

## Direitos humanos e Islã

*Karine Salgado\**

**Resumo:** Quando falamos sobre a cultura muçulmana, ou, especificamente, sobre a religião e o direito muçulmano, há duas formas de analisá-la(os). A primeira considera a realidade dos países muçulmanos e sua política e a segunda toma como base a doutrina do Islã, ou, em outras palavras, a doutrina original do Islã, a despeito da forma como ela tem sido usada pelas forças políticas para atingir seus objetivos. Neste artigo, fazemos um pequeno esboço da segunda perspectiva e analisamos, com base nele, como a cultura islâmica pode ser relacionada à idéia de direitos humanos. Há muita dificuldade na conciliação entre a tradição islâmica e os direitos humanos, os quais resultam da cultura ocidental, cuja forma de entender o ser humano é bastante diversa da muçulmana. Assim, muitas idéias, como a de dignidade humana, não podem ser entendidas no mundo muçulmano como no ocidental. Na visão islâmica, não há distinção essencial entre o sagrado e o secular; além disso, o dever humano de servir seu criador está presente em todas as circunstâncias da vida. A religião é um elemento muito importante nessa cultura, e os direitos humanos – se pretendemos aplicá-los e efetivá-los – devem ser interpretados sob a perspectiva do Islã.

**Palavras-chave:** Direitos humanos – Islã – Efetivação

\* Mestra e doutoranda em Filosofia do Direito pela UFMG; professora da Universidade FUMEC.

### Human Rights and Islam

**Abstract:** When we speak about Muslim culture and specifically Muslim religion and law, there are two ways to analyze it. The first considers the reality of Muslim countries and their politics, and the second looks at Islamic doctrine. In other words, it examines its original doctrine, in spite of the way in which this doctrine has been used by political forces to reach their objectives. This article presents a short overview of the second perspective and analyzes how Islamic doctrine can be related to the idea of human rights. There are many difficulties in reconciling Muslim doctrine with human rights. These are a result of Western culture, which has a very different way of understanding human beings. Therefore, concepts such as human dignity can not be understood in the Muslim world as in they are in the Western world. In the Islamic view, there is no essential distinction between the sacred and the secular. Moreover, man's duty to serve his Maker is present in every circumstance of life. Religion is a very important element in this culture, and human rights, if we want to apply and make them effective, have to be interpreted from the perspective of Islam.

**Key-words:** Human rights – Islam – Effectuation.

## 1 INTRODUÇÃO

A cultura muçulmana é absolutamente peculiar. Tal característica se deve, dentre outros motivos, à grande capacidade de conservação de suas tradições. O universo jurídico islâmico, ligado à religião, apresenta elementos bastante diversos dos elementos do direito ocidental, os quais, somados à rigidez típica dessa cultura, impõem certas restrições à influência ocidental, bem como ao reconhecimento e efetivação de direitos humanos.

Diante de um mundo globalizado e da afirmação da existência de direitos que devem ser garantidos a todos os seres humanos, independentemente de raça, cultura ou credo, a análise da conciliação dos direitos humanos com a doutrina islâmica se faz imperiosa. Se por um lado a realidade de muitos Estados muçulmanos é de violação a vários direitos protegidos por Declarações e Convenções das quais esses países são signatários, por outro, é preciso entender a doutrina e o direito muçulmanos para que se evitem pré-julgamentos equivocados.

Neste texto, fazemos uma breve exposição de alguns aspectos da cultura e do direito muçulmanos, como forma de visualizar eventuais compatibilidades e inadequações dessa tradição em relação à idéia de direitos humanos.

## 2 HISTÓRICO E FONTES DO DIREITO MUÇULMANO

O *Alcorão* e a *Sunna* constituem as fontes primordiais do direito islâmico.<sup>1</sup> O *Alcorão* é constituído pelo conjunto de revelações que Alá fez a Maomé. Ele contém cerca de 500 versos sobre direito. Muitas questões não são tratadas ou são abordadas de forma restrita, seletiva. Tal fato exigiu a utilização de uma fonte suplementar, a *Sunna*. *Sunna* significa um exemplar modo de agir e *sanna*, palavra de origem, significa estabelecimento de um modo de ação a ser seguido.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> David destaca a importância que o raciocínio por analogia, *qiyâs*, e o consenso, *Idjmâ*, como fontes do direito muçulmano. In: DAVID, René. *Os grandes sistemas jurídicos contemporâneos*, p. 372.

<sup>2</sup> O conceito de *Sunna* é anterior ao Islã e denotava a forma de vida do indivíduo; não tinha a pretensão de estabelecer um modo de vida para a comunidade.

