# INICIACIÓN AL DERECHO ISLÁMICO

## JURISDICCIONES ESPECIALES Y ORDINARIAS

**ROCÍO VELASCO DE CASTRO**
**Universidad de Extremadura**

*Introducción al Derecho islámico. Jurisdicciones especiales y ordinarias.*

Ilustración de portada: Erika Prado Rubio.
Diseño de cubierta: Erika Prado Rubio y Taller Imagen.
Editor: Leandro Martínez Peñas.

Depósito Legal: DL VA 685-201.
ISBN: 978-84-606-8626-2.
PVP: 21 euros.

Editan: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones y Omnia Mutantur S. L. (calle Santiago, nº 15, 5º E, Valladolid).
Imprime: Taller Imagen (Segovia).
Octubre, 2017.

El presente libro ha sido publicado con fondos procedentes del Proyecto DER2013-42039-P, cuyo título es “Evolución de las jurisdicciones especiales como instrumentos de control politico-religioso, de seguridad y de orden público”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria 2013 de Proyectos de I+D del Subprograma de Generación de Conocimiento, dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

La realización de este libro ha sido posible gracias a los medios aportados por el proyecto de la Comunidad de Madrid PEJD-2016-HUM-3097.

# ÍNDICE

**Introducción** .....p. 9.

**1. El Derecho Islámico, un ordenamiento de inspiración religiosa** ……....p. 17.

Hacia una definición de Ley islámica: arabidad e islamidad……....p. 18.

La Ley islámica y su evolución: regulación de actos sociales y religiosos ……...…..……...p. 27.

El Derecho islámico: cuestiones conceptuales…….p. 37.

**2. Mahoma y el Corán** ……..p. 41.

Marco histórico: la Arabia pre-islámica .....…….p. 41.

El sistema jurídico antes del Islam ……..……p. 50.

La revelación coránica…….p. 53.

El Corán como base del Derecho islámico…...……...p. 61.

**3. La Ciencia del Derecho Islámico…..**…….p. 71.

Definición de *fiqh* ……..……. p. 74.

Origen del *fiqh*: los "califas ortodoxos"……...p. 77.

Balance jurídico del primer Islam……p. 91.

**4. Los hadices y las escuelas jurídicas**……..……p. 95.

La *Sunna*, segunda fuente primaria del Derecho ……p. 96.

La tradición del Profeta: los hadices y sus sistemas de clasificación……p. 98.

Otras fuentes primarias de Derecho: los mecanismos de interpretación ……...p. 116.

Las escuelas de Derecho……..…..p. 121.

**5. Evolución de la doctrina jurídica** ...……...p. 135.

Los califatos omeya (661-750) y abbasí (750-1258) .....p. 136.

La jurisprudencia en época abbasí ….……...p. 140.

Características del sistema jurídico islámico clásico …...p. 143.

**6. El Derecho islámico andalusí** ……....p. 153.

Al-Andalus en su contexto histórico y político .....p. 154.

El Derecho islámico en al-Andalus……..…..p. 198.

**7. Evolución del *fiqh*: del medievo a la edad moderna**..p.219.

Contexto histórico: el imperio otomano .....p. 221.

El *fiqh* en las sociedades islámicas (ss. XV-XVIII): *šarî'a* y *qânûn* .....p. 232.

**8. El Derecho Islámico contemporáneo I: imperialismo y colonización** ……..... p. 247.

Contexto histórico: del "Imperio de la Sublime Puerta" al "enfermo de Europa" .....p. 248.

El imperio turco-otomano: las *tanzîmât y la mejelle* .....p. 257.

La colonización europea del mundo árabe .....p. 264.

Efectos jurídicos de la colonización europea: jurisdicciones especiales y ordinarias ……p. 279.

Las revoluciones constitucionalistas en el mundo islámico……p. 313.

**9. El Derecho Islámico contemporáneo II: independencias y modernización** ..... p. 327.

Contexto histórico: de la segunda guerra mundial a la actualidad…….p. 331.

El derecho islámico en el mundo árabe en época post-colonial.....p. 444.

El derecho islámico en el continente africano .....p. 473.

La pluralidad jurídica de Asia .....p. 486.

Una visión global: la *šarî'a* y su articulación en los sistemas jurídicos .....p. 546.

**10. Una realidad cambiante: economía global, democracia y sociedad civil** .....p. 553.

Legislación comercial, banca islámica y comercio *halâl*..p. 556.

Derechos Humanos: la Declaración Islámica Universal…p. 582.

Igualdad de género: los estatutos personales y códigos de familia .....p. 600.

**Referencias bibliográficas** .....p. 608.

Bibliografía sobre el mundo árabe e islámico .....p. 608.

Bibliografía específica sobre Derecho islámico .....p. 639.

1.-Referencias básicas……..p. 639.

2.- Estudios complementarios .....p. 644.

# INTRODUCCIÓN

Como disciplina de estudio, el derecho islámico (*fiqh*) presenta tres grandes particularidades. La primera es su vinculación con el elemento religioso. Lo que pudiera parecer una obviedad conlleva la adquisición de una serie de conocimientos ajenos a la formación que tradicionalmente reciben los juristas, pero que resultan imprescindibles para acudir a las fuentes, traducirlas, analizarlas y establecer un correcto uso de la terminología, entre otras muchas cuestiones. El estudio de los textos que conforman la tradición islámica (*sunna*) en la que se basa el *fiqh* no se limita al Corán ni a la hermenéutica coránica. Existe un ingente corpus de narraciones cuyas compilaciones anotadas y sus correspondientes exégesis constituyeron la base sobre la que comenzó a desarrollarse el derecho islámico. Para acceder a estos textos resulta imprescindible el dominio de la lengua en la que están escritos: el árabe, así como un amplio conocimiento del contexto histórico, cultural, religioso y político-social en el que fueron fijados e incorporados a la tradición.

Sin contar con la formación lingüística, histórica y cultural-religiosa adecuadas, difícilmente podrán entenderse las influencias que ejercieron los sistemas consuetudinarios de los distintos pueblos que fueron incorporándose al imperio islámico medieval, o la contribución otomana, así como las discrepancias en torno a los métodos empleados por las distintas escuelas jurídicas, sus diferencias

y la plena vigencia de algunas de ellas en época actual, incluidas las corrientes disidentes de la ortodoxia oficial. Del mismo modo, resulta fundamental volver a las bases del *fiqh* para abordar las innovaciones introducidas ante nuevas realidades como los delitos informáticos y medioambientales, los fraudes fiscales, los abusos en hipotecas e intereses bancarios, cuestiones relacionadas con la práctica médica (reproducción asistida, vientres de alquiler, donación de órganos, eutanasia, etc.), y otras situaciones cada vez más frecuentes dentro del ámbito familiar, como la adopción o los matrimonios mixtos.

Además de las implicaciones religiosas, el estudio del derecho islámico plantea una serie de dificultades debido fundamentalmente a tres elementos intrínsecos a su génesis y evolución: la cantidad, pluralidad y complejidad que presentan sus bases doctrinales, el enorme marco geográfico en el que se aplica el *fiqh* con sus correspondientes especificidades, y las tendencias y diversas ramificaciones existentes dentro de las escuelas jurídicas a la hora de interpretar dichas bases. Así, los millones de textos que conforman la *sunna* pueden alcanzar mayor o menor relevancia según la posición que ocupen las distintas clasificaciones existentes. Los criterios para esta selección pueden obedecer a factores extra-textuales e intra-textuales, de forma que incluso dentro de una misma escuela puede que no exista unanimidad en torno a qué criterio o clasificación es la más adecuada.

Esta diversidad implica que puedan encontrarse disposiciones contradictorias sobre cómo proceder ante una situación determinada. También las especificidades nacionales, regionales e incluso locales, en las que el sustrato histórico-cultural tiene un enorme peso, contribuyen a que se produzcan diferencias más o menos sustanciales en la interpretación y aplicación de las bases del derecho. Por otra parte, se trata de unas bases que están en continua adapatación en función de las necesidades de cada sociedad.

Colegido de lo anterior, el tercer rasgo es la atomización con la que el derecho islámico se ha venido estudiando. Salvo algunas excepciones[1], la tradicional división entre el derecho islámico clásico y el contemporáneo ha motivado una especialización en ambos campos que resulta especialmente notable en la producción de nuestro país. En España se parte de una limitación cronológica entre la época medieval y la contemporánea, primando en la primera la atención al desarrollo del derecho en al-Andalus, y en la segunda los estudios sobre la evolución de los textos constitucionales y los códigos de familia en el mundo árabe.

Si se exceptúa la labor de algunos arabistas que han tratado de paliar esta carencia con una antología bibliográfica que abarca hasta 1999[2], un diccionario de términos jurídicos árabe-español[3] y un magnífico diccionario enciclopédico de derecho islámico[4], la ausencia de trabajos que aborden la legislación islámica con una continuidad cronológica que se salga de los dos períodos mencionados continúa siendo una asignatura pendiente, tanto si se trata de abordar un país concreto como de un estudio de carácter introductorio sobre el *fiqh* desde su formación hasta la actualidad.

Hacer frente a este último reto implica no pocas limitaciones, sobre todo si se pretende aunar el enfoque académico con el divulgativo con el fin de acercar al lector no versado en la lengua y cultura árabes ni en la religión e islámica a los principios

[1] Los pioneros en emprender una aproximación al derecho islámico fueron Noel J. Coulson (*A History of Islamic Law*, 1964) y Joseph Schacht (*An Introduction of Islamic Law*, 1964). Cuarenta y un años más tarde, Knut S. Vikør (*Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*, 2005) revisó, actualizó y amplió parcialmente los contenidos expuestos por sus predecesores. Sin embargo, solo contamos con la traducción castellana del primero (COULSON, 1998).

[2] FIERRO (1999).

[3] FERIA (2006).

[4] MAÍLLO (2006).

fiundamentales del *fiqh,* y al mismo tiempo poner a su disposición recursos bibliográficos especializados con los que pueda profundizar en la materia. Éste ha sido el objetivo fundamental de las siguientes páginas, en las que se intenta lograr una confluencia entre los contenidos de carácter histórico, cultural y religioso con los puramente jurídicos. En consecuencia, no se trata de un manual de derecho al uso, ni tampoco de un libro de historia sobre el mundo árabe e islámico. La intención es ofrecer una aproximación histórica lo más rigurosa posible al contexto en el que se desarrolla y se aplica el derecho islámico y acercar los fundamentos del *fiqh* a un lector no especialista a través de una visión global de su génesis y evolución hasta nuestros días.

Acorde con este planteamiento, la publicación se compone de diez capítulos. En el primero, de carácter introductorio, se exponen las primeras dificultades de tipo conceptual al tratar de definir el derecho y la ley islámica y sus peculiaridades culturales y religiosas en torno a dos términos, "árabe" e "islámico", que suscitan cierta controversia por la equipraración de la que son a veces objeto en los medios de comunicación y redes sociales. A continuación se aborda el nacimiento del Islam a través de la revelación coránica. Para ello se analiza en qué medida el sustrato socio-cultural pre-islámico alcanzó continuidad en el texto y sus repercusiones jurídicas al constituir el Corán una de las bases fundamentales del *fiqh*.

En el tercer y cuarto capítulo se desarrollan las bases doctrinales que conformaron el origen del *fiqh* durante el primer Islam y los problemas planteados sobre la autenticidad de las fuentes y a la pluralidad de tendencias dentro de las escuelas de derecho. Una vez descrito y analizado el marco teórico, la práctica de la jurisprudencia y las características del sistema jurídico durante el Islam clásico ocupan el quinto apartado. Este último tiene su continuidad en el siguiente bloque dedicado al derecho andalusí, cuyas especificidades se subrayan después de trazar un recorrido histórico por los ocho siglos de la España musulmana.

El séptimo capítulo se acerca a un período de transición poco tratado por norma general en los estudios de *fiqh* como es el paso de la edad media a la moderna. Los acontecimientos históricos adquieren un especial protagonismo por las consecuencias que van a tener en el desarrollo de la jurisprudencia. El imperialismo y la colonización europea influyeron decisivamente en la evolución del *fiqh* en los distintos países del mundo árabe-islámico, como se pone de manifiesto en las secciones octava y novena, en las que se analizan los efectos de la descolonización en la formación de los estados independientes y sus consecuencias jurídicas con la consolidación de las llamadas jurisdicciones especiales.

Con este objetivo se esbozan las principales líneas por las que dicurrió el *fiqh* durante su proceso de modernización, cuya prluralidad se evidencia en los países árabes e islámicos mencionados. Estos últimos no sólo abarcan la geografía del mundo árabe: Norte de África (Marruecos, Argelia, Túnez y Libia), Egipto, Oriente Próximo (Jordania, Palestina, Siria, Iraq y Líbano) y Golfo Pérsico (Arabia Saudí, Kuwait, Bahrein, Qatar, Emiratos Árabes Unidos, Omán y Yemen), también se incluyen algunos países africanos (Nigeria, Sudáfrica, Kenia, Tanzania, Etiopía y Somalia) y asiáticos (Turquía, Irán, Pakistán y Malasia) como ejemplos más siginificativos del mundo islámico.

En el décimo y último capítulo se establecen los actuales retos a los que el *fiqh* está tratando de hacer frente al adaptar su legislación a nuevas realidades, tales como la ética financiera y el modelo de banca islámica, los derechos humanos, a los que se añade un pequeño esbozo de algunas problemáticas planteadas tras determinados avances médicos y la posición ante los valores que defienden la ecología, y la igualdad de género. También se plantea si los modelos clásicos han sido capaces de sobrevivir bajo una formulación remozada o por el contrario, han sido sustituidos por planteamientos más cercanos a los sistemas laicos de corte occidental.

En este recorrido se presta especial atención a las modificaciones introducidas en los códigos de familia, también conocidos como códigos de estatuto personal, y en qué medida pueden considerarse reflejo de un progresivo proceso de desacralización de la leyes fundamentales o bien representarían el inmovilismo inferido de la infalibilidad que conlleva su origen religioso y su preeminencia sobre otras legislaciones. En segundo lugar, se ponen de manifiesto las particularidades que dichos códigos presentan en algunos países árabes e islámicos y los factores que han determinado su pervivencia y coexistencia junto a las jurisdicciones ordinarias. En este proceso, el caso marroquí resulta especialmente destacado por la vinculación histórica que mantenemos con nuestro vecino magrebí.

Finalmente, se recogen las referencias bibliográficas que han sido citadas en el trabajo. Estas últimas se encuentran agrupadas en dos secciones. La primera está dedicada a la evolución histórica, política y social del mundo árabe-islámico. En cuanto a la segunda, centrada en el derecho islámico, se han seleccionado los títulos considerados fundamentales que preceden a los estudios complementarios. Al estar dirigido a un lector no versado en lengua árabe, se han obviado los títulos en este idioma y se ha tratado de promocionar las publicaciones en castellano frente al amplio listado existente en inglés, francés e italiano.

El hecho de consignar un espacio más o menos relevante a las particularidades de índole histórica, cultural y religiosa que han influido decisivamente en la gestación, compilación y codificación del corpus jurídico y en su aplicación responde al propósito incial de la obra, al igual que la voluntad de no profundizar en determinados aspectos, pero sí ofrecer las herramientas para que el lector pueda hacerlo a través de una bibliografía especializada y actualizada. En cuanto a la metodología, se ha tratado de facilitar la lectura todo lo posible, por lo que las referencias bibliográficas se sitúan a pie de página en forma simplificada (autor, año, página en su caso) para que

puedan ser localizadas en el listado final. Siguiendo esta misma línea, las transcripciones, acorde a las normas de la revista *al-Andalus*, se han limitado a los conceptos fundamentales del *fiqh* y a las citas bibliográficas.

Este libro no hubiera sido posible sin la paciencia y el apoyo brindados por Manuela Fernández Rodríguez y Leandro Martínez Peñas, profesores de Historia del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos I. Su interés por el tema les llevó a invitarme a formar parte del proyecto para el fomento de la investigación científica y técnica de excelencia DER2013-42039-P, "Evolución de las jurisdicciones especiales como instrumentos de control político-religioso, de seguridad y de orden público", al que este trabajo pretende aportar su granito de arena. Asimismo, agradezco a Erika Prado Rubio el haber embellecido estas páginas con su portada.

# CAPÍTULO 1

# EL DERECHO ISLÁMICO, UN ORDENAMIENTO JURÍDICO DE INSPIRACIÓN RELIGIOSA

En la actualidad, sólo hay tres sistemas jurídicos que tengan dimensión universal. Siguiendo un orden cronológico, el primero de ellos sería el derecho romano. El llamado "derecho continental" en alusión a su implantación en el continente europeo, se expandió desde el siglo XVI por todo el mundo. En segundo lugar tendríamos el derecho islámico, que es la expresión de la *sharía* (*šarî'a*), la ley islámica, fruto de la indagación de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) a partir de la palabra divina. Se trata de un derecho nacido en el siglo VII cuyas normas se extienden hoy en día desde el Atlántico hasta el sur de Filipinas y desde el este de China hasta el África subsahariana. El tercero es la *Commom Law* inglesa, surgida en el siglo XI tras la conquista del país por los normandos, que desde el siglo XVIII hasta el siglo XX se propagó por los territorios de la futura *Commonwealth*, alcanzando América del Norte, algunas regiones de África, Australia, Nueva Zelanda e India.

