

# O conceito de Estado Islâmico de acordo com quatro ideólogos de islamismo do século XX

Liazzat J. K. Bonate<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo examina quatro teorias de Estado Islâmico elaboradas por ideólogos de islamismo do século XX, três dos quais sendo sunitas, Abū al-A'īlā Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988), Ḥasan al-Turābī (1932-2016), e um xiita, o āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī (1902-1989). O artigo analisa como esses autores articulam o conceito de Estado Islâmico, como definem esse tipo de Estado e as suas características e qual o papel atribuem ao público muçulmano e à liderança religiosa nesse tipo de Estado.

**Palavras-chave:** Estado Islâmico; *Sharī'a*; Mawdūdī; Al-Turābī; Raḥmān; Khomeinī.

## THE CONCEPT OF ISLAMIC STATE ACCORDING TO FOUR 20TH CENTURY ISLAMIST IDEOLOGUES

**Abstract:** This article examines four theories of the Islamic State elaborated by Islamist ideologues in the 20th century, three of whom are Sunni, including Abū al-A'īlā Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988), and Ḥasan al-Turābī (1932-2016), and a Shiite, the āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī (1902-1989). The article analyzes how these authors articulate the concept of an Islamic State, how they define this type of State and its characteristics, and what role they attribute to the Muslim public and religious leadership in this type of state.

**Keywords:** Islamic State; *Sharī'a*; Mawdūdī; Al-Turābī; Raḥmān; Khomeinī.

## Introdução

Este artigo visa a analisar quatro teorias de Estado Islâmico elaboradas por pensadores muçulmanos do século XX, incluindo os sunitas Abu al-A'ila Mawdūdī (1903-1979), Fazlur Raḥmān (1919-1988) e Hassan al-Turābī (1932-2016) e um xiita, o aiatolá Khomeinī (1902-1989). O artigo examina as maneiras como eles articulam o conceito de Estado Islâmico, definem esse tipo de Estado e suas características, princípios e objetivos, assim como o seu funcionamento no que

---

<sup>1</sup> Professora e pesquisadora no Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Moçambique, e investigadora no Instituto Christian Michelsen, Noruega. <https://orcid.org/0000-0002-6958-5313>. E-mail: [liazzatb@cmi.no](mailto:liazzatb@cmi.no).

tange aos poderes legislativo, executivo e judiciário, e qual papel era atribuído à população e à liderança religiosa dentro desse tipo de Estado.

Esses quatro autores pertencem ao campo político-ideológico que os acadêmicos chamam de “islamismo”, termo que não significa o Islã como religião e fé, mas se refere às tentativas de articular o Islã a uma ordem política em resposta à hegemonia ocidental, incluindo as políticas ocidentais do passado ou do presente, como o colonialismo europeu e seu legado, os estados pós-coloniais nos países muçulmanos e o sofrimento dos palestinos e outros membros da *umma* (a comunidade muçulmana no mundo) como resultado dessa hegemonia (Tibi, 1998, p. 5; Mandaville, 2014, pp. 46-51; Mandaville, 2001, pp. 68-69; Euben & Zaman, 2009, p. 2). Portanto, o islamismo é uma resposta a esses fatores, e os seus proponentes tendem a apresentar o Islã como uma alternativa e uma oposição ao modo de vida ocidental.

No campo ideológico, o islamismo tem raízes no salafismo (Lauzière, 2015) e em uma mescla da doutrina *wahhabita* (Al-Yassini, 1985, p. 29; Delong-Bass, 2004; Cummins, 2006), do pan-islamismo de Jamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) e das interpretações de Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) e seus discípulos Rašīd Riḍā (1865-1935), Ḥasan al-Bannā’ (1906-1949) e Sayyid Quṭb (1906-1966), entre outros (Mandaville, 2014, p. 105). O islamismo centra-se na ideia da necessidade de um retorno às tradições *salaf* (ancestrais) das três primeiras gerações de muçulmanos, conhecidos como *al-salaf al-ṣāliḥ* (os piedosos predecessores), ou seja, as gerações do profeta Muhammad e seus companheiros (os *ṣaḥābah*), seus sucessores (os *tābi’ūn*) e os sucessores dos sucessores (os *tābi’ū al-tābīn*), considerados representantes de uma forma pura e inalterada do Islã. Sua agenda é combater, no seio dos muçulmanos, as práticas religiosas que eles identificam como “inovações abomináveis” (*bid‘ah*), tais como ignorância (*jāhiliyyah*), hipocrisia (*munafiqun*) e idolatria (*širk*). Os islamistas exigem que os muçulmanos confiem apenas no Corão e na *sunna* e ignorem o restante dos ensinamentos hermenêuticos islâmicos. No entanto, apesar de reivindicarem um Islã tradicional ou fundamentalista, os islamistas são resultado da vida e da epistemologia coloniais e pós-coloniais. O seu discurso é globalizante, revisionista, modernista e racionalista, pois eles foram influenciados pela expansão das tecnologias intelectuais ocidentais no sentido foucaultiano e pelas instituições políticas do Ocidente ao mundo islâmico, que ajudaram a criar novas formas de conceber, praticar e transmitir a tradição islâmica (Eickelman & Piscatori, 1996, pgs. 39, 42, 44, 45; Stauth, 1998, pp. 174-179). Pode-se afirmar que os islamistas adotaram um orientalismo em reverso, restringindo

a tradição e história de islã a uma concepção redutora. Do mesmo modo como os orientalistas europeus fizeram no auge de colonialismo, e, em semelhança a eles, os islamistas criaram um novo Outro, que agora engloba os próprios muçulmanos, sobretudo os que não se conformam com a sua visão limitante do Islã.

Segundo Said, o encontro do europeu ocidental com o Outro não europeu resultou em um estilo particular de pensamento, baseado em uma distinção ontológica e epistemológica entre “Oriente” e “Ocidente”, a qual ele denomina orientalismo (Said, 1995, p. 2). É com o colonialismo que o orientalismo se transformou em “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade” sobre o Outro (idem). Os orientalistas viam o Islã como um dos “fatos orientais transcendentais e convincentes”, identificados com um corpo “clássico” de princípios encontrados nos escritos da classe “ortodoxa” dos ulemás (ibidem, pgs. 259-61, 278-79, 281-83, 300-301). O Islã não era visto como uma fé viva, mas como um objeto único, monolítico e unitário que continuamente se reafirmava por esses princípios antigos. Ao adotar uma concepção orientalista essencializadora e monolítica e estática do Islã com ferramentas intelectuais de sistematização, disciplinarização e funcionalização ocidentais, os islamistas converteram-se em orientalistas eles próprios, embora em oposição ao orientalismo europeu.