A morte de Muhammad não lhe enfraquece as determinações. Há dois motivos que justificam tal fato. Fazia parte da cultura árabe, antes mesmo do Islã, tomar uma forma de comportamento e de existência de alguém como modelo a ser seguido não só por aqueles que testemunharam aquela forma de se comportar, mas também por gerações futuras. Além disso, o Alcorão dá subsídios para a continuidade do respeito a esse modo de vida:

*The Quaran forcefully sanctioned this established structure and the place of the Prophet in it, and further enhanced his personal authority by bestowing on him the status of the Messenger of God.<sup>3</sup>*

Na segunda metade do primeiro século, a capital do Império Islâmico foi transferida para Damasco. Nesse período, vastas extensões de terra se tornaram parte do Império e um terceiro elemento foi acrescido à Sunna. A nova conjuntura ofereceu questões que não encontravam solução no direito existente. O suprimento dessa lacuna se deu pela aplicação do direito costumeiro pré-islâmico.<sup>4</sup> Houve, então, um processo de assimilação dessas soluções, auxiliado pelos “contadores de história” que buscavam a sua conciliação com o Islã.

O trabalho informal de investigação da autenticidade das fontes acabou propiciando a consciência da importância de um trabalho seletivo, do estabelecimento de critérios para a aceitação ou rejeição de determinada narrativa. Só no segundo e no terceiro século é este trabalho ganhou *status* de ciência independente.

<sup>3</sup> HALLEQ, Wael B. *A history of islamic legal theories: an introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh*, p. 11.

<sup>4</sup> O Profeta havia se mostrado tolerante em relação a práticas anteriores ao nascimento do Islã, acreditando que elas não eram prejudiciais ao desenvolvimento de sua religião. Várias práticas assumidas pelo Profeta remontam a períodos anteriores.

A crescente importância da Sunna no fim do primeiro século apenas reforça a tendência de adoção de fontes reveladas como referência para a conduta. Nesse período, tem início a busca por conhecimento (*talab al-`ilm*):

*Search for knowledge meant at the time a search for the textual sources of Islam within the central lands of the empire, and hadith was the foremost goal for students and scholars alike.<sup>5</sup>*

Trata-se de um período de formação no qual as fontes escritas ainda dividem espaço com as fontes não escritas, *ra'y* (opinião considerada, bom senso), que ainda são permitidas.

Nos últimos anos do primeiro século, a *ra'y* começa a perder importância em relação às fontes escritas. Umar II, califa, auxiliou esse processo ao determinar que a *ra'y* fosse evitada.

A atividade intelectual em torno do Islã tem início no último quarto do primeiro século, quando vários centros de atividade jurídica (escolas) foram fundados. Evidentemente, muitas divergências se configuraram entre as escolas e entre os membros de cada escola. As doutrinas que se construíram a partir de então buscavam autoridade no Profeta e utilizaram, além do Alcorão, duas fontes de material diversas:

*The first was Arabian, associated with the pre-Islamic laws and customs that were practiced or approved by the Prophet, and the second provincial, gradually but systematically assimilated into the normative practices of the Muslim community, practices that were perceived by Muslims to derive from the Sunna of the Prophet.<sup>6</sup>*

Na segunda metade do segundo século, os relatos passam a ser projetados, mais que em qualquer período anterior, no próprio

<sup>5</sup> HALLEQ, Wael B. *A history of islamic legal theories*, p. 15.

<sup>6</sup> HALLEQ, Wael B. *A history of islamic legal theories*, p. 17.

Profeta. Por outro lado, nesse mesmo momento, começam a surgir questionamentos sobre o assentimento de normas que não encontravam expressamente fundamentação nos textos sagrados. Daí em diante, se estabelece um processo de afirmação da Sunna e do Alcorão como únicas fontes idôneas, subtraindo importância do trabalho das “Companhias de relatos”.

Depois da morte de Mohammad, único autorizado a revelar a vontade divina, a sociedade passou a precisar de um líder (Imâm) ou sucessor (Khalifa). O Khalifa é “criado” pelo direito, mas não cria o direito, restringindo-se aos limites impostos pela lei. Entretanto, o Alcorão, tampouco o Profeta em sua vida, não deixou nenhuma clara orientação sobre o tema:

A lei islâmica se desenvolveu gradativamente nos séculos seguintes à morte de Maomé. Foi um empreendimento criativo, pois o Alcorão continha poucas leis, e um século após a morte do Profeta os muçulmanos governavam um vasto império, que se estendia do Himalaia aos Pireneus e, como qualquer sociedade, precisava de um complexo sistema legal.<sup>7</sup>

A *Sharî'ah*, conjunto de normas que regulamentam a vida dos muçulmanos em todos os seus aspectos, tem como fontes não somente o Alcorão e a Sunna, mas também a *Qiyâs*, raciocínio por analogia, e o *Idjmâ*, consenso. A *Sharî'ah* é resultado de um esforço individual dos estudiosos no que se refere à revelação divina. É claro, contudo, que tal trabalho foi feito em conformidade com a doutrina religiosa:

*The jurists could appeal to the traditions of what the Prophet did or said (the hadith), and use independent reasoning (ijihad) and the consensus of the jurists (ijma), in order to construct a workable law.*<sup>8</sup>

<sup>7</sup> ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus, p. 59.

