

Uma História Nova para um Novo Islam

Malcon Clemenceau Lautenschläger Arriaga¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i24.29162

Resumo: Com o objetivo de alcançar e abrir ao entendimento da concepção islâmica xiita de História, aqui se procedeu a uma leitura rigorosa da obra de Murtada Motahhari, talvez o mais importante intelectual do Irã contemporâneo, mantendo o foco sobre a obra que escrevia por ocasião de seu assassinato como membro do governo revolucionário iraniano, *Sociedade e História*. Como a obra foi escrita como parte do esforço revolucionário - no entanto, para muito além do mero panfleto -, permite entender a moderna concepção sobre a realidade entre os mais consolidados xiitas, abrindo a um panorama das relações culturais em seus fundamentos. Ao mesmo tempo, partiu-se de observação de Jacques Le Goff em seu “História”, escrito em meio ao processo revolucionário islâmico. As concepções que não se conheceram podem ser cruzadas, apresentadas uma à outra e trazidas até o presente. A finalidade maior é penetrar o universo cultural islâmico xiita e talvez, a partir daí, caminhar à pesquisa sobre o necessário entretecer das relações entre a realidade islâmica xiita e a nossa.

Palavras-Chaves: Islam; História do Islam; Filosofia da História.

A New History for a New Islam

Abstract: Aiming to reach an shia-Islamic conception of History this paper makes a rigorous reading of Murtada Motahhari work, perhaps the most important Iranian intellectual today, mainly focusing on “Society and History”, a book written before his assassination while he was part of the revolutionary Iranian government. More than mere pamphlet this work allows us to understand the modern conception of reality among the shias and opens us to a panorama of cultural relations in its foundations. At the same time, we start from Le Goff observation, on his “History”, written in between the Islamic revolutionary process. Therefore these distinct conceptions can be crossed, introduced to one another and brought to the present. The upmost purpose of this paper is to penetrate the dense cultural universe of shia Islamism and then taking the investigation of the between shia Islamic reality and our reality.

Key Words: Islam; History of islam; Philosophy of History.

¹ Pesquisador pelo Centro Islâmico de São Paulo. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: m-arriaga@uol.com.br.

Una Nueva Historia para uno Nuevo Islam

Resumen: Con el fin de alcanzar y abrir a la comprensión de la concepción chiíta islámica de la historia, aquí se procedió a una lectura estricta de la obra de Murtada Motahhari, quizás el intelectual más importante de Irán contemporáneo, manteniendo el foco en la obra que estaba escribiendo por ocasión de su asesinato como miembro del gobierno revolucionario iraní, Sociedad e Historia. En la medida en que la obra fue escrita como parte del esfuerzo revolucionario - sin embargo, mucho más allá del mero folleto - permite a los usuarios comprender la moderna concepción acerca de la realidad entre los chiitas, abriendo un panorama de las relaciones culturales en sus fundamentos. Probablemente no referimos a autores de Occidente, por lo que los conceptos que no se conocen se pueden cruzar, presentado el uno al otro y traído al presente. El propósito principal es penetrar el universo cultural islámico chiíta refiriéndose a su reposicionamiento en cuanto a su enfoque de la historia y sacar a la luz su verdadera concepción acerca de la religión.

Palabras clave: Islam; Historia del Islam; Historia de la Filosofía

Recebido em 10/09/2015 - Aprovado em 21/10/2015

Introdução - A título de provocação

Há quem defenda que o politeísmo foi o começo, de modo que a religião gradualmente teria evoluído para o monoteísmo. O politeísmo teria sido um produto da injustiça social, assim como o monoteísmo um produto das aspirações das classes oprimidas a fim de defender a igualdade e a fraternidade em oposição à injustiça dos que governam.

Conforme esta ideia, no entanto, os profetas seriam fracassados inocentes: “fracassados” pois teriam sido vencidos em sua luta contra o mal; sua religião não teria conseguido desempenhar um papel equiparável ao do que seria a falsa religião, aquela dos governantes. E “inocentes” porque nunca teriam pertencido ao grupo dos exploradores, não se alinharam aos interesses do que seria uma “classe” dos governantes. Pelo contrário, teriam estado sempre entre os explorados, teriam surgido de entre eles, sofrido com eles, lutado por seus direitos, que teriam sido usurpados pela classe governante.

Ao mesmo tempo os profetas estariam absolvidos pelo seu fracasso, por não terem sido responsáveis por ele. Conforme esta visão, esta ideologia, esta ideia, foi o que se chama “determinismo histórico”: aquele que surge com as instituições da propriedade privada, quem apoiou a classe governante; foi a existência da propriedade privada o que sustentou os governantes, e foi em virtude da propriedade privada da produção material que esta classe monopolizou também a produção intelectual.

Por esta perspectiva, ninguém pode se opor ao determinismo da história, predestinação não de um Deus nos céus, mas na Terra; uma divindade que é material, cujo poder representado pela base econômica da sociedade atua pelos instrumentos de produção. Por isso, profetas não são responsáveis por seus fracassos.

Esta interpretação que exonera os profetas ao mesmo tempo nega a noção de um sistema de criação bom como um todo, uma criação governada pela verdade e na qual o bom predomina sobre o mau. Mas os metafísicos islâmicos afirmam que o sistema da existência se baseia na verdade e no bem; que o mal, a falsidade e a perversidade não têm uma realidade fundamental nem existência independente. São acidentais, relativos e transitórios. Nesta perspectiva, verdade e bem formam o eixo do sistema da existência humana.

Daí emerge um problema delicado: por um lado o Corão apresenta uma visão otimista sobre o curso do universo, enfatizando “que *‘haqq* (a verdade, o correto) é o eixo da essência e existência social do homem”. Os princípios da “filosofia teológica” fazem-na afirmar que o bem vence o mal, o correto domina o injusto, o mal é acidental, “irreal”, “sem existência real independente” (MOTAHHARI, 1987, p. 149). Por outro lado, no estudo da história predomina o pessimismo quanto às leis que governam o universo, afirmando a visão de que toda a história é exploração, violação da verdade e do justo.

Há um caminho para além desse dilema? A visão islâmica sobre a realidade humana está errada em sua compreensão do Corão, essencialmente otimista? E, se está equivocada, é preciso aceitar o que seria uma “contradição inerente, irresolúvel” entre a realidade e o Corão? (MOTAHHARI, 1987, p. 149)

A provocação foi feita por Murtada Motahhari, talvez o mais expressivo intelectual do Irã contemporâneo; representa um modo de síntese de seus escritos dos anos 60 e 70 - quando se acentua o movimento iraniano de oposição ao último Shah Pahlevi, suporte maior dos interesses estadunidenses no Oriente Médio. Em 1961 o campo religioso xiita sofre um grande revés com a morte de sua mais notória liderança, *Maria al-Taqlid* Aiatolá Bourujirdi. Sua posição como “Grande Fonte de Imitação” havia por muito tempo servido ao equilíbrio interno ao grupo religioso, dividido pela maior ou menor afeição à participação direta na realidade política do país. Havia servido de mediação entre o autoritário poder do governante e forças religiosas mais progressistas, entre forças da esquerda iraniana e até entre liberais e o poder.²

² Eis um breve resumo dos modos da cadeia de liderança do Islam xiita. Um primeiro volume de estudos islâmicos realizado em seminários como o da cidade de Qom, no Irã, ou Najaf, no Iraque, transforma o seminarista em Shaikh, sem que isso signifique que irá atuar em uma comunidade ou que exercerá função específica. Sua inserção em uma comunidade hoje, diferentemente do Irã, em que até funções de juiz de primeira instância estavam reservadas aos religiosos, está tão ligada à sua formação como à aceitação pela própria comunidade. O grupo religioso cobra, hoje, que seus pares se aprofundem em estudos e na produção intelectual para serem considerados Mujtahid, ou jurisprudentes, o que significa reconhecer sua capacidade de realizar a derivação da Doutrina diante das necessidades da realidade mundana, o *Ijtihad*, assim como reconhecer sua capacidade de agir como tutor da comunidade. Depende, ainda nesta situação, da comunidade, dispersa ou concentrada em uma ou mais regiões, em que medida vai aceitar a tutoria do jurisprudente. No Irã atual, no entanto, religiosos com este reconhecimento também ocupam funções em conselhos do aparelho de governo, como no Conselho de Discernimento, mediador entre Executivo e Legislativo. Em geral os Mujtahid com cargos importantes são bem reconhecidos, sobretudo pelas comunidades sobre as quais terão passado a ter razoável ascensão, para serem considerados “sinais de Deus”, Aiatolás; seu papel no Irã atual está ligado à capacidade de concentrar e catalisar força política e capital, arrecadado sobretudo por doações dessa comunidade. O grau de distinção entre e acima dos aiatolás, e, portanto de entre os Mujtahid, Shaykhs e comunidades, que evidentemente se estendem, aparece como “Fonte de Imitação”, “digno de Taqlid”, ou,

Assim, embora desde há muito viesse colaborando incisivamente na constituição do grupo progressista, sobretudo ao fazer da cidade de Qom um importante centro de estudos e produção intelectual islâmico xiita, o Marja havia também, em certa medida, refrado os impulsos transformadores desta fração de grupo.

A ausência do *Marja*, a maior das “Fontes”, como são conhecidos os grandes líderes religiosos do xiismo, cujas posições e posturas funcionam como legitimadoras das interpretações e da vida cotidiana, o espaço aberto pela morte da referência maior provocou um reposicionamento da interpretação das relações entre a realidade mundana e a doutrina islâmica. Motivado pelo falecimento, um encontro entre os grandes jurisperitos apareceu como oportunidade de reforçar as posições do grupo mais politicamente ativo, de modo que a participação direta na vida política do país passa a ser a diretriz hegemônica do grupo religioso. O encontro é marco no reposicionamento das perspectivas do grupo religioso, que começava a se concentrar ao redor de nomes como Tabataba’i, Motahhari e Khomeyni, todos *Mujtahid*, jurisperitos, professores nos seminários de Qom e, portanto, há tempos operando na formação dos seminaristas.