## O surgimento de teorias de Estado Islâmico

O Estado Islâmico é definido como um Estado de carácter ideológico dominado por dogmas religiosos. A essência da ideia islamista de um Estado Islâmico é que a religião e a política ou a religião e o Estado não podem ser separados. Pressupõe-se que o princípio fundamental de um Estado Islâmico seja a doutrina da unidade e soberania universal de Deus: “A crença na unidade (*tawhīd*) e na soberania de Allāh é a base de um sistema social e moral proposto pelos Profetas”, afirma Mawdūdī (1982, pp. 252-261). Os ideólogos de um Estado Islâmico também acreditam que este seria um Estado “universal e abrangente” porque, para eles, o Islã é autossuficiente e, como tal, fornece todas as respostas necessárias em todos os aspetos da vida individual e social (Mawdūdī, 1982, p. 256). O conceito de Estado Islâmico também se baseia no princípio da superioridade da Lei Divina (*šarī‘a*, em português, sharia) que governa a sociedade, e essa lei é considerada eterna e imutável. A unidade básica de um Estado Islâmico é a comunidade de crentes (*ummah*), sendo o próprio Estado visto apenas como a manifestação externa da *ummah*, necessária para a proteção e a aplicação dos princípios do Islã.

Para os estudiosos ocidentais como John Esposito (1984), James Eickelman e Dale Piscatori (1996), o Estado Islâmico é um conceito novo, que surge no início do século XX como uma alternativa à Doutrina do Califado que esteve na base do poder político do Império Otomano, quando este entrou em declínio. Já os orientalistas e os ideólogos muçulmanos, como Muḥammad S. El-Awa (1980), acreditam que a ideia de um Estado Islâmico é tão antiga quanto o próprio Islã e que o Islã procurou, desde o início, estabelecer uma nova ordem social e política com base na religião e na noção supra-étnica de *ummah* (Ayubi, 1991, p. 60; Eickelman & Piscatori, 1996, p. 31; Zubaida, 1993, pp. 41-43, p. 126; Tamadonfar, 1989).

Em termos históricos, durante o período do profeta Muḥammad (583-609), não havia separação entre a religião e política, pois Muḥammad era uma autoridade religiosa e política. El-Awa afirma que o Estado Islâmico surgiu quando Muḥammad criou a suposta Constituição de Medina (*Dustūr al-Madīna*), apesar de esse documento não conter quaisquer detalhes sobre a organização institucional de um Estado (El-Awa, 1980, pp. 15-25). Após a morte de Muḥammad, em 632, o problema da representação da autoridade no Islã veio à tona pela primeira vez, devido ao facto de Muḥammad não ter deixado nenhuma indicação sobre a sucessão de poder. Esse dilema foi resolvido com base nos princípios tribais pré-islâmicos de assembleia popular (*nadi*), consulta mútua (*šūrā*), lealdade (*wahy*) e juramento de fidelidade (*bay'ah*). Os primeiros quatro califas, designados como Califas Corretamente Guiados (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*), foram eleitos na assembleia de *al-Muhājirūn* (os primeiros muçulmanos que migraram de Meca a Medina) e *al-Anṣār* (os que se converteram ao Islã em Medina).

O estabelecimento da dinastia Omíada, em 661, inaugurou uma era de clara distinção entre a religião e o Estado. Os omíadas separaram o poder do governante *mulk* (a realeza) do poder espiritual *imama* (o poder religioso). Embora os omíadas, pelo menos teoricamente, governassem de acordo com a sharia e em consulta à *ummah*, na prática, eles adotaram a organização estatal dos impérios persa e bizantino, descartando os conceitos árabes nômades de *shūrā*, *bay'ah* e *'aqd* (o contrato entre o governado e o governante). Assim, os omíadas formaram uma monarquia aristocrática hereditária. Ao mesmo tempo, a esfera religiosa adquiriu identidade, instituições e discursos próprios. Eickelman e Piscatori assinalam que, “com efeito, surgiu uma instituição religiosa como complemento e às vezes rival da organização política” (Eickelman & Piscatori, 1996, p. 47).

O Estado estabelecido pelos omíadas não era um Estado no sentido moderno, pois era internamente dinástico e externamente imperial (Ayubi, 1991, p. 7). A maioria dos ulemás cooperou com os governantes em prol da ordem social e política, de modo a evitar *fitnah* (caos, anarquia e guerra civil) e porque o Estado era o principal patrocinador das instituições religiosas. Juristas, como Abū ‘Abd Allāh al-Shāfi‘ī (767-820), Aḥmad ibn Ḥanbal (855-780) e Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1263-1328), e historiadores-sociólogos, como al-Māwardī (972-1058) e Ibn Khaldūn (1332-1406), questionaram a legitimidade desse modelo de Estado, reconhecendo a diferença entre o governo dos Califas Corretamente Guiados e o dos seus sucessores. Essa distinção levou à criação do mito da “Idade de Ouro do Islã” dos Califas Corretamente Guiados e do governo supostamente não islâmico desde os omíadas.

Com o suposto “fecho dos portões” do *ijtihād* (raciocínio independente) e a implementação e *taqlīd* (imitação) a partir do século X, a questão do Estado no Islã não recebeu muita atenção, exceto durante os períodos de declínio abássida, a partir de 1258, e da subsequente conquista mongol. Foi nessa época que os juristas muçulmanos elaboraram a Teoria do Califado, idealizando o período de Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados em oposição à realidade do sistema monárquico em desintegração. A sua análise incidia sobre a *ummah* (a coletividade de muçulmanos) e não sobre o Estado propriamente dito, entendendo a autoridade política como o instrumento principal através do qual a aplicação da Vontade Divina (*sharī‘a*), por meio de seus textos santificados (Corão e *sunnah*), é supervisionada. Como sublinha Nazih Ayubi, “o Estado Islâmico para eles não era uma autocracia ou teocracia, mas, sim, uma monocracia” (idem, p. 22). O califa era visto como o guardião da comunidade e da fé, e as pessoas estavam ligadas ao sistema por meio da lealdade. A principal função do Estado era ideológica, a de *da‘wah*, isto é, expandir e promover o Islã. O Estado tinha um caráter religioso e uma orientação universal, e o seu valor residia na justiça (*‘adl* ou *‘adala*), embora a legislação não fosse realmente uma função estatal, pois a sharia precede o Estado e não é um dos seus produtos (ibidem, pp. 22-26).

O problema do Estado no Islã surge novamente com o declínio dos estados muçulmanos no século XVIII, que culminou com a queda do Império Otomano, no início do século XX. A colonização europeia e as modernizações científicas e políticas fizeram com que reformistas islâmicos, tais como al-Afghānī ‘Abduh e Riḍā, ficassem preocupados tanto com o declínio quanto com a possibilidade de ressurgimento de um Estado Islâmico. No entanto, Mawdūdī pode ser considerado

o pioneiro na teorização desse conceito de Estado, elaborado quando domínios muçulmanos, após a sua independência da colonização europeia, foram transformados em Estados-nação seculares com instituições inspiradas no modelo ocidental (Zubaida, 1993, pp. 121-22).