<sup>8</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 43.

VikØr nota que há certa ambigüidade na utilização de expressões que se referem ao direito muçulmano. Sobre as terminologias *Sharî'ah* e “direito islâmico”, alguns doutrinadores, especialmente os mais jovens, tendem a utilizar o termo *Sharî'ah* para se referir à vontade divina, somente conhecida e compreendida na sua inteireza por Deus. O homem tem acesso apenas a alguns trechos revelados e constrói, com base nesses trechos, a *fiqh*,<sup>9</sup> que, segundo o autor, deve ser tomada como ciência do direito, e não como direito propriamente dito.<sup>10</sup>

É mais comum, entretanto, utilizar o termo *Sharî'ah* para designar todas as normas do direito muçulmano. Assim, *fiqh* seria a ciência pela qual se extrai das fontes as regras jurídicas e *Sharî'ah*, o resultado dessa tentativa, ou seja, o conjunto de normas que, de fato, rege a conduta dos muçulmanos. Baderin esclarece a diferença entre *fiqh* e *Sharî'ah*:

*Sharî'ah as a source of Islamic law is divine in nature and thus immutable, while Fiqh, as the understanding, interpretation and application of the Sharî'ah, is a human product that may change according to time and circumstances; and Sharî'ah broadly covers the moral, legal, social and spiritual aspects of the Muslims life, while Fiqh mostly covers the legal or juridical aspect of the Sharî'ah as distinguished from the moral.*<sup>11</sup>

Assim, o termo *Sharî'ah* se refere ao corpo do direito revelado por meio das fontes e *Fiqh*, por sua vez, aos métodos de dedução e aplicação do direito islâmico.

<sup>9</sup> *Fiqh* (jurisprudência) pode ser dividida em duas partes: a ciência dos métodos e a ciência das regras de direito.

<sup>10</sup> VIKØR, Knut. *Between God and the sultan: a history of islamic law*, p. 8.

<sup>11</sup> BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*, p. 34.

Após alguns séculos de trabalho interpretativo, ficou acordado entre os Sunni<sup>12</sup> que toda a interpretação necessária do Alcorão estava completada. Tal atitude tornou a Sharī'ah rígida. A comunidade dos Shia discordou. Para esta, pelo menos em teoria, a *ijtihad* continuou a desempenhar um papel importante

Se a porta da *ijtihad* se fechou, por um lado, por outro, vários meios foram utilizados para atualizar os preceitos religiosos, isto é, para mantê-los compatíveis e, na medida do possível, aplicáveis à realidade.

Tendo a fixação da interpretação dos textos sagrados ocorrido precocemente,<sup>13</sup> é claro que os novos casos exigiram, pelo menos, uma adequação do direito existente para que a aplicação dele se viabilizasse. Formalmente, entretanto, não há que se falar em criação humana.

### 3 DIREITO, PODER POLÍTICO E RELIGIÃO

A compreensão da construção e da forma de funcionamento do direito muçulmano exige que não se perca de vista a relação homem-Deus, relação de absoluta submissão. Tudo, na visão islâmica, depende da revelação divina, caso contrário, o homem se mantém na mais absoluta ignorância. Deus não se revelou, tampouco revelou sua natureza ao homem, mas revelou-lhe a lei. Ao menos em tese, o direito islâmico é baseado exclusivamente em revelações e deduções a partir desta.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Os Sunni consideram que a Sunna está no mesmo nível do Alcorão.

<sup>13</sup> O consenso sobre as interpretações só se estabelece definitivamente com a dinastia Abbasid.

<sup>14</sup> Na prática, um conjunto de costumes foi se construindo às margens dos textos sagrados e incorporando o direito islâmico.



A submissão divina é um ponto cardeal do islamismo: só Deus tem direitos, só Deus tem liberdade. A liberdade humana está inteiramente subordinada à vontade divina. Antes da formação do Islã, o indivíduo estava completamente subordinado à tribo dele. Depois do Islã, o homem se tornou uma espécie de administrador de Deus, fundindo todos os aspectos de sua existência mundana à religião.