Um emblema destas novas perspectivas, assim como desta nova formação, são as posições apresentadas por Motahhari sobre a necessidade de novas formas de *Ijtihad*, ou, novas formas de derivação da Doutrina diante das transformações da realidade³; é também um emblema a emergência da liderança de Khomeyni, que desde 1941 escrevia neste sentido (MADANI, 2002, p. 24). Nas décadas seguintes, enquanto Khomeyni partia para a mobilização de massas e para o confronto direto com o Shah, Motahhari atuaria entre os círculos religiosos e em meio à sociedade, propagando as novas concepções; sua chave, até hoje questionada pelos críticos da Revolução que levou ao poder o grupo religioso, talvez seja a ideia de governo.

Os xiitas têm sua origem na morte do profeta Muhammad e nos problemas em sua sucessão. Conforme o Islam Xiita, o legítimo sucessor era ‘Ali, primo e genro do Profeta. Sua morte cria uma linha de sucessão, em doze *Imams*⁴, Guias, Tutores; o décimo segundo Imam se ausenta do mundo dos homens, no que ficou conhecido como *Ghayba*, ou, Grande Ocultação. Conforme esta perspectiva, o Dia do Juízo está ligado ao retorno deste Imam, chamado de *Mahdi*, e essa concepção é a base do Mahadismo.

Marja al-Taqlid. O caso do Marja Bourujurdi foi especial pois durante um bom período foi o único Marja do Irã, responsável pela estruturação não só da rede de seminários da cidade de Qom como pela criação de uma extensa rede de sustentação material do grupo religioso, permitindo que ele se afastasse de dependências anteriores, do Estado inclusive, abrindo espaço para o reposicionamento político em defesa de um Irã Islâmico mais popular, menos alinhado a interesses imperialistas.

³ MOTAHHARI, Murtada . **O Princípio do Ijtihad no Islam**. Trad. ao Inglês J. Cooper, Originalmente na Coleção Bahthi dar bara-yi Marja wa Ruhaniyat, Teheran, 1962, Vol X, nº 1; Crítica por Lambton, A.K.S., A reconsideration of the position of the marja’ taqlid and religious institution. Studia Islamica, XX, 1964, 115-135. <http://www.al-islam.org/al-tawhid>.

⁴ Os doze Imams do xiismo são: 1. Imam Ali ibn Abi Talib 2. Imam Hasan ibn Ali 3. Imam Hussain ibn Ali 4. Imam Zain ul Abideen ibn Hussain 5. Imam Baqir ibn Zain ul Abideen 6. Imam Jafar as Sadiq ibn Baqir 7. Imam Musa Kazem ibn Jafar 8. Imam Ali Reza ibn Musa Kazem 9. Imam At-Taqi ibn Ali Reza 10. Imam An-Naqi ibn At-Taqi 11. Imam Hasan Askari ibn An-Naqi 12. Imam Mahdi ibn Hasan Askari.

Pela visão tradicional nenhum governo de homens poderia ser considerado legítimo, uma vez que aos muçulmanos cabe o dever de submeter-se a Deus, e somente a Deus. Sob os governos dos homens é também dever dos muçulmanos buscar e acatar as interpretações, diretrizes e derivações da Doutrina feitas exclusivamente por sábios jurisperdentes, *Mujtahid*. Quanto aos governos, deve-se acatá-los, sem que isto implique aceitá-los.

As novas perspectivas do *Ijtihad*⁵, a derivação da Doutrina, no entanto propunham a construção de um governo islâmico como condição exclusiva para que a sociedade, a *Ummah*, pudesse conduzir sua vida de acordo com suas concepções. A ação para esta construção passava então a ocupar o tema central do grupo religioso, e deveria partir da mobilização da sociedade para a tomada do poder. Neste sentido Khomeyni escreveu *O Governo dos Jurisperdentes*, que ainda como panfleto mimeografado circulou sobretudo no Iraque e no Irã; também neste sentido passou a atuar a fração religiosa, inclusive sobre frações específicas, como estudantes e mulheres.

Em oposição ao governo do Shah convergiram liberais – no Irã dos 50 a 80 conhecidos como Frente Liberal –, a esquerda, dirigida pelos comunistas, contando com guerrilha armada mas com pouca penetração nas massas, e os religiosos, que, dada sua força de repercussão e penetração, sob Khomeyni colocaram-se como a única liderança viável.

Os escritos – e a provocação – de Motahhari, assim, são instrumentos para esta construção, pois dispõem a colocar-se diante e acima tanto da penetração internacional como das visões liberal e marxista, sobretudo quando esta última fazia uma leitura da Doutrina que entenderia um Islam revolucionário porque de esquerda, revolucionário porque dos explorados. Influenciada e se aproximando dos grandes movimentos da esquerda mundial, esta esquerda ainda denunciava a leitura religiosa da Doutrina como idealista, acusando seus limites e conservadorismo; quando muito, apontava entre os religiosos o viés progressista, mas apenas como possibilidade, avisando de que deveriam mudar a interpretação. Na prática, portanto, tanto liberais como a esquerda realizavam seu quinhão de leitura religiosa, de onde emergia imediatamente sua oposição indissolúvel diante do grupo religioso (SHARIATI, 1989; SHARIATI, 1991).

Motahhari foi articulador da Revolução Islâmica de 1979, foi membro do Governo e foi assassinado enquanto se dedicava a uma obra específica que receberia o título de *Sociedade e História*; a leitura do livro inacabado, situada na obra do autor, permite acessar concepções próprias sobre a visão xiita de mundo.

⁵ A palavra *Ijtihad* tem como raiz as letras j, h e d, as mesmas de Jihad. Esta última remete ao esforço em busca da plena condição de muçulmano, embora seja comumente confundida com algum tipo de guerra santa contra infiéis – caso em que deve ser considerada apenas como pequeno jihad. Como se sabe, no árabe, e em geral no persa, as palavras possuem certa carga do que significam, de onde não raro assumirem caráter sagrado, de modo que *Ijtihad* deve ser traduzido como “grande esforço de derivação”, aparecendo como foco absoluto da doutrina xiita. Pela mesma razão, Islam, cuja raiz são as letras s, l e m, confunde-se com muslim, muçulmano, como também com Salam, todas com a mesma raiz, remetendo ao sagrado do submetimento a Deus e da paz, ou, para o Islam, tal como ele se entende, devendo ser preferível este uso, em que pese a suposta determinação do idioma português para que seja grafada como Islã.

Para nossos interesses, abordar a possibilidade de uma nova história para um novo Islam, tomemos como ponto de partida a provocação de Motahhari, já que ela faz parte de seu livro sobre a História. Ressalte-se desde já, no entanto, que a obra trata da concepção de História para uma realidade que se propõe a olhar-se de modo distinto, mas, que não pretende romper com o passado algum.

Não porque encarne o “Ocidente”, mas apenas pela oportunidade de escritos provocadores, um autor acessível pode ajudar: “... [A História no mundo muçulmano] sempre se manteve tão poderosamente centrada no fenômeno da revelação do Corão, na sua aventura ao longo dos séculos e nos inúmeros problemas que ela põe, que hoje parece só se abrir com dificuldades, senão com reticências, a um tipo de estudo e a métodos de historiadores inspirados no Ocidente... Aos muçulmanos a história foi sobretudo ‘a nostalgia do passado’, a arte e a ciência da lamentação” (LE GOFF, 2005, p. 61). Le Goff iria adiante, para ressaltar que a história, ao Islam, é “religiosa”, tomando seu Profeta como referência, construindo e mantendo o caráter sagrado da revelação sob a forma de recordações legitimadoras.

Teria faltado ao Islam uma espécie de força que restaurasse algo como uma atualização do passado, recuperando do mito aquilo que, deixado ao largo, permanece em potencial ou, pior, faz emperrar a reflexão restringindo-a a mera “nostalgia”. O Ocidente teria sabido desvencilhar-se do mito, mas por razões específicas: “Se o ocidente prestou especial atenção à história, desenvolvendo especialmente a mentalidade histórica e atribuindo um lugar importante à ciência histórica, ele o fez em função da evolução social e política. Muito cedo, alguns grupos sociais e políticos e os ideólogos dos sistemas políticos tiveram interesse em se pensar historicamente e em impor quadros de pensamento históricos...” (LE GOFF, 2005, p. 63); o Ocidente hegemônico, afirma, jamais reconheceu “...outras maneiras de pensar a história” (LE GOFF, 2005, p. 61). É Le Goff quem fala pelo Ocidente, apontando aspectos que aqui nos são convenientes.

Com a Revelação, início da pregação que leva Muhammad à liderança do grupo configurado em Islam, inicia-se o esforço de legitimação do movimento, constituindo já um tipo específico de registro histórico e uma narrativa de acordo; aos acontecimentos correspondem registros das posições do Profeta, aos poucos transformados em tradições, *ahadith* – algo próximo da “imposição de quadros de pensamento”.

A morte do Profeta do Islam leva à *Fitna*, a divisão dos islâmicos em dois grupos. O grupo mais forte, encabeçado por Abu Bakr, companheiro de Muhammad desde os primeiros momentos e por isso mesmo de status reconhecido, decide a sucessão; o grupo menor, incapaz de impor seu líder ‘Ali, preocupa-se com o sentido desta sucessão, centrando-se nos direitos da linhagem familiar; serão a *shi’a*, os xiitas; por oposição o grupo maior será chamado de sunita, como a enfatizar que seguem a *Sunna*, o conjunto das tradições.

Mais uma vez o problema da construção da narrativa histórica cabe à noção de imposição de quadros mentais, sobretudo em função da expansão do Islam. Na verdade, durante a vida de Muhammad a questão já vinha emergindo, pois o Profeta mais de uma vez enviou delegados a regiões distantes, e estes representantes não raro optaram por deliberar a partir dos ditos do profeta, mas também não raramente realizaram sua

interpretação afastando-se de posições consideradas mais corretas, ou seja, deliberaram a partir da própria dedução. A morte de Muhammad agrava o quadro.

