khadduri, *Translator's*, pp. 62-65).

3.2.2 Colonização

A colonização também é outro grande ponto de inflexão. Os muçulmanos mais uma vez se viram sob poderes não islâmicos na posição de dhimmîyûn. Aqui também fatâwâ foram redigidas exortando os muçulmanos a viver em harmonia com as autoridades cristãs. Para obedecer ao preceito da hijra mencionado acima (n.º 446), houve movimentos de emigração da Argélia para o Oriente ou da Índia para o Afeganistão.

Com respeito à guerra propriamente dita, Peters analisou a interessante correspondência do emir ‘Abd al-Qâdir com os ulemás do Egito (pp. 53-63). A resistência argelina procurou obrigar os muçulmanos da Argélia e o sultão do Marrocos a obedecer à lei islâmica: perante o invasor, a jihad era dever de todos.

Todas as potências muçulmanas da época estavam sob grande pressão e foram forçadas a uma jihad defensiva. Encontraremos em Peters análises e referências sobre os vários apelos à jihad nessas situações: contra os ingleses na Índia, no Sudão, no Egito, na Palestina; contra os franceses na Argélia; contra os italianos na Líbia; contra essas três potências coloniais em 1914, devido à entrada na guerra do Império Otomano ao lado da Alemanha e da Áustria. Este último episódio mostra que essas situações sempre permaneceram o que eram na Idade Média: paradoxais, tendo em conta a teoria do direito da jihad, porque cada campo de guerra, quase sempre, garantiu aliados em uma ou outra religião. E o fato permanece, seja para a Guerra do Golfo (1991) ou a Guerra do Afeganistão (2001).

3.2.3 Os protegidos nos séculos XIX e XX

Durante o século 19, as disposições relativas a dhimmîyûn foram abandonadas no Império Otomano. O Khatt-i Sharif de Gulkhane (1839) (cf. volume I, nº 190) proclamava a igualdade de todos, muçulmanos ou não, perante a lei. No Egito, Muhammad ‘Alí e seus sucessores repugnavam a discriminação entre cristãos e muçulmanos, o que não quer dizer que, na prática, a discriminação desapareceu da noite para o dia. Mesmo depois das reformas, no Império Otomano, por volta de 1870, a jizya ainda era cobrada das minorias; eram submetidos ao serviço militar por sorteio, mas, ao contrário dos muçulmanos, podiam se libertar pagando um imposto, o Bedel (lei de 1869); esse Bedel rendia quase um sétimo das receitas fiscais do Império Otomano.

Os colonizadores obviamente eliminaram esse imposto em suas colônias e todos o direito da jihad. Estados muçulmanos independentes seguiram o exemplo, e muitos deles assinaram as convenções da ONU sobre não discriminação, especialmente porque frequentemente se encontravam, em movimentos anticolonialistas ou do Terceiro Mundo, ao lado de politeístas (hindus, africanos...) ou ateus (comunistas) contra os crentes (cristãos). As restaurações do direito islâmico tentam minimizar e restringir os casos em que a discriminação religiosa deve ocorrer, pelas mesmas razões internacionais. Uma opinião reformista prevaleceu na contemporaneidade: ela faz da jizya compensação pela isenção do serviço militar desfrutado por dhimmîyûn. Em apoio a isso, cita-se o caso de uma tribo árabe (os Jarajima) que não pagou a jizya e foi chamada para a jihâd (Khadduri, *War*, cap. 17).

3.3 Visões contemporâneas

3.3.1 A evolução da doutrina: os reformistas

Durante o século XIX e sob a colonização, a situação ideológica tornou-se completamente nova. A lei muçulmana foi objeto de muitos estudos e o direito da jihad não foi exceção. Os críticos caíram de todos os lados sobre a doutrina da jihad, que estava se tornando uma arma contra o próprio Islã. Essas críticas vieram

de uma visão desclericalizada e desconfessionalizada do mundo. Desde o século XIII um processo de secularização marcou o Ocidente e desde o século XVIII uma verdadeira “saída da religião” ocorreu com o Iluminismo (Gauchet). Valores filosóficos, razão, justiça, paz, tolerância, liberdade, igualdade...delinearam uma nova concepção do mundo e as religiões, todas as religiões, foram convocadas a se justificar perante o tribunal do Iluminismo.