De los tres sistemas jurídicos, el derecho islámico es, con mucha diferencia, el que cuenta con una mayor profusión de fuentes y el que ha mostrado una menor evolución. Ambas circunstancias se deben al carácter religioso de las fuentes de las que dimana. Esta

sacralidad le confiere inmutabilidad un alcance inusitado que sobrepasa la esfera de unas competencias jurídico-legales tal y como se conciben en los demás corpus.

En 2015, año en el que se cumple el cuarto aniversario de lo que los medios de comunicación han decidido homogeneizar y simplificar bajo el eufemismo "primavera árabe", en algunos países árabes y en buena parte de los países con mayoría de población musulmana que cuentan con un texto constitucional (53 en estos momentos), el Islam y su articulación en la *šarîʿa* continúan estando muy presentes. En algunos de ellos como base del Derecho o como una de las fuentes principales del mismo. En otros como Marruecos, el Islam está considerado religión del Estado. Y en los casos más extremos, como la monarquía absoluta sunní de Arabia Saudí o la República teocrática chií de Irán, es el Estado, con sus estructuras y funcionamiento, el que se supedita a la interpretación y codificación del Islam. En esta última categoría habría que incluir también a los llamados "emiratos islámicos" surgidos de la interpretación integrista de la *šarîʿa* por parte de los muyahidines de Afganistán o del África subsahariana.

## 1.- Hacia una definición de Ley islámica: arabidad e islamidad

Habría que comenzar por revertir el mal uso generalizado de los términos "islámico" y "musulmán", sobre todo en los medios de comunicación y redes sociales. En virtud de este error, la *šarîʿa* es la ley islámica mientras que el derecho islámico es también denominado derecho musulmán, y ello a pesar de que este adjetivo sólo debe atribuirse a personas y no a conceptos o normas jurídicas. La segunda confusión surge en torno a la definición y alcance de lo jurídico y lo religioso. La *šarîʿa* es el resumen del pensamiento islámico, la manifestación de su modo de vida y el núcleo mismo del Islam. Constituye la expresión literaria de la voluntad de Dios, es decir, la manifestación más representativa del prototipo de vida del creyente a través del extracto del pensamiento islámico y de su puesta en

práctica. En consecuencia, la ley islámica adquiere mucho más alcance y significación que un conjunto de normas.

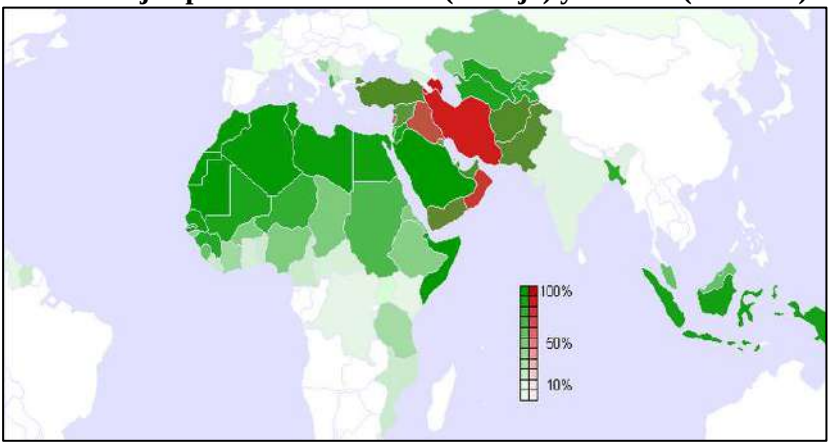
Siguiendo a Felipe Maíllo[5], la *šarî'a* se define como "el conjunto de prescripciones divinas que regulan las acciones humanas tal como las presentan los libros elaborados por los doctores de las escuelas de derecho (*madâhib*)". De esta descripción se infieren tres ideas fundamentales. La primera es que la *šarî'a* es un conjunto universal de deberes religiosos. En ella se agrupan los preceptos dados por Dios que regulan la vida de cada musulmán en todos sus ámbitos, incluidas las obligaciones referidas a la oración, al culto, o a la práctica ritual de la fe, pero también determinadas normas políticas y directrices jurídicas.

La segunda es que en la civilización islámica clásica la vida cotidiana del creyente y las normas jurídicas propiamente dichas formaban parte de un complejo sistema de reglas religiosas y morales en el que las segundas dimanaban de las primeras. Y la tercera, parte de que la *šarî'a* es el resultado de un proceso de interpretación, normalización y codificación de estas prescripciones divinas atendiendo a diversos mecanismos y metodologías en función de las distintas escuelas existentes.

Por lo tanto, no existe una visión unívoca, como no existe tampoco una ley islámica universal. La pluralidad en la interpretación de la tradición religiosa conlleva la existencia de diversos corpus que conocemos como *šarî'a*. De forma que no podemos equiparar la *šarî'a* vigente en Arabia Saudí con la que se aplica en Irán ni con la impuesta por los "emiratos" o "estados islámicos" de los *muyahidines* en Afganistán o el África subsahariana. Entre otras cuestiones, por las diferencias, no ya entre las dos principales ramas del Islam (sunníes y chiíes), también por las existentes entre la misma ortodoxia.

[5] MAÍLLO (1996: 213).

**Porcentaje aproximado de chiíes (en rojo) y sunníes (en verde)**



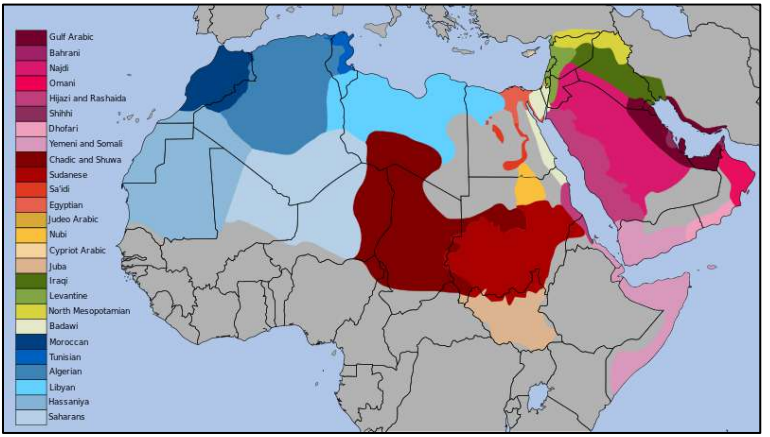

Fuente: Library of Congress, Congressional Research Service (CRS), 2014.

El elemento religioso nos lleva a abordar una tercera confusión. Cuando hablamos de ley islámica, estamos hablando de países de mayoría musulmana, pero no necesariamente de países árabes. Sin embargo, uno de los ejemplos que más frecuentemente se mencionan como muestra de la aplicación de la ley islámica en el mundo árabe es el de Irán, un país que, al igual que Turquía o Afganistán, no forman parte de este grupo.

La pertenencia al mundo árabe viene dada por dos elementos: el primero sería el empleo del árabe como lengua de cultura, que no como única lengua. En Irán se habla el persa o farsi, que aunque se escribe con caracteres árabes no guarda relación con la lengua del Corán. En Turquía se habla el turco y en Afganistán, la lengua mayoritaria es el pastún. Ahora bien, el árabe suele emplearse junto con sus numerosas variantes dialectales e incluso con otras lenguas, ya sean autóctonas o extranjeras. Estas últimas han pervivido desde época colonial y han logrado consolidarse gracias a las inversiones

económicas. Dicho fenómeno, denominado diglosia, triglosia e incluso pentaglosia en función de la cantiad de lenguas que se manejen indistintamente en contextos situacionales de la vida cotidiana, está presente en todos los países árabes.

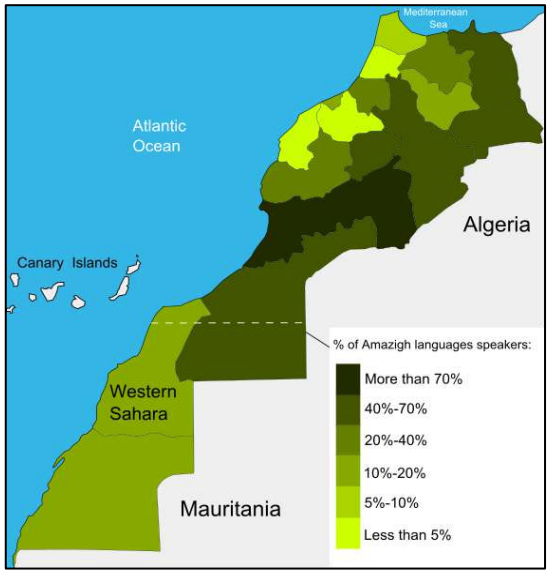
**Variedades dialectales del árabe actualmente en uso**




Fuente: Association Internationale de Dialectologie Arabe (AIDA), 2014.

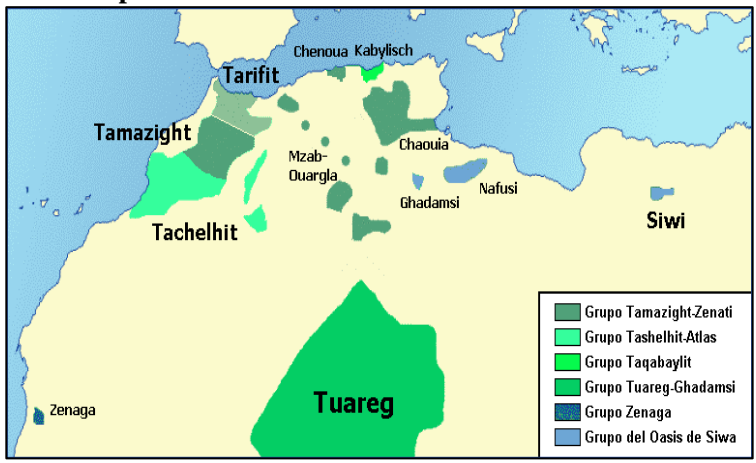
Marruecos es, quizá, el ejemplo más representativo de esta situación, al presentar una situación de pentaglosia. Además de hablarse francés y en menor medida español como herencia del protectorado franco-español (1912-1956), el árabe es lengua co-oficial junto al beréber (*amazigh*), cuyo reconocimiento no ha tenido lugar hasta la constitución de 2011. Ambas, a su vez, cuentan con diversas variedades dialectales a las que se suma el *hassaniya*, lengua hablada por los saharauis, que también fue reconocida en el mencionado texto constitucional.

**Población berberófona en Marruecos**



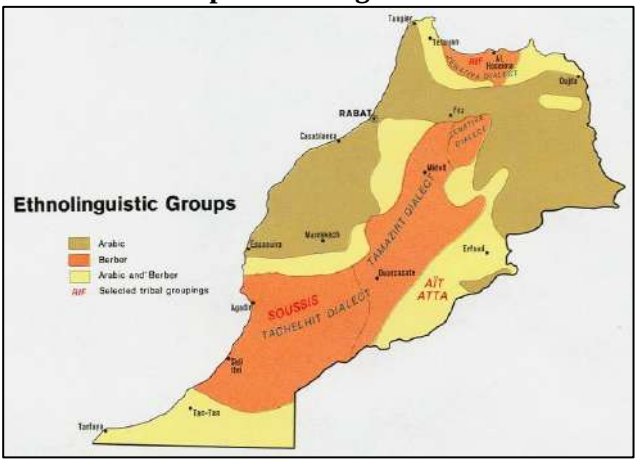

Fuente: Linguistic maps of Morocco (censo de 2003).

**Principales variedades del beréber habladas en África**




Fuente: Institut Royal de la Culture Amazigue (IRCAM), 2014.

**Distribución Grupos etno-lingüísticos en Marruecos**




Fuente: European Country of Origin Information Network (ECOI), 2014.

Además de tener el árabe como lengua oficial, el segundo elemento para definir la arabidad sería de carácter político: la pertenencia a la Liga de Estados Árabes. La conexión entre ambos se hace patente en la Web oficial del organismo (http://www.arableagueonline.org/), en la que entre los muchos comités e instituciones, aparece la Academia de la Lengua Árabe. Esta última vela por el adecuado uso del idioma, además de recoger sus variantes, que podríamos englobar en tres grandes grupos con sus respectivas diferencias dialectales: árabe magrebí, árabe medio-oriental y árabe del Golfo.

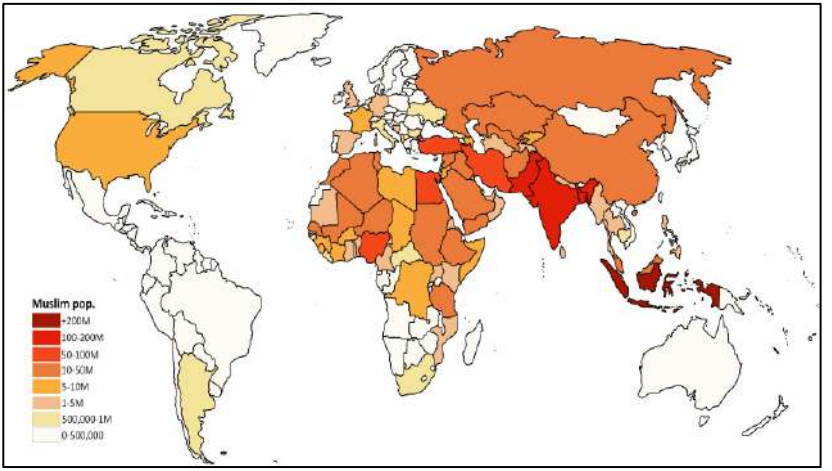
**Países miembros de la Liga Árabe**

Fuente: Al-Arabiya News Channel, 2011.

Por su parte, los países de mayoría islámica se englobarían en los estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica[6]. Por lo tanto, ni todos los árabes son musulmanes ni la mayoría de musulmanes son árabes. Es más, la mayor concentración de población musulmana en el mundo según datos del 2014 se concentra en la región de Asía-Pacífico (61%), seguida del mundo árabe (19,8%) y el África subsahariana (15,5%).

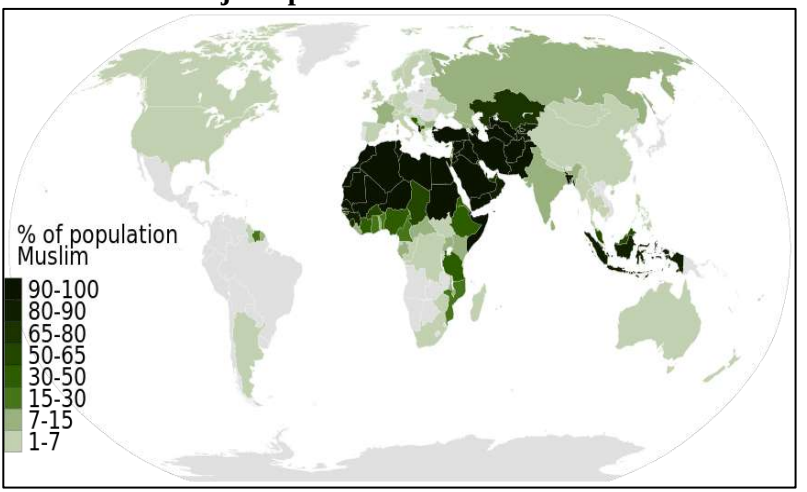
[6] Véase el cuadro que incluye GÓMEZ GARCÍA (2009: 163-164) donde se muestra el pluralismo lingüístico y el amplio espectro geográfico que se abarca.

**Población musulmana en el mundo**




Fuente: Pew Research Center, junio de 2014.

**Porcentaje de población musulmana en el mundo**




Fuente: Pew Research Center, junio de 2014.

Por países, entre los diez con mayor índice de musulmanes sólo encontramos dos países árabes: Egipto y Argelia. De hecho, el 40% de la población árabe no es musulmana. Sirva como ejemplo la numerosa comunidad judía de Marruecos y los cristianos sirios que, hasta el inicio de los primeros ataques yihadíes, no sólo gozaban de los mismos derechos que el resto de la población, también ocupaban importantes puestos en el gobierno del país. Por lo tanto, cuando nos referimos a la ley islámica y a su implantación en los distintos países, abarcamos un marco geográfico mucho mayor que el que se corresponde con el mundo árabe, y por ende, abordamos realidades políticas, sociales y culturales muy diferentes entre ellas, incluso dentro de la propia cultura árabe.

