



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2004

EDICION 31

## TEOLOGÍA Y DERECHO EN EL ISLAM

Dr. Zidane Zeraoui  
Departamento de Relaciones Internacionales  
ITESM, Campus Monterrey

El desarrollo de la violencia religiosa, del llamado terrorismo islámico y de los movimientos fundamentalistas en el Islam, requieren de un análisis más riguroso que las generalizaciones superficiales hechas, en particular por los medios de comunicación. En este ensayo no pretendemos revisar todos los elementos del Islam, religión de más de 1,300 millones de adeptos, sino enfocarnos a dos elementos fundamentales para entender la lógica islámica: la teología y el derecho. Mientras que el cristianismo ha desarrollado los estudios teológicos, el Islam se ha concentrado más a entender las leyes que deben regular la vida cotidiana de los fieles.

Esta diferencia de enfoque se debe a que el Islam se constituyó como religión de Estado durante la vida de Mahoma. El Corán no plantea solamente deberes espirituales, sino obligaciones legales a los musulmanes. Por otra parte, la discusión teológica no fue de gran magnitud en la medida que el Islam no tuvo que cuestionarse sobre la naturaleza de Mahoma, simple mortal. Así, el pensamiento islámico se centró en particular sobre la interpretación de las leyes, permitiendo el surgimiento de un rico pensamiento legal, que nos pueda permitir entender una parte de las diferencias entre los distintos países musulmanes.

Para los musulmanes el Islam es *din wa dawla* (religión y Estado), lo que implica la interacción de la religión en todas las esferas del quehacer político: economía, sociedad, familia, ejército, etcétera. El Islam, tercera religión revelada, tiene sus orígenes en las concepciones espirituales judías y cristianas, pero también en los mitos árabes arraigados en la península arábiga, en donde nació la nueva fe. Al inicio de su prédica, el Apóstol del Islam, Mahoma (Mohammed para los musulmanes) se decía solamente un restaurador de la fe abrahámica y no el fundador de una nueva religión. Para él, Abraham no era judío sino el fundador de la fe monoteísta, un musulmán en el sentido literal de las palabras "Islam" (sumisión) y musulmán (quien se somete a la voluntad divina). De esta manera, tanto el Islam como el judaísmo y el cristianismo son prolongaciones del mensaje monoteísta de Abraham, mensajes adaptados a las condiciones históricas y culturales de las sociedades que recibieron la revelación divina.

A diferencia del cristianismo que se convirtió en religión del Estado varios siglos después de la muerte de Cristo, el Islam en el año 622, inicio de la **Hégira**<sup>1</sup> (salida de Mahoma de la Meca hacia Medina), se convierte en la religión oficial del nuevo Estado, diez años después del inicio de la prédica. Así, Mahoma de profeta y predicador se vuelve un líder político y militar, lo que imprimirá una característica peculiar a la nueva fe, basada más en la práctica comunitaria que en el aspecto espiritual.

### 1. Los pilares del Islam:

Para el Islam existen dos categorías de fieles: el musulmán que tiene solamente la fe (el **aman**) y el musulmán practicante (el **muslim**). La fe se pierde solamente con el pecado de la apostasía, renegar la esencia del Islam que es la creencia en un Dios único y en Mahoma como el último de los profetas. Sin embargo, no todos los actos del musulmanes tienen los mismos méritos. Los actos se dividen en: obligatorios o **wayib** (los que el musulmán debe cumplir necesariamente para ser aceptado por la comunidad), los que le dan al musulmán un

<sup>1</sup> **Hégira**: A partir del año 622, los musulmanes inician el conteo de su era. Sin embargo, en la medida que el año musulmán es lunar, cuenta con menos días (354 días). Cada 25 años, el calendario lunar gana un año en relación al calendario solar. La relación es de 0.97 entre los dos años. Así para calcular a que año musulmán corresponde el año 2005, debemos sustraer 622 y dividir el resto por .97 para obtener 1425 o 1426.

valor agregado, porque no son obligatorios, pero son buenas acciones, las acciones permitidas o **halal**, las reprobables (**makrur**) aunque no son prohibidas como el hecho de fumar y finalmente las prohibidas claramente (**haram**). La práctica musulmana, por su parte, se fundamenta en el cumplimiento de los cinco pilares del Islam:

1. La **shahada** o profesión de la fe. La frase *no hay más dios que Alá y Mahoma es su mensajero* (**La ilaha ila Alah, Mohammed rasul Alah**) es la esencia del Islam, el reconocimiento de la unicidad de Dios (**Alá**) y de Mahoma como su mensajero (su profeta) y el sello de la profecía (el último de los profetas). Para los musulmanes, todas las religiones reveladas tienen el mismo mensaje, pero su forma puede cambiar dependiendo del tiempo histórico de su revelación. Sin embargo, con Mahoma se da la última revelación integral y no puede haber nuevos profetas: se sella la profecía. La revelación fue distinta según cada profeta: Moisés la recibió por escrito (las tablas), a Cristo le fue interiorizado desde su nacimiento (por esta razón se le reconoce como el Verbo de Dios o el espíritu de Dios) y a Mahoma la revelación fue verbal a través del Arcángel Gabriel. Así, la aceptación de la **shahada** significa la aceptación del Islam. Para convertirse, en la medida en que no existe un clero religioso, el nuevo adepto debe simplemente recitar la **shahada** frente a un musulmán como testigo y el adepto se integra, automáticamente, a la fe islámica. Si un musulmán pecador se arrepiente en el último momento de su vida y recita la **shahada**, se considera que se reintegró a la fe de Mahoma y puede ser perdonado por el poder divino.

2. El **Salat** o la oración. Cinco veces al día el musulmán debe hacer sus oraciones que simbolizan la sumisión del hombre a Dios. El horario de las oraciones regula la vida cotidiana de los fieles, desde la aurora hasta la hora de dormir, dejando el tiempo necesario para las actividades cotidianas. La oración no implica una solicitud al poder divino, sino recordar la omnipotencia de Alá y la infinita debilidad del ser humano, recitando algún pasaje del *Corán*, el libro sagrado del Islam.

3. El **Ramadán** o el mes de ayuno. El noveno mes del calendario musulmán es considerado como un mes sagrado del Islam y

durante este periodo se debe ayunar desde la aurora hasta el atardecer. El ayuno consiste no solamente en no comer, ni beber, ni fumar, sino también en no perfumarse, no cometer ilícitos, no tener pensamientos sexuales, etcétera. El cumplimiento de esta obligación se inicia en la pubertad, pero las mujeres embarazadas o en su periodo menstrual, los viajeros y los enfermos están exentos, debiendo cubrir su deber cuando las condiciones físicas les permiten hacerlo.

4. El **Zakat** o el diezmo. Todo creyente debe dar el diez por ciento de sus ganancias el décimo día del año musulmán. Sin embargo, la limosna no se entrega al Estado o al clero, sino directamente a las personas necesitadas.

5. El **Hajj** o el peregrinaje. Por lo menos una vez en su vida el creyente debe realizar el peregrinaje a la Meca, si su condición física o financiera le permite cumplir con el viaje.

Dentro de la visión chiíta, se agrega un sexto pilar, el **Yihad** (traducido generalmente como Guerra Santa). Este elemento no es considerado en el sunnismo como pilar sino un deber, en el sentido de guerra, ocasional. Además, en el Islam el concepto de **Yihad** abarca no solamente la guerra sino también la idea del combate (o esfuerzo) de uno contra sí mismo.

Así, el cumplimiento de las obligaciones religiosas permite integrar al musulmán al resto de la comunidad islámica, la **Umma**. El Islam, religión comunitaria, se aleja de la cuestión espiritual para enfocarse más a los asuntos cotidianos de los feligreses, contrariamente al cristianismo, enfocado a la salvación espiritual, que se ha separado de la problemática política, aunque puede influir en ella. Para entender la especificidad de la religión revelada a Mahoma hace 14 siglos, debemos analizar su surgimiento.

“El Islam no es una religión y Mohammed no es el fundador del Islam”<sup>2</sup>. Esta afirmación de G. H. Jansen, aparentemente contradictoria, nos plantea la dificultad de enmarcar a la religión islámica en un molde homogéneo por su diversidad y su originalidad.

<sup>2</sup> Jansen, G.H. *Militant Islam*, Londres, Pan Books Ltd, 1981 (3a ed.), p.17.

Por otra parte, la inexistencia de un poder religioso centralizado, las distintas corrientes (*sunnismo, chiísmo, jariyismo*), la diversidad del pensamiento teológico (*mutazilismo, ash'ritismo, qadirismo, muri'a*, etc.), las cuatro escuelas jurídicas (*shafíismo, malikismo, hanafismo y banbalismo*) y la diseminación del Islam en regiones totalmente heterogéneas han creado visiones e interpretaciones distintas, aunque todos se refieren al mismo libro sagrado, *El Corán*, y al mismo profeta, Mohammed.

No sabemos exactamente lo que dijo el Profeta y lo que no dijo. El Islam, después de la desaparición del Profeta, conoció distintas escuelas jurídicas (*madhab*). Los ritos que ustedes practican hoy, no existían en el tiempo del Profeta. Así, ni el rito *malikita*, ni el *shafíita*, ni el *banbalita*, ni el *ibadita*, ni el *hanafita* existían; podemos decir lo mismo del *sunnismo*, del *shiísmo*, del *zaidismo* [...] Pero, ¿cómo explicar la aparición de estos ritos? Se trata de movimientos políticos que vieron la luz en la comunidad islámica y que se cristalizaron tomando formas políticas determinadas. En un inicio, nacieron de un esfuerzo de investigación y especulación (*iytibad*) sobre el dogma musulmán (*aqidat*); más tarde, jugaron un papel en la vida del Islam y llegaron inclusive al poder. Todavía hoy, los separatistas (*jawarij*) se organizan en partido político y se proponen acceder al poder en los países árabes con todo lo que esto implica: desde el control de la autoridad hasta la promulgación de decretos y leyes, pasando por la dirección del ejército, de la policía y de los servicios secretos. La cuestión no es religiosa, simplemente temporal: un grupo de personas con creencias particulares quiere darse un Estado<sup>3</sup>.