Os reformistas entenderam isso no final do século XIX e no início do século seguinte. Seus esforços se concentraram em particular na doutrina da jihad ofensiva para torná-la uma doutrina da jihad defensiva, baseando-se principalmente nos versículos do Alcorão que seguiam nesse sentido. A ideia foi aparentemente defendida inicialmente na Índia (Peters, *Islam*, p. 125). No Egito, Muhammad ‘Abduh e Rachîd Ridâ, por exemplo, adotaram a teoria da guerra defensiva (Tafsîr al-Manâr, 3, 36-37, citado por Jomier p. 270-271). Encontramos neste tafsîr (comentário sobre o Alcorão) a condenação da guerra de pilhagem e conquista (Tafsîr al-Manâr, 2, 103), bem como a do fanatismo, do racismo religioso e mesmo da morte do apóstata (Jomier, p. 284 sq., P. 290). Mas, de acordo com Rachîd Ridâ, a guerra ofensiva é possível quando se trata de defender a liberdade de pregar (Tafsîr al-Manâr, 11, 279-280, Jomier, p. 272).

O breve texto de Mahmûd Chaltût, ex-reitor de al-Azhar, falecido em 1963, publicado por R. Peters (Jihad), constitui um exemplo muito significativo da posição reformista. As primeiras palavras de Chaltût são para desafiar a doutrina do ab-rogador e do ab-rogado e das escolas jurídicas (p. 26), questionando um elemento essencial do usûl al-fiqh. Muhammad ‘Abduh também minimizou o escopo da doutrina do ab-rogador e do ab-rogado (Jomier, pp. 196-197). Rachîd Rida também tinha ideias originais sobre o assunto de usûl (Jomier p. 200 sq.). A posição adotada por Chaltût permite-lhe enfatizar os versículos da tolerância e da liberdade religiosa. Os versículos de combate são todos reduzidos ao princípio da legítima defesa, claramente declarado no Cor. 2, 190-194.¹⁰ O versículo 9,29 (sobre a jizya) é interpretado usando as passagens 9,7 e 9,13, e também é reduzido para legítima defesa. De acordo com Chaltût, as descrições das crenças de cada um encontradas nesta sura não constituem o motivo da guerra, mas servem apenas para identificar os adversários. Ele também interpreta “wa hum sâghirûn” (“e eles serão humilhados”, 9,29) como uma simples observação e não como uma obrigação de orgulho imposta aos muçulmanos. O versículo 9, 123 do Alcorão, que fala de dureza, é interpretado como um conselho tático: deve-se lutar vigorosamente contra os inimigos mais ameaçadores (mais próximos). Assim, Chaltût pode sustentar que não há nada no Alcorão que indique que o objetivo da guerra é a conversão; que há, portanto, apenas três razões para lutar: para parar a agressão, para proteger a missão e para defender a liberdade religiosa (p. 50-51).

Esses dois últimos pontos permitem que uma espécie de jihad ofensiva seja admitida: seria então permitido atacar os Estados que impedem o Islã de progredir pelos meios normais de pregação e discussão. Ou então aqueles que perseguem os muçulmanos. Chaltût, portanto, reinterpreta toda a vida do Profeta e conclui

¹⁰ E ele não admite que na mesma passagem os versículos podem ser revogados de uma linha a outra. Na verdade, é dito na doutrina clássica que o versículo 2,191 revoga 2,190.

que “o Mensageiro lutou apenas contra aqueles que lutaram contra ele”. Da mesma forma, os primeiros califas foram forçados à guerra devido à recusa dos bizantinos e persas em admitir a pregação islâmica (pp. 75-79). Do ponto de vista da sociologia religiosa, a posição de Chaltût seria a de uma guerra justa. Vimos que Ridâ tinha a mesma opinião.

3.3.2 Discussão

Apesar de tudo, a ONU permite intervenções em nome dos direitos humanos e estamos a caminho de instituir “o direito de ingerência” por razões humanitárias. Mas o direito de interferência é uma faca de dois gumes. Se é concedido a um, deve também ser concedido a outros. Portanto, devemos começar admitindo a liberdade religiosa em casa e a pregação de outras religiões que a acompanha. O verdadeiro debate, portanto, não é o da jihad ofensiva contra a jihad defensiva, mas sim o da reciprocidade.