Esta última alusión se relaciona con algunas afirmaciones que no responden a la realidad histórica y social de los pueblos árabes, entre ellas el uso del burka impuesto por los talibanes en Afganistán, que no es una práctica árabe ni islámica, como tampoco la ablación femenina. En el primer caso se trata de una costumbre tribal del país, y en el segundo de una práctica propia de la cultura africana que tras la expansión islámica fue conservada por buena parte de la sociedad, dotándole de un sentido religioso del que anteriormente carecía y ajena totalmente a los preceptos islámicos.

Otra cuestión sería analizar los motivos que han llevado a su asimilación como medio de empoderamiento masculino y de perpetuación de un sistema patriarcal, dos prácticas imperantes también en otras religiones. En cualquier caso, su asimilación con el Islam o con la *šarî'a* en sus diversas interpretaciones no puede resultar más errónea. Lo que sí contempla el Islam, al igual que el Judaísmo, es la circuncisión masculina (*ṭahâra*) para la que en árabe se emplea el mismo término que el de "purificación" o "limpieza ritual". Al igual que la ceremonia de inserción en la comunidad mediante la designación de su nombre (*aqîqa*), equiparable en algunos aspectos al bautizo cristiano.

## 2. La Ley islámica y su evolución: regulación de actos sociales y religiosos

El Islam clásico no distingue entre ley y religión. Dios prescribe, ordena, prohíbe. El creyente se somete y obedece, y esta obediencia cuenta como valor religioso positivo. De esta forma, la *šarî'a* regula los actos humanos en cinco categorías o calificaciones (*aḥkâm al-jamsa*): los actos ilícitos o prohibidos (*ḥarâm*), detestables o desaconsejables (*makrûh*), libres o indiferentes (*mubâḥ*), recomendables o aconsejables (*mandûb* o *mustaḥabb*) y obligatorios (*farḍ* o *wâŷib*)[7]. Se trata de una clasificación religiosa aplicada a los actos cotidianos del creyente, es decir, una escala jurídico-moral de valores. Dichos actos pueden dividirse en dos clases: los que se refieren al culto y a las relaciones del individuo con Dios (*'ibâdât*), de carácter obligatorio, y los que regulan la conducta del hombre con sus semejantes (*mu'âmalât*).

Las *'ibâdât* pueden definirse como deberes religiosos, es decir, esencialmente los cinco pilares del Islam (*arkân al-Islâm*)[8]. Estos cinco preceptos de obligado cumplimiento para el creyente son, en primer lugar, la profesión de fe (*šahâda*). Consiste en pronunciar la siguiente fórmula: "No hay dios sino Dios y Muhammad (Mahoma) es su profeta" al comienzo de las cinco oraciones que deben realizarse al día: al amanecer, al mediodía, por la tarde, cuando se pone el sol y por la noche (en correspondencia con cinco de las ocho horas canónicas cristianas: prima, sexta, nona, vísperas y completas). La fórmula comienza por el verbo *šahada*, que significa "dar testimonio", de ahí el nombre por el que es conocida la jaculatoria. En árabe no existe la noción de juramento, sino la de dar testimonio de la veracidad de algo mediante el empleo de este verbo.

[7] MAÍLLO (2006: 26). Para un estudio detallado de los *aḥkâm al-jamsa* y su aplicación en la vida cotidiana, véase FARUKI (1966: 43-98).

[8] Para más información sobre los fundamentos del islam, consúltese ABUMALHAM (2007).

De la misma raíz proviene la palabra *shahid* (*šahîd*), que erróneamente identificamos en castellano con la persona que se inmola en nombre de Dios. La palabra es la misma en árabe, pero el significado primigenio es de "testigo" o "persona que da testimonio" de fe, de un accidente, de un acuerdo, etc. Como señalan algunos autores, la violencia es condenada en el Corán[9]. Del mismo modo, en el Corán (78: 21-23, entre otros pasajes) y en los textos que conforman la tradición islámica se prohíbe terminantemente el suicido al considerarlo un atentado directo contra la voluntad creadora de Dios, lo cual también imposibilta dañar al prójimo. Por lo tanto, los que se inmolan en nombre del Islam están contraviniendo sus propios preceptos religiosos en una doble dimensión, la indivual y la colectiva.

La oración ritual (*ṣalât*), conforma el segundo pilar. Las cinco obligatorias pueden concentrarse por motivos imponderables (trabajo, salud, viaje, etc.) en un solo rezo en cualquier momento del día en función de la disponibilidad del creyente. Aunque las interpretaciones más ortodoxas recomiendan cumplirlas interrumpiendo la actividad que se esté realizando, en ningún caso llegan a la rigurosidad del sabbat judío (*shabbat*). Al igual que las oraciones, el azaque o limosna (*zaqât*) que constituye la tercera obligación, se adapta a las circunstancias de cada creyente en relación a su capacidad adquisitiva. Se trata de una especie de diezmo destinado originariamente para ayudar a los pobres, rescatar a los esclavos, sufragar obras públicas o sufragar el yihad (*ŷihâd*). Actualmente se destina a bienes sociales para ayudar a los miembros más desfavorecidos de la Comunidad.

Respecto al último término, que en árabe es masculino, hace referencia a la "guerra santa" en clave de cruzada religiosa, al igual que las cruzadas cristianas. Desde comienzos de la expansión islámica, fue utilizado por musulmanes y no musulmanes para referirse a estas campañas. Hoy en día, los movimientos más radicales e integristas legitiman sus aspiraciones mediante la llamada al yihad contra el infiel. Convendría recordar que en el Corán, judíos y

[9] PÉREZ BELTRÁN (1997).

cristianos son considerados "gentes del Libro" (*ahl al-kitâb*), es decir, creyentes con una base común en el Antiguo Testamento y, por lo tanto, han de ser respetados.

Otra cuestión que también aparece en el Corán es la prohibición de cualquier ejercicio de coacción o amenaza contra la práctica del Islam hasta el punto de que, llegado el momento, estarían legitimados a defenderla frente ateos o intransigentes, primero mediante acuerdos (Corán, 29: 45-46) y en última instancia, cuando la integridad física del creyente esté en peligro por causa de su fe, mediante la guerra (Corán, 9:41). En ambos casos, estas disposiciones han de contextualizarse en el contexto histórico y social de la revelación. Y en cualquier caso, en árabe, la raíz del término yihad no implica el ejercicio de la violencia sino el esfuerzo, tanto físico como intelectual, que debe hacer todo musulmán para adecuar su vida cotidiana a los preceptos religiosos, es decir, para poner en práctica de su fe.

El ayuno (*ṣawm*) es de cumplimiento obligado durante el noveno mes del calendario lunar, el mes de Ramadán. El creyente ha de abstenerse de comer, beber, fumar y mantener relaciones sexuales desde la salida hasta la puesta del sol. Sólo están exentos de ayunar los niños, los enfermos, si la persona se encuentra de viaje, y las mujeres que estén menstruando. En este último caso, al igual que en la tradición judía, la sangre es considerada un elemento impuro, por lo que desde el punto de vista ritual el ayuno no debe realizarse, mientras que físicamente corren el riesgo de sufrir alguna indisposición ante las pérdidas y el consiguiente debilitamiento. Por ello han de recuperar esos días al final del mes de Ramadán. Esta circunstancia explica que habitualmente, hasta el día 10 o 15 del décimo mes lunar no se restablezca la normalidad en los hábitos de la vida cotidiana.

En la esfera pública, si bien los horarios comerciales se alteran para acomodarse a la práctica religiosa, la actividad, lejos de disminuir, se intensifica debido a todos los preparativos que conllevan la ruptura del ayuno, las visitas y reencuentros con familiares, etc. En

cuanto a los niños, no tienen obligación hasta que son considerados adultos. Sin embargo, suele ser frecuente que voluntariamente quieran participar junto al resto de la familia en el ritual. Para ello se les explica su significado de una manera festiva y solidaria, llevándoles a comedores sociales para que repartan comida, compartiendo sus juguetes con otros niños del barrio, al tiempo que se les distancia progresivamente la ingesta de alimento, siempre en función de las capacidades y de la decisión que adopte cada uno, ya que también puede darse el caso de que los progenitores no lo consideren conveniente.

Por otra parte, existe un grupo considerable de población, generalmente de edad avanzada, que una vez a la semana o en semanas señaladas por el calendario islámico, ayunan todo el día hasta la puesta del sol. Esta práctica es compartida por cristianos y musulmanes en países como Siria. Los primeros, como parte de los rituales de cuaresma o como sacrificio diario que ofrecen para pedir el bienestar de los familiares más allegados, y los segundos por motivos similares relativos a la purificación y el sacrificio.

Por último, conviene advertir que hay musulmanes que por cuestiones de salud no pueden realizar el ayuno, de la misma forma que hay musulmanes que no hacen el Ramadán por voluntad propia. En términos generales, el concepto de musulmán "practicante" o "no practicante" no existe como tal, ya que el ser musulmán no sólo atañe a la práctica religiosa, sino a la vida cotidiana y a al identidad cultural. En cuanto a los ateos, es una condición que en algunos países como Arabia Saudí o Marruecos está considerada como delito si se expresa públicamente, ya que no existe libertad de conciencia.

El quinto y último pilar, la peregrinación a Meca al menos una vez en la vida (*ḥayŷ*), constituye una obligación para todo creyente adulto y sano que puede delegarse en otro musulmán si por motivos económicos o de salud no pudiera llevarlo a cabo. En la actualidad, existen una serie de instituciones en cada país dependientes del

Ministerio de Asuntos Religiosos que son las encargadas de organizar durante todo el año estas peregrinaciones. Ofrecen ayudas económicas y gestionan todo lo referente a los trámites administrativos necesarios para el viaje y la estancia.

En cuanto al ritual en sí, plantea alguna complejidad y requiere un esfuerzo físico para poder llevar a cabo todo el recorrido[10]. Además de su carácter eminentemente religioso, el peregrino adquiere un mayor reconocimiento social a su regreso, puesto que se le presupone un mayor acercamiento y cumplimiento de los preceptos divinos. A partir de ese momento, tanto el hombre como la mujer adquieren el título honorífico de *ḥayŷ* y *ḥayŷa* respectivamente. En cierto sentido, podría equipararse a lo que antiguamente suponían en el entorno cristiano la peregrinación a los Santos Lugares.

También el Camino de Santiago es comparable a la *'umra* o peregrinación menor. Más breve y sencilla en cuanto al tiempo y al ritual que implica la peregrinación a Meca, puede realizarse en cualquier momento del año y también supone, aunque no esté contemplada entre los cinco pilares, una especie de complemento e incluso de preparación para el ejercicio comunitario del *ḥayŷ*.

En el Islam actual existen tres lugares de especial simbolismo y relevancia religiosa: el santuario de Meca, la ciudad de Mdina, donde están enterrados el Profeta y su hija Fátima, y la Mezquita al-Aqsà con su Cúpula de la Roca de Jerusalén (conocida en castellano como Mezquita de la Roca). Esta circunstancia es uno de los motivos por el que los representantes palestinos abogan por una capitalidad compartida de Jerusalén al ejercer como punto de encuentro de judíos, cristianos y musulmanes, las tres religiones del Libro.

A ellos hay que sumar otros centros de espiritualidad de gran afluencia en el orbe islámico sunní: Tuba (Senegal), Konya (Turquía), Fez (Marruecos), Kairuán (Túnez), Samarcanda (Uzbekistán). En el

[10] PAREJA (1952).

islam chií encontramos estos centros concentrados en Iraq e Irán. Así, en el primero encontramos la tumba de Ali en Nayaf, la de su hijo Hussein en Kerbela, las de los imames duodecimanos séptimo y noveno en Kazimain y el lugar donde supuestamente desapareció el duodécimo imam, Samarra. Mientras que la ciudad iraní de Qom, de prolífica actividad intelectual, alberga la tumba de la hermana del octavo imam, conocida como Fatima Masuma, mientras que su hermano se encuentra en Mashhad, segunda ciudad más grande del país[11].

Como puede colegirse de esta breve exposición, las *'ibâdât* no conciernen únicamente a las relaciones del creyente con la divinidad, también atañen a algunas disposiciones de bien público que influyen en la organización social de la comunidad, y que en cierta manera vienen a cubrir algunas de las lagunas que pueden existir en las llamadas políticas sociales del Estado moderno y contemporáneo.

El segundo estadio de relaciones que regula la *šarî'a* son las relativas a la conducta del hombre con sus semejantes (*mu'âmalât*), que pueden llegar a entenderse como "contratos bilaterales por oposición a las *'ibâdât*"[12]. De esta definición se colige que forman parte de este grupo cualquier tipo de intercambio (compra, venta, asociación, donación, préstamo, deuda, etc.) y de contrato (matrimonio, divorcio, manumisión de esclavos, esclavitud, derechos sucesorios, etc.).

Al tratarse de acciones entre hombres son susceptibles de una mayor evolución, revisión y actualización aún formando parte de una legislación religiosa. De hecho, es la parte de la jurisprudencia que ha experimentado mayores cambios a lo largo de los siglos. En consecuencia, también existe una mayor pluralidad en su interpretación y aplicación. Una circunstancia que hace que, frente a la unanimidad que presentan las *'ibâdât* entre las distintas tendencias

[11] GÓMEZ GARCÍA (2009: 192).
[12] MAÍLLO (2006: 233).

dentro del Islam, en el caso de las *mu'âmalât*, las diferencias resultan notorias en asuntos tan relevantes como el matrimonio, el divorcio y la herencia.

La *šarî'a* que, insistimos, es mucho más que un conjunto de normas, lleva implícita toda una mentalidad y una forma de vida que ocupa las veinticuatro horas del creyente y afecta a su ámbito público y privado. Toda costumbre, institución, relación o actitud tiene algún tipo de conexión con ella, incluso los asuntos más insignificantes e íntimos están sujetos a normas sagradas en tanto que derivan de la revelación divina. De ahí que el conocimiento de la lengua árabe resulte tan importante para entender y profundizar en la Ley y en su proceso de gestación, codificación y aplicación. Como lengua del Corán, es la lengua sagrada porque es en la que Dios se reveló al profeta Muhammad. Y de hecho, buena parte de los mecanismos sobre los que se fundamenta el Derecho islámico se basan en el análisis e interpretación lingüística de la tradición religiosa.

Por otra parte, el Islam representa una ruptura con el paganismo árabe, pero al mismo tiempo incorpora numerosos elementos del derecho consuetudinario y de la legislación pre-islámica. Y no sólo del período pre-islámico. La *šarî'a* resulta del examen minucioso desde un punto de vista religioso de un campo jurídico muy heterogéneo, dentro del cual también encontramos diversos elementos y numerosas aportaciones de los pueblos que habitaban en los territorios dominados por el Islam. De tal manera que ese conjunto de elementos foráneos fue sometido al mismo tipo de examen, pero sus resultados variaron mucho, porque las consecuencias de ese proceso de asimilación fueron prácticamente inexistentes en ciertos dominios. Esta dualidad interna del contenido jurídico y de la norma religiosa viene a añadirse a la diversidad de las reglas legales, morales y rituales que caracterizan una ley sagrada.

La ley judía se apoya en la cohesión de la comunidad reforzada por la presión exterior, aunque no constituya un Estado desde el punto de vista político. Pero la ley islámica está dominada por el dualismo de la religión y del Estado inherente a la doble condición de Muhammad como líder religioso y hombre de Estado de la primera comunidad: la de Medina. En consecuencia, para el Islam clásico, el Estado es sólo la expresión política de la propia religión. Ahora bien, la ausencia de una jerarquía eclesiástica que se organizara para conquistar el poder político como sucedió con el cristianismo, conllevó que ningún grupo religioso dentro del Islam tuviera posibilidad de hacerse con las riendas de la política. Una situación que provocó la existencia de numerosas discordancias entre la ley sagrada y la realidad práctica dominada por el Estado.

Así, en la historia de la ley islámica hubo dos notables cambios de orientación. Uno de ellos fue la introducción de una teoría jurídica que negaba la existencia en en dicha ley de cualquier elemento que no fuera islámico, limitando así las fuentes al Corán y la Tradición profética. El otro, que inició su andadura en el siglo XX, fue la legislación modernista promulgada por los gobiernos islámicos contemporáneos que implicaba una renovación de la ley sagrada en cuanto a su aplicación a través de una articulación más moderna. Esta última tendencia fue fruto de un largo proceso iniciado en el siglo XIX. Hasta entonces, la *šarîʿa* gozaba de un monopolio ideológico indiscutible. Una situación que cambió con el contacto con Occidente y con la imposición de los regímenes coloniales.

Para muchos creyentes, la supremacía cristiana ponía en tela de juicio la *šarîʿa* como único modo de vida del creyente. Sin cuestionar en ningún momento el mensaje ni el contenido religioso de la Ley, su credibilidad para regir la actuación de unos estados y sociedades cuya realidad era cada vez más difícilmente conciliable con las disposiciones inmovilistas que seguían vigentes se vio cuestionada. Es en este momento cuando se planteó la necesidad de reformar las disposiciones que regulaban la vida del musulmán. Para ello se

plantearon diversas vías, que podrían resumirse a grandes rasgos en dos grandes tendencias: la fundamentalista, de carácter progresista y modernizador, y la integrista.