La declaración anterior de Khadafi demuestra claramente el papel que la política ha jugado desde el inicio del Islam en su conformación posterior. El caso más claro es el nacimiento del *shiísmo*. La búsqueda del poder por parte de Alí, yerno y primo de Mohammed, lo lleva a la primera gran escisión (el *Fitna el-Kubra*) del Islam que prevalece hasta el día de hoy entre el *sunnismo* y el *shiísmo*.

Si el *Corán* es en gran medida aceptado íntegramente por los musulmanes<sup>4</sup> los *Hadiths* (o dichos del Profeta) son bastante contradictorios. Cada corriente puede justificar su posición tomando un *Hadith* que comprueba su afirmación. Dentro de las 14 recopilaciones

<sup>3</sup> Harbi, Mohammed *L'islamisme dans tous ses états*, Argel, Ed. Rahma, 1992, p.215.

<sup>4</sup> El *Corán*, recopilado después de la muerte del Profeta, ha suscitado la reacción de Alí por la supuesta supresión de la Sura de las “dos luces” que designaba claramente al yerno de Mohammed para la sucesión. Así, los sunnitas consideran a esta sura como apócrifa mientras que los shiítas se basan en ella para reivindicar la legitimidad de la sucesión para Alí y su descendencia.

reconocidas en el Islam que suman decenas de miles de dichos, encontramos que Mohammed dijo, por ejemplo, que "la razón y la religión son ausentes de Aisha" (su esposa predilecta e hija de Abu Bakr, el primer *califa* del Imperio musulmán), pero también que "aprendan la mitad de vuestra religión de la boca de Aisha." Los partidarios de Alí sostienen la primera versión para desacreditar a las fuerzas respaldadas por la viuda del Apóstol del Islam, mientras que los que apoyaron a Uthman (tercer califa) en contra de Alí, aceptan el último *hadith*.

Este mismo uso distinto de las palabras de Mohammed o aun del *Corán* se encuentra en todos los movimientos islámicos. En el caso del Egipto actual, estudiado por el Dr. Ahmad Khalfallah,<sup>5</sup> cuatro tendencias fundamentalistas (sin tomar en cuenta a las corrientes tradicionales) ocupan el escenario político nacional:

1. Los **salafíes** que son asociaciones religiosas autorizadas y se limitan a predicar la buena palabra, sin ser organizaciones estructuradas. La educación religiosa es su objetivo y se basan en el versículo V-104: "¡Oh creyentes! a vosotros os toca pensar en vosotros mismos. El extravío de los demás no os dañará si os guiáis por el libro sagrado"<sup>6</sup> que implica un distanciamiento, sin recurrir a la violencia, de los pecadores. El papel del musulmán es su propia preocupación.

2. La Hermandad Musulmana no practica la violencia, pero denuncia las desviaciones y el abandono de las reglas religiosas. Su ideal se sintetiza en el versículo V-71: "¡Oh Profeta! da a conocer todo lo que ha descendido sobre ti de parte de tu señor, porque, si no lo haces, no habrás cumplido tu mensaje." El versículo destaca la predicación y la denuncia de las desviaciones.

2. **Yamiat el Muslimum** considera que sus miembros son los únicos musulmanes verdaderos y los soldados de Dios según reza el versículo XXXVII-173: "Nuestros ejércitos les procuran la victoria." La necesidad de combatir el Estado impío es una obligación religiosa. Sin embargo, y tomando como modelo la vida del Profeta, reconocen tres fases de la

<sup>5</sup> Citado en Harbi, Mohammed. *Op. Cit.* pp.53-54.

<sup>6</sup> Las citas del *Corán* son extraídas de la edición de Editora Nacional, México, traducción de Joaquín García-Bravo, 1981. La sura (capítulo) está señalada por cifras romanas y el versículo por caracteres arábigos, según la tradición comúnmente aceptada. Dependiendo de las traducciones utilizadas, el número del versículo puede variar.

lucha: la predicación inicial, el destierro (como en el caso de la **hegira** a Medina) y el regreso triunfal con el uso de la violencia.

4. **Al-Yihad** estima que la lucha armada es la única vía para restaurar el Estado islámico. La impiedad del poder (**Kofr al-Hakim**) es una apostasía y el combate en contra de ello es una obligación religiosa según lo señala el *Corán* en el versículo II-211: "se os ha prescrito la guerra" que implica el uso directo del **Yihad**, la Guerra Santa.

De la misma manera, el *shiísmo* critica a la corriente dominante de la **Sunna**, por sus desviaciones del mensaje original. Para los seguidores de Alí, el "papel de un gobierno islámico es tomar decisiones por consultas, pero dentro de los límites asentados por la **Sharia** y en concordancia con las demandas del momento"<sup>7</sup>. Los *hadiths* establecidos a través de los compañeros del Profeta son duramente criticados, porque éstos "se consideraron autoridades independientes en materia de ley Divina (**muytahid**), capaces de ejercer juicios independientes (**iytihad**). Creían también que si lograban un éxito, serían recompensados por Dios; pero si se equivocaban serían perdonados por Él porque fueron compañeros del Profeta"<sup>8</sup>.

El *shiísmo* acepta solamente la tradición transmitida a través de Alí o de su esposa Fátima y de su descendencia, descalificando a los demás seguidores del Profeta. El otro punto de divergencia se refiere al pago del **jums** (la quinta parte), cantidad que se destinaba a la familia de Mohammed, eliminada por el *sunnismo* a la muerte del Profeta, pero que se conserva en la tradición *shiíta*. La lista de los cargos en contra de los primeros **califas** es bastante larga: la supresión del **Umra** (peregrinaje parcial), de la **Mut'a** (matrimonio temporal) y de la manera de repudiar a las esposas ("te repudio tres veces" en lugar de la obligación de mencionar tres veces la frase de repudio por Omar), etcétera.

Frente a las distintas interpretaciones que cada movimiento le otorga al *Corán*,

se puede hablar de una cultura islámica con muchos diferentes colores, "zonas" y variaciones, o de varias culturas dentro de la civilización islámica, según lo que se entienda por el término "cultura", que, en cualquier caso, es una palabra de origen reciente en el mundo musulmán y se utiliza bajo la influencia directa del uso que se hace de este término

<sup>7</sup> Tabatabai, Allamah Sayyid Muhammad Hussayn. *Shi'a*, Qum, Irán, s/ed., 1981, p.44.

<sup>8</sup> *Idem*

en las lenguas occidentales. No obstante, si consideramos los elementos espirituales e intelectuales que determinan la vida de una sociedad tradicional y definimos la cultura de modo que abarque estos elementos básicos, entonces, sin duda, hay una única cultura islámica con distintas "zonas" o mundos contenidos en ella, "mundos" que están unidos por el espíritu y la forma sagrada de la tradición y están separados por factores locales de tipo étnico, lingüístico, geográfico u otro. Una civilización tradicional, como la del Islam, está dominada por una Norma divina, por una "Idea rectora" que deja su huella más profunda en sus receptáculos terrenales; sin embargo, cada receptáculo tiene libertad para desarrollar sus propias posibilidades innatas dentro de la tradición en la que está integrado y, así, dar origen a un "mundo", a una "zona" particular dentro de la matriz general de la tradición en cuestión.

Estudiar la tipología de la cultura islámica es ocuparse de los contornos y peculiaridades de estos "mundos" —tales como el árabe, el iranio, el turco, el malayo y el negro-africano— dentro de la totalidad de la cultura islámica, y también analizar las complejas estructuras que existen dentro de cada uno de estos mundos<sup>9</sup>.

La diversidad de los mundos de Seyyed Hussein Nasr, nos muestra un Islam heterogéneo a pesar de la uniformidad coránica. La historia, las tradiciones y las costumbres imprimieron un sello distinto a cada zona, integrando elementos locales al mensaje universal de Mohammed. Así, hablar de los derechos humanos o comunitarios en el Islam es tomar en cuenta a cada una de las regiones que conforman el vasto espacio cubierto por una fe que abarca a más de mil trescientos millones de seres humanos, sin tener una autoridad suprema para imponer una sola interpretación de la revelación divina.

## 2. La teología islámica

Las primeras escuelas teológicas<sup>10</sup> del Islam se remontan al inicio de la pugna política entre Alí y Muawiya, en particular con la batalla de Siffin (656 d. C.) que lleva a un grupo de musulmanes a oponerse a la idea del arbitraje humano propuesto por Muawiya y aceptado por Alí en

<sup>9</sup> Nasr, Seyyed Hussein. *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, ed. Helder, 1985, pp.59-60.

<sup>10</sup> Las síntesis de las diversas escuelas teológicas del Islam fueron sacadas de diversas obras, entre las cuales Bausani, Alessandro. *El Islam en su cultura*, México, FCE (Col. Breviarios núm. 448), 1988. Puech, Henri-Charles (dirección). *Las religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo (tomo 2)*, México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.6) y *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes (tomo 1)*, México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.9).

la medida que solamente Dios es el único árbitro. Este movimiento conocido como **Jariyí** (los que salieron) se convierte en la corriente más estricta del Islam. Incluso cuestionan algunos versículos del *Corán* que supuestamente fueron agregados, como el caso de la *sura* (XIII-1 a 111) que relata la vida de José (Yusef en árabe) y sus relaciones amorosas, porque no puede haber historias de amor en el libro sagrado.

Para los **jariyíes**, el pecado grave excluye al creyente de la comunidad musulmana. La fe y la práctica externa son ideales morales obligatorias. Pero la práctica islámica, como la oración, puede ser anulada con la mentira o la calumnia o con cualquier acto reprobatorio. Frente a la recompensa final, no hay alternativas: es el paraíso o el infierno eterno.

A la posición radical anterior, los **muryíes** (los que esperan) adoptan una actitud más benévola. La condena no puede pronunciarse hasta el juicio final. Partiendo de esta actitud de espera frente a una falta (solamente Dios puede juzgar al hombre), la corriente plantea una obediencia a la autoridad legal, incluso cuando ésta ordene actuar en contra de los preceptos del Islam, pero en interés de la comunidad. Los **muryíes** hacen la distinción entre el **iman**, la fe del corazón, y el **islam**, la profesión oral de esa fe. Así, la práctica exterior no es determinante para recibir la recompensa edénica. El creyente no va al infierno aunque haya dejado estos preceptos y cometido actos graves si su fe interna persiste.