Devemos acreditar, como diz Chaltût, que o direito da jihad não visa a conversão? Uma observação que ele faz na pág. 31 nos ajudará a ver mais claramente. Ele escreve, depois de ter citado o versículo 49,10 do Alcorão “Estabelece, portanto, a paz entre os teus irmãos”, que o Alcorão precedeu a Liga das Nações e a ONU por treze séculos. Declaração surpreendente em primeiro lugar porque é uma discussão sobre a jihad interna. Mas esta afirmação deve ser ligada a milhares de outras que encontramos entre os reformistas, onde se diz que o Islã inventou a democracia, os direitos humanos, o princípio da legalidade no direito penal, etc. Certamente, pode-se interpretar essas observações apologéticas como tantas estratégias para fazer os tradicionalistas admitirem as ideias ocidentais. Mas porque, no nível histórico, são frequentemente muito questionáveis,¹¹ o interesse das conexões que operam, que poderiam servir para mostrar a compatibilidade entre o Islã e as ideias modernas, é diminuído.

Se substituirmos esse tipo de afirmação na evolução do direito da jihad, elas só podem ter uma função: restaurar a imagem do direito da jihad, muito prejudicada pelo julgamento severo da filosofia do Iluminismo, que continua dominante. E podemos dizer que o objetivo da jihad, de fazer conversões elevando a Palavra de Deus ao mais alto nível, é mantido, na medida em que o Islã, tendo precedido o Iluminismo, se encontra novamente no nível mais alto na batalha ideológica. A jihad militar desapareceu em favor de uma apologética. A afirmada anterioridade da lei islâmica devolve-lhe o lustre que o Iluminismo fez com que perdesse. A jihad militar desaparece em favor de uma apologética baseada na história das ideias do direito internacional (cf. “Jihad e direito internacional” abaixo).

Os modernistas adotaram o ponto de vista reformista, o da jihad defensiva (Charfi, p. 167). Eles insistiram particularmente no significado amplo da palavra jihad. Na verdade, agora é empregado para qualificar qualquer esforço nacional.

¹¹ No direito internacional, por exemplo, argumentou-se que uma influência do Islã no Ocidente foi exercida na Idade Média (Boisard). O fato parece claramente comprovado no que diz respeito à coleção conhecida como Las Siete Partidas de Afonso X (e não IX como Boisard escreve): obviamente é baseada na lei muçulmana. De resto, a demonstração é mais vaga. É provável que o que passa de um lado ao outro seja, antes de tudo, o que está de acordo com a lei natural: proibição de matar mulheres, respeito às embaixadas, etc. Sobre essas questões, ver Khadduri, *The Islamic law of nations*, Introduction.

Ao dar o colorido religioso da jihad a certas operações, pretende-se aumentar sua eficácia. O presidente tunisiano, Habib Bourguiba, falou então da jihâd em conexão com a luta contra o subdesenvolvimento e até permitiu que os tunisianos se alimentassem durante o dia durante o mês do Ramadã, como é permitido aos combatentes. Também ouvimos falar de jihâd em relação à educação, cultura, etc. O significado da palavra se dissolve. O uso feito em conexão com a da'wa (convocação ao Islã, proselitismo) é o mais legítimo, porque permanece focado no essencial do que é jihad: espalhar o Islã (ver Sanhûrî, Califat, pp. 148-149).

Que eu saiba, nenhuma doutrina que afirma ser islâmica apoiou o ponto de vista da não-violência.