En el caso de los movimientos fundamentalistas de reforma, tras haber constatado que las interpretaciones de la Ley se habían desvirtuado de su sentido originario, abogaban por regresar a los orígenes para reconducir y adaptar las bases doctrinales del Islam y su regulación normativa a la realidad del momento. En cuanto a los integristas, defendían la aplicación literal de estos principios tal y como fueron concebidos y codificados en los primeros tiempos del Islam. Es decir, en un ejercicio de anacronismo que actualmente subyace en muchos de los movimientos yihadíes, había que adaptar la realidad a la literallidad de la tradición medieval[13].

Y es que, a diferencia del cristianismo que tan sólo proporciona instrucciones de naturaleza moral dejando los detalles de tipo práctico a discreción de cada comunidad, el Islam posee un complejo programa para regir la sociedad en el que se especifican los objetivos que han de alcanzar los musulmanes y las reglas prácticas que han de seguir para lograrlos. Así, mientras los cristianos no cuentan con un programa de acción política, los musulmanes tienen uno tan detallado que hace falta una vida consagrada a su estudio para llegar a dominarlo. Esta aplicación a la vida política es conocida como Islam político o islamismo.

De forma que cuando hablamos de "partido islamista", empleando un galicismo que habría que sustituir por "islámico", únicamente estamos expresando que su programa se inspira en la

[13] Esta distinción no se establece correctamente en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en cuya vigésimo tercera edición la definición de "muyahidín" como "combatientes islámico fundamentalista" incurre en dos graves errores: se confunde el fundamentalismo con el integrismo y no se emplea el adjetivo "musulmán" que es el que debe emplearse para personas.

interpretación y aplicación de la tradición religiosa sin que ello implique una visión integrista o reaccionaria de dicha tradición o la imposición de la *šarî'a* como único marco de referencia. Dentro de este Islam político se desarrollan diversas tendencias, algunas de ellas de carácter integrista y otras progresistas, muy en la línea de lo que serían las bases de lo que entendemos por socialismo en Occidente.

Algo lógico, por otra parte, si tenemos en cuenta el carácter comunitario del Islam. Esta última característica, que enlaza con el consenso, el bien común y los valores del primer Islam desarrollados por el Profeta y la comunidad de Medina, cuestionaría las tesis que niegan categóricamente la conciliación entre el Islam político y el ejercicio de un sistema de gobierno democrático, y también a quienes sólo consideran a los grupos más reaccionarios como representantes de este Islam político[14]. Otra cuestión sería analizar qué tendencias de ese Islam político han decidido participar en el funcionamiento institucional de los respectivos estados y cuáles han sido las limitaciones de dicha participación, así como sus resultados.

En suma, la *šarî'a* nunca ha sido uniforme en ningún momento de su evolución. Desde el origen, el contenido jurídico variaba según los lugares. Las diferencias geográficas revistieron una gran importancia en las divergencias entre las escuelas jurídicas, fruto de la heterogeneidad política y administrativa imperante. En función a estos cambios, que discurren paralelos a la evolución histórica de la expansión islámica, se podrían establecer cuatro estadios en el desarrollo de la Ley: el nacimiento del sistema jurídico islámico, el establecimiento de los principios y disidencias, la imitación del pasado y el consiguiente inmovilismo, y finalmente, las legislaciones modernistas. En torno a estas cuatro fases se desarrollarán las siguientes páginas.

[14] Véase como ejemplo el análisis de ROY (1996).

## 3. El Derecho islámico: cuestiones conceptuales

Hemos visto cómo la Ley islámica regula todos los ámbitos de la vida cotidiana del creyente mediante la codificación y normalización de unas reglas inspiradas en la tradición religiosa. Ahora bien, ¿qué bases conforman dicha tradición y cuáles son los mecanismos empleados en la articulación jurídica de la Ley? El *fiqh* podría definirse como la ciencia del Derecho, es decir, el "desarrollo normativo de las fuentes jurídicas del Islam"[15]. Por lo tanto, el *fiqh* sería el proceso y la *šarî'a* el resultado de dicho proceso. No obstante, el término *fiqh* no alcanza la misma correspondencia que su equivalente castellano "derecho islámico", puesto que tiene un mayor alcance conceptual.

Originariamente, *fiqh* (entendimiento), se aplicaba a todas las ramas del saber, aunque posteriormente acabó designando únicamente al conjunto de normas extraído de las fuentes por los juristas. Unas normas que conformaron la ciencia del Derecho y que incluirían tanto los rituales religiosos como el derecho civil, el penal y el público. Dentro de las fuentes del Derecho, el estudio del Corán adquirió una entidad propia, hasta el punto de constituirse en una disciplina que se desgajó del *fiqh*, entendido este último como ciencia de las reglas concretas de la práctica del Islam.

Fue entonces cuando se establecieron dos ramas: la de las raíces o fuentes del Derecho (*uṣûl al-fiqh*), es decir, sus fundamentos, y la de las ramas del Derecho (*furû' al-fiqh*), es decir, el conjunto de reglas prácticas que derivan del estudio de las fuentes. Por lo tanto, la disciplina de los *furû' al-fiqh* se basa en la aplicación práctica de los *uṣûl al-fiqh*. Los encargados de realizar esta última tarea son los alfaquíes (palabra que deriva de la misma raíz que *fiqh*) y para ello se sirven de distintas metodologías en función de la escuela jurídica en la

[15] MAÍLLO (2006: 81).

que se basen. Los alfaquíes no son los únicos que participan en la elaboración del Derecho. Los ulemas (eruditos en las ramas tradicionales del saber, entre los cuales existen especialistas en el Derecho: los alfaquíes) y los muftíes (ulemas expertos en la emisión de dictámenes jurídicos) también toman parte en el proceso.

¿Cuáles son esas fuentes que conforman las bases del Derecho? El Corán y la tradición del Profeta (*sunna al-nabî*). En cuanto a los métodos empleados por la comunidad tras la desaparición de Muhammad para aplicar la tradición existente a la realidad del creyente, actuarían como fuentes secundarias al no ser infalibles por intervenir en ellas el hombre. Entre ellas, las dos más empleadas serían el consenso de los sabios (*iŷmâ'*) y la deducción analógica (*qiyâs*), mientras que el interés común (*istiṣlâḥ*) y la interpretación personal (*ra'y*), entre otros, adquieren una importancia menor porque no parten de una base erudita (el consenso de sabios) o sagrada (analogía respecto a una fuente primaria). La preeminencia de un método sobre los demás, así como la interpretación de la tradición, dieron lugar al nacimiento de diferentes escuelas, ortodoxas y heterodoxas, en torno a las cuales se estructuraron los *furû' al-fiqh* que dieron como resultado la *šarî'a.*

Por otra parte, conviene subrayar que si la *šarî'a* establecía en su regulación una distinción entre dos tipos de actuaciones del creyente: las vinculadas a la práctica religiosa y las relacionadas con el comportamiento social, es porque dicha diferenciación provenía directamente de la establecida en el *fiqh* entre las *'ibâdât* y las *mu'âmalât.* Tomando como punto de partida esta distinción, los juristas (ulemas, alfaquíes y muftíes), que no los legisladores, interpretaron este ideal religioso y establecieron el sistema de derechos y deberes que dio lugar a la Ley.

Desde un punto de vista ortodoxo y tradicionalista, esta Ley es perfecta en tanto que se basa en textos sagrados. Conforma, por tanto, un corpus universal, eterno e inderogable. Sin embargo, en el mismo

Derecho se reconoce que se trata de un proceso fruto de la acción humana, y por tanto falible, o al menos incompleto, por lo que su revisión y modificación, así como la viabilidad de determinadas disposiciones sí puede ser objeto de discusión sin que se cuestionen las bases religiosas sobre las que se sustentan.

En consecuencia, todos aquellos asuntos propios de la materia constitucional, es decir, la gestión de los asuntos públicos y de la autoridad gubernamental, no son regulados directamente por el *fiqh*, si bien se presupone que deben estar de acuerdo con los fundamentos de la *šarî'a*. De hecho, los ulemas, alfaquíes y muftíes estaban y siguen estando capacitados para sancionar las actuaciones de los gobernantes, aunque sus fetuas o dictámenes jurídicos no tengan carácter vinculante.

El *fiqh* comenzó a elaborarse durante el período omeya y acabó de tomar forma en época abbasí, durante los tres primeros siglos del Islam. El cambio político que conllevó la nueva dinastía abrió las puertas a un sin fin de casuísticas que generaron una concreción del *fiqh* contraproducente para su aplicación como elemento orientador del creyente y regulador de la vida religiosa.

# CAPÍTULO 2

# MAHOMA Y EL CORÁN

Antes de abordar los contenidos de la revelación coránica, se hace necesaria una introducción histórica de la Arabia pre-islámica para entender, por un lado el medio físico, social, político, económico y religioso en el que se gestó el Islam y su articulación jurídica y por otro, los cambios que se introdujeron en el sistema hasta entonces imperante en la Península así como la pervivencia de algunas de sus estructuras.

## 1. Marco histórico: la Arabia pre-islámica

Antes del siglo VII, los árabes desempeñaron un papel histórico casi marginal, pero a partir de esta fecha la fuerza del movimiento social, político y religioso que se desarrolló en torno al Islam comenzó a adquirir protagonismo. Desde el punto de vista cultural, étnico y lingüístico, este período es conocido como "los días de los árabes" (*ayyâm al-'arab*), en referencia a las hazañas protagonizadas por las tribus que están en el origen de la literatura oral y forman parte de la civilización árabe primigenia. Desde una óptica religiosa, suele definirse como la época de la *Ŷahilîya* (ignorancia), en alusión al desconocimiento de la revelación coránica.

Los árabes habitaban la Península Arábiga desde hacía mil quinientos años en unas condiciones geográficas bastante peculiares: amplios desiertos y plataformas basálticas que llevaron a Tolomeo a dividirla en tres zonas: la Arabia desértica (al este, con el Nefud y el Rub al-Jali', ambos de arenas rojizas), la Arabia pétrea (al norte, con las regiones montañosas costeras del Hiyaz, en el Mar Rojo, y las montañas del Yemen, al sur del Hiyaz), y la Arabia feliz (de fértiles valles como los de Yemen o el Hadramaut, al sur; Omán, al sudeste; al-Hasa, a lo largo del golfo Pérsico y la meseta del Nayd, en el centro).

**Regiones naturales y principales asentamientos**

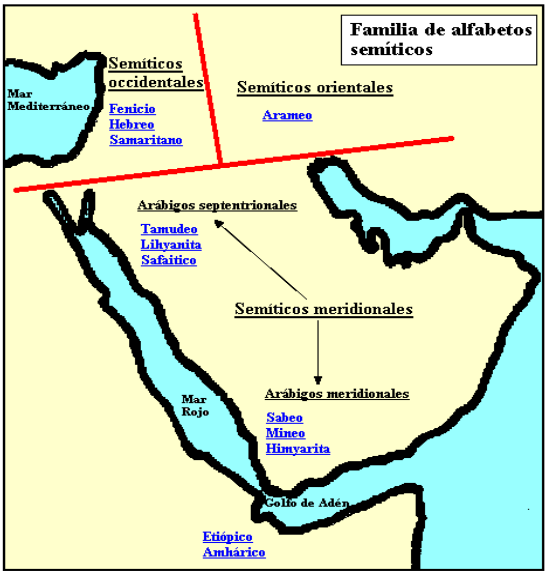
Fuente: Universidad de Oxford, The Ancient Arabia Languages and Cultures Project (AALC).

En cuanto a la agricultura, era el Suroeste (Yemen), donde los altos relieves y los efectos del monzón mantenían cierta humedad que permitía la vegetación y unos cultivos diferentes a los que se daban en el resto de Arabia, con la excepción de los oasis. Estas condiciones favorecieron los asentamientos de población y condicionaron la naturaleza de la sociedad pre-islámica tanto la nómada como la sedentaria, así como sus relaciones con las poblaciones vecinas y el establecimiento de redes e intercambios comerciales.

**Mapa físico con la actual demarcación de países**

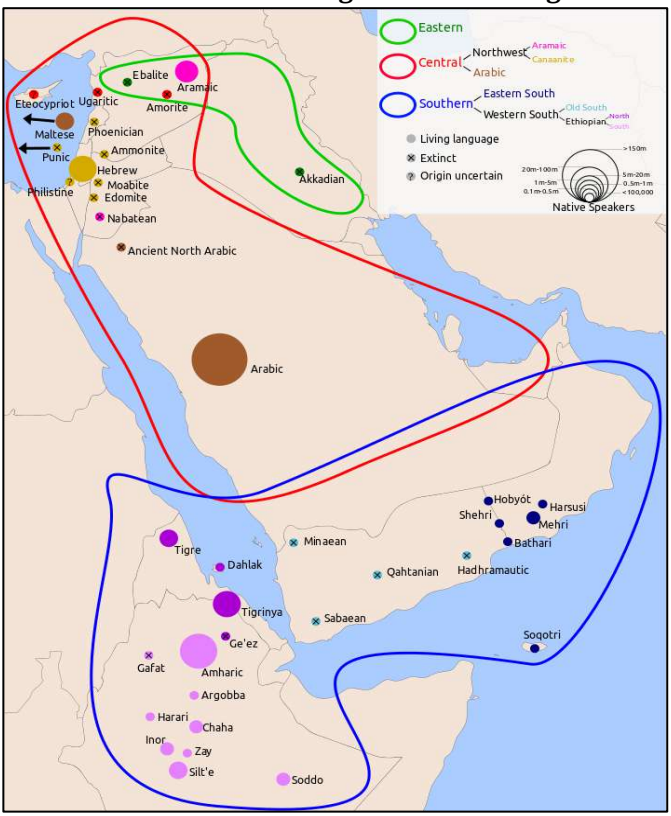
Fuente: Universidad de Oxford, The Ancient Arabia Languages and Cultures Project (AALC).

El descubrimiento de un número considerable de inscripciones representa una fuente de datos importantes para conocer este período, ya que las escasas informaciones procedentes de fuentes clásicas son casi todas ajenas a la Península. En función de todas ellas, se pueden distinguir cuatro zonas: la Arabia meridional, la central (inscripciones tamudeas), la norte (inscripciones saafaíes), y la franja sirio-mesopotámica (nabateas). Estas últimas están redactadas en un alfabeto emparentado con el arameo, del que parece que surgió la escritura árabe. En Siria, importantes núcleos de cristianos orientales, como los de la localidad de Ma'alula (actualmente devastada por los ataques yihadíes) han mantenido el arameo como lengua de la comunidad, además del árabe.




Fuente: Promotora Española de Lingüística (PROEL).

**Detalle de los usos lingüísticos de la región**

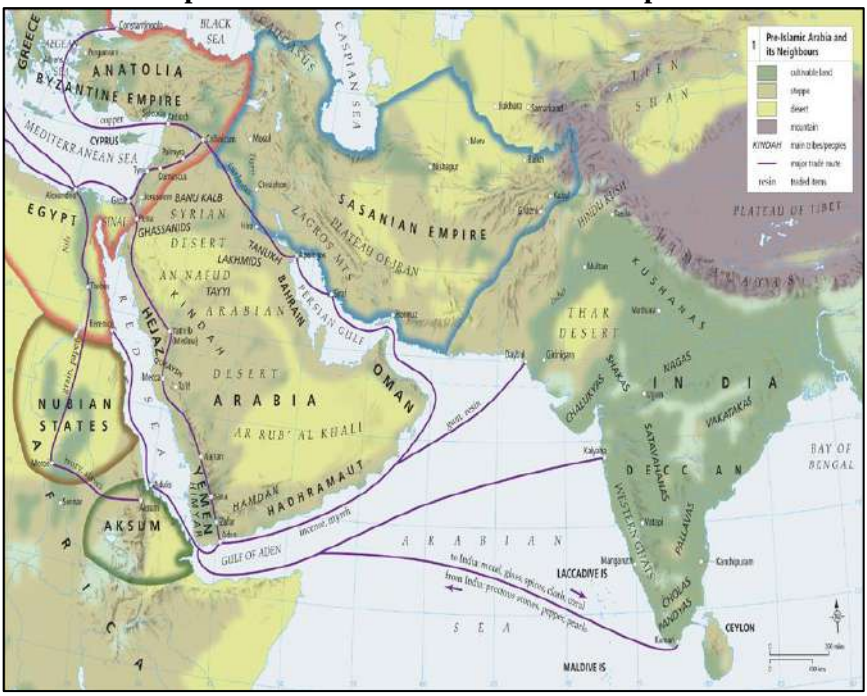



Fuente: Universidad de Oxford, The Ancient Arabia Languages and Cultures Project (AALC).