Con estos planteamientos, la formación definitiva del sunnismo se realiza retomando las principales aportaciones de la **muryía**: la fe es suficiente para la salvación, pero debe ir acompañada de obras piadosas; hay pecados graves y leves, pero inclusive los primeros no pueden excluir para siempre al creyente del paraíso, con la excepción de la apostasía.

Para Kufi Ghassan (de la **muryía**), Dios impuso el peregrinaje, pero no hay obligación de referirse a un lugar preciso. El peregrinaje puede realizarse tanto en La Meca como en cualquier otro lugar sagrado. Además el ayuno (**Sawm**), la oración (**salat**) y el peregrinaje (**hayy**) son secundarios, la esencia del Islam no varía si no se cumplen las prácticas religiosas que no son obligatorias para él.

La **qadiriya** (de **qadr**, poder, capacidad) plantea una visión más cercana al cristianismo por la influencia de las minorías iraquíes y sirias sobre su fundador, Ma'abad el Yuhani (muerto en 702), discípulo de un cristiano de Iraq y de Gaylan al-Dimashquí, cristiano converso. Para esta corriente, que se sitúa dentro de la línea del libre albedrío, el hombre crea

sus actos y por lo tanto es responsable de su impiedad y el castigo debe ser eterno. Por otra parte, no reconoce los atributos de Dios (por temor al antropomorfismo) y niega su visión en el paraíso como lo plantea la escuela tradicional.

Las corrientes anteriores encuentran su síntesis en las dos principales escuelas teológicas del Islam: la doctrina **mutazilita** y el **ash'arismo**.

Wasil Ibn Ata, fundador del **mutazilismo**, niega los atributos de Dios (poder, voluntad, justicia, etc.) en la medida que Alá es Dios, implicando que todos estos elementos están implícitos en él, pero de manera divina. Nuestras concepciones de la justicia, de la voluntad y del poder no pueden ser atribuidos a Dios, porque son conceptos humanos y nuestra percepción no nos permite entender ni el poderío, ni la justicia, ni la voluntad divinas que son parámetros más allá de nuestra limitación como seres humanos. Cualquier tentativa de definir a Alá es una forma de antropomorfismo, de reducción de la potencia divina a una potencia con caracteres humanos.

De esta manera, el *Corán* es una creación divina, frente a la idea del libro "increado", eternamente existente, porque el texto sagrado sería Dios mismo por su eternidad. La ley revelada es así una ley racional, ya que la voluntad divina no puede contradecir la ley moral racional imperante. El *Corán*, a pesar de su creación divina, es imitable. En la medida de la revelación de las leyes religiosas según la racionalidad de la ley moral, las primeras no son eternas y responden a las necesidades históricas por las cuales fueron creadas. Para los **mutazilitas**, las leyes religiosas deben evolucionar en función de los cambios sociales.

Por otra parte, partiendo de la idea de que el mal no podía ser creado por Dios, porque sería atribuirle un atributo negativo, los **mutazilitas** plantean el libre albedrío (**Ijtiyar** o **qadiriya**) del ser humano frente al determinismo (**al-yabr**). Así, la responsabilidad es total del musulmán y, por ende también es total tanto su recompensa como su castigo que deben ser eternos, negando la intercesión el Día del Juicio, inclusive la de Mahoma. Este último, escogido por Dios para revelar el texto sagrado, sigue siendo un simple humano, falible. En contraparte, la comunidad islámica es infalible. El deber del califa es impartir la justicia según las prescripciones dictadas, pero en caso de abuso, la comunidad tiene el derecho de rebelarse contra él, incluso con el uso de la violencia.

Estos planteamientos, revolucionarios hasta para nuestros días, fueron aceptados por los califas hasta mediados del siglo IX. Por las contradicciones de los planteamientos, como la idea de que si el hombre es dueño de sus actos, Dios no es el Todopoderoso, pero esencialmente por su espíritu de justicia y de rebelión en contra del gobernante, las tesis **mutazilitas** fueron remplazadas por las **ash'aritas**, más tolerantes y acomodaticias.

Para el Ash'ari (874-935), Dios es la causa y el efecto, el origen de los actos. Es imposible que el hombre realice una acción sin que el Señor no lo quiera: sería olvido, negligencia, debilidad, impotencia que son incompatibles con el poder absoluto de Dios. El determinismo de esta tesis conlleva a plantear que el castigo, por no depender el pecado del ser humano, no puede ser eterno. El musulmán, después de un castigo temporal, merece el paraíso salvo por los pecados imperdonables de blasfemia o de abandono de la fe islámica. El *Corán*, para el **ash'arismo**, es eterno e inimitable, increado. De allí se deriva que las leyes religiosas son también eternas y no históricas. Los planteamientos del paraíso asegurado para todos los musulmanes y la obediencia al gobernante, porque es el Señor quien debe juzgar los actos, no el hombre, explican el mayor atractivo de esta doctrina más adaptable a las exigencias del poder, que se establece definitivamente como dogma oficial a partir de 1258, con la caída de Bagdad y el fin de la dinastía **abasi**. El **ash'arismo** se vuelve la doctrina oficial de los **mamelucos**<sup>11</sup> y del Imperio Otomano.

### 3. La sharia

El derecho islámico, la **sharia**, no se refiere a un sólo código escrito de manera definitiva. La ley musulmana es variada según los planteamientos de las distintas escuelas jurídicas que, partiendo del *Corán*, de la **sunna** (tradición del profeta) y de los **hadiths** (las recopilaciones de los dichos de Mahoma; se reconocen 14, en particular la de Bujari, la más completa) y la **sira** (biografía de Mahoma) utilizarán los instrumentos de la jurisprudencia para conformar el *corpus* legal islámico. Para Khadafi, la **sharia** es un derecho positivo.

<sup>11</sup> La dinastía de los **mamelucos**, antiguos esclavos rebelados en contra del poder en el Cairo, se establece en Egipto e impone a su capital como el nuevo centro del Islam, hasta la conquista del país por los otomanos en 1517 que trasladan la sede del califato a Constantinopla.

Lo que llamamos hoy legislación islámica no puede ser atribuida a la religión (...) Si tomamos cualquier afirmación de cualquier **Imam**<sup>12</sup> sobre un asunto particular, veremos claramente que se trata de un esfuerzo de investigación y de especulación y no de un versículo del *Corán*<sup>13</sup>

Así, la **sunna**, frente a la limitación del *Corán* se convierte en una de las principales fuentes del derecho islámico. Ésta recopila los dichos y hechos (**sira**) tanto de Mahoma como de sus principales compañeros, para permitir al legislador tomar las acciones de éstos como punto de referencia en la decisión jurídica. Cuando los musulmanes recopilaron las distintas **sirat** de los primeros fieles, se tomaron en cuenta dos métodos. El primero consiste en retomar los **hadiths** y fijarse de su procedencia para poder evaluar si la persona en cuestión es digna de mención. El segundo método, es comparar los distintos **hadiths** y optar por los menos alejados al espíritu del Islam, y obviamente que no entren en colisión con los preceptos expuestos en el *Corán*. Sin embargo, a pesar del método utilizado para recopilar los dichos de Mahoma y de sus compañeros, muchos textos no tienen la aceptación de todos los musulmanes, conllevando a las discrepancias existentes entre las varias escuelas jurídicas y las corrientes religiosas. Además, el peso que se le da a los **hadiths** es inferior al del *Corán*.<sup>14</sup>

La autoridad de la **sharia** se deriva de dos fuentes mayores y dos menores. Las primeras se refieren obviamente al *Corán* y a la **sunna**, mientras que las secundarias, pero no marginales, es la jurisprudencia basada en el **qiyas** (analogía frente a situación modernas) y el **iymaa** (o el consenso de la comunidad islámica) que parte de un **hadith** de Mahoma que reza que "mi comunidad no puede estar de acuerdo en el error". Este consenso puede estar basado en el **iytihad** o el esfuerzo de reflexión personal.

A pesar de su peso en la vida cotidiana de los musulmanes, la **sharia** no abarca todos los aspectos de la sociedad moderna. Por esta razón, la mayoría de los países islámicos se manejan a través un doble código: un sistema secular y un sistema religioso en particular a los que se refiere a las cuestiones familiares y de herencia. Arabia Saudita e Irán mantienen solamente cortes religiosas para todas las cuestiones legales. La **sharia** también es utilizada en Sudán, Libia y durante los talibanes en

<sup>12</sup> Imam: erudito del Islam, generalmente encargado de una mezquita.

<sup>13</sup> Harbi, Mohammed. *Op.Cit.*, p.217.

<sup>14</sup> Cfr. *Encyclopaedia of the Orient* en <http://lexicorient.com>

Afganistán. En Nigeria, últimamente se ha reintroducido la ley islámica en la parte septentrional del país (12 de los 36 Estados que conforman a la Federación) como la amputación de la mano para los ladrones y la lapidación para el adulterio, pero sin tomar en cuenta que la ley islámica plantea para todo crimen (en particular el adulterio) presentar a cuatro testigos oculares. Generalmente, en los países en donde se ha reintroducido la **sharia** se ha buscado atraer, por razones políticas, al cuerpo de los **ulama** (los eruditos musulmanes que han adquirido un fuerte peso político en las últimas décadas).

Un caso poco usual es el de la corte de Ontario, Canadá que introdujo en 1991, la mediación de la **Sharia** para apoyar la ley canadiense, pero solamente cuando las dos partes son musulmanas. A pesar de la crítica de las feministas, la corte se ha defendida en el sentido que la presencia de la corte musulmana se da solamente si las dos partes están de acuerdo<sup>15</sup>. Al igual que la ley judía o católica, la ley islámica no puede interpretarse como una, como tampoco ser la misma en todas partes y en toda la historia.