Enquanto os xiitas aceitarão exclusivamente o guia, o Imam que reconhecem, inclusive depois de 'Ali, concentrando nele a autoridade das derivações, e consequentemente restringindo o *Ijtihad* a determinado campo de domínio, os juristas sunitas se espalharão pelo mundo, em geral aproximando-se dos aparelhos de governo, cada vez mais localizados. Próximos, Estado e religiosos constituirão a ordem da construção da História, criando escolas de interpretação das Escrituras, atuando junto ao sistema de leis e confundindo-se com ele⁶.

No século XI as mais fortes Escolas Jurídicas determinam o que se chamou “Fechamento da Porta do *Ijtihad*”, proclamando a extinção da prática e excluindo alternativas de interpretação. Mas a prática da derivação nunca cessou, restando apenas a alegação de que constitui antes a leitura ideal das Escrituras; entre os xiitas a prática tem sido sempre considerada um dos pilares do islamismo.

Esta seria a base da “evolução social e política” de que nos falava Le Goff, sobretudo tal como tem atuado entre os sunitas, e até os meios do século XX entre os xiitas. Nos 70, no Irã, a “nostalgia” iria ser deixada de lado; sem abandonar a remissão à história dos primeiros tempos do Islam como ponto de partida para a releitura que abre o caminho adiante, os novos quadros do grupo religioso defendiam que este caminho exigia maior autonomia, passos mais firmes de homens e mulheres que se deveriam entender empoderados do mundo, exatamente porque islâmicos.

“Sociedade e História” é escrito em 79, enquanto a Revolução tomava o poder; Le Goff publicou o texto no volume 01 da Enciclopédia Einaudi, em 1977, e esta é a razão de nos apoiarmos nele. A sincronia entre o apontamento da necessidade de uma nova história pelo Islam e a produção de paradigmas para esta nova história chama a atenção, apontando uma leitura simultânea e aproximada das questões daquela realidade; ao mesmo tempo deixa ver o quanto o grupo religioso xiita se reposicionava considerando o Ocidente.

⁶ “...gradualmente isto resultou na emergência de diversas abordagens e escolas legais, as quais por sua parte foram preservadas e perpetuadas pelos alunos de seu criador depois de sua morte. Desta forma várias escolas legais e seitas emergiram de entre os sunitas, as mais famosas sendo a Hanafita, a Shafiita, a Malikita, a Hanbalita e a escola Zahirita”. Mutahhari, Murtada. *The Role of Ijtihad in Legislation*. Trad. ao Inglês Mahliqa Qara'i. Al-Tawhid, Vol IV, No. 2, <http://www.al-islam.org/al-tawhid>, p. 3. E Ainda: “Depois do período dos Sahabah - primeiros companheiros - e dos Tabi'un - segunda geração - a matéria ficou reservada aos fuqaha' (especialistas em leis) das várias cidades, ou seja, Abu Hanifah, Sufyan e Ibn Abi Layla em Kufa, Ibn Jurayj em Meca, Malik e Ibn al-Majishun em Medina, 'Uthman al-Taymi e Siwar em Basra, al-Awza'i na Síria, e al-Layth ibn Sa'd no Egito”, que ou referiam-se às gerações anteriores ou praticavam o *ijtihad*. Tehrani, Shaikh Aga Buzurg. *An Outline of the History of Restriction on Ijtihad*. Al-Tawhid, Trad. Ao inglês de Mujahid Husayn. 1940. <http://www.al-islam.org/al-tawhid>, p. 113

1. Desenvolvimento da “Natureza Humana”

Mas, se é claro que estava havendo um reposicionamento, não são tão evidentes os modos pelos quais se constituía. Era importante tratar do futuro: “O mundo físico, com sua única matéria, é uma única realidade em fluxo. Com todas as suas substâncias e acidentes é uma solitária caravana movendo-se em direção a seu fim estabelecido de absoluta atualidade” (TABATABAÍ, 2003, p. 15). Motahhari toma do amigo as palavras para questionar: as sociedades têm um destino? Movem-se na direção de uma cultura e civilização unificadas? Abandonarão suas individualidades assumindo o caráter adequado à sua natureza humana?

Quanto de determinismo religioso se poderia concluir por esse conjunto de perguntas, quanto pesa a menção à caravana que se move em direção a seu fim? Como explicar que a resposta às questões deva partir da mencionada concepção de “atualidade”?

Faz parte da Doutrina do Islam a ideia de que existe uma “natureza primordial do homem”, conforme a qual “sua existência social, sua vida social e, como resultado, o espírito social são os meios escolhidos... para alcançar sua perfeição última” (MOTTAHARI, 1987, p.14). Diz a Doutrina que o homem caminha para a efetivação das “perfeições”, com o que é preciso concluir: como parte do universo este homem fará realidade sua “perfeição última”, pelos movimentos de “atualização”, uma “perfeição” após outra, em direção à “perfeição completa”. A “atualização” é o ir de “perfeição” em “perfeição”, estas entendidas como a condição em que o homem se torne aquilo que deve ser; e deve ser porque é criatura divina, criatura da “Causa Necessária” (TABATABAÍ, 2003, p. 30), Causa Primeira, fonte criadora de tudo⁷.

As condições históricas concretas podem não ser as melhores para que o homem se desenvolva no sentido desta “humanização”, como um “princípio” que une “leis de natureza” a “natureza humana”, movimento pelo qual “a natureza alcança seus fins”; um “princípio” que se manifesta na forma pela qual “a matéria primordial se transforma em distintos elementos... [que] logo se combinam”, produzindo os seres vivos, “culminando na aparição do homem” (MOTAHARI, 1987, p. 17). Ou: é fato que a sociabilização caminha conforme as condições concretas, mas é fato também que ela deve pautar-se pelo homem, pautar-se pelo que sua natureza, como verdadeira “natureza humana”, espera dele.

Disso decorrem implicações: primeiro, o gênero humano foi capacitado pela natureza para alcançar a “auto-perfeição” e a “verdadeira felicidade”; segundo, realiza esforço coletivo para evoluir ao mais alto, quanto ao espírito e quanto ao material; terceiro, certamente irá alcançá-lo, como fim, como *summum bonum*; quarto, equívocos e desvios são erros na aplicação da “lei natural”; e quinto, o Islam é presente, é quem aponta “a perfeição última do homem” que, conforme “as leis da natureza” o homem

⁷ A vontade de Deus se refere às ações dos homens tal como eles são em si mesmos, e como tais permanecem atribuídas à pessoa, parte da causa completa; seu “ser sujeito a Deus” não muda o que são, de modo que a sujeição das ações à vontade de Deus “é uma escolha completamente livre do homem”, cuja humanização consiste em alcançar perfeição maior. TABATABAÍ, M. H. **The Elements of Islamic Metaphysics**. Bidayat al-Hikmah. Trad. ‘A. Q. Qara’i. Londres: Islamic College Advanced Studies Press, 2003, p. 145

tem que alcançar (MOTAHHARI, 1987, p. 151).

O caminho, o caminhar, a determinação humanizadora e as dificuldades concretas atuavam como uma ligação entre a Doutrina e a Revolução, vista como construção deste caminhar, mas que ao mesmo sofria a acusação de afastar-se da Doutrina do Islam. Ela devia, portanto, aparecer como parte do reposicionamento diante do Ocidente, mas também devia deixar clara sua proximidade em relação à Doutrina.

Havia ataques, por exemplo, porque o movimento se desenvolvia pela via nacional, e era acusado de restringir-se a ela. Pouco após a tomada do poder um dos intelectuais da Revolução colocava algumas posições a respeito, começando por apontar o sentido revolucionário da ideia de “atualização”: “Enquanto a Russa, a Chinesa e outras revoluções, ao menos em teoria, buscam negar o passado de modo radical para rebelar-se contra ele, ao contrário a Revolução Islâmica é a continuação, a culminação de uma importante parte da herança islâmica do Irã”. Entendamos: o contínuo tem significação particular, seja quando implica atualização necessária, seja como um pano de fundo no qual se deve localizar dois começos; em “um sentido”, se dizia, “o começo está no século VII, com a chegada ao Irã do Islamismo”; em “outro sentido”, no XVI, com a conversão do Irã “no único país do mundo com a maioria aderindo à escola xiita de pensamento” (ALGAR, 2008, p. 7). As origens são distintas porque a segunda delas implicou a predominância de posicionamento particular, xiita, sobretudo a partir do paradigma conhecido como “Doutrina do Imamato”. Conforme a concepção de “Imamato” o Imam “não é apenas o sucessor do profeta quanto à capacidade legislativa, administrativa e mesmo militar, mas é também uma extensão das dimensões espirituais da missão profética” (ALGAR, 2008, p. 7); Muhammad foi o Profeta e seus imediatos sucessores serão os novos guias; guiarão a comunidade, a *Ummah*, para além das fronteiras entre os países, sob a forma de sociedade organizada; as funções, portanto, são uma só coisa e o papel do guia encarna sua execução e existência. A “teoria da sucessão” – fundamento no xiismo – afirma não se tratar apenas da identidade do sucessor, mas de suas funções, que incluem “[...] a explanação sobre o texto do Corão, a autorizada interpretação e a extensão da lei Islâmica” (ALGAR, 2008, p. 7); na simultaneidade das funções se configura a concepção de legitimidade na direção da *Ummah*, assim como de legitimidade – atualização - do caminho que se percorria.

Então, sobre fronteiras e questão nacional: o Imamato ultrapassa fronteiras, mas as considera, sobretudo no mundo contemporâneo. Mais ainda, trata-se de dois modos de fronteiras: as nacionais, reconhecidas, embora muito associadas ao imperialismo; e aquela que remete a outro modo de limites, remissão direta à suposta oposição xiismo-sunismo. Apenas suposta pois predominam esforços de aproximação, e a intenção se concentra em uma nova configuração de todo o Islam em busca de posição contra-hegemônica.