*[...] There is no essential distinction in Islam between the sacred and the secular, and it is man's duties to serve his maker in every circumstance and relationship of life.<sup>15</sup>*

Há uma inversão de valores no Islã, já que os direitos são tomados, em primeiro plano, como pertencentes a Deus e, em segundo, como pertencentes à sociedade e só em terceiro plano, como direitos dos indivíduos. Além disso, direitos nunca são dissociados de responsabilidades. Aliás, direitos são responsabilidades. Estas, sim, ocupam posição de destaque na tradição islâmica. Isso justifica a afirmação de Dalacoura: *Rather than rights, it is more appropriate in the Koran and in traditional Islam to talk of man's privileges.<sup>16</sup>*

Como se vê, trata-se de uma concepção diversa da ocidental, onde o direito existente molda a sociedade, e não o contrário. Tal observação pode ser confirmada pela própria idéia de bem e mal e, conseqüentemente, de lícito e ilícito jurídicos. Deus não comanda algo porque é intrinsecamente bom, mas algo é bom, ou ruim, porque Deus comanda ou proíbe. Isso praticamente esgota qualquer possibilidade de desenvolvimento de uma teoria do direito natural ou mesmo dificulta o eventual estabelecimento do

<sup>15</sup> ANDERSON, J. N. D. *Law as a social force in islamic culture and history*, p. 13.

<sup>16</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, Liberalism et human rights*, p. 44

lícito pelo direito positivo. Tudo deriva diretamente de Deus e tem nele a sua causa. As peculiaridades do mundo muçulmano ainda vão além e atingem a relação ética-direito, aqui ligados à religião e fundidos numa única ordem cuja fonte, religiosa é comum a ambos. Na sociedade islâmica, direito e ética atuam juntos na busca de um objetivo comum: *A Muslim believes in the rule of Shari'ah ethically and spiritually and regards them as the code of practice legally.*<sup>17</sup>

Inevitavelmente, a diferenciação entre direito público e direito privado, também presente no direito muçulmano, se vê afetada pela estreita ligação com a religião. O direito público se refere à relação entre os indivíduos e Deus (*ibädüt*). É por isso que parte dos crimes previstos são entendidos como crimes contra Deus. Assim, se a ofensa praticada não é contra Deus, será necessariamente contra o indivíduo.

Também o poder político tem intrínseca relação com a religião. A fundamentação do poder político do monarca como de origem divina, todavia, não se aplica ao Islã: *(There is) a solemn agreement between the people (electors) and the ruler that he governs them according to Allah's law (the constitution).*<sup>18</sup>

Dalacoura reforça esse posicionamento ao afirmar que é equivocado tomar a religião e a política como uma única instituição no mundo muçulmano. Isso se deve à própria história do Islã. Muhammad reuniu política e religião em sua figura.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> EZZATI, Abolfazl. An islamic analysis of the concept of human rights and of Unudhr. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON HUMAN RIGHTS AND DIALOGUE OF CIVILIZATION. *Collected papers*, p. 48.

<sup>18</sup> AL-MARZOUQI, Ibrahim A. Political rights and democracy in islamic law. In: CONTRAN, Eugene. SHERIF, Adel Omar (Org.). *Democracy, the rule of law and Islam*, p. 456.

<sup>19</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 42.

Assim, religião e poder se relacionam na cultura muçulmana, embora não se confundam. Se o poder do governante vem do acordo com o povo por um lado, por outro, o governante deve se comprometer a efetivar as leis advindas de Deus:

*The individual is thus required to obey the ruler, on condition, however, that the ruler obeys the Sharī ah. The individual is also entitled, by the explicit terms of a number of hadīth, to disobey a command that is a blatant violation of the law and falls foul of the basic values and objectives of Islam.*<sup>20</sup>

Tal relação acaba por revelar a própria ligação entre o direito e a religião. Seria inevitável uma ligação entre o direito que o Estado impõe e a religião, cujas normas se compromete a adotar. A relação poder político, direito e religião no mundo muçulmano, assim, se estabelece de modo peculiar:

*If a religion contains the belief that justice is to be achieved through the institution of an Islamic state [...], its influence on law and the concept of authority must be considerable and it must also contain a viewpoint on rights, positive or negative.*<sup>21</sup>

É interessante notar que o Islã orienta a sociedade a se organizar politicamente segundo o princípio da representatividade. Há registros do respeito a essa determinação nos primeiros tempos. Entretanto, o que se pode observar, hoje, é uma total distorção ou absoluto descumprimento de tal prescrição por boa parte dos países muçulmanos. Historicamente, muitos dos governos que se instituíram em países islâmicos foram estabelecidos hereditariamente ou por imposição.