En mano de los moderados, la ley religiosa puede ser moderado e inclusive liberal. En las manos de los adeptos de la filosofía del post-iluminismo, la ley religiosa es relegada a un simple ritual (opuesto al sentido de la ley civil) o simplemente a ser parte de la historia pasada. En manos de los zelotes, la ley se convierte en un autoritarismo en contra de todos los fieles e inclusive de todas las personas que están bajo su control<sup>16</sup>.

Así, la ley islámica es inspirada tanto por el *Corán*, como por la **sunna**, pero también por las viejas leyes tribales arábigas y el esfuerzo de interpretación de los eruditos musulmanes durante los dos primeros siglos del Islam. Podemos decir que no se trata de una ley islámica, sino referida al Islam o inspirada en el Islam, en la medida que el conjunto de la **sharia** no se basa sobre el libro revelado, sino sobre la exégesis posterior. De esta manera la **sharia** no es la voluntad divina, sino de un conjunto de principios que inclusive retoman la vieja ley **beduina**<sup>17</sup>, las leyes comerciales establecidas en la Meca, los principios agrarios de

<sup>15</sup> Cfr. Wikipedia, the free encyclopaedia en <http://www.wikipedia.com>

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> **Beduinos**: nómadas. Generalmente cuando se refiere a los beduinos, estamos hablando de los árabes, aunque esta aseveración fue cierta solamente al inicio del Islam. En el siguiente siglo, los musulmanes se transformaron en ciudadanos tanto en Damasco como en Bagdad o en las grandes capitales islámicas.

Medina, las leyes inspiradas de las regiones conquistadas (Bizancio, Imperio Sasánida, etc), la ley romana y la ley hebrea, para citar solamente algunas influencias<sup>18</sup>.

Además, la **sharia** abarca la totalidad religiosa, pero también la política, lo social, lo doméstico y la vida privada del individuo. Pero, cuando el musulmán está viajando y en particular en otras sociedades, acepta la no aplicabilidad de la ley islámica, como lo plantea ILV-17 "Les hemos dado una **sharia** en la religión, para que la sigas, pero no sigas a los que no la conocen".

La **sharia** se divide en dos grupos:

- Las regulaciones referentes al ritual
- Las regulaciones de naturaleza jurídica y política

La ley islámica en la mayoría de los países tiene una relativa importancia (salvo en los países en su fase de reislamización como Irán, Arabia Saudita, Sudán y hasta un cierto grado Libia) en la vida cotidiana de los musulmanes, pero es sumamente fuerte en los campos familiares como la familia, las bodas o la herencia. "La **sharia** gobierna la parte de la vida de las personas que no dependen de la ley, dice Lynn Welchman, director del Centro para la Ley Islámica y del Medio Oriente. Más de 50 países pertenecen a la Organización de la Conferencia Islámica, y podemos esperar una cierta forma de acomodo con la **sharia**"<sup>19</sup>.

Dentro de la ley islámica, algunos Estados dan una cierta relevancia a la llamada ofensa del **had** (o **huddud**) que son delitos o crímenes que reciben un castigo específico como la lapidación (para las relaciones sexuales fuera del matrimonio) o cortar la mano (para los robos), pero el castigo no es universalmente aceptado de la misma manera en los países islámicos. Otros delitos como beber alcohol o las falsas acusaciones son también pasibles del **had**. Para Arabia Saudita, su rito **hanbali** la lleva a una aplicación textual del *Corán*, mientras que en otros países como Pakistán o Sudán, están en vía de reintroducir el **had**. Sin embargo, la mayoría de los Estados musulmanes no lo tienen dentro de su legislación nacional, aunque pueden tener al adulterio o al estado de ebriedad como delito, sin estar dentro del **had**. Esto implica un

<sup>18</sup> Cfr. Encyclopaedia of the Orient en <http://lexicorient.com>.

<sup>19</sup> Cfr. Guardian Newspapers Limited 2004 en <http://www.theguardian.com>

castigo distinto como la encarcelación o la multa, pero no lo previsto por la ley islámica.

El caso de Amina Lawal de 30 años de edad, acusada en el 2000 de adulterio y condenada a la muerte por lapidación en el Norte de Sudán, fue el caso de **had** más publicitado en la prensa occidental, aunque finalmente el gobierno, por la presión internacional, se resolvió a liberarla.

#### 4. Las escuelas jurídicas

El shiísmo tiene su propia interpretación de la palabra revelada a través del Imam, pero en el Islam sunnita existen cuatro escuelas o **madhhab** que coexisten entre sí. Todos los eruditos musulmanes deben estudiarlas. Las escuelas tienen muchos elementos comunes, pero también pueden diferir en asuntos de la vida cotidiana. La ciencia de la interpretación de la **sharia** es el **fiqh** o la jurisprudencia<sup>20</sup>.

La más antigua, y la más liberal, es la escuela jurídica **hanafi** creada por el Imam Abu Hanifa (700-767) de Kufa. En su obra *Kitab al Fiqh al Akbar*, ataca a los **jariyies** y los **qadriés**, pero adopta una actitud expectante (**muryía**) con respecto a los shiítas. Hace prevalecer el **iytihad** (reflexión personal) o **ray**, y la elección preferente o la mejor opción (**istihsan**) en el razonamiento jurídico.

La posición de Abu Hanifa está en favor de normas jurídicas conformes a los principios de la justicia, pero susceptibles de evolución (conforme al planteamiento **mutazilita**) y adaptación a las diversas circunstancias históricas y geográficas. La separación entre la teología (**kalam**) y el derecho se acentúa por la temporalidad aceptada del derecho. El esfuerzo personal (**iytihad**) permite una mayor flexibilidad de las normas jurídicas, además de la idea de su historicidad que permite una aplicación más laxa. El **istihsan** se enfoca más hacia la pena menos drástica, y deja al criterio del juez, los elementos necesarios para su elaboración.

Aunque la base de la escuela **hanafi** es la religión, su flexibilidad le permite acercarse al derecho positivo y a la jurisprudencia modernos, por la instrumentación de **usul el-fiqh** (instrumentos de interpretación de las fuentes del derecho) más abierto. Abu Hanifa vivió como comerciante

<sup>20</sup> Un buen tratado general sobre jurisprudencia islámica es: M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Pelanduk Publications, Malaysia, 2002.

de ropa, pero utilizó su tiempo libre para dedicarse al estudio de la ley islámica. Varias veces recibió ofertas para posiciones políticas, pero siempre las rechazó, terminando su vida en la cárcel en el 767. Abu Hanifa no estableció una escuela formal, sino que se dedicó a enseñar sus ideas en Iraq, dejando nacer una verdadera corriente jurídica.<sup>21</sup> Los dos principales discípulos de Abu Hanifa, Abu Yusuf Yaaqub y Mohammed Shaybani serán los principales responsables de la extensión de la escuela en todo el mundo islámico. Comparada con las demás escuelas, la **hanafi** es considerada como la menos uniforme por su pluralidad en aceptar las leyes locales. Por ejemplo en Jorasán (moderno Afganistán e Irán) se desarrolló un sistema local de una ley de irrigación tomada de la práctica cotidiana. En sus inicios, la escuela se expandió hacia el oriente islámico (Afganistán, Transoxania (Uzbekistán moderno y suroeste de Kazajstán), inclusive en el Maghreb donde convivió hasta el siglo 11 con el malikismo.

Protegida durante el Imperio Otomano, la escuela se extendió en muchos países como Túnez (al mismo pie que la malikí), en Egipto y en el este domina en el centro asiático y en varios países de Medio Oriente. La doctrina fue protegida por los Imperios Abasí y otomano (durante los periodos de esplendor del Islam) y el espacio de su aceptación abarca hoy la mitad del mundo islámico: Turquía, Siria, Iraq, Egipto, Afganistán y la India. Con Malik Ibn Anas (muerto en 795), nacido en Medina y autor del *hadith Kitab al-Muwatta*, emerge la escuela jurídica **malikí** que explota una jurisprudencia oral tomada de la práctica del Profeta y de sus tres primeros sucesores, pero que se niega a tomar en consideración a la **sunna** de Alí. Ibn Anas reemplaza el **istihsan** por el **istislah** (el interés público y el de la comunidad), por lo que da a su escuela una orientación dirigida más al grupo que al individuo. La colectividad tiene la prioridad sobre los derechos personales. Esta concepción comunitaria del derecho entrelaza en forma más íntima el **kalam** (teología) y el **fiqh** (derecho).

El **malikismo** es utilizado principalmente en el Maghreb (Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, sur de Egipto. Sudán y el centro y occidente de África y anteriormente en la España islámica (Andalucía).

Aunque se le atribuye muchas obras, Malik Ibn Anas probablemente escribió solamente *Kitab al-Muwatta*, la más antigua obra jurídica del Islam llegada hasta nosotros. La obra se basa en el **iymaa**, consenso practicado durante los primeros siglos del Islam. Así que su

<sup>21</sup> Cfr. Encyclopaedia of the Orient en <http://lexicorient.com>.

doctrina puede ser considerada como una recopilación de la práctica legal de Medina, aunque incluye algunos elementos pre o non-islámicos. Inclusive Ibn Anas le dio la prioridad a la jurisprudencia medinense más que a los **hadiths** y cuando no tenía ni el uno ni el otro, desarrolló independientemente su propia interpretación de la ley, haciendo prevalecer el **raý** o el **qiyas**, más que el uso directo de los dichos de Mahoma.<sup>22</sup>

El **malikismo** adopta una actitud más severa hacia los herejes (**qadriés**) y los cismáticos (**jariyíes**), e incluso se pronuncia por el deber religioso de combatirlos.

Muhammad Ibn Idris al-Shafí (muerto en 820), discípulo de Malik, buscó reconciliar las diversas tendencias doctrinales, pero sus intentos, lejos de lograr la unidad buscada de la comunidad musulmana, propician el surgimiento de la tercera escuela jurídica, la **shafí**. Como él era más conservador que su maestro Malik, en el **shafíismo**<sup>23</sup>, la teología dogmática y el derecho recuperan su unión indisoluble.