Assim, a doutrina de um Estado Islâmico foi concebida como uma alternativa ao Estado-nação, que, sendo importado, era considerado ilegítimo e, por isso, presumivelmente menos adequado para uma população profundamente comprometida com o Islã. Para os teóricos como Mawdūdī, o Estado-nação no mundo muçulmano era um subproduto artificial de um legado imperial, completamente alheio ao Islã, já que o Islã não reconhece nenhuma divisão étnica, mas apenas a *ummah* universal (Esposito, 1984, pp. 150-151). A ausência de um modelo histórico único levou Mawdūdī e os seus seguidores a formular uma versão puramente teórica e idealizada do Estado Islâmico.

### O Estado Islâmico de acordo com Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī

Dada a limitada presença de definições políticas nas fontes islâmicas primárias (Corão, hádice ou *sunnah*), Mawdūdī e outros ideólogos procuraram adotar, improvisar e islamizar seletivamente certos conceitos ocidentais, como a democracia, teocracia, parlamento e outros. Ao mesmo tempo, reinterpretaram as próprias fontes islâmicas e adotaram conceitos de autores muçulmanos medievais que consideraram fidedignos. Por exemplo, acomodaram a ideia de Ibn Taymiyya acerca de supremacia da *Sharī'a* sobre a unidade da *ummah* e da soberania absoluta de Deus (*al-Ḥākimiyyah li Allāh*), bem como a ideia inspirada nos Kharijitas de recusar qualquer governo baseado em distinção étnica, de classe ou mesmo de nível educacional ou de instrução teológica (Ayubi, 1991, pp. 60-69).

Para Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī, a implementação de um Estado Islâmico pressupõe a existência da *ummah*. Portanto, a islamização da sociedade, se necessária, deveria anteceder o surgimento de um Estado. Mawdūdī acreditava que a islamização deveria ser feita de cima para baixo, por meio de uma revolução islâmica, depois que um partido político islâmico ascendesse ao poder (Esposito, 1984, p. 147). Em contrapartida, Raḥmān e al-Turābī enfatizam a importância de uma educação islâmica e da islamização desde a base da sociedade. Para Raḥmān “o Estado é a organização à qual a *ummah* confia a tarefa de executar sua vontade” (1982, p. 261). Al-Turābī vai mais longe, afirmando que “não se pode ter um Estado Islâmico exceto na medida em que existir uma sociedade islâmica” e que “um

Estado Islâmico não é primordial”, o Estado é apenas a dimensão política do esforço coletivo dos muçulmanos, a *ummah* (Al-Turabi, 1983, pp. 241-243). Al-Turābī acredita que “a religião deve ser baseada na convicção sincera e no cumprimento voluntário”, a “sharia deve representar a convicção do povo”, e a sua implementação “deve ser deixada conforme a livre consciência dos crentes” (idem, pp. 243-244).

Os três autores concordam que não se trata de um Estado laico, pois a existência de uma comunidade religiosa é essencial, e os seus princípios básicos derivam da religiosidade do Estado. A constituição deve ser a Lei Divina (sharia). Eles também partilham a ideia de que o Estado Islâmico é uma idealização da organização política da Era de Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados. Os três culpam a classe de *ulemās* por cooperar com governantes anti-islâmicos e pelo “fecho dos portões” ao *ijtihad* (livre interpretação jurídica), embora Raḥmān reconheça a necessidade de uma liderança religiosa em relação a questões puramente religiosas (1982, p. 269). Mawdūdī pensa que o *mujtahid* (aquele que interpreta) deve ser qualificado, mas não especifica como nem por quem (1982, p. 254). Para al-Turābī, qualquer pessoa que tiver o conhecimento em qualquer área, seja técnica ou científica, pode fazer parte dos ulemās, porque *‘ilm*, o conhecimento “é divino por si só” (1983, p. 245).

Os três tentaram acomodar uma ideia especialmente atraente, a de soberania popular ou democracia. Eles se indagam: como conciliar o conceito de democracia com a ideia da supremacia de Deus e suas leis, e as limitações provenientes disso no campo de direitos civis? Mawdūdī, reconhecendo “Deus como um soberano e legislador absoluto”, nega aos seres sencientes o direito à soberania e ao legislar (idem, pp. 254-258). Afirma que uma entidade islâmica tem o seu próprio órgão representativo, *šūrā* (uma espécie de assembleia representativa), ao qual a *ummah* pode delegar sua vice-regência popular (o califado, *hilāfah*) por meio de eleição ou seleção de membros. Para Mawdūdī, esse processo representa uma forma de democracia. Na sequência dessas duas declarações mutuamente excludentes, Mawdūdī aventura-se a inventar um novo conceito político, a Teo-democracia, que, no seu entender, acomoda adequadamente a soberania de Deus e o poder popular (idem, p. 264). Esse ponto foi criticado por Raḥmān, que considera que a ideia de Teo-democracia carece de lógica. Para Raḥmān, um Estado Islâmico é “completamente democrático, porque deriva as suas sanções da *ummah*”, a qual delega seu poder ao órgão consultivo da *šūrā* (1982, pgs. 263, 270). A *ummah*, por meio de debates, cristaliza a opinião prevalecente, criando o consenso popular, a *ijmā‘*, que, então, deve ser formulada

como uma lei. Portanto, a *ummah* é legisladora e soberana (pgs. 264, 270). Al-Turābī também considera que um Estado Islâmico é democrático, porque, por meio da *šūrā*, que, para al-Turābī, é um órgão representativo e consultivo do Estado, os cidadãos (*ummah*) delegam o seu poder ao governo. Al-Turābī garante que “o governo deste Estado é uma forma de democracia representativa” (1983, p. 244), mas, por outro lado, ele sublinha que esse governo é limitado pela supremacia da sharia.

No que diz respeito às funções do Estado, os três autores reconhecem a separação dos poderes legislativo, executivo e judicial. O poder legislativo é atribuído à *šūrā*, embora Mawdūdī assinale que “Deus é um legislador absoluto” e, por isso, a *šūrā* deve encontrar a lei de Deus para responder a uma questão, ao invés de criar uma nova lei através de uma atividade humana (1982, p. 254). Raḥmān, no entanto, opõe-se a essa posição de Mawdūdī, acreditando que “a comunidade [*ummah*] tem direito absoluto de legislar” (1982, p. 268). Raḥmān acusa os *ulemās* de não “permitirem repensar a sharia” (idem, p. 266). Para al-Turābī, entretanto, “todas as leis devem ser derivadas de sharia suprema”, embora, em última instância, “sujeito à sharia e *ijmā* ‘- *ijtihād*, cabe a um governo muçulmano determinar o seu próprio sistema de direito público e o da sua economia”; o governo moderno, para al-Turābī, “pode estabelecer e fazer cumprir outras normas legais e políticas derivadas da sharia [...] e pode estabelecer códigos jurídicos completos” (1983, p. 246).