<sup>20</sup> KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man: an islamic perspective*, p. 43.

<sup>21</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 42.

Embora haja uma determinação de representatividade no poder, o próprio Profeta orienta a sociedade a não se rebelar e a obedecer ao seu governo. *O ye who believe! Obey Allah and obey the messenger and those of you who are in authority* (IV. 59).<sup>22</sup> Segundo Al-Marzouqi, a maior parte dos juristas entende o califado como um contrato entre o governante e o povo que pode, em algumas situações específicas, ser rescindido.<sup>23</sup> Na prática, a situação se revela bastante diversa:

*According to political movement and developments in Islamic countries, the modern system of elected parliaments has been adopted by many of those countries. Nevertheless, the political situation has not been settled because, as so claimed by the oppositions, neither the elections was free nor the demands for a better life or the application of the Islamic law in all spheres of life was realized. An appropriate parliamentary system has not been found yet.*<sup>24</sup>

#### 4 DIREITOS HUMANOS E ISLÃ

No período da Declaração de Direitos de 1948, assim como da International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) e da Internacional Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), muitos países árabes ainda estavam subjugados, o que explica a lacuna na construção dessas declarações. – a independência de boa parte destes países se deu na década de 1960.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> ALCORÃO, *apud* AL-MARZOUQI, Ibrahim A. Political rights and democracy in islamic law, p. 468.

<sup>23</sup> AL-MARZOUQI, Ibrahim A. Political rights and democracy in islamic law, p. 468.

<sup>24</sup> AL-MARZOUQI, Ibrahim A. Political rights and democracy in islamic law, p. 464.

<sup>25</sup> O grupo de países árabes composto por Argélia, Bahrain, Ilhas Comoro, Djibouti, Egito, Iraque, Jordan, Kuwait, Líbano, Líbia, Mauritânia, Marrocos, Omã, Palestina, Catar, Arábia Saudita, Somália, Sudão, Síria, Tunísia, Emirados Árabes e Iêmen criado em 1945, pouco antes do estabelecimento das nações unidas. Seu primeiro contato com os direitos humanos se deu através da reivindicação de autodeterminação dos povos, posto que boa parte deles estava submetido a ocupação estrangeira.

A Declaração de Direitos Humanos no Islã da Organization of Islamic Conference (OIC) em 1990, Cairo, afirma que os direitos humanos constituem uma parte divina da tradição legal do Islã que não pode ser negada por nenhuma autoridade.<sup>26</sup>

A despeito das declarações que promoveram e do fato de serem signatários de outras declarações, os Estados ligados ao Islã encontram dificuldades na conciliação entre suas tradições religiosas – e o direito delas derivado – e a efetivação dos direitos humanos. Muitos Estados se queixam de que as declarações de direitos humanos têm por base uma fundamentação ocidental, ignorando a visão islâmica e a pretensa universalidade nessas declarações afirmadas.

A conciliação e a conseqüente efetivação dos direitos humanos em Estados islâmicos são delicadas e enfrentam dificuldades de naturezas diversas, desde a dificuldade de natureza política até a de fundamentação, passando inevitavelmente pelos entraves impostos por questões culturais. Vale lembrar que muitos Estados não têm interesse na concretização desses direitos, a despeito das declarações que assinam, e na grande maioria deles há um segmento de resistência aos direitos humanos, entendidos como instrumento para a efetivação de interesses ocidentais, contrários aos seus próprios interesses.

As tentativas de adequação dos direitos humanos à tradição islâmica exigem a abordagem da fundamentação deles, tema essencial para o sucesso desta empreitada.

Katerina Dalacoura vê nos direitos humanos uma raiz cristã e procura demonstrar que, uma vez afastada a concepção cristã, outras fundamentações religiosas podem coadunar com a idéia de direitos humanos. Por outro lado, afirma a autora que é preciso

<sup>26</sup> V. Preâmbulo da Declaração de Direitos Humanos no Islã da OIC, Cairo, 1990.

cautela, pois, se é possível também a defesa dos direitos humanos sem nenhum embasamento religioso, não é desejável que o total agnosticismo seja defendida. Isso enfraquece a própria argumentação sobre os direitos humanos e dá ensejo a lesões.<sup>27</sup> Se é lícito afirmar que a desvinculação dos direitos humanos de qualquer concepção religiosa é fator fundamental para a aceitação deles, é também preciso lembrar que, dados os próprios pressupostos do Islã, não é possível, na visão muçulmana, desvincular esses direitos da fundamentação religiosa.