El primer texto árabe conocido es una isncripción que data del siglo IV sita en el santuario de la diosa Al-lât en el monte Ramm (a 50km. del actual puerto de Aqaba). Desde entonces, la relación del árabe con las lenguas semíticas y en especialmente con el arameo se ha manetnido en algunos rasgos y desdibujado en otros, siendo los trazos caligráficos los que mayor evolución ha experimentado. A pesar de ello, se trata de los mismos caracteres en los que se

encontraba escrita la revelación coránica. Además del árabe, que emplearían como koiné lingüística, desde el punto de vista social la población se dividía en dos grupos: beduinos, es decir, nómadas que ejercían en su mayor parte como camelleros dedicados al transporte de las rutas caravaneras, y sedentarios, dedicados en función de la orografía a la agricultura y al comercio.

**Principales rutas comerciales de la Arabia pre-islámica**




Fuente: Universidad de Oxford, The Ancient Arabia Languages and Cultures Project (AALC).

**Principales rutas comerciales y dinastías (600 d. C.)**

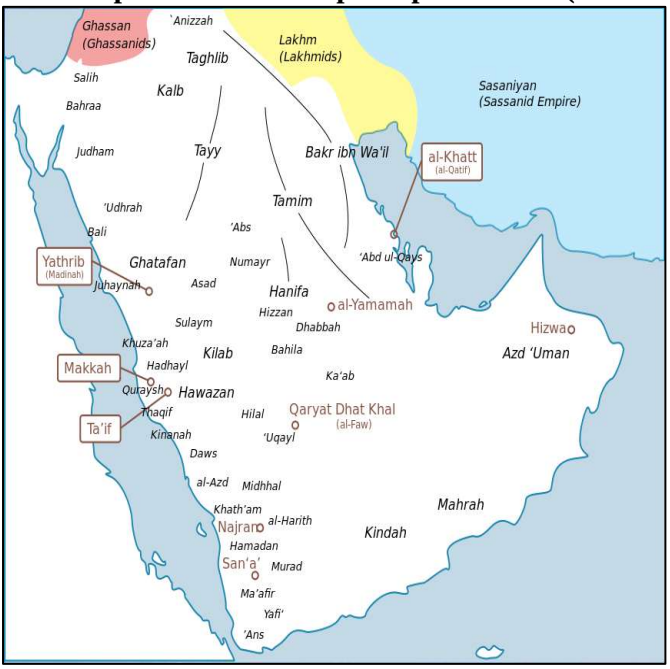
Fuente: VERNET, J.: *Los orígenes del Islam*. Historia 16, 1990.

Antes del advenimiento del Islam, la unidad básica de la sociedad era la tribu o grupo de personas que afirmaban descender de un antepasado común. Era a la tribu, y no a su jefe, a quien el individuo debía lealtad, y era de la tribu de quien obtenía la protección de sus intereses. El exiliado o cualquier persona que hubiera caído en desgracia y se encontrara fuera de esta esfera de responsabilidad y seguridad colectivas era un proscrito, en el más completo sentido del término, por lo que sus posibilidades de sobrevivir se presuponían más

bien remotas a menos que consiguiera volver a ser admitido dentro de un grupo tribal.

A grandes rasgos, se podrían distinguir dos grandes familias: las tribus del norte y las del sur, que solían rivalizar entre ellas. El grupo septentrional estaba compuesto por yemeníes y *kalbíes*, y dentro de estos últimos habría que diferenciar entre *qaḥtaníes* y *ḥimyaríes*. En cuanto a las meridionales, se dividían en *qaysíes* y *nizaríes*.

**Situación aproximada de las principales tribus (600 d. C.)**




Fuente: Universidad de Oxford, The Ancient Arabia Languages and Cultures Project (AALC).

En ambas imperaba la solidaridad tribal, lo cual suponía trasladar de la esfera personal cualquier conflicto y elevar al grado de dignidad colectiva la restitución de la afrenta recibida siguiendo la ley del talión. Además de las necesidades alimenticias, esta última obligación de responder desembocaba a menudo al enfrentamiento armado, circunstancia que dificultaba la creación de algún tipo de organización supra-tribal que promoviera una estabilidad y cooperación duraderas.

La carencia de un organismo regulador articulado en una confederación de tribus o a cualquier otro sistema equiparable se traducía en la ausencia de consenso político y en la pluralidad lingüística existente, aunque en este último caso sí se desarrolló una koiné en torno al árabe, empleado para los intercambios comerciales y como lengua de cultura. No obstante, la primacía de la oralidad desembocó en la escasez de documentos escritos en los que se reflejen los contratos comerciales o las manifestaciones de lo acontecido en esos años en forma de gestas poéticas, como era costumbre en la época.

Por lo que respecta a la religión, eran politeístas y rendían culto a los distintos elementos de la naturaleza. Algunas de estas representaciones de dioses y divinidades fueron incorporadas a la tradición islámica. Entre los que contaban con mayor devoción entre las tribus del norte cabe citar a Manât, ‘Uzzà y Al-lât. En torno a estos betilos o piedras sagradas se realizaban una serie de rituales que incluían reuniones y peregrinaciones a los lugares donde se encontraran representados. Uno de estos lugares era el santuario de Meca, donde se encontraba la llamada piedra negra o Ka‘aba, restos de un meteorito que fue incorporado a la tradición islámica como lugar construido por Abraham y su hijo Ismael, mientras que la piedra donde dispuso realizar el sacrificio de su primogénito, Isaac, sería la que alberga la Mezquita de la Roca en Jerusalén, primer y segundo lugar santo para el Islam.

Como en tantas otras sociedades, el culto religioso atraía también el comercio, por lo que Meca se convirtió en el gran centro de peregrinación religiosa al llegar a albergar 360 deidades, y en el principal centro de operaciones comerciales de la región en el marco de las rutas caravaneras de la época[16]. Este último elemento explicaría la frontal oposición de los *qurayš* (tribu oriunda del Profeta que gestionaba parte de los ingresos de Meca) a la revelación coránica, cuya impronta monoteísta perjudicaría la economía desarrollada en torno al templo.

## 2. El sistema jurídico antes del Islam

Numerosos investigadores han afirmado que las instituciones jurídicas de la península arábiga en la época de Muhammad eran rudimentarias. Esta aseveración, bajo la que posiblemente se encuentre alguna intencionalidad de sobredimensionar el impacto de la revelación coránica en el ordenamiento jurídico de la época, ha comenzado a ser cuestionada en estudios relativamente recientes que demuestran que la sociedad beduina contaba con unas estructuras más o menos desarrolladas[17]. Dichas estructuras partían de la división entre lo sagrado y lo profano. De forma que, mientras la instrucción de los procesos y los testimonios estaban dominados por procedimientos de carácter sagrado como la adivinación o el juramento, la ley positiva de los antiguos árabes ep'pra profana aunque carecía prácticamente de formalismo. De hecho, incluso la ley penal se reducía a una imposición de indemnizaciones al damnificado.

La ley consuetudinaria era mayoritaria entre los árabes, regía las prácticas de la sociedad de la época y estaba fuertemente vinculada al elemento tribal. Era la tribu la que tenía la potestad de determinar las normas con arreglo a las cuales debían vivir sus miembros. En consecuencia, la tribu se encontraba vinculada por un conjunto de

[16] CRONE (2004).
[17] O'LEARY (2013).

reglas no escritas que habían ido cambiando a lo largo del tiempo como reflejo de la evolución de la propia tribu. Cada una de ellas contaba con un *šayj* o un *sayyid*, es decir, con un jeque designado por elección, quien estaba asistido por un consejo de personajes que al ser considerados sabios gozaban del estatus de notables dentro de la tribu. Aún así, ni el jeque tribal ni las asambleas representativas disponían del poder suficiente para interferir en este sistema.

Ante la ausencia de una autoridad legislativa, resulta lógico que no existiera ningún organismo especializado en administrar la ley. Por lo general, las disputas inter-tribales eran resueltas por la fuerza de las armas, aunque también se recurría al arbitraje. Dicha función no era ejercida por agentes especializados, sino por un árbitro designado *ad hoc*, el *ḥakam*, que era elegido por las partes en disputa. Entre los candidatos, el *kâhin*, sacerdote de un culto pagano que afirmaba poseer poderes sobrenaturales de adivinación, solía ser una alternativa común. Esta última circunstancia resulta especialmente relevante para entender el alcance de la trayectoria del profeta Muhammad[18]. Este último ejerció como árbitro y por ello fue considerado erróneamente un *kâhin*, al tiempo que contribuyó a alimentar las acusaciones de medios cristianos medievales que lo definían como un "mago", un simple prestidigitador, recogiendo así el carácter idólatra que tendrá el *kâhin* en época islámica[19].

Dentro de la ley consuetudinaria de la Arabia del siglo VI podrían establecerse algunas variantes entre las comunidades de los dos grandes centros poblaciones de la época: Meca y Yatrib (futura Medina). Meca, lugar de nacimiento del Profeta, era un floreciente centro de intercambios comerciales que contaba con una ley a tal

[18] Para más información histórica sobre su trayectoria, véase ZEITLIN (2013).

[19] Sobre esta visión deformada del Profeta y su evolución en época medieval, véase PANIAGUA (2008: 237-254).

efecto[20], mientras que en Yatrib primaba la agricultura, por lo que disponía de una normativa básica sobre la tenencia, compra y venta de tierras. Esta impronta de la vida comercial y agrícola se encuentra presente en el Corán, cuyo texto conserva numerosos términos comerciales y jurídicos incluidos los empleados en contratos agrícolas sin que ello signifique que exista una continuidad o correspondencia entre las directrices del derecho consuetudinario y el islámico en materia de gestión de bienes y contratos.

Además de estas leyes elementales, Meca disponía de una especie de administración legal ya que, siguiendo la costumbre tribal, se nombraban árbitros públicos y determinados funcionarios se encargaban de cobrar las compensaciones en caso de homicidio o lesiones. En cualquier caso, tanto entre la población sedentaria de las dos ciudades mencionadas como entre las tribus beduinas, la única base de la ley consistía en la aceptación de la práctica consuetudinaria. Por lo que respecta al derecho de las personas, de la familia y de las sucesiones, así como el derecho criminal, estaban dominados por el viejo sistema tribal árabe. Dicho sistema se caracterizaba principalmente por la ausencia de toda protección legal del individuo apartado de su tribu y por la responsabilidad del grupo tribal en los actos de sus miembros. Ésta y otras particularidades también han dejado huella en la ley islámica.

Por otra parte, el mediador acabó convirtiéndose en una especie de legislador, o al menos en un portavoz autorizado de la costumbre legal normativa conocida como *sunna* (ampliaremos el sentido de este término en páginas posteriores), la cual se apoyaba en la opinión pública que había exigido con anterioridad un proceso negociador y un arbitraje. De hecho, Muhammad se había presentado en Meca como un reformador religioso, pero llegó a Medina en calidad de árbitro y se convirtió en legislador de una nueva sociedad. Las normas jurídicas que estableció y difundió constituyeron toda una innovación

[20] Para más información sobre los contratos de compra-venta, véase HASSAN (2007).

al establecer una autoridad política con potestad legislativa. El papel del árbitro-legislador también se incorporó a la ley islámica junto al vocabulario técnico y al empleo de documentos escritos, constituyendo una de las aportaciones más importantes respecto al período pre-islámico[21].

## 3. La revelación coránica

Si bien en el siglo VI los comerciantes árabes disponían de un alfabeto para poder poner por escrito los contratos, la oralidad imperante y el hecho de que Muhammad fuera analfabeto influyeron en que las primeras suras o capítulos revelados únicamente se memorizaran. Esta circunstancia dio lugar a la doctrina de abrogante y abrogado que se practica en los sistemas judeocristianos. Según esto, si un texto se borraba de la memoria de los creyentes y con el tiempo surgía otro contradictorio con el primero, será este último el que sustituya al primero o al que pasó al olvido[22].

Sin embargo, al no existir un catálogo del orden cronológico de las revelaciones, la mayoría de las cuales fueron reveladas entre el 609 y el 610 y posteriormente con intermitencias hasta el 632, las abrogaciones no han podido funcionar con la exactitud y precisión que debieran. Tampoco el esfuerzo de orientalistas contemporáneos ha contribuido a arrojar luz en torno a esta cuestión ante la falta de consenso en las conclusiones formuladas[23]. En consecuencia, la ordenación cronológica es prácticamente imposible, dado que muchas veces las revelaciones de una misma época se encuentran distribuidas en distintas suras, e incluso una misma revelación puede estar fragmentada y distribuida en varias.

[21] SCHACHT (1950).
[22] VERNET (1999: 24).
[23] NÖLDEKE (2013: 25 y 36).

Tras la muerte del profeta, en el 632, su sucesor Abu Bakr (m. 634) se encontró con un texto revelado disperso en la memoria de los numerosos creyentes, mientras una pequeña parte había sido escrita en una gran diversidad de materiales, entre ellos huesos de animales. Ante esta situación, Abu Bakr encargó a Zayd ibn Thabit, secretario y pariente del Profeta, y a un grupo de sus primeros compañeros y seguidores que recuperaran las diferentes versiones y las escribieran. Es lo que se conoce como versión medinesa del texto. Se trata de una versión que partió de una primera recopilación que custodiaba una de las esposas del Profeta y a la sazón hija de Abu Bakr, Hafsa.

Posteriormente, el tercer califa ‘Uthman (644-656), volvió a encargar una nueva versión canónica a otra comisión de la que también formaba parte Ibn Thabit. La comisión fue criticada en el seno de la Comunidad (*Umma*)[24], al estar compuesta únicamente por miembros de la tribu de los *qurayš*, circunstancia que se sumó a la existencia de diversas discrepancias entre los distintos grupos en los que el Islam comenzaba a dividirse. Un buen reflejo de ello lo constituían los tres grandes grupos de presión de la época: el de Kufa, que contaba con unas copias diferentes de las empleadas por los de Damasco, este último y el de Basora, entre cuyos recopiladores se encontraba ‘Ali, primo y también yerno del Profeta.

La versión de ‘Uthman, conocida como la Vulgata, ha pasado a constituir la versión canónica del texto coránico y es a la que nos vamos a referir en todo momento. En cuanto a la relación de abrogantes y abrogados, se aceptó la resolución adoptada por los juristas y teólogos musulmanes a partir de la Vulgata, siendo el texto de referencia para los musulmanes suníes actuales[25]. ‘Uthman ordenó la destrucción de todas las no canónicas (aunque algunas se salvaron), lo que fue considerado entre algunos sectores como un acto de imposición impía hasta el punto de aducirse como principal causa de su asesinato. Esta selección generó no pocas protestas entre los grupos

[24] Sobre el alcance de este término, véase ROSENTHAL (1967: 42-43).
[25] BURTON (1990) y VERNET (1999:32).

disidentes de la ortodoxia propugnada por Uthman. Así, por ejemplo, los partidarios de ‘Ali acusaron al califa de haber suprimido algunos fragmentos en los que Muhammad habría mencionado a su primo y lo habría citado como ejemplo a seguir por la Comunidad. De hecho, a pesar de la Vulgata, durante los primeros tiempos del Islam siguieron existiendo textos no oficiales que en ocasiones cuestionaban determinados pasajes.

No fue hasta el año 685, con la llegada al poder del primer califa omeya, Abd al-Malik ibn Marwan (Marwan I), cuando se destruyeron todas las versiones no oficiales, incluida la original de Hafsa. El Corán de ‘Uthman quedó dividido en 114 suras de desigual extensión, divididos a su vez en aleyas que varían entre un mínimo de 3 (en las suras 103 y 108) y un máximo de 286 (en la sura 2). Las suras se organizan en orden descendente desde las más extensas a las más cortas a excepción de la primera, *al-fâtiḥa* (la que abre), en la que se resume la profesión de fe islámica y por ello suele ornamentarse de manera más destacada que el resto:

> “En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso / Alabado sea Dios, Señor del Universo / El Clemente, el Misericordioso / Soberano del Día del Juicio / Sólo a Ti adoramos e imploramos ayuda / Guíanos por el sendero recto/ Camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de Tu ira y no son de los extraviados.”[26]

Esta sura se denomina *basmala*, apócope del comienzo de la frase en árabe, y actúa como fórmula introductoria al aparecer en todas las suras salvo en la 9. También es empleada en el entorno de la vida cotidiana para encomendarse a Dios y que la tarea a realizar llegue a buen puerto. En la *basmala* se citan dos de los noventa y nueve nombres atribuidos a Dios:

[26] Traducción propia.

Fuente: AL-JERRAHI, T. B. et al.: *Los Más Bellos Nombres de Allah. Sus cualidades, valores y significados*, 2005.

Por lo que respecta al resto de suras, la mayoría no tienen título, pero sí un nombre que no suele guardar relación con su contenido. Así, por ejemplo, en La Vaca (sura 2) no aparece este animal, como tampoco La araña (sura 29), La abeja (sura 16), o Las hormigas (sura 27). Otro aspecto importante a tener en cuenta en este primer acercamiento al Corán es que, de acuerdo con la tradición oral y con su propia estructura, está hecho para ser recitado y por eso está escrito en prosa rimada. Esta característica implica una pluralidad de técnicas y modos de realizar la lectura que, siguiendo la ortodoxia oficial, se han recogido en las llamadas "lecturas" o "recitaciones" del Corán.