Os três ideólogos sunitas defendem uma “liderança forte”, o que significa que eles acreditam que um chefe de Estado, detentor de todo poder executivo, seria favorável à sociedade. No entanto, como a conduta de um califa é estabelecida a partir dos princípios da sharia, consideram que um líder muçulmano será governado pela vontade de Deus e que o seu poder será sempre limitado por essa vontade. Além disso, ao interpretar a lei islâmica como essencialmente democrática, consideram que um líder é responsável perante a *ummah* e defendem que o chefe do Estado deve desempenhar os papéis de “administrador-chefe, tanto em matéria civil como religiosa”, bem como o de “comandante supremo das forças armadas” (1982, p. 267). Apenas Raḥmān aceita imunidades especiais do governante, enquanto Mawdūdī lembra a ideia de Ibn Taymiya de permissibilidade de revolta contra um governante injusto (1982, p. 259). Para al-Turābī, “o líder pode ser processado por qualquer coisa que faça na sua vida privada ou pública, pois não goza de imunidades especiais” (1983, pgs. 246, 248, 249).



De acordo com os três intelectuais, o líder deve ser eleito pela *umma* diretamente ou selecionado pela *shūrā* indiretamente, todos os muçulmanos adultos são, masculinos e femininos, podem votar nas eleições e têm o direito de depor o líder, se ele for considerado ilegal ou injusto, assim como o líder deve ser auxiliado em seu trabalho pela *šūrā*. Para al-Turābī, *šūrā*, nesse contexto, iguala-se a um parlamento (1983, p. 249), enquanto Raḥmān a adequa ao conselho de ministros. Quer o líder seja considerado um califa, de acordo com Mawdūdī, ou um presidente da república, um primeiro-ministro ou um comandante dos crentes, como entende al-Turābī, ele não pode se afastar das “instruções de Deus e adotar uma política própria” (1983, p. 248). Para Raḥmān, o líder deverá ser eleito para um determinado número de anos e não para toda a vida, embora “as suas decisões legais devam ser finais”, porque, “em um momento de emergência nacional, o Chefe de Estado assume poderes legislativos absolutos com o intuito de salvaguardar os interesses, a segurança e a integridade do Estado”. Os critérios para um candidato (uma questão sobre a qual os três autores concordam) são a sua integridade moral e o seu compromisso com o princípio islâmico de “ordenar o bem e o justo e proibir o mal e o injusto” (1982, p. 267). Para Mawdūdī, o candidato não deve buscar ativamente o poder ou a posição, mas deve ser modesto. Raḥmān enfatiza que o candidato deve ser trabalhador, sincero e eficiente. E, enquanto Mawdūdī é contra a campanha eleitoral, Raḥmān e al-Turābī são a favor dela. Para esses dois, a campanha eleitoral deveria ser realizada por órgãos imparciais e independentes.

Mawdūdī não deu muita atenção à organização judicial de um Estado Islâmico, mas sublinhou que “o governo islâmico deve implementar um sistema bem equilibrado de justiça social, estabelecido por Deus e o seu Profeta” (1982, p. 256). Raḥmān assinala que apenas “a lei, tal como promulgada pelos legisladores, juntamente com a base moral em que é promulgada, deve ser administrada por meio de um sistema judicial que deve ser independente do executivo”, mas um Estado Islâmico, para ele, é uma “instituição governamental altamente centralizada” (1982, pgs. 263, 270). Al-Turābī não descreve detalhadamente o funcionamento do sistema judicial, mas deixa para a *umma* a tarefa de decidir sobre isso. Para ele, “qualquer forma ou procedimento de organização da vida pública que possa estar relacionado com Deus e colocado ao Seu serviço pode ser adotado, a menos que expressamente excluído pela sharia” (1983, p. 249). Ele sugere que “se pode basear na história e tradição islâmica inicial” (a do Muḥammad e dos Califas Corretamente Guiados) e que, “por meio do processo de islamização [...], os muçulmanos podem incorporar qualquer experiência, se esta não for contrária aos seus ideais” (ibidem).

Os direitos e obrigações dos cidadãos de um Estado Islâmico são definidos pela sharia em termos clássicos centrados nos atos proibidos, permitidos, recomendados etc. Presume-se que *Hudūd* (limites divinos na punição criminal, as cinco punições não alteráveis) deveria ser aplicado raramente porque todo cidadão estaria voluntariamente comprometido com as prescrições religiosas (Al-Mawdudi, 1982, pp. 254-255). Embora os três autores assegurem que aos cidadãos desse Estado é garantida a liberdade de pensamento e expressão, é bastante clara a sua impossibilidade, pois tudo será predefinido pela Vontade Divina e pelos preceitos da religião. Para Mawdūdī, “o Estado Islâmico é universal e abrangente; portanto ninguém pode considerar qualquer campo dos seus negócios como pessoal e privado” (idem, p. 259). Assim, um Estado Islâmico, segundo ele, é totalitário e “tem semelhanças com os estados fascistas ou comunistas”, mas o Estado “não pode forçar as pessoas a seguirem ou não uma profissão em particular [...] ou definir como educar os filhos e que tipo de vestido alguém deve usar etc” (idem, pp. 259-260). Enquanto isso, Raḥmān opõe-se ao caráter totalitário de um Estado Islâmico e afirma que este “respeitará o direito de cada um de ter uma consciência livre e a vida, a propriedade e a honra protegidos,” pois “os direitos e obrigações são duas facetas da mesma moeda” (1982, p. 265). Para al-Turābī também “não existem direitos puros que o indivíduo seja livre para exercer. [...] Ele deve contribuir para a solidariedade política e o bem-estar do Estado [...] o objetivo comum da vida religiosa une as esferas privada e social; a sharia será um árbitro entre a ordem social e a liberdade individual” (1983, pgs. 243, 247-248). No entanto, al-Turābī também faz algumas declarações bastante liberais, por exemplo, ele escreve que “a maioria dos aspetos da vida islâmica são subjetivos ou privados e estão fora do domínio da lei aplicada pelo governo [...]. Onde a sociedade consegue administrar atos para realização da justiça social, o governo não precisa de interferir” (idem, pp. 245-246).