Jack Donnelly vê dificuldades na conciliação entre direitos humanos e religião. Direitos humanos não são atribuídos a indivíduos de um dado Estado ou de dada religião. Não derivam de Deus ou da natureza, mas decorrem da existência moral do homem. O autor reconhece que os textos islâmicos podem ser interpretados à luz dos direitos humanos, que é possível conciliá-los, o que não nos autoriza a concluir que podem, simplesmente, ser extraídos da doutrina islâmica. Os direitos humanos são produto da cultura ocidental.<sup>28</sup>

*The concept of human rights emerged in the West, to a important extent, as a politico-religious response to a set of politico-religious problems at a time when religion and politics were inseparable. Gradually, the concept became secularized. The story of the secularization of human rights in the West is an important part of an informed dialogue between contemporary secularists and religious believers about the universality of human rights.*<sup>29</sup>

<sup>27</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 13.

<sup>28</sup> DONNELLY, *apud* BADERIN, Mashood A. Theory of human rights: a state based perspective. In: *TEORETICAL FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS. Second International Conference on Human Rights. Collected papers*, p. 132.

<sup>29</sup> FREEMAN, Michael. Human rights, religion and secularism. *TEORETICAL FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS. Second International Conference on Human Rights. Collected papers*, p. 13.

Bastante freqüente é a fundamentação dos direitos humanos na natureza humana. É preciso levar em consideração que tal justificativa é incompatível com algumas culturas. Por óbvio, a natureza biológica de todos os seres humanos é a mesma, trata-se de fato inegável, mas para algumas culturas, ainda que reconhecida essa igualdade essencial entre todos os seres humanos, não é possível concluir que há um grupo de direitos válidos para todos, uma vez que são humanos e iguais. A cultura muçulmana não consegue conceber direitos cuja justificativa encontra-se no ser humano. Todos os direitos derivam direta e exclusivamente de Deus, e o homem, pela simples natureza que possui, não se faz centro irradiador de direitos.

A dignidade humana, tomada como conceito-chave para a justificação dos direitos humanos, é apresentada de forma absolutamente diversa na cultura islâmica. Na tradição ocidental, dignidade humana é um conceito que pressupõe, para sua realização, o reconhecimento e a efetivação de direitos. No islamismo, a expressão ganha conotação absolutamente diversa e o dever ocupa uma posição central:

*Islam's perception of human rights is rooted in human dignity and it is, at the same time, intertwined with human obligation. Obligation is a primary concept, indeed the main focus, of the Sharī'ah, and it often takes priority over right. Indeed, it is through the acceptance and fulfillment of obligations the individuals acquire certain rights. Dignity thus becomes a reality when there is a balanced emphasis on rights and obligations.<sup>30</sup>*

Sobre a conciliação entre direitos humanos e o islamismo, há quatro clássicas posições, a saber: os direitos humanos só podem ser efetiva e integralmente realizados por meio do direito muçulmano; o Islã é compatível com os direitos humanos

<sup>30</sup> KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man*, p. XV.

internacionais; os direitos humanos são instrumento para a realização de objetivos imperialistas e devem ser, por isso, veementemente rejeitados; o Islã é incompatível com a realização de direitos humanos.<sup>31</sup>

Baderin rejeita o primeiro posicionamento afirmando que há incompatibilidade entre o egocentrismo e o Islã, uma vez que este enfatiza a cooperação entre os povos. A terceira e a quarta posição seriam reflexo do excessivo temor de um neo-imperialismo ou de um pessimismo em relação à forma como o Ocidente tenta impor os direitos humanos como fruto exclusivo dos valores dele. Os direitos humanos entendidos como direitos que visam à proteção da dignidade dos indivíduos são perfeitamente compatíveis com o Islã. O fato de o ser humano estar submetido, na visão islâmica, aos comandos divinos não significa que ele não seja detentor de direitos reconhecido pelo próprio direito islâmico. Aliás, o princípio da legalidade, essencial para a efetivação dos direitos humanos em qualquer sistema jurídico, é base para o funcionamento do direito muçulmano.<sup>32</sup> Para o autor, portanto, é perfeitamente possível conciliar direitos humanos com o Islã. A conexão entre eles se dá através da idéia de *maslahah*, que pode ser traduzida como interesse ou benefício público.<sup>33</sup>

Os países ocidentais tendem a ligar o liberalismo ao momento que propiciou o início do reconhecimento e da efetivação dos direitos humanos. Na visão islâmica, entretanto, o liberalismo é tomado como algo negativo, dada sua excessiva permissibilidade, o que levaria a uma corrupção dos valores morais da sociedade. Trata-se de uma visão equivocada. O liberalismo não é sinônimo de ausência de limitação. Ao contrário, para que a liberdade se

<sup>31</sup> BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*, p. 12.