Al-Shafí establece un equilibrio entre la tradición y el razonamiento, e insiste por igual en el *Corán* y la **sunna**. Por otra parte, destaca el consenso común (**iymaa**) y la analogía (**qiyas**) como instrumentos de la jurisprudencia. Se rechaza al **istihsan** por su subjetividad y al **istislah**. Las leyes consensualmente aceptadas tienen la prioridad sobre la reflexión personal; y frente a nuevas situaciones, pregona el uso de la analogía para determinar la ley: si en la época actual existen coches y en el tiempo de Mahoma había dromedarios, se asimilan las decisiones tomadas en relación al medio de transporte de antaño con los nuevos medios. Si la mujer podía manejar un dromedario, puede legalmente conducir un automóvil.

El **shafíismo** introduce la noción de **istishab al-hal**, o presunción de derecho, según la cual la existencia manifiesta de un estado de hecho en un momento dado permite presumir que ese estado dure mientras no se demuestre lo contrario. Si una ley es aceptada comunitariamente, su legalidad es válida hasta que se demuestre, con el *Corán* o la **sunna**, su carácter antiislámico. Con Al-Shafí, considerado el verdadero fundador de la ciencia del **fiqh**, se entra en la etapa del

<sup>22</sup> Cfr. Encyclopaedia of the Orient en <http://lexicorient.com>

<sup>23</sup> Para más detalles sobre el shafíismo Cfr. *Islamic Jurisprudence: Shafí's Risala*, translated with an Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.

derecho sistemático con los límites que impone al uso de las fuentes y su posición contraria a la intromisión de la teología especulativa en la jurisprudencia.

El área que abarca el **shafíismo**, en la actualidad, se extiende a la Arabia central y meridional, a Bahrein, Indonesia, Malasia y el resto del sudeste asiático, y a África Oriental, sobre todo en Egipto.

Por último, con Ahmad Ibn Hanbal (muerto en 855) se crea la última escuela jurídica reconocida del Islam. La **Hanbalí** impone un regreso a la tradición medinense en que el *Corán* y la **sunna** son las únicas fuentes doctrinales objetivas. Ibn Hanbal desconfía tanto de cómo el **istihsan** limita el uso del **qiyas** y del **ra'y**. En su **hadith**, el *Musnad*, elimina gran parte de los dichos de Mahoma que se encuentran en las demás recopilaciones, y divide los **hadiths** en **sahih** (sano o irrefutable) y **daif** (débil o sospechoso). Su obra es considerada como la más escueta de las 14 recopilaciones existentes, pero la más segura. Ibn Hanbal descartó cualquier dicho dudoso y dejó solamente a los más comprobables. Por su poca extensión y el método de interpretación cerrado, el **hanbalismo** es visto como la escuela más conservadora.

A pesar de la ruptura lograda por el **shafíismo**, el **hanbalismo** regresa al periodo preshafí cuando la ciencia del derecho residía esencialmente en la jurisprudencia y en la unión con la teología.

La renovación del **hanbalismo** por Ibn Taymiya (muerto en 1328) permite la introducción de la idea de el *Islam din wa dawla* (el Islam, religión y Estado) en donde la simbiosis entre la religión y el poder es total. Ibn Taymiya es considerado como la primera manifestación del fundamentalismo, con su pronunciamiento por un Estado teocrático. Con el levantamiento de Muhammad Ibn Abd el Wahab (muerto en 1792) nace una nueva versión del **hanbalismo**, el **wahabismo**, que se convertirá en la doctrina oficial de Arabia Saudita en el siglo XX.

Por otra parte, los líderes musulmanes, hasta la actualidad, han buscado conciliar el **shiísmo** con el **sunnismo**, proponiendo al liderazgo iraní, en particular, convertirse en una quinta escuela jurídica del Islam. La originalidad **shiíta** radica en su recopilación de los **hadiths**, en donde se escogieron sólo los que han llegado a través de la vía de Alí o de Fátima (su esposa y primogénita de Mahoma), y se descartaron a los demás **califas** como fuente de la tradición profética. Además, el poder de interpretación reside en el **Imam** (imán en español), el guía espiritual que debería ser un descendiente de Alí por la rama de Husseín.

Esta retrospectiva permite ver la riqueza conceptual del Islam y entender los procesos árabes en función de las regiones que han adoptado un modelo particular de la religión. La visión monolítica de la fe islámica no corresponde a la diversidad de las interpretaciones teológicas, ni a la existencia de las cuatro escuelas jurídicas, ni a las distintas corrientes religiosas, como la **sunnita**, la **shiíta** y la **jariyí**. Los prejuicios sobre el fatalismo o el fanatismo islámico no resisten a una lectura de la diversidad de reflexiones sobre el pensamiento islámico.

Por otra parte, la flexibilidad existente permite entender el uso múltiple del Islam realizado en la época moderna. Tanto el socialismo árabe como el conservadurismo saudí o el fundamentalismo religioso reclaman su propia lectura del Islam y la utilizan para lograr sus fines políticos. Así, todo discurso político árabe busca su legitimidad en las palabras del *Corán* o en las enseñanzas de Mahoma.

## 5. Los derechos personales

La aplicación de la **sharia** fue variada en los distintos países islámicos. Sin embargo, la esencia ha quedado a pesar de las múltiples innovaciones.

En las fuentes islámicas tradicionales no existe ningún término para designar a la ley personal, puesto que teóricamente la **sharia** cubre toda la vida humana, tanto personal como social. Si este término se ha usado recientemente e incluso se ha abierto el camino en la ley islámica contemporánea (para personal se emplea habitualmente el adjetivo **shajsiya**) es porque, incluso durante el periodo **omeya**, la **sharia** en la práctica no se aplicaba plenamente en determinados aspectos, tales como los impuestos generales. Asimismo, la actuación de los gobernantes musulmanes muchas veces no se ajustaba a las directrices de la **sharia**. Ésta es la razón por la que las llamadas reformas llevadas a cabo por muchos Estados musulmanes en su intento de introducir determinados códigos europeos, tales como las **tanzimat**<sup>24</sup> de los otomanos, no afectaron profundamente a la estructura de la sociedad islámica. Lo que ha permanecido intacto a través de los tiempos ha sido el aspecto de la **sharia** que atañe directamente a la persona humana, como el matrimonio, el divorcio y las herencias. Esto es lo que se califica de ley personal. Este ámbito ha sido el refugio y la plaza fuerte que ha

<sup>24</sup> Tanzimat: Reformas llevadas a cabo por el Imperio Otomano en el siglo XIX.

permitido que la sociedad islámica siguiera siendo islámica a pesar de las diversas formas de instituciones políticas que la han gobernado en los siglos pasados<sup>25</sup>.

Esta clara visión de Seyyed Hossein Nasr sobre la evolución de la *sharia* nos permite elaborar ciertos elementos básicos de la filosofía islámica, aunque como se ha demostrado, las divergencias persisten en varias interpretaciones. Por ser el **sunnismo** la principal corriente del Islam, las posiciones presentadas reflejarán el planteamiento llamado erróneamente ortodoxo.

Los principios formulados por el Islam no son simplemente sermones morales. Los preceptos constituyen órdenes y son prescripciones obligatorias como deberes religiosos, mientras que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre relativa a los derechos económicos, sociales y culturales no tiene este carácter imperativo. Los textos internacionales se han quedado como simples recomendaciones morales. El *Corán* convirtió estos derechos en obligaciones religiosas, al mismo título que la oración o el ayuno.

Sin embargo, no todos los actos tienen la misma fuerza religiosa. Las actuaciones humanas se pueden dividir en varias categorías:<sup>26</sup>

1. Acciones prescritas (**wayib**), que al hombre se le imponen como un deber. Quien obedece a Dios cumpliendo tales acciones será recompensado; quien obra en contra de ese deber se expone a su castigo.
2. Acciones recomendadas (**halal**), provechosas a la vida religiosa del individuo y de la comunidad. Su omisión no será castigada, pero su cumplimiento tendrá una recompensa.
3. Acciones permitidas, cuya calidad moral es neutra; por eso ni su cumplimiento merece premio, ni su omisión castigo.
4. Acciones desaconsejadas (**makrur**) por ser nocivas a la obediencia que se debe a Dios.
5. Acciones prohibidas (**haram**), cuya omisión se prescribe y premia, mientras que su comisión lleva anejo un castigo.

Desde el inicio de su misión profética, Mohammed insistió en la solidaridad comunitaria, más relevante que la exclusiva dedicación a

<sup>25</sup> Nasr, Seyyed Hossein. *Op. Cit.*, p.43.

<sup>26</sup> Khoury, Abdel-Th. *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p.223.

Dios. “La piedad no consiste en que volváis vuestros rostros a Oriente y Occidente (al tiempo de orar). Piadoso es quien [...] da dinero por su amor a los allegados, huérfanos, pobres, al viajero, a los mendigos y para el rescate de esclavos”<sup>27</sup>. El consenso comunitario es la piedra fundacional del edificio social. Los gobernantes no pueden imponerse sobre la voluntad del grupo como lo señala la *sura* XLII-35: “Ningún gobierno establecido por la fuerza puede ser aceptado”<sup>28</sup>. Algunas corrientes, como la **mutazilita**, ven la infalibilidad de la comunidad, frente a la falibilidad individual, incluso de Mohammed.

También, el Islam estableció la igualdad frente a la ley entre el rico y el pobre, entre el esclavo y el amo. Frente a la pregunta de la aristocracia de La Meca sobre si su misión era elevar los esclavos al nivel de sus amos, Mohammed respondió que “los unos y los otros son los hijos de Adán, y éste fue creado de la arcilla”<sup>29</sup>. Por otra parte, el musulmán pecador podía pagar su deuda liberando a un esclavo. En lo que se refiere a la mujer esclava, el nacimiento de un hijo del amo la convertía automáticamente en una persona libre, así como a su criatura.

La no-discriminación en lo relativo a la dignidad y los derechos fundamentales entre los seres humanos es destacada por el **hadith** que prescribe que “el árabe no tiene ningún mérito sobre el no-árabe, ni el blanco sobre el negro, sino por su piedad”<sup>30</sup>.