É certo que nos países com maior ou menor presença islâmica há interesses específicos, e os grupos no poder entendem que a valorização de forças islâmicas tanto pode por a perder seus privilégios como aproximar seus países desta posição contra-hegemônica; mas também é certo que o projeto de islamização nos 70 se confundia com

o movimento de construção de instituições islâmicas, na expectativa de que seu conteúdo fosse uma via de superação das distinções quanto às posições de cada país.

A cisão entre sunitas e xiitas está ligada à teoria de sucessão, que repercute no direito e no papel de guia da comunidade islâmica; o mundo sunita se une na Doutrina e nas Escolas Legais; quanto à primeira, cabe a multiplicidade ligada a perspectivas e situações; quanto às Escolas, estão ligadas também aos contextos nacionais, sobretudo historicamente. O xiismo existe ao redor da concepção do Imamato, e daí aos *Imams* e então à “Ocultação”, a uma determinada leitura política – pela qual também se atacava a Revolução, como se verá abaixo –, e à solução revolucionária, como “atualização”.

O desenho da interpretação de Algar aponta que se tome o fenômeno da “Grande Ocultação”, o desaparecimento do décimo segundo Imam; implica dizer que a “teoria política” a que se refere é dinâmica e não uma construção apriorística, e que “A Revolução Islâmica... é a implementação final, ou a implementação lógica da teoria política da *Shi’a*”. A exposição, portanto, é construída retomando os acontecimentos de 79 como aspecto de manifestação do contínuo, o que nos remete à sua concepção de história como princípio teórico de um sistema; a *Ghayba*, Grande Ocultação, retira do mundo mundano o verdadeiro representante da palavra de Deus na terra, equivalendo a tomar a partir de então como pressuposto que “[...] qualquer poder terreno que reivindique o exercício da autoridade deve ser, ipso facto, ilegítimo”. Assim, de modo geral, a *Shi’a* teria sempre rejeitado a acomodação ao sistema político existente. A oposição à Revolução afirmava – e afirma – que qualquer tentativa de governo xiita seria um falseamento do islamismo, mesmo xiita. Mas é exatamente neste sentido que a revolução devia ser entendida como aquela que dava “lógica” ao sistema, que teve que se transferir ou transfigurar em político mundano depois de anos de “ocultação” do papel do *Imam* (ALGAR, 2008, p. 9). A “reconstrução”, inclusive da narrativa, não é um artifício, e sim um meio de sistematização, e encontra suas imagens na perspectiva histórica do autor – a menção a seu contato pessoal com Khomeyni aponta o que seria um movimento de transposição do conceito de Imamato: “[Khomeyni] foi muito além dos limites tradicionais da autoridade do *Marja al Taqlid*. Tornou-se um símbolo, a incorporação de todo o conceito iraniano de auto-identidade” (ALGAR, 2008, p. 37).

A “transposição” do conceito de “Imamato” precisa ser abordada no universo desta nova perspectiva. Concebe-se a transposição do conceito – Imamato – para o mundo mundano porque se toma o conceito como pressuposto mental de apreensão do mundo, parte estruturante da *djahambini* – visão de mundo – iraniana. É um pressuposto teórico e ajuda a entender a posição do Irã e, já antes da Revolução de 1979, de Motahhari. O *Imam* é a história encarnada quando necessariamente encarna a existência do Justo; e uma nação que se propunha a construir as condições desse Justo tinha a pretensão de encarnar o papel do Imam, e, portanto, do Justo; logo, reconhecer um “povo”, uma nação, devia implicar tomar suas condições geográficas e políticas, mas tomá-la também dentro do que seria uma nação maior e no outro sentido, o da crença, que é o Islam.

Desta perspectiva a personalidade e a natureza de um povo são seu “eu”, sua cultura, são “a manifestação de seu espírito social”; assim como se crê que a natureza

tenha moldado a “essência específica do homem”, a história molda sua personalidade e mesmo seu “ego”; a cultura própria mantém a salvo a identidade e a perda significa a alienação do próprio “eu”. Uma cultura particular – “sensibilidade, visão, orientação, preferência, gosto, literatura, música, costumes, normas de conduta e ritos particulares” – é resultado de sua história, que contém filosofia, ciência, arte, religião, ética, como soma das características desse povo, em uma síntese que faz surgir o “espírito social” (MOTAHHARI, 1978, p. 38).

Não existe nem a pretensão de refutar as diferenças ou nacionalidades, “fenômeno natural inerente ao processo da criação”; trata-se aqui de um “Princípio” da Doutrina, conhecido como “Princípio do *Ta’aruf*”, o “reconhecer-se reciprocamente” (MOTAHHARI, 1978, p. 160). O homem tem uma “personalidade, um caminho e um objetivo definidos”, manifestados “por sua natureza”, é ela que determina seu “eu”; esta natureza é que permite mensurar o desvio e até a “desumanização” da existência. A “natureza humana” é o que definitivamente constitui o “não estranho ao ser humano”, pelo contrário, aponta sua essência, como ensina o Corão. Motahhari realiza a leitura do versículo e realiza o *Ijtihad*, a “derivação”, a interpretação. Ele escreve:

a parte do versículo ‘Criamos vocês como dois sexos’ assim deve ser lida: ‘Criamos de um varão e uma mulher’. Significando que os seres humanos estão relacionados geneologicamente e que as pessoas são iguais, não devendo haver discriminação. A frase ‘para reconhecerdes uns aos outros’ não significa que o propósito da diferença entre os povos na criação foi poderem distinguir-se uns dos outros, mantendo esta diferença: ‘Se desejasse enfatizar este ponto deveria usar a palavra ‘liiata’árafu’, que equivale a dizer ‘para que eles possam conhecer sua identidade’, ‘em vez da palavra ‘lita’árafu’, que equivale a dizer ‘para que vos reconheçais uns aos outros’. (MOTAHHARI, 1978, p. 170)

Ou, de forma mais trabalhada:

como a quem se dirige é aos indivíduos, o Corão lhes diz que ‘as divisões que tiveram lugar de tal maneira são inerentes ao processo da criação, para que os indivíduos possam conhecer-se uns aos outros por meio das associações tribais e nacionais’... O propósito do versículo não é aconselhar que os diferentes povos e comunidades devam reter necessariamente suas individualidades, permanecendo independentes uma da outra para sempre. (MOTAHHARI, 1978, p. 170)

O que deve chamar a atenção aqui é que a distinção entre os homens é aspecto

da criação, do mesmo modo como são da criação as possibilidades de sua associação, inclusive como “nações”; distinções que devem ser entendidas como parte da “natureza” do homem, boa para ele, aspecto de sua “humanização”, aspecto de seu caminho em direção à condição humana. Distinção entre nações, distinção entre pessoas, de onde a variação quanto à percepção da realidade, mas diante do caráter irrefutável de princípios doutrinários:

...estas percepções da realidade são distintas em distintas culturas... Estas percepções não nos proporcionam nenhuma prova de verdade ou falsidade, de correto ou errado, no que diz respeito à realidade que jaz por trás delas, às quais se relacionam. Porém as ciências teóricas, o pensamento científico e os princípios teóricos, que fornecem fundamentos seguros para a filosofia e o conhecimento teórico do homem – como os princípios dos pontos de vista do mundo religioso e os princípios primários da ética – são absolutos, permanentes e não relativos. (MOTAHHARI, 1978, p. 44)

Distinta conforme culturas e circunstâncias, a percepção da realidade é o reconhecimento da realidade histórica; os princípios teóricos, essencialmente doutrinários conforme o autor, são absolutos como princípios e acessíveis ao pensamento científico. O esforço de reflexão que aproxima as duas realidades permite conceber a Revolução como tomada do poder para a construção de condições islâmicas – pautada por princípios e pelo contínuo esforço de interpretação dos “Princípios” – o esforço é a prática do *Ijtihad*; conforme Motahhari, a Revolução como tal se aproxima da prática deste “Princípio” jurisprudencial; a Revolução é prática do *Ijtihad*; depreende-se de seu ser princípio e “atualiza” o real em direção a mais uma “perfeição”. Este é o sentido da História.

Quanto ao caráter relativo das “percepções subjetivas e práticas”: trata-se de pensar aquilo que efetivamente considera “o que é”, “como as coisas são”, e aquilo que insiste na necessidade de pensar como as coisas “devem ser”. O último é o que está conforme à “natureza humana”, diz respeito à concepção de ética no Islam, absoluta; o “princípio da natureza humana” equivale ao sentido, à “lógica da natureza humana” que não aceita, por exemplo, a correspondência determinada entre “base social e base ideológica” – uma crítica evidente ao marxismo: o “princípio da natureza humana... é a fonte original de todos os ensinamentos islâmicos”. A expressão usada pelo autor, *umm al-marif*, exige que o leitor assimile o caráter absoluto do “Princípio da Natureza Humana” e remete ao aspecto de uma história em que o movimento do homem é vertical - a priori, de ascensão. A expressão *umm al-marif* significa também “a mãe de todo o conhecimento”, que tem *Fitra* como um de seus nomes, porque a ideia de “natureza humana” e a inerência desta “natureza” encontram-se ligadas ao conceito de *Fitra*, que também se “traduz” por Criação Divina, princípio de origem do conhecimento (MOTAHHARI,

1978, p. 160). Vale ler a provocação, quando nos parágrafos iniciais de nosso texto citamos *haqq*, a verdade.

Para além de questões nacionais, o Islam se vê obrigado a “oferecer um ponto de vista mundial sobre a base de um sistema universal”, com a declarada pretensão de “moldar a personalidade espiritual e moral do homem”, em uma nova relação entre o homem e a sociedade; mais que nacional, vê a si mesmo como uma cultura humana cuja base é o monoteísmo, como a possibilidade concreta de “a natureza e o processo criativo” sob as devidas condições conduzirem “as diferentes sociedades até o estabelecimento de uma sociedade e uma cultura unificadas (MOTAHHARI, 1978, p. 161). O papel do “*Imam Al-Mahdi*” e o conceito de mahadismo - a ideia de que o “Imam oculto” retornará - são os fundamentos deste programa, porque o 12º *Imam, Al-Mahdi*, é o “Restaurador da Justiça”, e esta Justiça é o futuro do gênero humano.