El origen de esta codificación se remonta a Marwan I, quien encargó al gramático Haŷŷâŷ (661-714) la fijación exacta del valor de cada consonante y la vocalización de las mismas (signos diacríticos). De esta forma, el Corán se volvió cada vez más rígido a fin de impedir las interpretaciones a partir de la escritura. De esta fijación provienen las recitaciones del Corán establecidas *in radice* en el siglo VIII[27]. Hoy existen diez recitaciones canónicas y cuatro no canónicas del Corán.

Para que una recitación sea canónica tiene que cumplir con tres condiciones. En primer lugar, debe coincidir con la vulgata de 'Uthman letra por letra. En segundo término, tiene que respetar las reglas sintácticas del árabe. Y finalmente, debe tener un *isnâd* o cadena de transmisión continua que se remonte hasta el Profeta, es decir, que tiene que haber sido relatada por un gran número de personas a lo largo de esa cadena de transmisión.

Las recitaciones que cumplen estas condiciones son las de Nafi' de Medina (785), transmitida por Warsh y Qalun; Ibn Kathir de Meca (737), transmitida por al-Bazzi y Qunbul; Ibn 'Amir de Damasco (736), transmitida por Hišam y Ibn Zakwan; Abu 'Amr de Basora (770), transmitida por al-Duri y al-Susi; 'Asim de Kufa (744), transmitida por Šu'bah y Hafs; Hamza de Kufa (772), transmitida por

[27] BELL y WATT (2006).

Jalaf y Jallad; al-Kisa'i de Kufa (804), transmitida por Abul-Harith y al-Duri; Abu-Ja'far de Medina, transmitida por Ibn Wardan e Ibn Jammaz; Ya'qub de Yemen, transmitida por Ruways y Rawh; y Jalaf de Kufa, transmitida por Ishaq e Idris. Estas recitaciones son consideradas por los creyentes como propias del Profeta, es decir, fidedignas, citando la respectiva cadena de narración canónica, y las aceptan como referencia para la ley islámica[28].

Todas ellas difieren en la vocalización de unas cuantas palabras, las cuales a su vez le dan al término en cuestión un significado diferente, según las reglas de la gramática árabe[29]. Por ejemplo, la vocalización de un verbo puede cambiar su voz activa y pasiva. La vocales pueden modificar su intensidad (es decir, se pueden alargar o acortar) y las pausas glotales (características de la letra *hamza*) pueden agregarse o elidirse, según las reglas respectivas de la recitación en particular. Por ejemplo, el nombre del arcángel Gabriel se puede pronunciar de manera diferente en distintas recitaciones: Jibrîl, Jabrîl, Jibra'îl, y Jibra'il. El nombre "Qur'ân" se pronuncia sin la pausa glotal en una recitación y el nombre del profeta Ibrâhîm (Abraham) se puede pronunciar Ibrâhâm en otra, etc.[30]

En cuanto a las recitaciones no canónicas, son llamadas "explicativas" al considerarse que aportan diferentes perspectivas a un verso o aleya en cuestión[31]. Dentro de esta norma de lectura/recitación del texto coránico, encontramos numerosas modalidades. Entre todas ellas, traemos a colación a modo de ejemplo la recitación del Corán en una semana, que está destinada al creyente más devoto. La lectura se estructura en siete estaciones (*manâzil*) de aproximadamente la misma extensión: primer día (suras 2-4); segundo (suras 5-9); tercero (suras 10-16); cuarto (suras 17-25); quinto (suras 26-36); sexto (sura 37-49);

[28] VERNET (1999: 36).
[29] EPALZA, FORCADELL y PERUJO (2008).
[30] NÖLDEKE (2013: 30-33).
[31] KHOURY (1981).

y séptimo (suras 50-114). Otro ejemplo sería la división del texto a efectos recitativos y nemotécnicos en treinta partes de cuatro cuartos cada una, es decir, 120 cuartas partes en total. De esta forma se puede memorizar y/o recitar en 30, 60 o 120 días. Esta división sirve también para que, durante el mes de Ramadán, el creyente pueda rezar el Corán entero.

Volviendo a la revelación en sí y a su duración en el tiempo, habitualmente suele establecerse una diferenciación en función del lugar en el que se hizo pública, es decir: las suras reveladas por el Profeta durante su estancia en Meca y las correspondientes a su etapa de Medina. No obstante, conviene resaltar que dentro de las llamadas suras mequíes hay algunas catalogadas como medinesas y viceversa[32].

En términos generales, las suras mequíes mostrarían un mayor énfasis en el monoteísmo, en la importancia de los profetas como mensajeros de Dios y guías de la humanidad, y en la concienciación de la existencia de un Juicio Final donde se castigará con el Infierno o se premiará con el Paraíso las acciones del individuo. Las mequíes se corresponderían con la primera etapa de la revelación, en la que se hacía necesario consolidar al Profeta como enviado de Dios y a la revelación coránica como la definitiva que vendría a completar al judaísmo y al cristianismo[33]. Por lo que respecta a las suras medinesas, subrayarían la obligatoriedad del creyente de someterse a Dios y a sus dictados y abordarían las relaciones del musulmán con el resto de seres vivos.

A su vez, las suras mequíes pueden dividirse en tres etapas[34]. Al primer período mequí pertenecen 40 capítulos con sus 1.219 versículos (el 9% del texto). En ellas, el ritmo es marcado y la rima es clara. Es la palabra de Dios que conmina a admirar las maravillas de la

[32] PEÑA (2007).

[33] Para un análisis detallado de las relaciones con las otras religiones monoteístas, véase ABUMALHAM (2007).

[34] NÖLDEKE (2013: 63-134) Y VERNET (1999: 42-43).

creación y abunda en los castigos conferidos a quienes desoyeron a los antiguos profetas. El segundo está formado por 21 suras con un total de 1.898 aleyas (el 23% del texto). En este segundo momento, los elementos de la naturaleza quedan relegados por el texto sagrado y se establece la continuidad respecto a los antiguos profetas hebreos que eran conocidos en Arabia gracias a la *hagadá* o narración de los judíos locales de Meca. Finalmente, al tercer período mequí corresponderían 21 capítulos con sus 1.656 versículos (el 33% del texto). En ellos, el discurso se vuelve prosaico, cotidiano y amonestador, fundamentalmente dirigido a los considerados como malos creyentes.

Por lo que respecta al período mediní, cuenta con 21 suras de 1.462 aleyas (el 35% del texto). Como ya se ha comentado en líneas anteriores, difieren sensiblemente de las mequíes, ya que se trata sobre todo de mandatos y regulaciones que apuntan al establecimiento de un Estado. El Profeta es ahora un hombre de Estado cuya misión no es convencer, sino enseñar. Ya no se dirige a las gentes, en general, sino a los creyentes, mientras a los no creyentes los señala explícitamente: judíos, asociadores (cristianos), hipócritas, infieles, etc. En este sentido, las suras 2, 4 y 5 conforman una décima parte del texto completo y contienen casi íntegramente la organización de la nueva sociedad y buena parte de su historia. Si bien en términos generales los textos de este período son densos, pesados y a veces incluso difusos, cabe mencionar un fragmento comparable al primer libro del Génesis (Corán, 9: 44-46)[35].

Para cerrar esta primera aproximación al texto coránico, convendría mencionar la distinción que habría que establecer entre los contenidos dogmáticos y los consuetudinarios. Los primeros son palabra de Dios sobre la cual no cabe modificación alguna, mientras los segundos obedecen al marco histórico-social del momento en el que fueron revelados, por lo que pueden (y deben) ser modificados y/o reinterpretados con el transcurso del tiempo.

[35] NÖLDEKE (2013: 135-188).

## 4. El Corán como base del Derecho islámico

En el año 622, año de la huida del Profeta a Yathrib, que refundó como Medina (ciudad en árabe), tuvo lugar el establecimiento de la primera comunidad musulmana y el comienzo del calendario islámico. *Grosso modo*, las tribus árabes aceptaron a Muhammad como Profeta y portavoz de Dios. A partir de ese momento, los seguidores de Medina y Meca se consideraron integrantes de un nuevo grupo en el que el vínculo religioso trascendía los lazos tribales. De forma que a medida que Muhammad accedía gradualmente a una posición de mayor soberanía política y legal[36], la voluntad de Dios, tal como era transmitida por él mismo a la comunidad en las revelaciones coránicas, fue reemplazando algunas costumbres en distintos aspectos[37].

En la evolución de una sociedad, el proceso técnico de legislación es una etapa secundaria. Reducir a términos de derechos y obligaciones una norma de conducta aceptada y establecer penas para las transgresiones presupone la existencia de esta norma aceptada. Por lo tanto, resulta natural que el mensaje religioso del Profeta precediera, tanto en el tiempo como en su significación, a su papel como legislador político. De manera similar, la llamada materia jurídica del Corán se reduce a proposiciones amplias y generales sobre lo que deberían ser los objetivos y aspiraciones de la sociedad musulmana. En esencia, el Corán constituye la formulación escueta de la ética religiosa del creyente.

Por lo tanto, la sacralidad del texto coránico en tanto que revelación divina no puede aplicarse a las normas inspiradas en él. Del mismo modo que no puede justificarse la infalibilidad de determinada norma aludiendo a que se encuentra en el Corán ya que, insistimos, las directrices del texto son generales, no están dispuestas en un orden cronológico acorde con los acontecimientos históricos en los que hay

[36] Sobre su gestión como Profeta y hombre de Estado, véase WATT (2004).
[37] SEGOVIA (2007).

que contextualizar la revelación, y la compilación y codificación de sus contenidos no se realizó hasta años después de la muerte del Profeta (año 632) a través la Vulgata, con la que comenzó la dinastía omeya.

Este carácter genérico y universal del Corán hace la mayoría de las nociones básicas que subyacen en una sociedad encuentren un modo de expresión en la revelación. Compasión por los miembros más débiles de la sociedad, equidad y buena fe en las transacciones comerciales, incorruptibilidad en la administración de justicia y otras tantas máximas constituyen normas de conducta deseables en otras culturas y religiones[38]. Todas ellas son anteriores al establecimiento de una doctrina jurídica de derechos y deberes.

Y lo mismo cabría decir de aquellos preceptos que sí son específicos del Islam. Tanto el beber vino como la usura (*ribâ*) han sido prohibidos en todos sus términos[39]. Si bien hay autores que señalan que la prohibición de la ingesta de vino y el ritual de las abluciones tendrían una fuerte impronta cristiana, y más concretamente del Nuevo Testamento[40], no ocurre lo mismo en el caso de la usura. Esta última revela la importancia de las transacciones comerciales en el contexto geográfico de la Arabia pre-islámica y plantea uno de los retos más importantes al tener que adecuarse a la complejidad de un mercado globalizado en la actualidad[41].

En cualquier caso, el Corán no contiene ninguna indicación sobre la calificación legal de estas prácticas. En realidad, la ingesta de vino se convirtió más tarde en un delito punible con azotes, mientras que la usura era una mera cuestión civil que daba origen a un contrato nulo o sin efecto.

[38] HERNANDO DE LARRAMENDI y PEÑA (2008).
[39] Sobre la usura, véase RAHMAN (1964: 1-43).
[40] HUART (1904: 125-167).
[41] Para una panorámica histórica sobre el origen y evolución de la legislación sobre esta cuestión, véase RAHMAN (1964: 1-43).

Esta última circunstancia vendría a refrendar las distintas actuaciones de Muhammad en su calidad de profeta respecto a su proceder como legislador político. De forma, que mientras que el legislador vio las consecuencias de los actos humanos en términos de sanciones prácticas aplicadas por otros humanos, el profeta las consideró un mérito o una falta a los ojos de Dios. En consecuencia, el principal objetivo del Corán no sólo reside en regular la relación del creyente con sus semejantes, sino también su relación con el Creador.

La legislación coránica es predominantemente ética, pero cuantitativamente resulta exigua. Se despliega como máximo en unos seiscientos versículos, la inmensa mayoría referidos a deberes religiosos y prácticas rituales de oración, ayuno y peregrinación. Por lo que respecta a los temas legales en el sentido estricto del término, algunos especialistas consideran que no excederían de los ochenta versículos[42], mientras hay quienes elevan la cifra a 130, de los cuales 70 se centrarían en el derecho de familia, otros 70 en el derecho civil, 30 estarían dedicados al derecho penal, 13 a procedimientos jurídicos, 10 al derecho constitucional, 25 a las relaciones internacionales y 10 para el sistema económico y financiero[43].

Independientemente de que se trate de cifras aproximativas que no tienen en cuenta las interacciones existentes entre unas y otras y sobre las que no se ha llegado a un consenso, cabría preguntarse si reflejan una voluntad de regular jurídicamente a la *Umma*. Si bien es cierto que las primeras leyes de una sociedad suelen expresarse en términos breves y sencillos, como sucede en las Doce Tablas de la ley romana, a diferencia de ellas, el Corán no intenta abarcar ni siquiera de manera rudimentaria todos los elementos básicos de lo que sería una relación legal.

[42] COULSON (1998: 22).
[43] MARTOS (2004: 334).

No obstante, contamos con regulaciones muy específicas vinculadas más o menos directamente al ámbito legal, concernientes a una gran variedad de cuestiones que van desde el ropaje que deben llevar las mujeres, la división de los llamados botines de guerra, la prohibición de comer cerdo hasta la pena de azotes por fornicación o la regulación de la poligamia. Todas ellas constituirían soluciones *ad hoc* para problemas particulares más que intentos de abordar de manera general estos temas.

En el primer caso, una epidemia de triquinosis por la ingesta de cerdo provocó la prohibición temporal que posteriormente interpretaciones integristas del texto han descontextualizado de su marco original y de su carácter temporal. Frente al ejemplo anterior, el castigo para el adulterio que no hacía distinción de género sí ha sido convenientemente interpretado en países como Arabia Saudí, donde existe una discriminación de la mujer en las penas y condenas impuestas.

Y en el mismo sentido cabe valorar la pervivencia de la poligamia, una medida adoptada en su origen con dos finalidades principales. La primera, no dejar desprotegidas a las viudas que quedaban desvinculadas tanto de su familia como de la de su marido. En su lugar, el hermano del fallecido firmaba un contrato (matrimonial) por el que se hacía cargo del mantenimiento de la viuda y sus hijos. La segunda, propiciar y regular lo que tradicionalmente se conocían como alianzas o matrimonios de Estado, es decir, la unión simbólica de las tribus o comunidades en cuestión a través del matrimonio de sus líderes y allegados. Por lo tanto, respondía a unas circunstancias históricas concretas que se han extrapolado a la contemporaneidad y cuyas condiciones, que varían en función de cada país (el conocimiento y aceptación de la primera esposa, la igualdad de trato afectivo y económico, etc.) están provocando su paulatina desaparición.

Además de esta falta de voluntad por normativizar, la naturaleza poco sistemática de la legislación proviene de las circunstancias en las que el Corán fue revelado. La compilación oficial del corpus se llevó a cabo años después de la muerte del Profeta a través de un ordenamiento arbitrario, también en el caso de los pasajes referidos a cuestiones legales. Un buen ejemplo es la distribución de las aleyas más breves que componen el período mediní. La década que abarcan estas revelaciones, además de no presentar un orden cronológico perceptible, evidencia que la regulación de determinadas cuestiones se realizaba según las exigencias del momento.

Así, por ejemplo, la sura que abole la costumbre pre-islámica de la adopción en términos de igualdad legal respecto al/los hijo/s del adoptante (Corán 33: 37) fue concebida para zanjar la controversia suscitada por el matrimonio del Profeta con la esposa divorciada de su hijo adoptivo Zayd. De igual modo, las suras que imponen una pena de ochenta azotes para castigar el delito de falsa acusación de impudicia fueron reveladas después de las imputaciones de adulterio contra la esposa del Profeta, Aicha[44].

Aunque algunos temas están desarrollados con una considerable amplitud, incluso en ese caso no existe una exposición íntegra y generalizadora. Por lo tanto, cuando simplemente se trata de que ciertos problemas de naturaleza recurrente originan una serie de regulaciones dispersas en el tiempo sobre un mismo tema, puede dar la sensación de que al ser reunidas fuera del contexto coránico, estas soluciones ofrecen un tratamiento detallado que no obedecería a la intención original del Profeta, como tampoco al trasfondo jurídico de estas disposiciones. Así, la máxima coránica alteró los aspectos legales del homicidio al establecer que la vida de la víctima sólo podía intercambiarse por la del asesino. Se eliminaba así el concepto de "venganza de sangre" al sustituirse por el de reparación justa dentro del concepto islámico de que todos los musulmanes eran iguales a los ojos de Dios.

[44] COULSON (1998: 23).