No entender de Mawdūdī e Raḥmān, um Estado Islâmico é concebido como a vontade política da *ummah*, portanto, um sistema multipartidário não seria permitido. Apenas al-Turābī tolera a existência de um sistema multipartidário, esclarecendo que, se houver diferentes partidos políticos, a tomada de decisão deve ser baseada não em um sistema de contagem da maioria *versus* a minoria, mas orientada pelo consenso. Por ser um Estado dominado pela religião, embora caracterizado como democrático, o modelo islâmico não oferece direitos iguais a todos os cidadãos. Por causa da sua própria natureza, apenas os muçulmanos podem desfrutar de direitos e liberdades básicos, enquanto os não muçulmanos

são reduzidos à categoria de cidadãos da segunda classe. Isso diz respeito sobretudo aos *dhimmī* ou *Ahl al-Kitāb* (povo do Livro), aos cristãos e judeus, aos zoroastrianos (no Irã) e, até certo ponto, aos hindus. Raḥmān prestou menos atenção ao estatuto de *dhimmī*, talvez deliberadamente para evitar contradições. Mawdūdī e al-Turābī definem o estatuto de não muçulmano de acordo com a jurisprudência islâmica clássica: os *dhimmī* têm direitos e privilégios específicos, tais como a proteção da sua vida, da propriedade e da honra. Se forem capazes de qualquer serviço, serão aproveitados pelo Estado. Têm direitos garantidos quanto à sua religião e podem regular a sua vida privada pelo seu próprio código de família. No entanto, em outros aspetos, sobretudo no que toca à vida social, são abrangidos pela lei islâmica. Os *dhimmī* podem criar os seus próprios órgãos representativos no governo, mas não podem influenciar a política básica do Estado, estando-lhes vedado o acesso aos cargos de decisão do Estado.

Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī assinalam que um Estado Islâmico deve contribuir positivamente para a paz, a justiça, a harmonia e o progresso internacional e deve respeitar os acordos e pactos internacionais, defendendo a sua soberania e integridade territorial e repelindo qualquer tipo de agressão. No entanto, o termo “soberania”, nesse contexto, contradiz o conceito de *ummah* por um lado e, por outro, o conceito de soberania divina.

### Estado Islâmico no pensamento do aiatolá Khomeini

Āyatollāh Sayyid Rūhollāh Mūsawī Khomeinī desenvolveu a ideologia do xiismo revolucionário a partir do pensamento de ‘Alī Shariati Mazināni (1933-1977), reinterpretando-o, porém, em seus conceitos básicos e relativos à história do xiismo em sua própria obra *Velāyat-e Faqīh (O Governo de Jurisconsulto)* (Khomeini, 1981, pp. 27-169). Esse livro contém visões populistas sobre o xiismo e sua natureza revolucionária que serviram de retórica ideológica para a revolução iraniana de 1978, embora o seu conceito central, a liderança do jurisconsulto em um Estado Islâmico, fosse de conhecimento apenas dos alunos diretos de Khomeinī e dos ulemás, e não da maioria dos iranianos (Arjomand, 1988, p. 105; Zubaida, 1993, p. 80). Apesar de a revolução ser inspirada no Islã, o conceito de *velāyat-e faqīh* não foi enfatizado e não veio à tona durante o processo revolucionário em si (Arjomand, 1988, p. 105). Em 1979, na discussão da Constituição, o acalorado debate sobre *velāyat-e faqīh* mostrou que nem todos os que tinham contribuído decisivamente

para a queda do Xá haviam sido movidos ou mesmo conheciam essa teoria política (Milani, 1988, pp. 266-68).

As ideias gerais de Khomeini sobre o Estado Islâmico assemelham-se às de Mawdūdī, que interpreta o Islã como um modo de vida total e que condena o apolitismo dos ulemás (Ayubi, 1991, p. 147; Zubaida, 1993, pp. 60-62). Para Khomeinī, um Estado Islâmico “não é tirânico nem absoluto, mas constitucional”, no sentido de que a constituição deve ser “definida pela Corão e *sunnah*”; portanto, “o governo islâmico é o império da lei divina sobre os homens” (Khomeini, 1981, p. 55). Tal como Mawdūdī, Khomeini considera Deus o único legislador e afirma que “a soberania pertence somente a Deus” (idem, p. 56). E, de modo semelhante a Mawdūdī, Khomeini enfatiza que criar um Estado Islâmico é “o único caminho para a implementação da Lei de Deus [...] eterna e imutável”, que se adapta a todos os tempos e povos (idem, pgs. 41-44, 47). “A tradição (*Ḥadīth*) e o caminho do Profeta Muḥammad (*Sunnah*) constituem uma prova da necessidade” de um Estado Islâmico, afirma (idem, pgs. 41, 43).

No entanto, o clericalismo de Khomeini não foi diretamente influenciado por Mawdūdī ou pela tendência política sunita. A ideia de Khomeini, embora constitua uma inovação radical na história xiita, situa-se dentro da estrutura referencial do xiismo tradicional. Assim, ao contrário de Mawdūdī, que acreditava na “vice-regência popular de Deus”, Khomeini atribuiu a liderança da *ummah* aos *fuqahā* (pl., sing., *faqīh*, juristas), a quem considera uma classe apta e legítima, mais bem informada e preparada para a missão de governar (idem, p. 98). Khomeini nega os princípios “democráticos” de um Estado Islâmico e as reivindicações de teocracia sugeridas por Mawdūdī. Pessoas são “como os menores”, afirma ele, “precisam de um guardião para cuidar deles na ausência do imã Oculto [guia divinamente inspirado, segundo a doutrina xiita], a fim de impedi-los de se desviarem do caminho reto de Deus ou da sharia” (idem, pgs. 52, 53, 60, 63). Essa desconfiança do povo muçulmano e a consequente elevação dos *fuqahā* como “os legítimos herdeiros dos profetas [...] cuja autoridade é investida por Deus”, provavelmente seriam vistas por Mawdūdī e outros sunitas como algo um tanto ofensivo (idem, pgs. 64, 76).

Khomeini, ao contrário de Mawdūdī, estava pouco preocupado com o destino da *ummah* universal, embora fizesse sugestões de expansão da revolução para outros países, especialmente onde há populações xiitas (idem, pgs. 136, 138). O escopo de seu trabalho dedicou-se à análise do impacto do imperialismo europeu no Irã e à avaliação da situação sociopolítica sob o regime Pahlavi. Desde o início de seu tratado, Khomeini define o Islã como “a religião de indivíduos militantes

comprometidos com a verdade e a justiça”. Delineando o “aspecto revolucionário do Islã”, escreve ainda que “é a religião daqueles que desejam liberdade e independência [...] [é] a luta contra o imperialismo” (idem, p. 28). Os muçulmanos não devem ser desviados pela “propaganda imperialista” do Ocidente e pela falsidade dos *ahūnd* (nome pejorativo dado aos ulemás politicamente passivos) e acreditar que o Islã é somente uma religião “que se preocupa com regras de pureza ritual” (idem, pgs. 27, 28, 29, 30). Khomeini enfatiza que “apenas algumas injunções do Corão tratam de aspetos éticos, enquanto as demais tratam de questões sociais, económicas e políticas” (idem, p. 29), pois “Deus, por meio do seu Nobre Mensageiro [o Profeta Muḥammad], enviou as leis” [sharia] para todos os assuntos humanos. O Islã não tem apenas o seu próprio governo e organização política baseada na sharia, afirma Khomeini, mas também é uma “religião política” (idem, pp. 35-36).