As concepções de “Juízo Final” e do retorno do “*Imam Al-Mahdi*”, o 12º *Imam*, são objetos de estudos no Islam contemporâneo. A despeito de possíveis considerações sobre o aspecto mítico destas concepções, vale expor ao menos uma posição específica a respeito:

Se a religiosidade não oferecesse compensações, certamente o homem não abdicaria de sua liberdade natural. Ressalta-se daí que a crença na Ressurreição equivale a um pilar basilar da religião. É evidente também que a crença no Dia do Julgamento ou Dia do Juízo Final seja um dos mais importantes fatores que obrigam o homem a usar piedade e devoção, a se afastar de más condutas, da desobediência e dos crimes... Sem dúvida há na criação do Universo e do homem um objetivo e uma finalidade, cujos resultados não retornam a Deus que é Rico e Supremo, mas se voltam ao que foi criado. Portanto, admita-se que o Universo, com tudo o que contém, e até o próprio homem, foram destinados em direção a uma criação determinada, que lhes assegura uma existência perfeita, não sujeita ao desaparecimento e fenecimento. (TABATABAÍ, 2008, p. 203)

Como se vê, a simbologia ocupa o espaço dominante. A despeito disso, as menções a fim dos tempos ou a escatologia indicam noções como fim, progresso, homogeneização, entre tantos; mas aqui se deve tratá-los tendo por base a concepção doutrinária sobre a “natureza humana”. Assim o progresso, por exemplo, deve ter como fundamento a humanização; é uma meta, como sentido, uma construção que proporciona a vida como se conceba que tenha que ser. Do mesmo modo este sentido encontra sua lógica em um mundo dos homens – Deus é “*absconditum*”, um Deus não disponível, inverso da ideia de um Deus que atua em cada ação de cada homem ignorando suas vontades. Um mundo que pode e tende a ser transformado em direção ao progresso –

como humanização.

Também o tempo dessa História tem particularidades: primeiro, porque contempla a profecia. Muhammad é considerado o Selo da Profecia, depois do qual nenhum outro Livro virá. Significa dizer que o profeta vive:

O shiismo (sic) espiritual exige... permanência da Profecia em um tempo autônomo, em que as figuras da Revelação dispõem-se como pontos de um círculo, em que suas relações... [sejam] as de espelhos que... remetem-se mutuamente à mesma luz... A ciência das correspondências simbólicas desvela um ciclo da Profecia que é uma estrutura teofânica. O profeta é o que é porque é uma teofania, e a forma teofânica de que ele é espelho deposita sua imagem em uma hierarquia diferenciada que não pertence nem à eternidade do absconditum nem à temporalidade própria ao mundo sensível. (HAMBET, 2006, p. 274)

Para além do tempo da permanência considere-se o tempo ligado a outro espaço e movimento, ascendente, em que o homem vai do mais baixo ao mais alto. E é preciso considerar o tempo, que tem a ver com os ciclos. Ao remeter-se à Revolução de 1979, o historiador iraniano situou a questão: “O conceito islâmico de revolução não compreende o conceito cíclico de soberania e autoridade porque poder e autoridade permanecem indefinidamente em Deus, e isto é sempre responsabilidade das pessoas”; um movimento de causas e efeitos vem “do modelo que o profeta estabeleceu e das instruções do Corão, mas, olhando para o futuro; o objetivo é estabelecer justiça e verdade, por isso não é necessariamente cíclico nem revolucionário. Porém, por sua vez é revolucionário se nos referimos à mudança nas mentes e na matéria... Pode-se considerá-lo cíclico no sentido de que a autoridade tem que voltar a sua devida fonte divina quando mude seu curso” (EZZATI, 1989, p. 12-15).

A questão maior para esta concepção diz respeito à Causa Primeira, pois remete à Criação; o contínuo, no entanto, situa a concepção que quer escapar do ciclo – mais conhecido - do nascimento, vida, morte e redenção; como contínuo escapa também das concepções comuns sobre revolução e caminha para a “reforma”; como quer retornar a autoridade à sua “fonte divina”, é regenerativo. Mas a autoridade jamais foi perdida pela fonte, jamais saiu dela; logo, na verdade o ciclo não existe. A única saída é esta autoridade ser constante, encarnada nos homens, que se confrontam com os dissabores mundanos devendo superá-los, e cientes de suas limitações. A história é então um contínuo que contempla o conflito porque não admite a passividade do homem; é uma história de ir adiante reelaborando conflitos, valorando resultados para além da prática, também pela doutrina.

Quanto à questão que introduziu este trecho: o futuro pertence aos homens; receberam ordens de que vivessem seu tempo, seu mundo, com Ele como referência. Esta sociedade deve ser buscada, como se nos remetêssemos a uma história que

transcorre no caminho do acerto e outra que o faz no caminho do equívoco, do desvio, por ser menos humanizada. O reposicionamento diante do Ocidente implicava outra apresentação das perspectivas quanto à Doutrina e um reposicionamento diante de si mesmos.

2. Síntese como Metáfora

O Islam deve ser entendido como uma Escola de Pensamento. Significa dizer, por um lado, que é mais que uma religião, e por outro que não prescinde de corpus teórico que lhe dê embasamento, sobretudo quanto à relação com a realidade mundana - relação, como se disse antes, que constitui a prática da interpretação da doutrina no cotidiano, prática que recebe o nome de *Ijtihad*, um esforço interpretativo exclusivo dos *Mujtahid*, os juristas islâmicos xiitas.

Mas, para além desta prática do *Ijtihad*, o corpus teórico continua sendo necessário, pois é o instrumento de aproximação da realidade mundana. Assim, as relações com teorias da sociologia ou da economia (SADR, 1987) ou da história continuam necessárias, como caminhos de aproximação e de abordagem. De fato, escreve o autor que como Escola de Pensamento o Islam “tem na estrutura de sua ideologia uma concepção própria de história, coerente com seu modo de existência”, uma coerência que deve ser pensada como uma “Filosofia da História” específica (MOTAHHARI, 1987, p. 168). Dizendo de modo a facilitar a compreensão para um não islâmico, o Islam deve ser visto como aquilo que se propõe ser, uma “religião-cultura”.

Em que pese a esperada crítica – uma Filosofia da História corre o risco de tomar a realidade a partir de si mesma - o Islam xiita ressalta a relação entre o mundo dos homens na Terra – Física – e para além dela – Metafísica –, ao mesmo tempo como uma relação de aproximação, no sentido de que são um só, e de separação completa, no sentido de que o mundo dos homens é conduzido pelos homens. De outro modo, não admitindo partir de si mesmo, o Islam chama a si a concepção de sistema, obrigando a considerar sentidos próprios, a partir dos quais se deva olhar a realidade, sobretudo quando se quer considerar o próprio olhar para esta realidade. Implica reconhecer regularidades (LE GOFF, 2003, p. 46), encarnadas em concepções, por exemplo, sobre o que sejam as sociedades.

Em Motahhari a configuração da sociedade tem a forma de meio de imersão, no qual a visão de mundo é o amálgama. Diz o autor que se esta sociedade se funda no modo como satisfaz suas necessidades, se não pode se manter “senão através da divisão do trabalho, da divisão dos benefícios e da repartição comum da satisfação das necessidades”, ao mesmo tempo “um particular conjunto de tradições e sistemas” é seu elemento constituinte, “um particular conjunto de tradições e sistemas” nos quais “ideias e ideais específicos, temperamentos e hábitos” são elementos importantes na percepção do “sentido de unidade e integração” (MOTAHHARI, 1987, p. 167).

Sendo inerente à natureza e criação do homem, a sociabilidade é o caminho pelo qual o indivíduo conhece a si mesmo; ao mesmo tempo, nas relações de sociabilidade é que aparecem as distinções “naturais”, as diferenças entre os indivíduos quanto a “talentos e disposições”, diferenças de “atitudes e inclinações intelectuais, inferioridade e

superioridade quanto a certos talentos”. Parte-se então da distinção entre os homens, inclusive quanto às capacidades, e se conclui que por isso a Criação tenha feito os homens “intrinsecamente necessários uns aos outros, e propensos a associarem-se entre si” (MOTAHHARI, 1987, p. 13).

As implicações desta perspectiva não são amenas: por um lado, por exemplo, confere sentido à opção conforme a qual o homem e mulher comuns devam ser tutorados quanto à Doutrina, de onde o papel dos homens de conhecimento mais profundo, os *Mujtahid*; implica ainda a concepção de uma sociedade especialmente concebida, sobretudo quanto aos modos de interação, de responsabilização, de convivência e comunitarismo.

Estas “formas de síntese”, os modos como as relações ocorrem, são específicas. O autor expõe um aspecto que estrutura suas formas de reflexão:

A sociedade é um composto real como qualquer outro composto natural, [em que] a síntese é de pensamentos e ideias, desejos e vontades. A síntese não é física, mas cultural. Igual aos elementos materiais nos processos de ação e reação, redução e dissolução de um no outro, prepara a base para a aparição de uma nova substância – e devido a esta reorganização surge um novo composto e os elementos continuam sua existência com uma nova identidade – assim também os indivíduos que entram na vida social com seus dons adquiridos da natureza e suas capacidades inatas combinam-se ou fundem-se espiritualmente um com o outro para alcançar uma nova identidade espiritual que se denomina ‘espírito social’... Dado que os componentes se afetam e influenciam-se e se transformam por meio do efeito mútuo para adquirir uma nova personalidade, esta síntese é real e natural. (MOTAHHARI, 1987, p. 14)

Na metáfora as diferenças aparecem sob o olhar da gnose alquímica, sob seu julgamento. Ressalta o caráter natural e real do composto, com o que tenta afastar acusações de idealismo; insiste em que neste caso, ainda que nos remetamos imediatamente à unidade de um “composto”, ainda que a síntese leve à unidade, o composto não existe como “entidade física única”; na “síntese social” a “pluralidade dos indivíduos não se converte em uma unidade... não produz nada parecido com um ‘homem unificado’, uma entidade física em que todos os indivíduos se combinaram fisicamente” (MOTAHHARI, 1987, p. 16). No que pudesse remeter ao totalitarismo, mais que uma defesa aqui aparece a acusação do Islam: “uma sociedade concebida como uma entidade física única é apenas uma abstração hipotasiada”, ou seja, uma abstração que de algum modo enxerga nesta unidade a concomitância entre Deus e o homem.