De todas las cuestiones planteadas en el Corán, la situación de la mujer ocupa un lugar preponderante al establecerse una serie de regulaciones[45]. Las normas sobre el matrimonio y el divorcio son numerosas, variadas, y tienen un objetivo general: la mejora de la condición femenina. En este sentido, el texto coránico supone una gran revolución para su época en muchos aspectos, y representa una de las reformas más radicales de la ley consuetudinaria árabe[46], como defienden muchas mujeres árabes y musulmanas que desde la lectura del Corán enarbolan la llamada yihad de género desde un feminismo islámico[47].

Entre los temas abordados en el texto que vendrían a refrendar esta consideración se encuentra el del matrimonio. El Corán ordena que la esposa reciba la dote (*mahr*). Aunque en tiempos preislámicos se efectuaban algunas veces pagos a la esposa, el concepto básico del matrimonio bajo la ley consuetudinaria era el de la venta de una mujer por su padre o cualquier otro pariente varón que recibía, en tanto que vendedor, el precio de la compra pagado por el marido. El efecto de esta simple norma coránica, por lo tanto, fue el de elevar a la esposa de la condición de objeto de venta a la de parte contratante, la cual, en compensación por el derecho de unión sexual con ella, estaba autorizada a recibir una retribución: la dote. A partir de entonces, la esposa poseyó una competencia legal que antes no tenía.

En cuanto a las leyes de divorcio, la principal innovación del Corán consistió en la introducción del llamado "período de espera" (*ʿidda*). Antes del Islam, un marido podía deshacerse de su esposa simplemente manifestando su intención. El repudio (*ṭalâq*) de su esposa, un derecho que provenía de su posición de comprador, implicaba una ruptura inmediata y definitiva de la relación marital. El

[45] PÉREZ BELTRÁN (1998: 291-334).
[46] Sobre la situación de la mujer en época pre-islámica, consúltese KEDDIE (2012: 13-25).
[47] Véase como ejemplo MERNISSI (2002).

Corán suspendió virtualmente el efecto del repudio hasta que no expirase este período de espera que se prolongaría hasta que la esposa hubiera completado tres ciclos menstruales o, en el caso de que estuviera embarazada, hasta el nacimiento del niño. Este período de espera fue concebido, según indica expresamente el Corán, para proporcionar una oportunidad de reconciliación durante la cual la esposa tendría derecho a manutención por parte de su marido.

Lo mismo cabría decir de la poligamia, que si bien quedó restringida a un número máximo de cuatro esposas, se instaba al marido a tratarlas equitativamente, sin concretar mayores obligaciones y deberes, como tampoco represalias por el incumplimiento de cualquiera de las dos directrices generales.

Otro caso muy interesante es el relacionado con la herencia. En tiempos preislámicos, la normativa se había esbozado con el fin de consolidar la fuerza de la tribu. Esta última, de estructura patrilineal, estaba formada por aquellos que remontaban su ascendencia a un antepasado común y exclusivamente a través del linaje masculino. En consecuencia, y para conservar la propiedad dentro de la tribu, los derechos de herencia pertenecían solamente a los parientes agnados varones del fallecido. Y dentro de estos parientes, al más próximo de ellos seguido por su padre, sus hermanos y su prole, su abuelo paterno y, finalmente, sus tíos y descendientes. Aunque existía alguna evidencia de que en algunos casos la propiedad había sido legada a parientes femeninos próximos (madres e hijas), lo común era que las mujeres no gozaran de derechos sucesorios.

La primera referencia coránica a esta cuestión (Corán, 4: 7-12) ordena que la persona que está a punto de fallecer legue equitativamente a sus padres y parientes. Esta disposición reconoce la capacidad de los parientes femeninos para heredar y supone un momento de transición desde la sociedad basada en los vínculos de sangre a una en la que el grupo familiar sustituye a la tribu como

unidad básica. No obstante, las circunstancias posteriores requirieron que el dictamen cristalizara en normas positivas y prácticas.

De modo que tras la muerte de numerosos musulmanes en batallas contra los infieles, una serie de revelaciones coránicas asignaron partes específicas del patrimonio de los fallecidos a parientes individuales. De los nueve parientes entonces capacitados, seis de ellos eran mujeres: la esposa, madre, hija, hermanas carnales, consanguíneas y uterinas, y los tres restantes parientes varones que, o jamás hubieran heredado nada bajo el antiguo sistema, o que hubieran sido excluidos por un agnado más próximo.

Aunque el Corán no reconocía las pretensiones de los parientes agnados varones, disponía que cuando sobrevivían al fallecido sus hijos e hijas, la parte del hijo debía ser el doble que la de la hija. Un principio similar se aplicaba cuando los herederos eran los hermanos y las hermanas del fallecido. En estos casos, la intención de la norma coránica no era abolir el sistema agnaticio sino modificarlo con el objetivo de mejorar la posición de los parientes femeninos. Para ello se superponía sobre los agnados varones una categoría adicional de nuevos herederos, por lo que cabría colegir que estaríamos ante la complementariedad, que no la sustitución, de la norma consuetudinaria existente.

Reformas como las descritas contribuyeron a la mejora de la situación de la mujer, pero fueron pensadas para remediar aspectos muy concretos, de forma que no se articuló una ley de familia que sirviera para erradicar las prácticas consuetudinarias existentes. En consecuencia, el matrimonio continuó siendo concebido como un contrato en el que el marido ocupaba la posición dominante y la voluntad unilateral de acabar con el vínculo. No obstante, este esquema de sociedad patriarcal común a otras culturas estaba ahora sujeto a la influencia (moderada, sí, pero influencia al fin y al cabo) de la norma ética un mejor trato a las mujeres. Por lo tanto, en estos casos

particulares referentes a la mujer, las regulaciones coránicas modificaron, más que sustituyeron, la norma consuetudinaria.

Por otra parte, el Corán plantea numerosos problemas como documento legislativo. Uno de los más importantes es el no haber solventado el alcance de los patrones éticos establecidos en términos de medidas prácticas. Y en segundo término, las omisiones que presenta. En muchos asuntos legales, el Corán no ofrecía respuesta, por lo que se aplicacaba de la ley consuetudinaria. Esta última debía consensuarse con el espíritu general del texto coránico estableciéndose una especie de *statu quo*. Así, por ejemplo, el mandato de legar a favor de parientes próximos fue suplantado por el sistema de las partes fijadas, mientras en otros casos predominó lo establecido por la costumbre.

De forma que, a pesar de que el Corán condenó muchas de las viejas costumbres pre-islámicas sustituyendo algunas de ellas por la *Sunna*, el Islam primitivo no dejó de recurrir a ciertos usos. Algunos autores analizan cómo el Corán hizo suyas una gran número de regulaciones pre-islámicas como el talión, el reparto del botín, la explotación de las aguas y los pastos, la esclavitud, el matrimonio temporal admitido posteriormente por la šîʿa, etc.[48] En consecuencia, reflejaría la convivencia de los dos sistemas jurídicos en las sociedades árabes con tradición oral, y sobre todo en aquellas de tradición beduina: uno de inspiración islámica y otro basado en la costumbre.

En cualquier caso, y como conclusión a este capítulo, el Corán sólo puede considerarse el preámbulo de un código islámico de comportamiento al que las siguientes generaciones aportaron una articulación operativa a través de lo que se conoce como *sunna* o tradición. Dentro de ella, la tradición del Profeta (*sunna al-nâbî*) vendría a completar y a concretar las disposiciones generales del texto coránico.

[48] CHELHOLD (1986: 19-37).

# CAPÍTULO 3

# LA CIENCIA DEL DERECHO ISLÁMICO

Mientras Muhammad vivió, fue unánimemente aceptado como líder político y religioso de la *Umma*. Las revelaciones divinas y su ejercicio como árbitro para gestionar y solucionar las disputas surgidas entre los miembros de la Comunidad fueron conformando la base del ordenamiento religioso y jurídico-moral del futuro imperio islámico. En dicho ordenamiento, la presencia del derecho consuetudinario, que había sido modificado en algunos aspectos por la revelación coránica, reflejaba que no se había producido una ruptura con el antiguo sistema. A la pervivencia de la tradición, entendida en su más amplio sentido, se une el hecho de que tanto la fijación del texto revelado como el desarrollo de la tradición profética, las dos fuentes principales de la ley islámica, eran posteriores al Profeta.

En esta situación llegamos a su muerte, acaecida en el año 632, momento en el que la *Umma* quedaba huérfana de liderazgo espiritual y político. Como "Sello de los Profetas", ninguno habría de venir después de él. Por lo tanto, los futuros orientadores de la Comunidad podrían ser personas reputadas por su trayectoria, su erudición, su gestión, su cercanía con Muhammad, pero nunca sus sucesores como

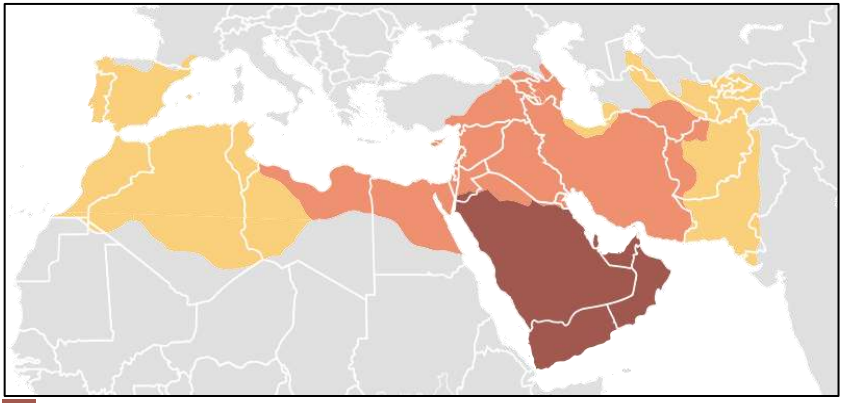
guía religioso[49]. Sin embargo, la legitimidad religiosa, entendida en función del parentesco con el Profeta o del comportamiento moral desempeñó un importante papel en el plano político, hasta el punto de dirimir entre varias candidaturas la persona encargada de dirigir y orientar la *Umma*. A esta situación se sumó la rápida expansión del Islam.

Entre el 622 y el 632, período transcurrido entre el establecimiento de la comunidad de Medina y la muerte del Profeta, el Islam había conseguido expandirse por la práctica totalidad de la península arábiga. Desde allí se extendió durante las décadas siguientes hasta el establecimiento de la dinastía omeya, bajo cuyo gobierno se ampliaron aún más los límites del imperio.

De esta forma, entre el 632 y el 750, el Islam pasó de constituir una pequeña comunidad religiosa de Arabia a un vasto imperio militar, que por un lado amenazaba las fronteras de la cristiandad latina en los Pirineos, y por otro franqueaba las vías de acceso por el norte al subcontinente indio. En apenas un siglo, el imperio islámico había abarcado una gran diversidad de etnias, culturas y religiones. El dominio político del Islam se había extendido por territorios muy diferentes, cuya impronta en el desarrollo del *fiqh* resultó decisiva.

[49] MADELUNG (1997).

**Expansión de los diferentes califas**



Expansión bajo el profeta Muhammad (622-632).
Expansión durante el califato ortodoxo (632-661).
Expansión durante el califato omeya (661-750).

Fuente: BARRACLOUGH, G.: *The Times Concise Atlas of World History*, 1984, pp. 40-41.

Dicha expansión, con sus correspondientes conquistas militares, entrañaba numerosas dificultades a nivel de organización y administración de un vasto territorio, al tiempo que se tenía que hacer frente a las crisis sociales y económicas que fueron surgiendo[50]. Estos problemas se sumaron a los ya existentes en el seno de la Comunidad tras la muerte del Profeta. Las disputas por la sucesión política llevaron a una guerra civil, al posterior estallido de una serie de revueltas y, finalmente, a la formación de unas serie de facciones políticas enfrentadas al poder central. Toda esta secuencia de acontecimientos históricos determinó la génesis y evolución de la ciencia del Derecho durante el primer siglo del Islam.

[50] Sobre la historia jurídico-institucional de esta primera expansión, véase MARTÍNEZ PEÑAS (2017: en prensa).

## 1. Definición de *Fiqh*

Tomando como punto de partida las nociones introductorias expuestas en el primer capítulo, el *fiqh* puede definirse como la ciencia del Derecho, es decir, constituye el desarrollo normativo de las fuentes jurídicas del Islam. El *fiqh* no sólo establece y codifica el conjunto de normas extraído de las fuentes religiosas, también interpreta y desarrolla dichas normas constitutivas de la *šarî'a*. Como conjunto de reglas jurídicas, el *fiqh* representa la esencia del pensamiento islámico obtenidas del Corán y de la tradición profética (*sunna al-nabî*) a través de su estudio mediante el uso de fuentes jurídicas secundarias de carácter racionalista. De esta última afirmación pueden colegirse dos reflexiones fundamentales.

La primera es que el *fiqh* es el resultado de una actividad humana, y por lo tanto no es infalible, como tampoco lo son sus frutos. El corpus jurídico-legal que da origen, entre otros textos a la *šarî'a*, puede y debe ser revisado en todos sus términos, actualizado y adaptado a las circunstancias de la *Umma*. Frente a la supuesta inmutabiliad de la ley islámica debido a la sacralidad del texto de la cual dimana, la pluralidad y heterogeneidad de mecanismos empleados en el establecimiento e interpretación de la jurisprudencia evidenciaría lo erróneo de esta afirmación, como puede observarse en la cambiante situación imperante desde los primeros siglos del Islam.

La segunda conlusión vuelve a cuestionar dicha inmutabilidad en función de su esencia divina ya que, si bien es cierto que la principal fuente de Derecho es el texto coránico, y que este último está considerado sagrado en tanto que palabra de Dios revelada a Muhammad a través del ángel Gabriel, el proceso de escritura, recopilación y selección de dicha revelación estuvo en manos humanas, y son por lo tanto falibles en cualquiera de los pasos que se dieron durante dicho proceso.

Por lo tanto, y desde un enfoque racional, la Vulgata podría ser cuestionada en tanto que fruto de una actuación humana que habría discriminado algunas suras en beneficio de otras procedentes de versiones anteriores. Asimismo, la interpretación y adecuación de su contenido, bastante generalista como se exponía en páginas anteriores, estaría a cargo de un grupo reducido de creyentes eruditos (ulemas, alfaquíes, muftíes, etc.), que podrían realizar distintas lecturas de un mismo pasaje y que, en cualquier caso, tampoco resultan infalibles.

Se trata de una cuestión compleja no exenta de polémica. Desde una perspectiva religiosa, las posibles contradicciones existentes en el texto coránico que dan lugar a disposiciones igualmente discordantes no son atribuibles a Dios, sino a la intervención humana en la selección o interpretación del texto. El Corán abarca un período histórico en el que las relaciones del Profeta con las distintas comunidades sufren algunos cambios que se reflejan a menudo de manera discontinua y desordenada en cuanto a su disposición y ordenamiento cronológico. En tanto que como mensaje divino no puede albergar fisura alguna, como compilación e interpretación realizada por los creyentes sí cabría ser debatido y modificado en su alcance y aplicación en la vida cotidiana de la *Umma*.

La importancia de estas reflexiones radica en que, muy frecuentemente, las interpretaciones integristas de las fuentes religiosas aducen esta sacralidad para justificar el inmovilismo y consiguiente anacronismo en la ejecución de determinadas prácticas. Sin cuestionar el contenido ni el carácter religioso del texto, sí que hay que subrayar que tanto la interpretación del Corán, variable en función de cada creyente, como su posible articulación social o política para casos concretos, no resultan únicas ni inmutables. Y lo mismo cabría argumentarse respecto al conjunto de textos que conforman la *sunna al-nabî*, a los que nos referiremos más adelante, en tanto que fuentes primarias de la *šarî'a*.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que junto a esta legislación de inspiración religiosa, los califas y la clase dirigente promulgaron a lo largo de los siglos una serie de disposiciones consideradas como un complemento y un elemento fortalecedor de la *šarî'a*. Esta legislación de naturaleza administrativa, gubernamental y laica fue denominada desde el siglo IX *siyâsa* (dirección de los asuntos de Estado, término que actualmente significa "política") y a partir del siglo XV *qânûn* (legislaciones o reglamentos al margen de la ley islámica que regulan la materia administrativa, penal y fiscal). Todas ellas también formarían parte del *fiqh*.

De lo expuesto anteriormente se colige que desde época muy temprana, en el imperio islámico funcionaba una doble administración de justicia. Por un lado, la que se regía por el corpus directamente vinculado a la religión que regulaba los preceptos rituales del creyente (*šarî'a*) y era aplicada por jueces con competencia en asuntos civiles, penales y religiosos (cadíes). Y por otro, una justicia laica ejercida por la autoridad gubernativa basada en la costumbre y, a partir de la época contemporánea, en los códigos y otras normas legislativas.

Por lo tanto, la materia objeto de estudio del *fiqh* abarcaría numerosos ámbitos. Dentro de la división entre las normas que regulan las prescripciones y rituales religiosos (*'ibâdât*) y aquellas que regulan las relaciones sociales (*mu'âmalât*), formarían parte de este segundo grupo los derechos mercantil, de familia, el sucesorio, el penal y procesal, el constitucional y administrativo y el internacional público.