<sup>32</sup> BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*, p. 14.

<sup>33</sup> BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*. p. 43.



efetive, são necessárias limitações legais, como já havia demonstrado Kant. O liberalismo se assenta na idéia de legalidade. São as leis de um dado Estado que limitam a conduta do indivíduo e, especialmente, do Estado, garantindo, com isso, a liberdade de todos. O liberalismo exige, portanto, que qualquer restrição a direitos seja justificável, estatuída por lei e em conformidade com o sistema jurídico.

No caso do direito islâmico, o governante tem um compromisso não somente com o povo, mas também com Deus de não violar a liberdade dos indivíduos sem uma justificativa que, por sua vez, deve ser buscada no próprio Alcorão.<sup>34</sup>

É importante ressaltar, contudo, que os direitos à vida, à propriedade, à religião, à dignidade e à família, já abordados precocemente na doutrina Islâmica, eram entendidos como deveres do Estado, não como direitos do indivíduo propriamente.

As dificuldades de conciliação estão presentes, ainda, em determinações do Islã que se mostram como uma barreira para a aceitação de alguns direitos. Temas como a igualdade e a liberdade de consciência têm uma abordagem controvertida e, muitas vezes, contrária à efetivação de direitos humanos. As maiores diferenciações entre indivíduos no Islã se referem a sexo e à fé. Diferenças de nacionalidade, de posição social e de raça são irrelevantes. As minorias religiosas são consideradas, em alguns casos, uma “segunda classe de cidadãos”. Não podem ocupar altos cargos políticos e contam mais com tolerância religiosa que com liberdade religiosa.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*, p. 45.

<sup>35</sup> Algumas passagens ressaltam a igualdade entre todos os seres humanos de todas as raças: *And we have not sent you but as a warner and bringer of good news to all people.* (Saba, 34:28) Igualdade, na cultura muçulmana, assim como na tradição cristã, é tomada como algo anterior a qualquer regulamentação jurídica, como igualdade de origem na criação divina.

Sobre questões de desigualdade explícitas na doutrina islâmica – mulheres e escravos –, o trabalho interpretativo tem procurado mostrar que é possível conciliação, pois a igualdade é compatível com o espírito do Alcorão.

As punições severas e violadoras de direitos humanos constituem outra delicada questão que exige também trabalho interpretativo para a adequação delas a novos valores.

Liberdade de consciência e de religião são questões controvertidas no Islã. Nesses temas, várias passagens podem ser encontradas no Alcorão onde qualquer imposição absoluta é rejeitada: *There shall be no compulsion in religion.*<sup>36</sup> E ainda: *Anyone who accepts guidance does so for his own good, and if he wants to go astray, then tell him that I am only a warner.*<sup>37</sup> Entretanto, a renúncia à fé é considerada crime contra Deus e contra a autoridade política, devendo ser punida com a morte.

Sobre o direito de autodeterminação dos povos, por se referir mais aos povos que aos indivíduos propriamente, se adapta, ao menos em parte, à doutrina islâmica, que expressamente proíbe a opressão e a subjugação dos povos. Insta ressaltar, entretanto, que toda iniciativa de secessão de minorias dentro de Estados muçulmanos não é tolerada em virtude da tradicional idéia de que os muçulmanos devem ser um único império transcendente a questões de território, etnia, tribos, etc. A secessão só é tolerada em casos de minoria muçulmana em Estado não muçulmano.

A despeito de tudo isso, há forte tendência de afirmar que, embora o Alcorão e a Sharí'ah não contenham ou não se coadunem, em sua tradicional interpretação, aos direitos humanos seja possível

<sup>36</sup> AL-BAQARAH, 2:256, *apud* KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man*, p 39.

<sup>37</sup> AL-NAML, 27:92, *apud* KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man*. p. 39, grifos do autor.

encontrar passagens que dêem ensejo a uma argumentação conciliatória, isto é, que possibilitem a construção de uma ponte entre o Islã e os direitos humanos.<sup>38</sup>

As dificuldades de adaptação dos direitos humanos às diversas culturas já podiam ser vislumbrada antes mesmo da Declaração Universal: Maritain, durante a preparação da Declaração de Direitos de 1948, já ressaltava a pluralidade de fundamentações teóricas para os direitos humanos. Ainda que se estabelecesse um acordo sobre o conceito de direitos humanos, tal pluralidade impediria um consenso sobre quais direitos deveriam incorporar esse grupo.