A menção da aproximação espiritual deve ser observada. Segundo o autor há um espírito social que é do mundo mundano, mas que tem seu fundamento na Criação; é a

concepção mesma de *Fitra* como Criação, como conhecimento inato, porque atribuído pela Criação, sem que ela constranja o homem ou suas opções e ações; o Espírito Social é construção humana, a despeito de sua natureza humana; ao mesmo tempo, fica claro que esta sociedade e este espírito não se encontram no individualismo, embora fortaleçam o indivíduo. Sobre isto seria interessante observar recortes entre público e privado no Islam xiita, que interferem um no outro: o privado, quando afeta o público, é responsabilidade também do público.

A forma de síntese apresenta a crítica: “O Corão apresenta a ideia de uma história, um destino, uma necessidade, uma consciência, um entendimento e sensibilidades comuns, e um registro comum das ações para as *Ummas* (sociedades)”. A vida coletiva é algo real, objetivo, não “uma metáfora ou alegoria”; o composto resultante da síntese – a sociedade – assume o papel de entidade responsável por seus atos diante da história, desenvolveu sua “forma de compreensão e percepção” (MOTAHHARI, 1987, p. 163); seu espírito social está ligado às suas responsabilidades diante de sua tarefa de ser humana e humanizadora. Ou não tem sentido.

Em função de sua concepção de responsabilidade social, o “composto”, a sociedade, é solidária mesmo quando não pensa nisso. Diz um sermão do Imam Ali: “... realmente o que leva uma comunidade a estar unida (e que lhe dá unidade e um destino comum) é o sentimento comum de aprovação ou desaprovação”. Trata-se de exigir uma forma própria de inserção social: somente um papel ativo inclui alguém entre os pecadores, é verdade, mas quando um membro da sociedade erra e sua atitude é parte de decisão coletiva, então “o pecado de um indivíduo se torna pecado coletivo”; não apenas “a aprovação ou a desaprovação” são participação na intenção do erro, mas o silêncio.

As gerações de um povo são o mesmo povo se seu “espírito social” é o mesmo; significa um tempo que permanece através deste espírito quando a comunidade tenha os mesmos pensamento e espírito social; e significa ainda que as gerações são responsáveis por seu tempo. O governo pode levar o povo a ser responsável pelos erros da tirania, mas o povo necessariamente deve agir.

Observe-se, inicialmente, o chamado tempo da Profecia como tempo que permanece, como tempo em que se funda a perspectiva do Imamato e da Doutrina, como caminho a ser seguido e buscado em direção à verdade. Uma vez que o sentido da história seja este, coincidente com o caminho da busca, é possível a condição de sociedade humanizadora; e tornou-se acessível a concepção conforme a qual esta construção aponta a tomada do poder das instituições, mecanismo maior para a construção desta realidade islâmica xiita. O Estado passava a aparecer como objetivo simultâneo à configuração da realidade islâmica.

Mas se há esta possibilidade, se as sociedades, por terem também uma natureza humana, devem caminhar nesta direção e sentido, se tendem a caminhar de “perfeição” em “perfeição”, existe a possibilidade do “desvio”. Em termos de uma teoria da história o que se depreende é que se pode reconhecer qualquer determinação nas sociedades, e não é possível aceitar qualquer determinação em homens e mulheres. Este aspecto ressalta a ligação entre o tema “sociedade” e o tema “História”.

3. O Sentido da História

Os teóricos da história esforçaram-se... por introduzir grandes princípios suscetíveis de fornecer chaves gerais da evolução histórica. As duas principais noções avançadas foram a do sentido da história e a das leis da história... A noção de um sentido da história pode decompor-se em três tipos de explicação: a crença em grandes movimentos cíclicos, a ideia de um fim da história consistindo na perfeição deste mundo, a teoria de um fim da história situado fora dela. ...As concepções astecas integram-se na primeira opinião, o marxismo na segunda e o cristianismo na terceira”. (MOTAHHARI, 1987, p. 42)

É preciso pensar sobre este “sentido”, o que exige que se conceba a própria História, que o autor, grosso modo, coloca como três disciplinas relacionadas: a primeira trataria do “Conhecimento dos incidentes, sucessos, circunstâncias e condições das pessoas que viveram no passado, em relação com as presentes condições e circunstâncias”; aqui a História é o conhecimento do particular, saber sobre uma “sequência de episódios pessoais e individuais”, não se ocupa de leis e conhecimentos gerais; a História é estudo de tradições e narrações, constitui “conhecimento do ‘existente’ e não da ‘transformação’”; esta seria a “História Tradicional” (MOTAHHARI, 1987, p. 169).

A segunda toma a História como conhecimento das leis que governam o passado, as quais se obtêm “pela investigação e análise dos acontecimentos”; toma da “História Tradicional” sua matéria-prima e busca descobrir leis gerais “considerando a natureza e as propriedades de seu material e as relações causais que governam suas transformações”; tais leis têm a capacidade de não se restringir ao passado, de modo a permitirem o conhecimento do homem até com o objetivo de controlar o futuro. Tal “História Científica” também se restringe ao “existente” e não cuida da “transformação”; difere da primeira, que trata do “particular”, pois cuida do “geral”. Motahhari a considera uma “Sociologia da História” (MOTAHHARI, 1987, p. 171).

A terceira deve ser considerada uma “Filosofia da História”; sua base é o “conhecimento das mudanças graduais e das transformações que conduzem as sociedades de um estágio a outro”; trata das leis que as governam e constitui uma “ciência da transformação” (MOTAHHARI, 1987, p. 171).

Um breve retorno à teoria xiita: a “existência” não equivale à “permanência”. Deve-se considerar que as sociedades, “tal como outras existências viventes”, seguem dois conjuntos de leis: um restrito a uma espécie particular, “leis do existente”, e outro que se liga a mudanças de espécie e “sua transformação de uma em outra”, “leis da transformação” (MOTAHHARI, 1987, p. 172).

Esta “Filosofia da História” entende a História como o “estudo das sociedades de um estágio a outro” e remete ao “movimento evolucionista da sociedade”; cuida do que é “geral”, “racional”, em oposição a “tradicional”; é conhecimento das transformações e não da “existência”, e toma a palavra “História” para compor seu próprio nome, referindo-se ao “estudo de um fluir contínuo que se origina no passado e continua ao futuro” (MOTAHHARI, 1987, p. 174). Assim como é imprescindível tomar a “História Científica”, pois contém a apresentação dos fatos, é preciso tomá-la a partir da “Filosofia da História”, da qual se depreendem significados que estão nas leis da História: se determinada, se resultado do acaso, se dotada de direção.

Motahhari não questiona a força dos aspectos materiais no caminhar da História, uma presença “evidente”; mas que papel estes aspectos desempenham, no entanto, é outro problema. São determinantes? Quais fatores representam o “espírito real” da História, quais são a “essência” da História? Aqui se parte de considerar que há forças que conduzem a História a um “objetivo evolutivo predeterminado”; e é por meio destas forças que atua o “espírito da História”, a “essência da História”. Este é um pressuposto e o autor ressalta esta concepção, para só então tratar do problema “materialismo” (MOTAHHARI, 1987, p. 102).

Observe-se: refuta-se a teoria de ascensão e queda quando determinista; e refuta-se o determinismo porque, por exemplo, materialista. Isso, no entanto, manteria o problema à tona, não fosse o apriorismo de um “princípio”, tal como se viu anteriormente, chamado “princípio da natureza humana”. A questão, portanto, ainda tem que ser considerada.

Conforme o que Motahhari chamou de “princípio da filosofia do realismo ontológico”, o pensamento tem prioridade, assim como é certa “a interação recíproca entre pensamento e ação”; ou: o homem cria o trabalho e o trabalho o molda; portanto, primeiro dados primários, sem os quais não há qualquer atividade inteligente; depois, uma aplicação “recíproca” pela mente, entendendo-se que a “ação é a origem do pensamento e o pensamento é a origem da ação” (MOTAHHARI, 1987, p. 172).

Eis um ponto de fundamento na doutrina islâmica: não se trata de um “círculo vicioso” porque se entende que as faculdades implicadas nas duas atividades sejam distintas; o trabalho implica a mobilização de uma faculdade “quantitativa” do homem, ao passo que a criatividade do homem é a mobilização de uma faculdade “qualitativa” (SADR, 1987, p. 155). Há aqui um pressuposto teórico: “sempre que há uma relação recíproca entre duas coisas, sendo criadora uma e quantitativa a outra, a primeira antecede a última”: “Considerando que o homem é a causa criativa necessária do trabalho e que o trabalho é simplesmente uma causa quantitativa ou potencial do homem, pode-se dizer que o homem é anterior ao trabalho, e não o inverso” (MOTAHHARI, 1987, p. 156).

Não se trata de considerar que o homem nasce com sua personalidade, mas de tomar o real fundamento da personalidade como “conatural”; dir-se-ia que as dimensões humanas – moral, religiosa, filosófica, artística, científica, emocional – são inatas e têm sua origem no ser racional; este ser racional, então, é potencial, e a sociedade pode alimentar o homem ou deformá-lo. Mas sua realidade é adquirida gradualmente:

“movimentos mutacionais” permitem o desenvolvimento gradual, levando o homem às suas perfeições. É preciso tomar o pensamento como essência da humanidade, o que obriga a considerar o trabalho – e a ação – como manifestações do pensamento, sob risco de apresentar apenas uma História de natureza “instrumentalística”, em detrimento de uma “teoria humanista da História” (MOTAHHARI, 1987, p. 139).