Así, el deber religioso es lo que diferencia a los hombres. La libertad otorgada por Dios al ser humano le permite a éste elegir la vía religiosa, sin constricción por parte de los creyentes. La religión no puede ser impuesta por la fuerza, puesto que “no hay imposición en el Islam” (versículo II-256); y “si Dios quisiese, todos los hombres de la Tierra creerían. ¿Quieres obligar a los hombres a ser creyentes?” (X-99). La tolerancia religiosa y el respeto a las creencias de los demás son esenciales para la convivencia comunitaria:

*Di: ¡Oh infieles!  
No adoraré lo que vosotros adoráis.  
Vosotros no adoráis lo que yo adoro.*

<sup>27</sup> *Idem.*, p.230.

<sup>28</sup> Jansen, G.H. *Militant ... Op.Cit.*, p.175.

<sup>29</sup> Gaid, Tahar. *Réflexion sur la pensée islamique*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1991, p.185.

<sup>30</sup> S/a. *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, Beirut, Dar el Kittab Allubnani, s/f, p.46.

*Yo no adoro lo que vosotros adoráis.  
Vosotros no adoráis lo que yo adoro.  
Vosotros tenéis vuestra religión y yo tengo la mía. (CIX)*

La unidad de la **Umma**, de la comunidad islámica y de la familia, entendida ésta como el conjunto de los miembros relacionados por lazos filiales, es el elemento esencial, como deber y obligación para los musulmanes. La solidaridad comunitaria es aún más relevante que las obligaciones religiosas. "Nadie es realmente un verdadero creyente hasta que quisiera para su hermano (en religión) lo que quiere para sí mismo",<sup>31</sup> planteaba Al-Nawawi en el siglo XIII. "Pues los creyentes son tus hermanos; arreglad, pues, las diferencias de vuestros hermanos" (XLIX-10) y "no os difaméis entre vosotros" (XLIX-11) ni "tratéis de espiar los pasos de los demás ni digáis mal unos de otros" (XLIX-12) porque "os hemos procreado de un hombre y de una mujer; os hemos distribuido en familias y tribus, a fin de que conocieseis entre vosotros" (XLIX-13).

El respeto filial es fundamental para el Islam, más allá de las necesidades religiosas. En efecto, "la piedad filial es una obligación divina, aunque el padre y la madre sean musulmanes indignos o politeístas. El hijo deberá hablarles con dulzura, vivir con ellos haciendo el bien",<sup>32</sup> decía el docto del rito **malikí** Abu Mohammed Abdallah Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani desde el siglo X. El respeto a los padres o a los mayores es una recomendación del *Corán* (XVII-23-24):

Tu señor ha dispuesto: No adoraréis a nadie fuera de él; (trataréis) a vuestros padres con generosidad; si uno de ellos o los dos llegan a la vejez a tu lado, no les digas: ¡Uff!, ni los recrimines. Háblales con palabras generosas. Extiende sobre ellos, por misericordia, el ala de la humildad y di: ¡Señor mío! Sé misericordioso con ellos de la misma manera (que ellos lo fueron cuando) me criaron siendo pequeño<sup>33</sup>.

La solidaridad comunitaria, basada en el respeto filial y entre los miembros del grupo, es consolidada por la protección de la vida del ser humano y de sus bienes, ya que Dios "declaró intangibles la vida del

<sup>31</sup> Al-Nawawi. *Quarante Hadiths*, Abu-Dhabi, s/e, 1979, Hadith 13, p. 60.

<sup>32</sup> Al-Qayrawani, Abou Mohammed Abdallah Ibn Abi Zayd. *La Risala ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite* (trad. Léon Bercher), Argel, Editions Populaires de l'armée, 1990, p.299.

<sup>33</sup> Khoury, Abdel-Th. *Op. Cit.*, p.230.

musulmán, sus bienes y su honor, salvo cuando existe un motivo legal para suprimirlos"<sup>34</sup>. Esta libertad del hombre implica la inviolabilidad de su hogar porque el *Corán* prohíbe entrar en una casa ajena sin pedir permiso<sup>35</sup>. El *Corán* (XXIV-27) señala que "no entres en las casas que no son tuyas, sin pedir permiso." Además, un **hadith** del Profeta aclara que "si uno de vosotros pide permiso para entrar en una casa, debe salir del lugar si después de haber repetido su solicitud tres veces, el dueño le niega la entrada"<sup>36</sup>.

La unión comunitaria se consolida también con la educación. Es un derecho, pero también un deber, saber leer y escribir tanto para los hombres como para las mujeres, aún más relevante que las prescripciones rituales. El Apóstol del Islam decía que "la tinta más pálida es más preciada que la sangre de un mártir" y que "debemos buscar el conocimiento desde la cuna hasta la tumba".

Esta obligación es dictada por el Profeta mismo que en uno de sus **hadiths** declaraba que "la búsqueda del saber es un deber para cada musulmán y cada musulmana."<sup>37</sup> Además, Mohammed otorgó la posibilidad de ser liberados a los prisioneros bajo la condición que enseñaran a leer y escribir a 10 musulmanes. La educación es, para el Profeta, parte de los deberes religiosos. Los que no saben leer deben aprender, y los que saben deben enseñar. "Algunos deben instruirse con sus vecinos y los otros deben instruir a sus vecinos, si no, el castigo (divino) será cercano"<sup>38</sup> para ellos si no cumplen con su responsabilidad educativa.

La protección islámica a la vida del ser humano y de sus bienes se extiende también a los enemigos y a los asesinos no intencionales, si la comunidad o un musulmán deciden otorgarles su protección o salvaguardia (**aman**). En efecto, "ningún prisionero deberá ser matado después de haber recibido la **aman**. No podemos violar nuestros compromisos con ellos."<sup>39</sup> A nivel del homicidio, la muerte no intencional deberá ser pagada con la **diyya**, el "precio de la sangre" para compensar a los familiares, pero su cantidad no debe rebasar la tercera

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> S/a. *Colloques sur le...*, *Op.Cit.*, p.48.

<sup>36</sup> Gaid, Tahar. *Réflexion sur la pensée islamique*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1989, p.189.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> Al-Qayrawani, Ibn Abi Zayd. *La risala...*, *Op. Cit.*, p.163.

parte del patrimonio del victimario. En cambio, al homicida intencional (**amd**) se le aplicará la “ley del talión”.

## 6. La apostasía en el Islam

Uno de los temas actuales en el derecho islámico, además del concepto de **had**, es la apostasía<sup>40</sup>. Inclusive en un país menos radical como Marruecos, el rey Hassan II declaró<sup>41</sup>: “Si un musulmán dice voy a abrazar otra religión en lugar del Islam, después de su arrepentimiento, debe ser llevado frente a un grupo de médicos especialistas para examinarlo y ver si su mente sigue funcionando”. Esta declaración del rey **alauita**<sup>42</sup> puede sorprender a un occidental, pero dentro de la lógica islámica, renegar de la fe, equivale a tener serios trastornos mentales. Así, un musulmán que abandona el Islam, tradicional debía ser castigado y obligado a regresar a la fe.

La reislamización del mundo musulmán a raíz del *boom* petrolero de 1973, no solamente ha permitido la emergencia del fundamentalismo, sino también en los países más moderados imponer la **sharia** o por lo menos algunos de sus aspectos, en particular el tema de la apostasía.

El concepto de apostasía en el Islam es más amplio que en el cristianismo. La asociación divina (**sharika** o la creencia en la existencia de otras divinidades), o la blasfemia (**kufir**) que puede ser solamente el hecho de mencionar a Dios desde una perspectiva material son actos apostatas. Inclusive, cualquier acto contra el *Corán*, como ensuciarlo, quemarlo o simplemente ponerlo en un lugar sucio, es una apostasía. De la misma manera, la burla en relación a Mahoma o una falta de respeto hacia su familia (caso de Salman Rushdie<sup>43</sup>). La lista de los hechos considerados como una apostasía es bastante extensa: hacer actos de magia negra, tener ídolos, decir que la tierra tiene una existencia previa a

<sup>40</sup> Para más información sobre esta temática Cfr. Djaziri, Abd al Rahman al. *The penalties for apostasy in Islam according to the four Schools of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Press, 2004, S. Abdel Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972 y Mohamed S.El-Awa, *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, American Trust Publications, Indianapolis, 1982.

<sup>41</sup> *Al Alam*, 15 de mayo de 1990.

<sup>42</sup> A la monarquía marroquí se le domina como “alauita” por descender de mahoma por la rama de Alí.

<sup>43</sup> Rushdie, Salman. *Los versos satánicos*, España, Ed. Península, 1989. El autor indio-británico fue condenado a muerte por una fatua (declaración religiosa) de Jomeini por apostasía en la medida que su novela se burla de la familia del Profeta del Islam.

la creación divina, no creer en el Día del Juicio, seguir creencia ajenas al Islam como la reencarnación, aceptar que pueda existir otro profeta después de Mahoma (caso del **Baha'ismo**<sup>44</sup>), etc.

Así para las cuatro escuelas jurídicas del Islam, un apostata debe ser condenado a muerte al igual que los “hipócritas” (**zindiq**) que se refiere a los conversos pero que siguen practicando su fe primitiva.

Para la escuela **Hanafi** si un musulmán se aleja de la fe, es que tiene dudas. El deber del **Imam** es eliminar en él cualquier duda para que pueda regresar al Islam de su propia voluntad, aunque no es necesaria una nueva conversión en la medida que ya lo era. En caso de requerir algo de tiempo para meditarlo, el juez debe otorgarle 3 días<sup>45</sup>, después de los cuales si acepta nuevamente el Islam, tiene la salvación, si se rehúsa, debe ser condenado a muerte. En el *Corán* se precisa que “mata a los que creen en muchos Dioses” (Sura *Al-Tawba*, IX-5). Los apostatas no pueden ser considerados como **dhimmis**<sup>46</sup> porque no son considerados como seguidores de una religión revelada, aunque se conviertan al cristianismo o al judaísmo.

En el **shafiismo**, también se le otorga al apostata 3 días de reflexión para regresar a la “verdadera senda” por considerar que su pensamiento está confuso. La apostasía es considerada como la peor blasfemia, así que si después de este lapso, la persona sigue en su posición, el **shafiismo** recomienda la muerte inmediata por la espada. En el caso de un arrepentimiento, siguiendo la *sura Al Baqara* (II-217) “y para los de entre vosotros que reniegan de su fe, y que mueran como incrédulos, toda su obra se anula hoy y para la eternidad”, **hanafismo** plantea la necesidad de rehacer el peregrinaje, mientras que el **shafiismo** cree que si ya lo había realizado con anterioridad, no es necesario repetirlo.