3.3.3 Jihad e direito internacional

Em alguns tratados de direito contemporâneo de tendência reformista, a teoria da jihâd é apresentada como fundadora do direito internacional. Já foi dito que Ach-Chaybânî era o “Grotius dos Muçulmanos”. É bem verdade que os muçulmanos foram os primeiros a organizar o tema das relações internacionais em um todo coerente. Mas é um conjunto de regras que o Estado muçulmano se impõe e que são feitas de acordo com seu ponto de vista. É uma lei desigual, como a lei romana, a lei cristã medieval ou a lei soviética. Magid Khadduri ressaltou claramente a diferença (Translator's, p. 1-7): A lei muçulmana não resulta de consulta internacional, de um “concerto” de nações iguais e soberanas, que concordam em fundar uma lei que transcende suas divisões religiosas (na Europa, a clivagem entre católicos e protestantes). O direito internacional é fundado na igualdade das nações e no princípio da reciprocidade, enquanto o direito muçulmano não reconhece outras nações e só admite reciprocidade marginalmente e na mesma medida que os direitos mais antigos (egípcio, babilônico, grego, romano). As relações internacionais entre os Estados muçulmanos nunca foram organizadas no modelo de relações entre os estados cristãos, porque, em princípio, só pode haver um califa, apenas uma religião e nenhuma guerra entre os muçulmanos. Podemos ver isso claramente quando os otomanos lutaram contra os persas: a cada vitória de um ou de outro seguiam-se as perseguições, seja contra os xiitas, seja contra os sunitas (ver tomo I, n.º 164). A lei muçulmana não admite autoridade superior à do califa, enquanto as nações se submetem à autoridade coletiva das nações membros. O direito internacional moderno sempre admitiu sua falibilidade e a necessidade de aprimoramento, ao passo que o direito muçulmano é considerado imutável, etc. Não podemos, portanto, considerar Ach-Chaybânî como o predecessor de Grotius. Ach-Chaybânî não tem a mesma dimensão em direito internacional que Ibn Khaldûn em sociologia e ciência política.

Certamente, em sua teoria jurídica, os Estados cristãos não admitiam a Turquia como nação na mesma base que os outros - não na prática, já que a maioria das potências haviam assinado Capitulações como a de Francisco I e de Solimão, o Magnífico. O direito internacional europeu foi feito apenas para “estados civilizados”. O primeiro a querer incluir a Turquia no concerto das nações foi o Abbé de Saint-Pierre (Projeto para tornar a paz perpétua na Europa, 1715). A data da obra é significativa: é o momento em que a mentalidade do Ocidente abandona a religião. Mas o direito internacional tem uma tendência inerente de

se expandir e melhorar (Khadduri, Translator's, p. 2). A oposição russa adiou por muito tempo a admissão do Império Otomano no concerto das nações, por razões políticas óbvias: enquanto o Império permanecesse excluído por princípio, as províncias poderiam ser roubadas dele em desprezo à lei. Em 1856, com o Tratado de Paris, essa posição não era mais sustentável. Em troca, o Império Otomano concordou em abolir o status de dhimmîyûn e substituí-lo pelo princípio da igualdade de todos os cidadãos. As potências obtiveram então vários direitos de proteção sobre os súditos cristãos da Sublime Porta, além dos detidos pelas Capitulações.

Também encontraremos em Peters (Islam, pp. 135-150) uma discussão mais detalhada do que a nossa e referências mais completas sobre essas doutrinas relacionadas ao direito da jihad concebido como direito internacional.

3.3.4 Pontos de vista islamistas

Se a doutrina moderna da jihad defensiva é muito difundida e constitui a doutrina oficial da maioria dos estados muçulmanos, para Morabia, isso absolutamente não obscurece a outra, ainda viva na consciência islâmica, e que pode ser retomada a qualquer momento favorável (p. 342-343).

Temos um exemplo com as posições da Irmandade Muçulmana e dos islamistas. Em geral, a Irmandade Muçulmana é a favor da jihad concebida de forma clássica, com várias nuances de acordo com os autores. O fundador, Hasan al-Banna, tinha posições muito legalistas. Mas ele criticou o ponto de vista reformista: para ele a ideia defensiva solapava a combatividade do Islã. Ele considerava o hadîth na grande e na pequena jihâd como inautêntico (al-Banna, Majmu'a rasâ'il, p. 58, citado por Peters, Islam, p. 120). Embora tenha-se oposto à formação de grupos paramilitares por muito tempo, ele finalmente cedeu aos quadros da organização quando se tratou de ir lutar na Palestina.