O sentido da história é o da natureza, considerada a concepção do “princípio da natureza humana” e a sua “Teoria da História” onde, ressalte-se, certamente Deus é a “Causa Primeira”, mas é o homem quem move a história; não o homem porque oprimido, mas o homem porque humano.

4. Filosofia da História e Natureza da História

A Filosofia Islâmica da História advém da natureza da história, a partir da qual se pretende responder questões ligadas ao movimento e à transformação. A marca aqui é a dinâmica sob dois aspectos. O primeiro se concentra na qualidade da transformação: como ocorre esta transição e progresso? Ou ainda, o progresso e a evolução são reais? As transformações de fato estão na direção do progresso e da evolução? (MOTAHHARI, 1987, p. 169). Este é o ponto de partida para defender que não se caminha necessariamente para o melhor ou para o pior, como não se caminha sem contar com interrupção e retrocesso, ou deixando de considerar as oscilações. A ideia é de que a sociedade segue um curso evolutivo, que pode dirigir-se a mais de uma direção.

Para pensar a direção é preciso debruçar-se sobre o motor da História, questão que seria presente em todas as “Teorias da História”: na “teoria racial”, uma raça cria o impulso, na “teoria geográfica” o meio físico determina condições de progresso, na “teoria do papel dos gênios e heróis” estes são responsáveis por transformações, ou na “teoria econômica” os modos de produção são responsáveis pelo movimento, e assim se dá até em uma “teoria religiosa”⁸. Nenhuma delas, ele escreve, chegou às “causas motivantes”.

Não se teria pensado sobre uma outra “Teoria da História”, justamente aquela sobre a qual o Islam se debruça, aquela que corresponde ao desenvolvimento teórico islâmico - cuja base, como vimos, tem sido as Escrituras e a razão, *’aql*: de acordo com a “teoria da natureza” o homem é dotado de qualidades inatas, capazes de explicar “o caráter evolutivo da vida social” (MOTAHHARI, 1987, p. 170).

Ressaltamos já a preocupação com questões ligadas ao movimento e à transformação. Iniciamos com as qualidades da transformação como curso evolutivo nos moldes do desenvolvimento da natureza humana. Agora devemos pensar sobre o movimento: as transformações não obedecem a uma regularidade “e sim uma aceleração, ou seja, a velocidade do movimento aumenta com o tempo” (MOTAHHARI, 1987, p. 172).

⁸ Motahhari ressalta o absurdo de algo que pudesse ser chamado de “teoria religiosa”, que apontaria para um Deus que tudo ordena a despeito das vontades dos homens, e que ele atribui, por exemplo, a Bossuet. Ela sustentaria que os acontecimentos têm origem divina e são governados por Deus: a “mais irrelevante entre estas teorias” se esquece de que é todo o Universo que reflete a Vontade de Deus e não apenas a história. MOTAHHARI, Murtada, *op cit*, p. 170.

A ideia de aceleração vem sobrepor-se à concepção de evolução quando as qualidades ou capacidades – do homem e da sociedade - consistem no poder de reunir e preservar experiências de toda uma vida, formando uma base para o próximo passo; consistem no poder de aprendizagem, da experiência e do acúmulo coletivos. Consiste no poder da razão e invenção, o que lhe confere a faculdade de criação; e consiste na tendência natural à inovação, o que significa que, mais do que a necessidade, é sua tendência natural, sua natureza que faz com que o homem aja no sentido da criação e da invenção. Assim, são estas forças que conduzem o homem ao progresso; por isso ele transforma, por isso ele o faz no sentido da humanização e por isso ele o faz de modo cada vez mais acentuado, acelerado.

Mas quais são as condições para que se caminhe para o progresso, para o homem se desenvolver plenamente? Em que condições se pode esperar que, “perfeição” após “perfeição” (MOTAHHARI, 1987, p. 170), o homem se humanize, desenvolvendo todo seu potencial?

O Islam constitui o conjunto de condições para o progresso; não apenas como religião, mas como Escola de Pensamento; e como tal deve ser claro o seu papel na realização do progresso. Como vimos, enquanto desenvolveu suas posições também se preocupou em responder às posições marxistas, cuja influência era crescente, e por isso tratou de não deixar ao largo a relação entre o fundamento doutrinário da posição islâmica e a suposta supremacia da infraestrutura material. Aqui, o papel do que seria esta infraestrutura foi reservado à “Escola”. Quando atua na consciência das pessoas e as mobiliza, o Islam o faz proclamando o Monoteísmo, o *Tawhid*, a “Unidade Divina”, como estímulo a uma “consciência desperta”, voltada ao social; o *Tawhid*, monoteísmo, constitui a base desta realidade, assim como a posição do homem, seu trabalho, “constitui a superestrutura” junto a outros elementos: o trabalho, a vida política, a ação para o social e a resistência à tirania (MOTAHHARI, 1987, p. 173).

Uma Escola define seus seguidores como iguais, não admitindo critérios de raça, cor, gênero ou classe, o Islam entende os homens como iguais entre si na submissão a Deus. Uma Escola também se ocupa do motor da história e o Islam entende que este seja a própria “natureza humana”, como condições inatas do homem - tais como “a ansiedade e apreensão que surgem da consciência de responsabilidade como uma condição frente a todo o sistema de existência”, que se firmam em oposição aos “vícios espirituais e morais”, à “cegueira ou perda do discernimento”, à “cegueira do sentimento interior”, à “corrupção da alma”, à “cega adesão à prática dos antepassados”, ao “culto à personalidade ou à adoração dos heróis”, à “confiança nas conjecturas e suposições”. A Escola Islâmica defende que são condições diretamente ligadas à viabilidade de sua implementação, e que deixam claro que o motor da história é antes “espiritual-psicológico”, e só depois material e econômico (MOTAHHARI, 1987, p. 173).

A Escola, por fim, ao pretender corresponder como corpo teórico a uma proposta social e política, deve pensar sobre a manutenção da sociedade.

Motahhari quer mostrar que o indivíduo não é governado apenas por “leis sociais”, mas por “leis biológicas, leis psicológicas e leis sociológicas”. Lembra que partiu

de Ibn Khaldun⁹, o “primeiro a falar sobre as leis que governam os indivíduos”, em sua “Introdução à História”, e cuja perspectiva sobre o governo fazia concluir por uma sociedade com caráter, individualidade e realidade especiais.

No entanto, toma Khaldun para discordar dele, apontando posições suas como deterministas e chamando a atenção para o que teria sido restringir-se a formas aparentes, impedindo de “revelar a unidade na diversidade e provar que todas as diversas manifestações se referem a uma mesma realidade”. De fato “os sucessos e fenômenos sociais similares têm sua origem em uma sequência similar de causas análogas” (MOTAHHARI, 1987, p. 22); se por um lado se localiza uma “lei universal”, por outro lado há também espaço para o que seria o particular. Lembra a passagem de Khaldun sobre a queda dos romanos:

Não é a sorte que governa o mundo... Há causas gerais, sejam orais ou físicas... que operam em cada monarquia, que levam a seu surgimento, permanência e queda. Todos os acidentes estão sujeitos a estas causas e se o resultado de uma única batalha, como exemplo de uma causa particular, foi a ruína do estado, houve uma causa geral que decretou que o estado estava destinado a perecer por meio de uma única batalha. Em resumo, o impulso principal envolve em seu seio todos os acidentes particulares. (MOTAHHARI, 1987, p. 22)

O Corão remeteu à lei universal e a ciência apresentou sua forma, ressaltando mais de um nível de análise, uma “causa geral” junto a “acidentes particulares”; o Corão também faz ver o devido lugar da tradição, mas como aspecto estruturante de uma sociedade que é viva, e por isso não determinada. O indivíduo, como se disse, é governado por “leis biológicas, psicológicas e sociológicas”, e a História de uma sociedade, embora encaminhe as vidas dos indivíduos, tem causas para muito além da determinação. O “quanto” de determinação, portanto, ocupa espaço central nesta reflexão sobre a Sociedade e a História.

Motahhari foi buscar em Ibn Khaldun a noção de ascensão e queda das civilizações, o que o havia provocado a pensar sobre suas causas e razões e a formular um critério que chama de “surgimento e queda das sociedades”. O Corão traria o movimento das sociedades ligado a “fatores” como “Justiça” e “Injustiça”, sobre o quanto a sociedade valoriza este critério para si mesma; “Unidade” e “Desunião”, quanto à união com Deus e da sociedade em torno de seus objetivos e crenças; e a prática ou a recusa do

9 A admissão de Ibn Khaldun de certa liberdade humana indica um novo caminho. A aquisição para ele é um poder criado por Deus e dado aos homens. Esta concepção de um elemento de liberdade, apesar de sua crença na onipotência divina, leva-o às reflexões do desenvolvimento da sociedade, suas crenças e instituições. Para ele a ascensão e queda das civilizações são resultado de uma interação entre o mundo externo e a natureza humana. ARAÚJO, Richard Max de. Ibn Khaldun: a idéia da decadência dos estados. Humanitas Editorial, São Paulo, 2007, p. 100.

“Princípio do *al-amr bi al-ma'rífua al-nabi'na al-munkar*”, que se entende como “ordenar ao outro aquilo que está ordenado por Deus e proibir-lhe o que está proibido por Ele”; ou seja, o Princípio que defende que a concepção do coletivo exige a ação no coletivo e do coletivo, e não admite a passividade (MOTAHHARI, 1987, p. 26).

O Corão entende como fundamentais temas que muitos consideram “apenas” questão de superestrutura, incapazes de por si mesmos movimentarem a história e as sociedades. A menção ao “Princípio do *al-amr bi al-ma'rífua al-nabi'na al-munkar*” é emblemática: não há expectativa sobre um comportamento ótimo dos homens e das sociedades apenas porque esta seria sua natureza; ou seja, o Islam xiita entende que há nos homens e mulheres a possibilidade maior e inata para o correto caminho, mas também há neles a possibilidade do “desvio”.