Antes de iniciar uma justificação sobre a necessidade de um Estado Islâmico, Khomeini critica amargamente os principais “inimigos do Islã” que, no entender dele, distorcem o seu verdadeiro significado. Para Khomeini, eles também são responsáveis pelo declínio da civilização muçulmana e pela “separação artificial da *ummah* muçulmana”, exemplificando com uma análise do destino do Império Otomano (idem, p. 49). Os europeus e os americanos são caracterizados principalmente como “pessoas corruptas sem qualquer fé” (idem, p. 32). Os europeus, escreve ele, “eliminaram a operabilidade” de todas as disposições da sharia em terras muçulmanas para introduzirem suas próprias leis corruptas e injustas “feitas pelos homens” (idem, pgs. 35, 81). Khomeini afirma que o plano dos imperialistas “é manter-nos atrasados [...] no nosso atual estado de miséria para que possam explorar os nossos recursos humanos, as nossas terras e as nossas riquezas”. Os peritos e especialistas estrangeiros no Irão também são mencionados como “servos” da “conspiração contra o Islã” (idem, p. 140).

Entre os inimigos internos (iranianos), em primeiro lugar, coloca “os governos fantoches estabelecidos e apoiados pelo imperialismo” (idem, pgs. 49, 96, 136). Em um discurso muito emocionado, Khomeini descreve o regime Pahlavi como ilegal (*tāgūt*), tirânico e traiçoeiro para com o próprio povo. “O Islã proclama que a sucessão hereditária é errada e inválida”, declara ele (idem, pp. 144-145). Nesse ponto, iguala os Pahlavis aos Omíadas, devido ao “sistema sinistro e maligno de governo que levou O Senhor dos Mártires [‘Alī] a rebelar-se e a buscar o martírio em um esforço para impedir o seu estabelecimento”. Caracterizando os aspetos sociais do regime Pahlavi, Khomeini acusa-o de promover a usura, o consumo de álcool, o “cultivo do vício sexual” e a burocracia nos sistemas judicial e

administrativo (idem, pp. 31-39). O regime não cuidava dos “pobres e desprovidos”, escreve, pois gastava o dinheiro público com “extravagâncias”, tais como compra de armas do Ocidente (idem, pgs. 96, 120). Ele denomina o governo do Xá Reza Pahlevi de “governo fantoche antinacional” e compara-o, por meio de uma versão idealizada de um Estado Islâmico, ao que seria o governo nas mãos do Profeta Muḥammad e de ‘Alī (idem, p. 136).

Para Khomeini, os *aḥūndes* (mulás apolíticos) são também inimigos internos do Islã por defenderem a abstenção política, contribuindo, assim, “para o cumprimento” da “conspiração” do ocidente contra o Islã, e, supostamente, por servirem à SAVAK [o serviço secreto de Xá] (idem, pgs. 30, 69, 71, 74, 144-145). “O verdadeiro *fuqahā* do Islã [...] nunca deve se colocar a serviço do Estado opressor”, e “a *taqīyah* (dissimulação) não pode ser uma desculpa” para isso. Khomeinī acusa os “verdadeiros” *fuqahā* de “negligenciarem os seus deveres” em implementar a sharia e ao “liderar a *ummah* contra os opressores travando uma *jihād*” (idem, pgs. 113-14). Em seguida, chama-os a assumirem suas “responsabilidades e deveres” e a esquecerem das disputas e contradições a fim de se unirem para um propósito político comum: o estabelecimento de um Estado Islâmico (idem, p. 119). “Nós [os ulemás] devemos assumir a liderança dos muçulmanos [...] devemos estar na vanguarda”, pois, “depois que o último imã entrou em *ḡaybah* (ocultação), os *fuqahā* foram encarregados de protegerem a *ummah* e a lei islâmica até que o imã reapareça” (idem, pgs. 42, 114, 116).

A terceira categoria de inimigos internos consiste em iranianos ocidentalizados “que foram vítimas” da “conspiração” do ocidente contra o Islã. Uma especial condenação é dirigida aos intelectuais, a quem Khomeini chama de “servos do imperialismo” (idem, pgs. 28, 37). Khomeini vê a corrupção prevalecente na sociedade iraniana não apenas como resultado da dominação ocidental e do governo do “faraó” (o Xá), mas, sim, como resultado da “negação” da sharia (idem, pgs. 42, 48). Ele acredita que a sharia pode proteger os “desfavorecidos e oprimidos” da injustiça e da pobreza e conclama os ulemás repetidamente ao seu “dever de salvar oprimidos e pobres” e de lutar contra os opressores (idem, pgs. 50, 54). A única solução para essa situação, argumenta Khomeinī, é derrubar o regime do Xá e a dominação ocidental no Irã por meio de revoluções em massa. Evocando a doutrina xiita do martírio, Khomeinī interpreta a sura corânica, que determina: “Não tema os homens, teme a mim” nos seguintes termos “Por que temes os homens? Os nossos amigos (‘*awliyā*’) desistiram das suas vidas pelo bem do Islã; deves estar preparado para fazer o mesmo” (idem, pgs. 115, 117).

No último capítulo da sua obra, Khomeinī elabora o seu “programa revolucionário”, sugerindo a propagação de suas ideias nos sermões de sexta-feira nas mesquitas e da promoção da educação religiosa. Para desafiar o regime do Xá, propõe: “1) cortar todas as relações com instituições governamentais; 2) recusar-se a cooperar com eles; 3) abster-se de qualquer ação que possa ser interpretada como um auxílio a estas; e 4) criar novas instituições jurídicas, econômicas, culturais e políticas” (idem, pgs. 129, 131-33, 135-137, 140).

A ideia de um governo diretamente dirigido pelo clero, formulada por Khomeinī como *velāyat-e faqīh* (governo dos alfaquis), foi revolucionária no sentido de que representou uma mudança inovadora e abrupta das percepções clássicas dos xiitas seguidores da *Isnā 'ašarī* acerca da natureza do Estado e do governo e do papel da *fuqahā* (jurisprudência islâmica) (Ayubi, 1991, p. 147; Zubaida, 1993, pp. 59-60). Os Xiitas asharitas, que até então representavam a maioria xiita no mundo, seguidora dos Doze imãs, acreditam que a origem da autoridade é divina, em contraste com os sunitas. O princípio clássico que define essa autoridade é que, quando há um imã vivo, ele é a personificação da lei divina infalível, o seu intérprete e executor (Eliash, 1969, p. 25). Ao imã são atribuídos epítetos como “Prova de Deus (*ḥujjat 'Allāh*)”, “Sinal de Deus” (*Āyat 'Allāh*), “Confiança de Deus”, “Guia dos homens”, “Possuidor do Conhecimento”, “Possuidor da autoridade” e “Guia espiritual” (*Wālāya*) (Momen, 1985, pp. 150-157). As principais funções do imã incluem: 1) liderar a guerra santa (*jihād*); 2) dividir o saque e os espólios da guerra (*qismat al-fay*); 3) liderar as orações da sexta-feira; 4) colocar as decisões judiciais em vigor (*tanfīd al-aḥkām*); 5) impor as penalidades legais (*iqamat al-ḥudūd*); e 6) coletar impostos religiosos de *zakāt* e *ḥums* (idem, p. 189).