O continuador mais importante da Irmandade Muçulmana foi Sayyid Qutb. Os islamistas reivindicam ser seus herdeiros e trouxeram de volta o lugar de honra do "dever esquecido", o da jihâd (este é o título do libreto de 'Abd as-Salam Faraj). Os primeiros deles, como Mawdûdî, procuraram acima de tudo responder, como os reformistas, ao ataque ideológico do Ocidente, mostrando que o Islã não era guerreiro, nem contra a liberdade religiosa, que respeitava os tratados, que se podia viver em paz com ele, etc. Isso a princípio. Mas, em uma segunda etapa, as doutrinas islamistas voltaram a honrar a jihad em todos os seus aspectos, em particular por meio de uma crítica ao orientalismo: este seria apenas a face ideológica da colonização e do imperialismo, sob uma máscara científica, e seu objetivo, ao solapar a doutrina da jihâd, seria quebrar a resistência às companhias ocidentais (cf. 'Alî' Alî Mansour, az-Zuhaylî, etc.). A tese se espalhou muito rapidamente nas outras correntes do Islã, quanto mais rapidamente ela foi consoladora e evitou questionamentos dolorosos (Peters, Islam, p. 110-112).

A diferença fundamental entre reformistas e islamistas na concepção de jihad deve estar relacionada a uma visão mais ampla. Os primeiros estão finalmente satisfeitos com o mundo em que vivem e adaptaram a doutrina da jihâd à política dos Estados de que são cidadãos e à nova mentalidade internacional. Podemos ver isso em algumas fatawa. Em 1948, o mufti do Egito, antes da intervenção dos

Estados árabes contra Israel, declarou “obrigatório...submeter-se às regras dos estados da Liga Árabe”. Obviamente, isso visava o voluntariado da Irmandade Muçulmana para lutar na Palestina. Em 1977, a declaração do Congresso da Academia de Pesquisa Islâmica adotou os objetivos de guerra que o Egito se propusera sob Anuar al-Sadat, sobretudo a reconquista do Sinai. O reitor de al-Azhar, em 1973, chegou a impor a obrigação da jihad a todos os egípcios, inclusive aos cop-tas, mas pela defesa da pátria. Isso é em troca do paraíso, “que é confirmado por todas as leis divinas reveladas aos Povos do Livro” (Peters, Islam, pp. 105-106, e pp. 134-135).

Os islamistas têm uma visão diferente. Eles se sentem cidadãos de um futuro Estado, o Estado Islâmico. Eles não admitem a situação atual, muitas vezes negam qualquer legitimidade aos governos árabes e muçulmanos, rejeitam as sutilezas legais dos madhâhib (ritos legais), a influência lenitiva¹² da opinião internacional. Do ponto de vista jurídico, suas posições são difíceis de decernir, porque, rejeitando as bases do direito islâmico clássico, eles usam a matéria jurídica (Alcorão e hadith principalmente) de forma diabólica, ou seja, em última análise, seguindo uma ideologia preconcebida. Claro, essa ideologia tem como objetivo servir ao Islã, mas não pode mais ser analisada com estruturas clássicas. A coerência de seu pensamento não está no nível jurídico, mas no nível político. É por isso que acrescentamos a este volume II um apêndice no qual tentamos fazer um balanço do que sabemos sobre eles, sua origem, sua história, sua visão de mundo e os debates que suscitaram entre os pesquisadores.

3.3.5 Conclusão

Em nossa opinião, a lei islâmica clássica é uma lei religiosa que visa objetivos religiosos: o político é escravizado, tanto quanto o social, o fiscal, o penal, etc. para uma meta religiosa prioritária. A jihad deve ser um instrumento, um meio, como o Estado ou o casamento, para atingir os fins da lei muçulmana: primeiro obter numerosos muçulmanos e, em seguida, bons muçulmanos. Os reformistas, ao atualizarem a lei da jihad, apenas obedeceram ao objetivo fundamental da lei muçulmana. Se, em qualquer contexto, a prática, assim como a doutrina, trai esses objetivos, a prática e a doutrina devem ser abandonadas. Colocar a jihad ofensiva em banho-maria, portanto, responde bem a uma época em que a força não é mais exaltada, quando não acreditamos mais que a vitória é um favor de Deus e quando nos apoiamos nos fracos para provar que estão certos. O contexto internacional e ideológico ainda pode mudar e a doutrina da jihad variar, mas é muito provável que o objetivo sempre permanecerá o mesmo: elevar a Palavra de Deus.