El fundador del **malikismo**, Malik Ibn Anas comenta en su **hadith** *Al-Muwatta*, que “una vez Omar ben Al-Jattab recibió a Abu Musa al-Ashaari. Omar le preguntó: ¿Tiene alguna noticia? A la cual

<sup>44</sup> La religión Bahá'í fue fundada en el siglo XIX por Baha Ullah que se decía un nuevo profeta trayendo una actualización del *Corán*. Aunque el **baha'ismo** nace del Islam, por plantear la existencia de nuevos profetas es considerado como una apostasía.

<sup>45</sup> Las escuelas jurídicas del Islam otorgan 3 días al apóstata, aunque en el *Corán* no se menciona este plazo y al contrario se solicita su condenación inmediata. De hecho, esta posición se relaciona más con la práctica de Omar que con el contenido del *Corán*.

<sup>46</sup> Los **dhimmis** son los “protegidos” y se refiere a los creyentes de alguna religión revelada (llamados **ahl el-kitab** o la gente del libro por tener un libro revelado) que viven en tierra islámica y no pueden ser obligados a renegar de su fe y a convertirse al Islam.

respondió que un nombre que había renunciado al Islam fue ejecutado. Omar le preguntó si se le había acordado los 3 días para su arrepentimiento<sup>47</sup>.

Este relato de Ibn Anas pone de relieve que esta tradición de otorgar los 3 días (que el **malikismo** acepta) viene de la tradición de los compañeros de Mahoma y no del *Corán* en sí. En el **malikismo**, durante el periodo de confinamiento, no se debe torturar al apóstata y al contrario darle de comer y beber para que pueda reflexionar sobre su error. En el caso, de persistir, debe ser ejecutado al tercer día, al crepúsculo y su cuerpo no debe ni ser embalsamado ni enterrado en un panteón islámico o en un cementerio de otra religión, porque no es un **dhimmi**.

En la escuela **hanbalí**, la más conservadora, existen dos opiniones: darle al acusado los tres días de reflexión o condenarlo a muerte inmediatamente.

En la caso de la mujer, la discusión es más polémica. Los **malikitas** plantean también la pena de muerte (después de los 3 días), pero si está embarazada, se debe permitir a su hijo nacer o si está casada, debe primero divorciarse, para ser ejecutada. En cambio, los **hanafis**, basándose en la decisión de Mahoma de no matar a las mujeres<sup>48</sup>, prefieren encarcelarla hasta su arrepentimiento siguiendo el **hadith** reportado por Moaz Ibn Gabal: "El profeta de Alá dijo: si un hombre es apóstata, denle una oportunidad para regresar al Islam. Si se arrepiente, acéptalo. Sino, corta su cabeza. Si una mujer es apostate, dale una oportunidad para regresar al Islam. Si se arrepienta, acéptala. Si no, dale otra oportunidad, y así sucesivamente"<sup>49</sup>.

## 7. La mujer en el Islam

El punto más controvertido del Islam es el papel asignado a la mujer en la sociedad. Visto por algunos como denigrante, es alabado como revolucionario por otros. Este hecho se debe a la ambigüedad del mismo mensaje coránico. Frente a la sociedad de su tiempo, acostumbrado a enterrar vivas a las hijas, a tener un número indefinido

<sup>47</sup> Djaziri, Abd al Rahman, *Op. Cit.*

<sup>48</sup> Según la tradición islámica, Mahoma condenó a muerte un día a una mujer por su apostasía, pero también porque era bruja, se burlaba de él en sus poemas e incitó a sus hijos a matarlo.

<sup>49</sup> Djaziri, Abd al Rahman, *Op. Cit.*

de esposas y de concubinas, a practicar el incesto, a relegar totalmente a la mujer y a heredar las esposas de sus parientes difuntos, el Apóstol debe mitigar los excesos de sus seguidores sin revolucionar por completo sus costumbres. Así, encontramos en el *Corán*, un gran número de versículos para proteger a la mujer, "igual al hombre frente a Dios", pero también concesiones acordadas a los musulmanes.

El Profeta, en conformidad a las prescripciones coránicas, introdujo, en el status de la mujer, derechos inspirados por la moral y la justicia. La mujer se volvía igual al hombre frente a la Ley 50 con derechos de propiedad, de herencia y de gestión personal de sus bienes. Se volvía libre para trabajar, adquirir bienes y usarlos según sus propios intereses. (En lo que se refiere a la repudiación) el Islam reglamentó esta ruptura insistiendo que de los hechos lícitos, era el más desagradable a los ojos de Dios.<sup>51</sup>

La poligamia, limitada a cuatro esposas, fue tanto una protección de la mujer en la medida que implicaba un trato de igualdad a todas las esposas, como una concesión a los hombres, por la tradición de la época. Pero el *Corán* señala que si tememos ser injustos hacia ellas, debemos tener una sola. "Si teméis no ser equitativo con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola" (IV-3.) Además, Dios pide al hombre reflexionar antes de tomar la decisión de la separación. "Los hombres que se abstienen de sus mujeres tendrán un plazo de cuatro meses para reflexionar y no separarse a la ligera de sus mujeres. Si durante este tiempo vuelven a ellas, Dios es indulgente y misericordioso" (II-226.)

<sup>50</sup> El *Corán* otorgó a la mujer la mitad del voto del hombre pero igual a él frente a Dios en las cuestiones religiosas. Sin embargo, las limitaciones que impuso el libro sagrado del Islam, en el siglo VII, contrastan con la situación de la mujer en el mundo occidental de la misma época. "En el siglo XIX los dirigentes religiosos de Francia, tras largas discusiones, decidieron: 'La mujer es un ser humano, pero hecha para servir al hombre'. En los territorios europeos, hasta los últimos años, la mujer no tenía derecho de propiedad. Hasta 1950, la mujer no fue contabilizada en el censo nacional de Inglaterra. Hasta 1882, una ley británica, sin precedente en la historia del país, por primera vez garantizó a la mujer el derecho a decidir cómo gastar sus propios ingresos, en lugar de tener que entregarlos al marido inmediatamente. Hasta entonces, incluso las ropas que llevaba eran propiedades de su marido, citado en Musawi Lari, Sayyed Mujtaba. *La civilización occidental vista por ojos musulmanes*, Teherán, Ed. Oficina de Promoción de la Cultura Islámica, 1990, p.221. Pero, el derecho al voto les fue otorgado hasta 1919 en Inglaterra y 1945 en Francia.

<sup>51</sup> Gaid, Tahar. *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1991, p.145.

Para demostrar la igualdad de las condiciones, el *Corán* se dirige a los dos sexos en todas sus exhortaciones “¡Oh! Hombres y mujeres”, “Los creyentes y las creyentes”, etcétera.

El Islam otorgó a la mujer, en caso de divorcio, los derechos a guardar los hijos hasta la pubertad y a una pensión alimenticia que el sabio Al-Qayrawani le reconocía en el siglo X. También las esclavas se vieron protegidas: si la madre es liberada sus hijos menores lo son igualmente; tiene derecho a casarse; se prohíbe al amo tener dos concubinas esclavas hermanas; está prohibido durante una venta, separar la mujer esclava de su hijo menor, etc., como lo señalaba igualmente Al-Qayrawani.<sup>52</sup>

Sin embargo, algunos versículos dan al hombre la preeminencia. “Las mujeres respecto de sus maridos y éstos respecto de sus mujeres deben conducirse honestamente. Los maridos tienen la preeminencia sobre sus mujeres” (II-228) y sobre todo “Los hombres son superiores a las mujeres, a causa de las cualidades por medio de las cuales Dios ha elevado a éstos por encima de aquellas, y porque los hombres emplean sus bienes en dotar a las mujeres.” (IV-34.) Esta situación ha permitido los abusos posteriores a la muerte del Profeta e incluso la creación de **hadiths** apócrifos para someter a la mujer.

En su libro *Le Harem politique*, Fatima Memissi deshace magistralmente, después de una paciente investigación documental, uno de los más famosos **hadiths** que dice:

No conocerá jamás la prosperidad, aquel pueblo que confía sus asuntos a una mujer”. Investigó sobre la vida del autor de esta afirmación prestada al Profeta, y demuestra que el personaje buscaba preservar sus intereses personales, asegurando haber oído tales propósitos. Si durante la Edad de Oro de la civilización árabe-islámica, las reglas fueron aplicadas con una tolerancia significativa, a partir de los primeros signos de decadencia, los “doctores de la fe” regresaron hacia posiciones más conservadoras<sup>53</sup>.

Estas interpretaciones contradictorias en el Islam sobre el papel de la mujer pueden ser ilustradas con dos posiciones opuestas: para Al-Qayrawani la dirección de la oración no puede estar al mando de una mujer mientras que para Kausar Niazi, ministro de información y luego de asuntos religiosos con Alí Buttho (Pakistán) en los años setenta.

<sup>52</sup> Al-Qayrawani, Ibn Abi Zayd. *La Risala...*, *Op.Cit.*, p.199.

<sup>53</sup> Mimouni, Rachid. *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Argel, Ed. Rahma, 1993, p.41.

La mujer puede ser un **imam** (conductor de las oraciones), dirigir las oraciones como el mismo Profeta lo sancionó, puede obtener de su esposo el derecho al divorcio y como lo señaló Abu Hanifa (siglo VIII) puede llegar a ocupar la jefatura del Estado<sup>54</sup>.

## 8. El radicalismo islámico

El debate sobre los derechos del hombre en el Islam recobra particular relevancia en la actualidad por el papel que juega el fundamentalismo en el escenario político árabe. Con la concepción de una “nación islámica” y no sólo un Estado islámico, el integrismo se propone penetrar más a fondo en la sociedad y no solamente guardar las apariencias musulmanas de los gobiernos. Esta visión conceptualizada por Jomeini como **Wilayat-i-Faqih**, el gobierno de los sabios musulmanes, se impone cada vez más en las sociedades islámicas.