O Décimo Segundo imã entrou à ocultação (*ḡaybah*) no ano de 940. A doutrina de *ḡaybah*, por um lado, é baseada na ideia de que o imã segue vivo, e, por isso, a origem infalível da legislação e da sua orientação é considerada ininterrupta e eterna. Por outro lado, ele está ausente e inacessível aos crentes. A incorporação da sharia divina pelo Décimo Segundo imã é intransmissível, a sua autoridade suprema não está aberta à delegação, e todas as suas funções caducaram (*saqit*). Portanto, nenhuma autoridade é considerada legítima até que ele reapareça (*raj'ā*) (Eliash, 1969, p. 27). Segundo essa doutrina, os ulemás nunca devem cooperar com uma autoridade ilegítima e injusta (*jair/zālim*), a menos que sejam forçados a fazê-lo, então estão autorizados, nesse caso, a dissimular (*taqīyah*) uma colaboração.

No entanto, o xiismo asharita teve que se acomodar em diferentes períodos históricos de acordo com o contexto, especialmente no que diz respeito a lidar com

a autoridade mundana e a definir as funções dos ulemás (Calder, 1982, p. 7). Assim, Shaykh al-Ṭāʾifah ibn Ḥasan Ṭūsī (995-1067) permitiu que os *fuqahā* assumissem a função do imã na liderança da oração da sexta-feira (Momen, 1985, p. 190). Shaykh al-Muḥaqqiq al-Hillī (1205-1277) permitiu que esses juristas islâmicos assumissem as funções do *imã* na implementação de *ḥudūd* (proibições e punições) e na coleta e administração de impostos religiosos. Finalmente, Muḥaqqiq al-Karakī (1461/66-1533) igualou os ulemás aos representantes do imã, restringindo, no entanto, as suas funções nas principais orações de sexta-feira. Al-Shahīd al-Thānī (falecido em 1558) estendeu as virtudes do alfaqui a todas as funções do imã Oculto, permitindo que o jurista conduzisse *jihād* (embora limitada à ação defensiva). Zayn al-Dīn al-Jubāʾī al-Amīlī (falecido em 1558/59) afirmou que virtualmente todas as funções executivas do imã passavam aos juristas, com exceção da *jihād*. (Akhavi, 1996, p. 231). Esses ulemás abstiveram-se de reivindicar uma autoridade política. A ideia permaneceu marginal na jurisprudência *Isnā 'asharī* até que Khomeinī elaborou o seu conceito de *velāyat-e faqīh*.

Khomeini cita Shaykh Jaʿfar b. Khiḍr al-Najafī Kāshif al-Ghiṭāʾ (1743-1812), Shaykh Murtaḍā b. al-Anṣārī (1799-1864), al-Karakī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī al-Narāqī (falecido em 1829), Mīrzā Sayyid Muḥammad Ḥassan Shīrāzī (1815-1895), Al-Mīrzā Muḥammad Taqī al-Shīrāzī (1853-1920) e Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī Naʾīnī (1860-1936) como seus predecessores porque esses ulemás afirmavam que reis e governantes deveriam ser guiados nas suas ações e políticas por um alfaqui (Khomeini, 1981, pgs. 82, 124-125; Momen, 1985, p.196).

No século XIX, as funções da jurisprudência islâmica foram ampliadas por Kāshif al-Ghiṭāʾ, que liderou a resistência armada contra as forças Wahhāb em 1805 e, segundo alguns, exerceu a governança de imã ao liderar a defesa de Najaf contra eles (Akhavi, 1996, p. 234). Desse modo, não assumiu apenas funções políticas tradicionalmente atribuídas ao imã, mas também forneceu justificações doutrinárias para fazê-lo. Outros *fuqahā* mencionados acima por Khomeini estavam todos envolvidos na política. Al- al-Narāqī desenvolveu 19 argumentos para a validade do conceito de *velāyat-e faqīh*, e o seu aluno Murtada Ansari (falecido em 1864) restringiu as funções dos alfaquis a apenas três: 1) emissão de *fatwā* (decreto); 2) arbitrar disputas; e 3) exercer a tutela em nome de pessoas para alienação de propriedades (Akhavi, 1996, pgs. 231, 233, 237; Enayat, 1983, pp. 161-163; Calder, 1982, p. 3). Essas teorias não passaram da especulação jurídica, enquanto o trabalho de Khomeini constituiu um apelo inequívoco à ação (Calder, 1982, p. 161).



A justificação de Khomeini para o *velāyat-e faqīh* consiste em dois componentes: primeiro, na percepção do “governo islâmico como um governo de lei”; e, segundo, em legitimar a sua reivindicação com base nos hadices proféticos dos imãs e na escrita dos *fuqahā* mencionados acima. Os hadices que Khomeini cita são geralmente considerados *ḍaʿīf* (fracos), mas ele afirma que estabeleceu a “verdadeira” *silsila* (cadeia) de *isnād* (transmissão) ou fornece hipóteses sobre quais partes dessa cadeia foram “distorcidas” ou têm lacunas (Momen, 1985, p. 197). Khomeini enfatiza que “o conhecimento da lei é necessário para o governante” e que “o conhecimento da lei e da justiça constituem as qualificações fundamentais” do líder (Khomeini, 1981, p. 59). Ele cita al-Karakī, que menciona a tradição na qual o Sexto *imā*, Jaʿfar al-Ṣādiq (732-765), afirmou que os muçulmanos “deveriam decidir por si quem estuda as leis”. O imã Jaʿfar al-Ṣādiq, de acordo com Khomeini, nomeou os alfaquis como governantes ou *ḥākim*, “para que ninguém presumisse que a sua função fosse restrita a assuntos judiciais e divorciada de outras preocupações do governo” (idem, p. 95). Embora a tradução da palavra *ḥākim* seja de juiz e governante, Khomeinī inclina-se para o último sentido (Momen, 1985, p. 197).

Khomeinī argumenta que, uma vez que a tradição afirma claramente que apenas aqueles que têm conhecimento da lei estão autorizados a governar, na situação de *ḡaybah*, essa condição é mais bem preenchida pelos alfaquis, por isso afirma que “é um princípio estabelecido que o alfaqui tenha autoridade sobre o governante”, mas “os verdadeiros governantes são *fuqahā* eles próprios” (Khomeini, 1981, pgs. 60, 61). Khomeini salienta que os ulemás são os herdeiros do conhecimento, autoridade e governo dos profetas (idem, pgs. 100, 104).