A UNESCO se esforçou, nas décadas de 1950 e 1960, para desvincular a idéia de direitos humanos da cultura ocidental, tentando ressaltar-lhe o caráter universal. Assim, incentivou a produção de ensaios que abordavam o tema sob a perspectiva islâmica, confucionista, hinduísta e marxista. Como afirma Kamali, a Assembléia Geral das Nações Unidas, a respeito das discussões sobre a Declaração de Direitos, esforçou-se para suprimir do texto qualquer menção ao jusnaturalismo clássico: *The initial draft of the Declaration's first article, which stated that human beings were endowed with rights by nature, was removed to avoid philosophical disagreement on the origin of rights.*<sup>39</sup>

Há alguns pré-requisitos para a conciliação entre o Islã e os direitos humanos: primeiro, é preciso afastar a idéia de que o Islã pressupõe um corpo de normas eternas, imutáveis; segundo, considerar que a *ijtihad* nunca foi definitivamente encerrada e que é instrumento necessário, embora não suficiente, para a dita conciliação; e, terceiro, buscar uma adequação da idéia de direito como instrumento voltado para o ser humano, para atender-lhe as necessidades, a visão tradicional

<sup>38</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 48.

<sup>39</sup> KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man: an islamic perspective*, p. X.

que entende que o direito visa servir a Deus, vale dizer, é instrumento de realização da vontade divina na terra.<sup>40</sup>

É preciso lembrar, entretanto, que o Alcorão pode conter alguns princípios que conduzem ao respeito pelos indivíduos. Isso não permite a conclusão pela inalienabilidade dos direitos. Outro fator que dificulta a conciliação dos direitos humanos com o Alcorão é a exaltação da sociedade em detrimento do indivíduo.

Por outro lado, o homem é o único ser detentor de liberdade, quer derive da sua própria natureza, quer derive da determinação divina, e isso lhe atribui um valor inigualável e inquantificável – a dignidade. Essa dignidade, ainda que receba diferentes justificações e abordagens, precisa ser garantida e a forma de garanti-la é, sem dúvida, o reconhecimento de direitos humanos. A justificativa universal não seria a natureza biológica, comum a todos, mas a natureza ou a situação intelectual, ou, para alguns, espiritual que o homem detém, fato que exige um tratamento diverso. As formas de justificar esse reconhecimento como pessoa, e não como coisa, são variadas, como são também as formas de efetivação desse “tratamento diverso” pelo direito.

Mais que identificar os direitos humanos com uma cultura ou ressaltar-lhe a origem histórica, é preciso buscar o consenso pela importância dos valores que eles expressam. Afirmar que os direitos humanos são fruto e refletem os valores da cultura ocidental é negar a importância fundamental e a relevância moral deles.

## REFERÊNCIAS

AL-JAZY, Ibrahim. The Arab League and human rights protection. In: CONTRAN, Eugene; SHERIF, Adel Omar (Org.). *Democracy*,

<sup>40</sup> DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*, p. 64.

*the rule of law and Islam*. London: Cimel, Klumer Law International e School of Oriental and African Studies, 1999.

AL-MARZOUQI, Ibrahim A. Political rights and democracy in islamic law. *In: CONTRAN, Eugene. SHERIF, Adel Omar (Org.). Democracy, the rule of law and Islam*. London: Cimel, Klumer Law International e School of Oriental and African Studies, 1999.

ANDERSON, J. N. D. *Law as a social force in islamic culture and history*. London: School of Oriental and African Studies of University of London, 1957, v. XX.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BADERIN, Mashood A. *International human rights and islamic law*. Oxford: University Press, 2005.

DALACOURA, Katerina. *Islam, liberalism et human rights*. 2<sup>nd</sup>. ed. London: L.B. Tauris, 2003.

DAVID, René. *Os grandes sistemas jurídicos contemporâneos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EZZATI, Abolfazl. An islamic analysus of the concept of human rights and of Unudhr. *In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON HUMAN RIGHTS AND DIALOGUE OF CIVILIZATION. Collected papers*. Tehran: Modif University, 2001.

FREEMAN, Michael. Human rights, religion and secularism. *In: THEORETICAL FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS. Second International Conference on Human Rights. Collected papers*. Tehran: Modif University, 2003.

HALLEQ, Wael B. *A history of islamic legal theories: an introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KAMALI, Mohammad Hashim. *The dignity of man: an islamic perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002.

KARINE SALGADO

KAMENKA, Eugene. TAY, Alice Erh-Soon (Org.) *Human rights*. London: Edward Arnold, 1978.

LOSANO, Mario G. *Os grandes sistemas jurídicos*. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luiz Leitão. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

MUNIR, Muhammad. *Islam in distory*. Lahore: Law Publishing Company, 1974.

VIKØR, Knut. *Between God and the outlan: a history of islamic law*. London: Hurst & Company, 2005.