Ou seja, a natureza humana dá conta do verdadeiro motor da história, permite entender que uma sociedade siga um ou outro caminho. Admiti-la e partir dela como centro de uma filosofia da história implicaria em entender limites da determinação pela história – aqui estaria a discordância com Khaldun – pois, havendo a possibilidade do desvio, é necessária a correta condução da sociedade. Esta condução, tutorada por homens de conhecimento, exigiria também o Estado que existisse neste sentido.

Conclusão

Mais do que sobre a História, fica aqui evidente o interesse por uma Filosofia da História. Um fim, um sentido para a História? Löwith escreveu: “Para os pensadores gregos uma Filosofia da história resultaria um contra-sentido. A História foi, para eles, uma história política e, como tal, matéria de estudo para estadistas e historiadores”. Preocupação maior, escreveu o autor, era “primordialmente o *logos* do cosmos, não o Deus supremo, e nem tampouco o significado da História” (LÖWITH, 1958, p. 15).

Judeus e Cristãos, sabemos, ligaram a História à salvação, o que decorreu o desenvolvimento de uma filosofia: “A existência mesma da filosofia da História e a busca de seu significado são devidas à história da salvação; originam-se de uma fé em um fim último...” (LÖWITH, 1958, p. 15). Mas esta concepção, se pôde ser depreendida das palavras de Motahhari, ou se de algum modo a ideia de salvação esteve presente, esforçou-se por remeter à vida na terra dos homens, enfatizando a necessidade da construção do comunitário islâmico nesta vida. De fato, apareceu no autor a antiga preocupação quanto ao sentido do imutável, e ele escreveu que a Filosofia da História se ocupa do que é “geral”, “racional”, contrapondo-se não ao eventual, mas ao “tradicional”. Enfatizou o “estudo das sociedades de um estágio a outro”, enxergando um “movimento evolucionista da sociedade” – sem que essa evolução remetesse à salvação.

Löwith continuaria: “Não é meramente por capricho que usamos indistintamente as palavras significado e objeto, porque o principal objeto é o que constitui para nós seu significado. O significado de todas as coisas, que são o que são, não por sua natureza, mas porque foram criadas por Deus ou pelo homem, depende de seu objeto... Os fatos isolados não são, em si mesmos, significativos; tampouco o é uma mera sucessão deles. Ousar pronunciar-se acerca do significado dos acontecimentos

históricos é somente possível quando seu *telos* se faz presente a nós” (LÖWTH, 1958, p. 14). Para Motahhari, como significado, o *telos* não é a salvação. A meta é o homem, o caminho é a construção da sociedade islâmica, e não por acaso a reflexão nasceu junto à Revolução, ponto de partida para a construção da sociedade originária. Como se viu, foi um modo de retomada do caminho correto; ele escreveu que tal Filosofia referia-se “estudo de um fluir contínuo que se origina no passado e continua ao futuro” (MOTAHHARI, 1987, p. 174).

Neste sentido, portanto, é uma Filosofia da História cuja finalidade consiste no “Princípio da Natureza Humana”, finalidade que existe como motivo maior e implica o esforço de tomada do poder sobre as instituições. A realização do homem pressupõe condições do comunitarismo e o Estado Islâmico, não como o Espírito hegeliano, embora considerando a consciência e a liberdade, mas como conjunto mesmo das condições concretas de funcionamento da vida em sociedade, porque as condições da sociedade obrigam seu exercício, sob pena de apontarem uma condição menos desenvolvida dos homens, uma condição aquém de sua potencialidade. O desenvolvimento pleno da humanização aparece, portanto, como o verdadeiro *telos* desta Filosofia da História.

Sadr foi taxativo ao escrever sobre uma economia islâmica (SADR, 2012): o que é conhecido sobre economia, de onde quer que venha, precisa ser levado a sério; uma economia islâmica não deveria partir de qualquer refutação ao que se conhecia de modo científico, mas pautar-se pela certeza de que um funcionamento econômico é coerente com a sociedade a que se destina, pois ela tem, quando bem fundamentada, aquilo que é imutável, sua Doutrina.

Já Hegel apontou não o doutrinário: “Não é um simples desenvolvimento em geral, mas a obtenção de um resultado de *conteúdo inequívoco*. Esta finalidade... é o Espírito em sua essência, o conceito de liberdade. Este é o objetivo fundamental e, por conseguinte, o princípio orientador do desenvolvimento” (HEGEL, 1990, p. 107). Uma fenomenologia que poderia ser aproximada daquela por Motahhari. A sequência em Hegel, no entanto, é outra: “... o desenvolvimento recebe um sentido e um significado – exatamente como na história romana, Roma é o objetivo”.

Como Sadr, Motahhari insistiu em que uma Filosofia da História deva ser coerente com o Islam, como *telos*, sem que em qualquer momento se atribua a história ou os acontecimentos humanos a Deus ou a qualquer força que não os homens; escreveu ainda que os fatos retiram seu significado de significados maiores, apontando não necessariamente a evolução como positiva, mas apenas como desenrolar de si mesmos. E distintamente de Hegel, não propôs que se considerasse o sentido da História, por exemplo, a partir do conjunto que se propõe sua própria efetivação. O Islam não se propõe a ter um sentido próprio, como Roma, porque seu fundamento é o homem, que deve humanizar-se, e este é o sentido do desenvolvimento, a despeito daquilo a que se refira.

Referências

- ALGAR, Hamid. *The Islamic Revolution in Iran*. Ansaryan Pub., Irã, 3ª ed., 2008.
- AL-KHAMENEI, Ali al-Hussein. *Lições do Nahjul Balaghab*. Trad. Furqan A. Silva, P. Awada, Ismail A. Barbosa Júnior. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2006.
- ARAÚJO, R.. Ibn Khaldun. *A ideia de Decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas Ed., 2007.
- BEHESHTI, M. H.; BAHONAR, M. Y.. *Introducción a la Cosmovisión del Islam*. Trad. A. D. Manzolillo, Fundación Cultural Oriente. 2. ed. Qom, Irã: 2007.
- EZZATI, M.A.. *El Islam Revolucionário y la Revolución Islámica*, traduzido do inglês ao espanhol por Equipe Sinté, Al Hoda Publishers, Teerã, Irã, 1989.
- FADLULLAH, A. M. Hussein. *Islam, a Religião do Diálogo*. Trad. Furqan A. Silva, Rukaia Escandar, Ismail A. Júnior. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2007.
- HEGEL, F.. *A Razão na História*. Trad. B. Sidou. Ed. Moraes, São Paulo, 1990.
- JAMBET, C.. *A Lógica dos Orientais*. Trad. A. Carrasco. São Paulo: Globo, 2006.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Trad. I. Ferreira. São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.
- LÖWTH, K., *El Sentido de La Historia*. Trad. Justo F. Bujan, Aguilar, Madrid, Espanha, 1958.
- MADANI, J.. *Islamic Revolution in Iran*. Internat. Pub. Co., Teerã, Irã, 2ª Ed., 2002
- MADANI, J.. *History of Islamic Revolution in Iran*. Internat. Pub. Co.. Teerã, Irã. 2ª ed., 1996.
- MOTAHHARI, M. *La asistencia divina en la Vida de la Humanidad*. Teerã: Fundación del Pensamiento Islamico, 1992.
- _____. *El Ser Humano en el Coran*. Trad. A. D. Manzolillo. Teerã: Al Hoda Ed., 1985.
- _____. *Sociedad e Historia*. Trad. A. D. Manzolillo. B. Aires: Ed. Alvorada, 1987.
- _____. *Società e Storia*. Trad. B. Amoretti. Roma: Linea Editoriale, 2000.
- _____. *The school of Humanity in Spiritual Discourses*. Trad. Z. Kassaian e M. Sobhani. Qoom, Irã: Ansariyan Publications, 2005.
- _____. *O Princípio do Ijtihad no Islam*. Trad. ao Inglês J. Cooper, Originalmente na Coleção Bahthi dar bara-yi Marja wa Ruhaniyat, Teheran, 1962, Vol X, nº 1; Crítica por Lambton, A.K.S., A reconsideration of the position of the marja' taqlid and religious institution. *Studia Islamica*, XX, 1964, 115-135. <http://www.al-islam.org/al-tawhid>.
- _____. *The Role of Ijtihad in Legislation*. Trad. ao Inglês Mahliqa Qara'i. Vol IV, Nº 2, <http://www.al-islam.org/al-tawhid>.
- NAQUAVI, Ali Muhammad. *Islam y Nacionalismo*. Trad. ao espanhol Abu Dharr Manzolillo. Buenos Aires: Editorial Alborada, 1987.
- SADR, M. Baqir. *El Islam y las Escuelas Económicas*. Tradução ao espanhol por Abu Dharr Manzolillo, Editorial Alborada, Buenos Aires, Argentina, 1987.
- _____. *Nossa Filosofia*; Trad. e ed. Centro Islâmico no Brasil, 2012a.
- _____. *Nossa Economia*. Trad. e ed. Centro Islâmico no Brasil, 2012.
- SHARAFUDDEN, A. H. *Al-Nass wal-Ijtihad*. Trad. A. Shahin. Qom, Irã: Ansariyan Pub., 2004.
- SHARIATI, Ali. *Fatima es Fatima*. Al Hoda Publishers, Teerã, Irã, 1989.
- SHARIATI, Ali. *Cultura e Ideologia*. Trad. R. Morales. Ed. Sohof, Teerã, Irã, 1991.

-
- TABATABAÍ, M. H. *The Elements of Islamic Metaphysics*. Bidayat al-Hikmah. Trad. 'A. Q. Qara'i. Londres: Islamic College Advanced Studies Press, 2003.
- TEHRANI, Shaikh Aga Buzurg. *An Outline of the History of Restriction on Ijtihad*. Al-Tawhid, Trad. Mujahid Husayn. 1940. <http://www.al-islam.org/al-tawhid>