Khomeinī interpreta outros hadices claramente dirigidos aos imãs como sendo direcionados ao *fuqahā*. Assim, os *fuqahā* foram caracterizados pelo Sétimo imã, Abū Muḥammad al-Ḥasan b Mūsā (744-799) como os guardiões dos crentes e “fortalezas do Islã”, e pelo Décimo Segundo imã como “prova de Deus” (idem, pgs. 73, 85). Khomeini conclui que todas as qualidades e funções que a jurisprudência clássica *Isnāʿaṣārī* atribuíam ao imã devem ser transferidas para os alfaquis na sua ocultação. Assim, coletiva ou individualmente, os alfaquis devem estabelecer o Estado Islâmico, detendo o poder executivo e o controle sobre este, implementando a sharia e protegendo o território. O seu principal dever, no entanto, é a tutela dos crentes e a supervisão de todos os assuntos administrativos e judiciais do Estado. Khomeinī assinala a importância da introdução do código penal da sharia; entretanto, o alfaqui deve sempre priorizar o bem-estar e o interesse público,

enquanto o dever da *umma* é obedecer ao detentor da autoridade (ou seja, o alfaqui). Assim, um governo de *fuqahā* representa um cumprimento do seu dever; os alfaquis detêm apenas meios e não uma posição espiritual. Embora o profeta Muḥammad e os imãs xiitas sejam inatingíveis, na prática, as funções do *fuqahā* são similares às do Profeta e dos imãs.

## Conclusão

O pensamento político islâmico moderno deve ser visto considerando-se conjuntamente os antecedentes históricos do Islã e o impacto de colonialismo europeu. No período pós-independência, os novos Estados muçulmanos emergentes enfrentaram o problema da construção de uma nação moderna, o que se seguiu a um longo período de dominação política e militar colonial, bem como de dependência econômica. Questões de identidade nacional e de ideologia, do desenvolvimento de instituições de governo e legais foram resolvidas pela adoção de sistemas seculares ocidentalizados.

Para os intelectuais sunitas como Mawdūdī, Raḥmān e al-Turābī, os Estados modernos do mundo muçulmano estariam condenados ao fracasso enquanto não ligassem a sua identidade e desenvolvimento social e político ao Islã. Porém, como vimos a partir da análise da exposição teórica desses três autores, eles não foram capazes de conceber uma teoria coerente e realista de um Estado que possa confrontar ou substituir efetivamente os Estados-nação ou as organizações políticas modernas existentes nos países com predominância de população muçulmana.

A ideia de governo direto pelo clero, *Velāyat-e Faqīh*, formulada por Khomeinī, era revolucionária, apesar de se basear na visão clássica do xiismo *Ithnā 'asharī* acerca da autoridade, do poder e dos ulemás. Foi também uma resposta direta à situação do Irão na década de 1970, cujo contexto foi propício para uma revolução. No seu tratado, Khomeinī procura explicar o Estado Islâmico governado pelo jurisconsulto sob diversos ângulos, tendo em conta considerações históricas, ideológicas e religiosas. Mas a sua doutrina representou uma apropriação sem precedentes e uma usurpação completa por parte dos alfaquis de tudo aquilo que o xiismo *Ithnā 'Ashari* tradicionalmente atribui aos profetas e aos imãs. Não é surpreendente, então, que, quando os ulemás tomaram conhecimento disso, alguns deles, como os grandes aiatolás Muḥammad Kāẓim Sharī‘atmadārī (1906-1986),

Maḥmud Ṭāleqāni (1921-1979), Abū al-Qāsim al-Khū'ī (1899-1992), Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1904- 1981), tenham ficado em oposição política ao Khomeini.

Embora o *Velāyat-e Faqīh* tenha se tornado mandatário no estabelecimento do novo sistema político da República Islâmica, a doutrina em si não se mostrou sustentável. Quando ela passou da utopia à prática, os princípios do *Velāyat-e Faqīh* foram modificados de acordo com a realidade iraniana, o que alterou a teoria descrita por Khomeini na sua obra. A modificação do conceito foi acompanhada pela transformação do aiatolá, que passou de líder populista revolucionário a “imã” absoluto. Assim, o Estado islâmico do Irã converteu-se em uma personificação da supremacia do governo do imã na pessoa de Khomeini e da sobreposição da sharia e do Estado sobre a fé.

### Referências bibliográficas

- Akhavi, S. (1996). Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh. *Iranian Studies*, v. 29, edição 3-4, 229-267.
- Al-Turabi, H. (1983). The Islamic State. Em Esposito, J. L. (org.). *Voices of Ressurgent Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 241-251.
- Al-Yassini, A. (1985). *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: WestviewPress.
- Arjomand, S. A. (1988). *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ayubi, N. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London, New York: Routledge.
- Calder, N. (1982). Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition. *Middle Eastern Studies*, 18(1), 3-20.
- Cummins, D. (2006). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. Londres: I.B Tauris.
- DeLong-Bass, N. (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press.
- Eickelman, D. E. & Piscatori, J. (1996). *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- El-Awa, M. S. (1980). *On the Political System of the Islamic State*. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications.
- Eliash, J. (1969). The Ithnā'asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority. *Studia islamica*, (29), 17-30.

- Enayat, H. (1983). Iran: Khomeinī's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult. Em Piscatori, J. (org.). *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160-171.
- Esposito, J. L. (1984). *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.
- Euben, R. L. & Zaman, M. Q. (org.) (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to bin Laden*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelidar, A. (1981). "Ayatollah Khomeinī's Concept of Islamic Government". Em Cudsi, A. S. & Dessouki, A. E. H. (org.). *Islam and Power*. London: Croom Helm, pp. 75-91.
- Khomeini, R. M. (1981). Islamic Government. Em *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeinī*, traduzido e anotado por Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, Contemporary Islamic Thought, Persian Series, 27-169.
- Lauzière, H. (2015). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Nova York: Columbia University Press.
- Mandaville, P. (2001). *Translational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. Londres: Routledge.
- Mandaville, P. (2014). *Islam and Politics*. Londres: Routledge.
- Milani, M. (1988). *The Making of Iran's Islamic Revolution*. Boulder, London: Westview Press.
- Mawdudi, A. A. (1982). Political Theory of Islam. Em Esposito, J. L. & Donahue, J. J. (org.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 252-261.
- Momen, M. (1985). An Introduction to Shi'i Islam. The history and doctrines of twelver shi'ism. New Haven, London: Yale University Press.
- Rahman, F. (1982). The Islamic Concept of State. Em Esposito, J. L. & Donahue, J. J. (org.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 261-271.
- Said, E. W. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Penguin Books.
- Stauth, G. (1998). *Islam and Modernity: The Long Shadow of Max Weber*. Em Stauth, G. (org.). *Islam: Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit Verlag, pp. 174-179.
- Tamadonfar, M. (1989). *The Islamic Polity and Political Leadership. Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*. Boulder: Westview Press.
- Tibi, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Los Angeles: University of California Press.
- Zubaida, S. (1993). *Islam, The People and The State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London; New York: I. B. Tauris, I.B. & Co Publishers.