El gobierno islámico no puede ser ni totalitario ni despótico, sino constitucional y democrático. Sin embargo, en esta democracia, las leyes no contenidas penden de la voluntad del pueblo sino únicamente del *Corán* y de la **sunna** del Profeta. La Constitución, el Código Civil y el Código de Justicia sólo pueden inspirarse en las leyes islámicas contenidas en el *Corán* y transcritas por el Profeta, y solamente ellas deben ser aplicadas escrupulosamente. El gobierno islámico es el gobierno de derecho divino, y sus leyes no pueden ser cambiadas, modificadas o impugnadas.<sup>55</sup> Para Jomeini, el Parlamento debe ser remplazado por un “Consejo Islámico de Planificación” que trasmita a cada ministerio las leyes islámicas que le conciernen, indicando su programa conforme a la religión, y establezca con base en el conjunto de estos programas, la política general de todo el país.

La aplicación estricta del Islam, para el *Imán (Imam)* iraní, permite garantizar todos los derechos del ciudadano. En efecto,

en un gobierno islámico (...) todos están bajo la protección de la ley y nadie puede atentar contra la seguridad, introducirse en las casas, detener, encarcelar, exiliar o ejecutar sumariamente a nadie sólo por una simple acusación o sospecha. En dicho gobierno todo el mundo puede

<sup>54</sup> Jansen, G.H. *Militant...*, *Op.Cit.*, p.184.

<sup>55</sup> Jomeini, Ayatolá Ruholah. *El libro de Jomeini. Las citas filosóficas, religiosas y morales del Ayatollah*, Barcelona, ed. Bruguera, 1981, p.13.

acogerse con pleno derecho a la ley del Profeta y ningún juez o dignatario puede quebrar este privilegio.<sup>56</sup>

La peculiaridad de la sociedad **shiíta** es el matrimonio temporal (**Mut'aa**) que es reafirmado por el propio Jomeini. Esta unión no implica los mismos derechos que el matrimonio indefinido, pero el tiempo de la unión debe fijarse en un contrato previo, desglosando las condiciones de la **mut'aa**. De la misma manera, "los jóvenes de uno y otro sexo que frecuentan clases mixtas en escuelas, institutos y otros antros de enseñanza, y para legalizar esta situación quieren recurrir al matrimonio temporal, pueden hacerlo sin el permiso de su padre."<sup>57</sup> La sociedad propuesta por el fundamentalismo **shiíta** difiere de sus homólogos **sunnitas** por la concepción del **Imán**. Éste es

fundamental en el sistema (...) de doctrina y organización, de lealtad y de acción (...) Los imanes (...) estaban inspirados por Dios y eran infalibles (en cierto sentido, ellos mismos eran divinos) (...) Como tal, (el **imán**) era la fuente de toda sabiduría y autoridad, de las verdades esotéricas ocultas (...) y de las órdenes que exigían obediencia total y sin reservas.<sup>58</sup>

Investido de esta autoridad, Jomeini podía gobernar sin oposición de parte de sus pares **ayatolá**. El concepto de la **Wilayat-i-Faqih** es retomado por las distintas fuerzas fundamentalistas, incluso las de rito **sunnita**, como en el Sudán. Para el líder espiritual de la revolución islámica sudanesa, Turabi, "es el más preparado de los clérigos quien deberá ser el supremo dirigente espiritual y político de la nación islámica".<sup>59</sup> La visión del Estado pregonado por Turabi no difiere mucho de la idea jomeinista

Porque la democracia no requiere de muchos partidos, del derecho de cualquier individuo de abrir una oficina (partidista) y de gastar dinero para su campaña, o del derecho de abogar por ideas contrarias al *Corán*. Para el Islam, gobernar no es una prerrogativa del pueblo, sino de Dios, quien designó al Profeta, quien a su vez, prescribió los preceptos generales del gobierno de Dios en sus propias palabras, el *Corán*. [...] Ninguna mayoría parlamentaria [...] puede nulificar las leyes de Dios como fueron codificadas en la ley islámica.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> *Idem.*, p.20.

<sup>57</sup> *Idem.*, p.157.

<sup>58</sup> Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*, México, ed. FCE, 1986, p.149.

<sup>59</sup> Miller, Judith "On Islam's Ideologies" en *Foreign Affairs*, nov-dic. de 1994, vol. 73, núm. 6.

<sup>60</sup> *Idem.*

Sin embargo, el discurso del fundamentalismo sobre el respeto a los derechos humanos codificados por el *Corán* no corresponde a su práctica política. En un panfleto firmado por los líderes del Frente Islámico de Salvación de Argelia, Ahmad Sahnoun, Abdellatif Soltani y Madani Abassi, antes de las elecciones legislativas de diciembre de 1991, se critica al gobierno argelino de impedir al ciudadano de gozar de su libertad, particularmente privándolo del ejercicio de su derecho a la seguridad de su persona, de su religión, de sus bienes y de su dignidad, lo que constituye una violación a sus derechos fundamentales y al respeto de sus obligaciones legales y morales.<sup>61</sup>

En la situación actual del país, el integrismo argelino pasó por encima de sus acusaciones, violando a su vez todos los derechos prescritos por el Islam.

Los derechos otorgados por el Islam al hombre y a la mujer fueron revolucionarios, en particular en su tiempo. Mientras que el continente europeo estaba sumido en el oscurantismo, la ley de Mohammed cambiaba de manera drástica la sociedad árabe con decisiones que solamente hasta el siglo XIX las naciones europeas pudieron igualar. No obstante las aportaciones del Islam, las condiciones de las sociedades musulmanas fueron decayendo por varios factores. En primer lugar, el mismo texto sagrado y los dichos del Profeta muestran una cierta ambigüedad, incluso contradicciones, a pesar de la existencia de los versículos abrogantes y abrogados que permiten diferentes lecturas de las normas religiosas.

En segundo lugar, los sucesores del Profeta interpretaron la ley a su manera para consolidar sus intereses políticos, con lo cual desvirtuaron la esencia del mensaje original. Las divergentes interpretaciones mencionadas de las sentencias coránicas permitieron el surgimiento de varias corrientes teológicas o jurídicas en el Islam, con sus propias visiones de lo que debe ser la **sharia**.

En tercer lugar, la diseminación de la religión musulmana en regiones con costumbres distintas introdujo elementos nuevos, propios de las nuevas sociedades, y por ende interpretaciones diferentes. El liderazgo de los Estados islámicos turco (Ciller) o asiáticos (Pakistán, Bangladesh, Indonesia) por mujeres es incomprensible para la mentalidad árabe.

<sup>61</sup> Harbi, Mohammed. *L'islamisme...*, Op Cit., p.141.

Por otra parte, la misma decadencia del Islam, a partir del siglo XIII, anquilosó a la dinámica región musulmana de los primeros siglos, imponiendo valores conservadores frente a la apertura inicial. La prohibición del **mutazilismo**, con su visión racional e histórica de las leyes religiosas, encerró a la sociedad islámica en las corrientes más oscurantistas, opuestas a la idea de reflexión, tan pregonada por el mismo Profeta.

Finalmente, las crisis económicas, políticas, sociales y culturales del mundo musulmán actual permitieron el surgimiento de una lectura literal de la religión, simbolizada en las propuestas fundamentalistas.

### Bibliografía

ABDEL Rahman, S. *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972.

AL-NAWAWI. *Quarante Hadiths*, Abu-Dhabi, s/e, 1979.

AL-QAYRAWANI, Abou Mohammed Abdallah Ibn Abi Zayd. *La Risala ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite* (trad. Léon Bercher), Argel, Editions Populaires de l'armée, 1990.

BAUSANI, Alessandro. *El Islam en su cultura*, México, FCE (Col. Breviarios núm. 448), 1988.

DJAZIRI, Abd al Rahman al. *The penalties for apostasy in Islam according to the four Schools of Islamic Law*, Islamabad, Islamic Press, 2004.

EL-AWA, Mohammed S. *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, American Trust Publications, Indianapolis, 1982.

GAID, Tahar. *Réflexion sur la pensée islamique*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1991.

Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*, México, ed. FCE, 1986.

HARBI, Mohammed (ed.) *L'islamisme dans tous ses états*, Argel, Ed. Rahma, 1992.

JANSEN, G.H. *Militant Islam*, Londres, Pan Books Ltd, 1981 (3a ed.).

JOMEINI, Ayatolá Ruholah. *El libro de Jomeini. Las citas filosóficas, religiosas y morales del Ayatollah*, Barcelona, ed. Bruguera, 1981.

KHADDURI, Majid. *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, translated with an Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.

KHOURY, Abdel-Th. *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 1981.

KAMALI, M.H. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Pelanduk Publications, Malasia, 2002.

MILLER, Judith "On Islam's Ideologues" en *Foreign Affairs*, nov-dic. de 1994, vol. 73, núm. 6.

MIMOUNI, Rachid. *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Argel, Ed. Rahma, 1993.

MUSAWI Lari, Sayyed Mujtaba. *La civilización occidental vista por ojos musulmanes*, Teherán, Ed. Oficina de Promoción de la Cultura Islámica, 1990.

NASR, Seyyed Hussein. *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, ed. Helder, 1985.

PUECH, Henri-Charles (dirección). *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes (tomo 1)*, México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.9).

PUECH, Henri-Charles (dirección). *Las religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo (tomo 2)*, México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.6). S/a.

*Encyclopaedia of the Orient* en <http://lexicorient.com> S/a. Guardian Newspapers Limited 2004 en <http://www.theguardian.com> S/a. Wikipedia, the free encyclopaedia en <http://www.wikipedia.com> /a. *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, Beirut,

*El Corán*, México, Ed. Editora Nacional, México, traducción de Joaquín García-Bravo, 1981.

TABATABAI, Allamah Sayyid Muhammad Hussayn. *Shi'a*, Qum, Irán, s/ed., 1981.

ZERAOUI, Zidane. *Arab Immigration in Mexico*, Ed. Augustine Press, USA, 2003.

ZERAOUI, Zidane. *Islam y política*, México, Editorial Trillas, 2001 (2ª Ed.)