Todas as religiões têm uma estratégia de expansão. Para todas elas o proselitismo é um dever, porque não se pode deixar de contar aos outros a verdade em que se crê. A primeira caridade para com a humanidade é dar-lhe a verdade que conduz à salvação, ao paraíso. Seria indesejável e estúpido culpar o Islã por ter uma estratégia de proselitismo. Tudo o que se pode desejar, do ponto de vista externo, é que se dê mais lugar à ideia de reciprocidade, para ajudar a respeitar

¹² “Coisa que suaviza, que alivia, dores físicas ou morais.” (NDT).

as minorias em ambos os lados, para promover o diálogo e para fortalecer a paz entre os povos e as religiões. A infinidade de conferências e reuniões que foram realizadas sobre esses temas, nas cidades ocidentais, é claro, mas também em Rabat, Túnis, Beirute e a própria Jerusalém, e isso por quase meio século, e em número crescente a cada ano, mostra que as pessoas estão se aproximando desses ideais a cada ano, apesar dos dramas da atualidade.

Bibliografia

Para uma lista completa, referir-se ao original.

Obras de referência

Abu Yûsuf (Kharâj), ach-Chaybânî (as-Siyâr al-kabîr), al-Mâwardî (al-Ahkâm), at-Tabarî (édition Schacht), as-Sarakhsî (Charh), Ibn Taymîya (Siyâsa), Ibn Khaldûn (Muqaddima). En traduction, signalons celles de Bousquet sur al-Qudûrî, de Peters sur Ibn Ruchd, de Khadduri sur ach-Chaybânî, de Hamidullah sur Sarakhsî, de Mercier sur Ibn Hudayl.

Estudos

BOUSQUET (G. H.), Précis de droit musulman principalement malékite et algérien, Alger, La maison des livres, s.d., (1940 ?).

CHARFI (Mohamed), Islam et liberté, le malentendu historique, Paris, 1998, Albin Michel, 274 p.

FATTAL (Antoine), Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam, Beyrouth, 2e éd., 1995, Dâr al Machreq, 394 p.

GARDET (Louis), La cité musulmane, vie sociale et politique, Paris, Vrin, 1969, 438 p.

JOMIER (J), Le commentaire coranique du Manar, Paris, 1954, Maisonneuve et Larose, 364 p.

KHADDURI (Magid), War and Peace in the law of Islam, Baltimore, 1955.

KHADDURY (Magid), The islamic law of nations, Baltimore, 1966, John Hopkins Press, 314 p. (com Translator's Introduction).

LAOUST (Henri), Les schismes dans l'islam, Paris, 1965, Payot, 466 p.

LAOUST (H.), Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Ibn Taymiyya, Le Caire, IFAO, 1939.

- LAOUST (H), *Le califat dans la doctrine de Rachid Ridâ*, Paris, 1938, Maisonneuve, rééd 1986, 286 p.
- LAOUST (Henri), *Les schismes dans l'islam*, Paris, 1965, Payot, 466 p.
- LAOUST (H), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dîn Ahmad B. Taimîya*, Le Caire, 1929, IFAO, 756 p.
- LAOUST (H), *La politique de Ghazzâlî*, Paris, 1971, Geuthner.
- MERCIER (L), *Ben Hodheil el-Andalusy, l'ornement des âmes et la devise des habitants d'el-Andalus*, Paris, 1939.
- PETERS (Rudolph), *Jihâd in mediaeval and modern islam*, Brill, Leiden, 1977, 90 p. (tradução de parte de um capítulo da *Bidâya d'Averroes* e de um texto de M. Chaltût).
- PETERS (R), *Islam and colonialism, The doctrine of jihâd in modern history*, La Haye, 1959.
- TYAN (Emile), *Méthodologie et sources du droit en islam (istihsân, istislah, siyâsa char'iyâ)* *Studia islamica*, 10, 1959, p. 79-109.
- TYAN (Emile), *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, Brill, 2 vol. , 1938-1943, 2e ed. 1960, 674 p.