Es cierto que el tratamiento de estos contenidos es desigual y que ello depende de muchas circunstancias: del siglo en el que se aborde, de la escuela jurídica a la que esté adscrito el jurista que los estudie, de las diferentes lecturas y análisis que coexisten dentro de una misma escuela, etc. Y también conviene advertir que incluso en las materias no relacionadas directamente con la divinidad, la impronta moral de base religiosa está muy presente en todas estas

disposiciones de carácter laico. Prueba de ello es que algunas se inspiraron en época clásica en el Corán y en la tradición profética no en su calidad de textos religiosos, sino como guías de conducta ético-moral.

## 2. Origen del *fiqh*: los "califas ortodoxos"

La denominación de "califas ortodoxos" entraña dos cuestiones conceptuales de gran interés para entender la dimensión política del Islam. Se entiende por califa (*jalîfa*) el representante de una autoridad superior que puede aplicarse tanto en su vertiente política como religiosa. En su origen, el título completo era "sucedor del mensajero de Dios" (*jalîfa rasûl Allâh*), por lo que su dimensión era sobre todo de tipo moral-religiosa. En principio, los califas no estaban investidos de autoridad o poder político como el Sultán (término ya existente pero empleado con este sentido por primera vez por la dinastía selyuquí en el siglo XI). De forma que actuaban por delegación o representación de la autoridad superior.

Entre los ejemplos más representativos que reflejan la perpetuación de esta figura en época contemporánea estaría el jalifa de Tetuán, quien actuaba como representante del Sultán marroquí en la zona de protectorado español y al que el soberano, que permanecía sometido a la administración colonial francesa, delegaba su autoridad político-religiosa. Dicha legitimidad también se sustentaba en su grado de consanguineidad con el Sultán, ya que ambos pertenecían a la misma familia. Este último elemento resulta de especial importancia al abordar la sucesión del Profeta.

El primer musulmán investido con el título fue Abu Bakr al-Siddiq, suegro de Muhammad, convertido así en el primer califa del Islam. Abu Bakr era su sucesor como líder político y también como guía espiritual, sin alcanzar en esta última esfera la posición ocupada por el Profeta. Comenzaba la época conocida como primer Islam o el

Islam de los califas ortodoxos (*julafâ' al-rašidûn*), que abarca desde la muerte del Profeta hasta el cisma religioso (656) y el establecimiento de la dinastía omeya (661-750).

Abu Bakr al-Siddiq (632-634) era miembro de la tribu de los *qurayš*, la misma que la del Profeta, y formaba parte del grupo de comerciantes que regentaban las rutas caravaneras y concurrían en Meca. Su hija, Aicha, se convirtió en la esposa del Profeta por lo que, según la tradición, su suegro fue el primero en convertirse al Islam y en acompañarle en su huida a Yatrib en el 622[51]. Su origen tribal, el parentesco con el Profeta y su elevada edad le hicieron candidato a sucederle en el 632. La decisión fue acatada por el conjunto de la Comunidad, no sin suscitar las protestas de 'Ali ibn Abu Talib, primo carnal del Profeta y también su yerno (de parentesco más cercano que Abû Bakr), al estar casado con su hija Fátima. En cualquier caso, lo que primó en ese primer momento fue la pertenencia a la familia del Profeta y por ende, la hegemonía de los *qurayš*.

El mismo año de su llegada al poder, Abu Bakr tuvo que hacer frente a dos grandes revueltas originadas en la península arábiga. La primera, en la región del Hiyaz, al no reconocer el Islam como religión y la segunda, en el Nayd, al negarse a pagar el diezmo correspondiente (la *zakât*). Aunque ambos levantamientos fueron sofocados, la oposición al nuevo Estado y rivalidades internas no cesaron hasta su muerte. Además de acabar con esta rebelión, extendió la conquista hacia Iraq, en manos hasta entonces de los sasánidas[52].

Desde el punto de vista religioso, impulsó la fijación del texto coránico por escrito. En cuanto a su legado en el campo jurídico, inició la recopilación de revelaciones coránicas para tratar de establecer un corpus legislativo que diera respuesta a la realidad cotidiana de la *Umma*. Entre ellas, la organización interna de la

[51] NETTON (2008).
[52] VON GRUNEBAUM (1992).

Comunidad, lo cual implicaba el paso de una sociedad tribal a una sociedad regida por el núcleo familiar.

En términos prácticos, el principal problema suscitado en este proceso fue el concerniente a la herencia. Siguiendo las revelaciones, Abu Bakr abogó por la incorporación de la mujer al derecho sucesorio. Así, por ejemplo, cuando el fallecido sólo contaba con sus abuelas como herederas, el califa argumentó que dado que no aparecía mención explícita a este caso, consideraba que debía adjudicarle íntegramente el patrimonio a la abuela materna atendiendo a que ésta última era la madre de la madre del fallecido. No obstante, esta decisión no tenía en cuenta las circunstancias en las que el fallecido había heredado en su momento, pudiendo incurrir en una falta de reciprocidad respecto a la familia materna y paterna, por lo que finalmente revisó y modificó la medida al adjudicar la herencia a las dos abuelas en partes iguales[53].

Este caso pone de manifiesto que Abu Bakr estaba abierto a cualquier sugerencia o interpretación que no coincidiera con sus presupuestos iniciales. De lo que se deduce que para el sucesor del Profeta, el derecho de interpretar las regulaciones coránicas no era privilegio de ninguna institución especial. Al contrario, podía ser ejercido por cualquier miembro de la comunidad. En segundo término, la rectificación de Abu Bakr reflejaba la natural evolución de la sociedad y acorde a ellas y a los casos que se fueron planteando, la legitimidad de establecer cambios en las interpretaciones y aplicaciones de las normas.

El segundo ejemplo de la gestión de Abu Bakr en este campo fue el de sancionar con cuarenta azotes la ingesta de vino, cuyo consumo no había sido condenado en el Corán con una pena concreta. Posteriormente, el castigo sería ampliado a ochenta en tiempos del tercer y cuarto califa, lo que implicaría un incumplimiento reiterado de la prescripción coránica y su correspondiente adecuación a la realidad

[53] COULSON (1998: 34).

social del momento[54]. En consecuencia, si la historiografía posterior a los califas ortodoxos los ha tendido a considerar como jueces eminentemente capacitados, cabe matizar que incluso ellos pedían o bien se dejaban influenciar por la opinión de otros compañeros del Profeta de igual cualificación. No obstante, y a diferencia de estos últimos, sólo los califas tenían la potestad de legislar.

Abu Bakr designó en vida a su sucesor, quizá para evitar repetir el enfrentamiento en el que se había visto inmerso con ‘Ali. Lejos de nombrar a este último, decidió decantarse por ‘Umar ibn al-Jattab (634-644), un mequí perteneciente a la tribu de los *quraýš* casado con Hafsa, hija del Profeta. Por lo tanto, y al igual que su predecesor, pertenecía a la elite social de la región y tenía vinculación con Muhammad a través de un matrimonio de Estado. La elección no fue bien acogida entre ‘Ali y sus partidarios, quienes defendían que la familia directa del Profeta estaba mejor cualificado para dirigir la Comunidad. También generó el descontento entre algunos miembros de la *Umma* que, fieles al espíritu de Medina, reclamaban que los musulmanes eran iguales entre sí y que no debían predominar lazos de sangre ni de tribu en la elección del gobernante.

En el primer caso se trataba de superar la estructura pre-islámica sustentada en la tribu como núcleo de la sociedad, mientras que en el segundo, lo que se reclamaba era aplicar lo que se decía en el Corán en cuanto a la igualdad entre los creyentes y al respeto que debía tenerse por el comportamiento ejemplar según los valores islámicos, en lugar de considerar el origen o linaje del individuo en cuestión. Pese a estas reticencias, que canalizarían años más tarde en una guerra civil, durante la década que ‘Umar estuvo al frente del gobierno, la expansión territorial adquirió una extensión sin precedentes. En apenas dos años se hizo con el imperio persa al completo, con lo que quedaba del sasánida y con dos terceras partes del bizantino. Entre las conquistas más destacadas, conviene citar la

[54] ASHRAF (1984: 1252).

de Siria en el 638 y las de Palestina, Egipto e Iraq (antigua Mesopotamia) en el 642[55].

Desde el punto de vista religioso, fue el primer califa que ostentó el título de Príncipe de los Creyentes (*Amîr al-Mu'minîn*), situándose formalmente en un nivel superior a Abu Bakr en el sentido de institucionalizar su liderazgo y autoridad religiosa (potestades que Abu Bakr jamás se atribuyó en exclusiva para sí), pero sin llegar a emular al Profeta. En calidad de autoridad religiosa instituyó la era de la Hégira, por la que se rige actualmente el calendario musulmán, con inicio el 16 de julio del año 622. También mandó construir la famosa Cúpula de la Roca en Jerusalén (el edificio fue concluido por el noveno califa, Abd al-Malik, en el 690) alrededor de la roca en la que Abraham ofreció en sacrificio a su primogénito y desde la que, según la tradición, Muhammad ascendió al cielo acompañado del ángel Gabriel.

El segundo rasgo a destacar es que no intentó acabar con las creencias religiosas de los habitantes de los territorios conquistados. En su lugar, estableció el estatuto de los no musulmanes (*dimmíes*) con el fin de proteger sus derechos y al mismo tiempo aumentar los ingresos del Estado islámico mediante la recaudación de un impuesto específico para ellos, la *dimma*. Dicho estatuto comportó la restricción de una serie de libertades individuales, familiares, económicas, culturales y cívicas que variaban en función de cada región, y que en la práctica se tradujo en su consideración y tratamiento como ciudadanos de segunda[56].

Con idéntico pragmatismo mostrado respecto a las comunidades no musulmanas, en el terreno administrativo mantuvo las estructuras existentes en todos los territorios conquistados y a las tropas alejadas de la población para evitar cualquier incidente. Una medida de gran alcance puesto que hasta ese momento, el sueldo de los soldados solía

[55] MANTRAN (1982).
[56] MAÍLLO (2006: 68-69).

provenir del botín obtenido bien mediante pactos, bien mediante el combate. Se trataba, por tanto, de evitar razias que pudieran generar el malestar e incitar al estallido de revueltas entre la población.

El reparto del botín junto a la ya tradicional polémica en torno a la herencia, protagonizaron a nivel jurídico-legal la actuación del segundo califa. En el terreno sucesorio, 'Umar continuó la política de su antecesor al mantenerse receptivo a las reclamaciones fundamentadas en argumentos de equidad, lo que llevó a modificar algunas sentencias que equipararon, por ejemplo, a los hermanos uterinos de los hermanos de padre o madre en el derecho a heredar a partes iguales[57]. Asimismo, aumentó la pena para los consumidores de vino a ochenta latigazos y estableció las bases del estatuto de los *dimmíes*, que será completado por los omeyas. También su política fiscal, esbozada en estos años y fundamental para el mantenimiento del imperio, constituyó la base del sistema omeya. Dicho sistema se nutrió de la incorporación de elementos foráneos que ya funcionaban en los territorios conquistados.

Así, por ejemplo, se mantuvo la figura del inspector de mercados (*âmil al-sûq*), de origen bizantino, cuyas atribuciones iniciales limitadas al control de pesos y medidas y al castigo de delitos menores, fueron ampliándose en época posterior hasta convertirse en funcionario encargado de perseguir las malas prácticas materiales y espirituales (*muḥtasib*)[58]. También pervivieron algunos patrones y normas de la ley persa sasánida y de la ley romana que se fueron infiltrando paulatinamente en el sistema islámico. Y, finalmente, comenzó a gestarse el cuerpo de funcionarios de la Administración con las consiguientes normas, regulaciones y códigos de actuación.

Para buena parte de la historiografía árabe, los éxitos militares y su buen discernimiento en cuestiones de índole jurídico-moral conformaron el principal legado de su década en el poder. 'Umar

[57] COULSON (1998: 34).
[58] MAÍLLO (2006: 245-246).

murió el 7 de noviembre del 644, tres días después de haber sido apuñalado con una daga envenenada en la mezquita de Medina (capital del Estado) por un esclavo persa. Aún con vida, el califa sopesó los candidatos a sucederle, restringiendo a seis nombres los elegidos: Abd al-Rahman ibn ‘Awf (compañero del Profeta), Sa‘ad ibn Abi Waqqas (*qurayší*, compañero del Profeta y responsable militar de la conquista de Persia), Talha ibn ‘Ubaid Allah (uno de los primeros en convertirse al Islam, compañero del Profeta y primo del primer califa Abu Bakr), Zubayr ibn al-‘Awwam (*qurayší*, uno de los primeros en convertirse al Islam, compañero del Profeta y alto mando militar), ‘Alî ibn Abu Talib (primo y yerno del Profeta), y ‘Uthman ibn ‘Affan, quien finalmente resultó elegido entre los convocados pese a que él había votado por ‘Ali[59].

‘Uthman ibn ‘Affan (644-656) era un destacado miembro de los omeyas perteneciente a la tribu *qurayší*, y estaba considerado como uno de los más acaudalados de su clan gracias a la prosperidad de sus negocios en Meca y Taif. Según la tradición, fue uno de los primeros en convertirse al Islam de la mano de su amigo Abu Bakr. Pese a la mala acogida que tuvo entre los Omeyas esta decisión, Uthman permaneció en Meca ocupándose de sus intercambios comerciales hasta el 622, año en el que se desplazó definitivamente a Medina. Allí logró expandir sus negocios gracias al predominio de las labores agrícolas, cuya gestión le llevó a convertirse en el más rico de la Comunidad.

Casado con dos hijas del Profeta y muy cercano a Abu Bakr, fue uno de los primeros en prestarle obediencia, al igual que a ‘Umar. Con este último formó parte del consejo que asesoraba al califa de diversas cuestiones, entre ellas, las económicas en las que destacó por su experiencia. Y de hecho, entre las medidas que sugirió estaba la creación de un fondo de reserva destinado tanto a las campañas militares como a los miembros de la Comunidad más necesitados. También destacó por defender la propiedad de las tierras de los

[59] SIDDIQUI (1978: 15).

conquistados, separándolas del tradicional botín de guerra del que algunos miembros del Ejército reclamaban como parte integrante del mismo[60].

Además de mantener el título de Comendador de los Creyentes instaurado por su predecesor, durante los seis primeros años de su gobierno se centró fundamentalmente en conseguir la paz y la tranquilidad interior, mientras que la segunda parte de su mandato se caracterizó por el permanente enfrentamiento y el estallido de la rebelión. Todo ello sin olvidar el proceso de expansión, que llegó por el oeste hasta Marruecos, por el este hacia lo que actualmente es el sur de Pakistán, y por el norte hacia Armenia y Azerbayán[61].

Como administrador del Imperio, agilizó la puesta en práctica de las medidas fiscales iniciadas por su antecesor y revisó la división administrativa de los territorios. Así, por ejemplo, estableció la división de Egipto en dos zonas: el alto y el bajo Egipto, creó una nueva provincia: el norte de África (*Ifriqiya*), que se convertía en la duodécima tras Medina, Meca, Yemen, Kufa, Basora, Jazira, Faris, Azerbayán, Egipto y el Jurasán. A su vez, cada una de ellas se encontraba dividida en varios distritos, con un total de cien en todo el imperio[62].

También se hizo obligatorio que en cada distrito hubiera un gobernador, un cadí (administrador de justicia) y un *âmil* (cobrador de impuestos). Los nombramientos de todos los cargos se hacían por escrito e iban acompañados de unas recomendaciones de conducta. No obstante, el hecho de que cuatro de las principales provincias estuvieran en manos del círculo cercano al califa (Egipto, Siria, Basora y Kufa) fue interpretado como nepotismo por los partidarios de ‘Ali, mientras era justificado en medios oficiales como medida de protección ante posibles revueltas. Esta última circunstancia podría

[60] SIDDIQUI (1978: 48-53).
[61] VON GRUNEBAUM (1992).
[62] MANTRAN (1982).

relacionarse con la introducción de una importante medida: el califa envió a algunos compañeros del Profeta a supervisar el comportamiento del Ejército en distintos puntos del imperio, lo que hace pensar que parte de las tropas cometieron abusos durante las campañas de conquista, o bien que entre ellos podría estar gestándose algún levantamiento.

En el terreno diplomático, ‘Uthman fue el responsable de la primera embajada a China, en el 651, a cargo de un viejo conocido: Sa‘ad ibn Abu Waqqas, pretendiente al califato. El emperador Gaozongh de la dinastía Tang permitió que Waqqas promoviera el proselitismo y fundara la primera mezquita en la capital del imperio, por lo que suele considerarse como el origen del desarrollo del Islam en China[63].

Con unos dominios tan amplios, el califa impulsó la creación de la primera fuerza naval del Islam y favoreció la actividad comercial, fruto de la cual se consolidó la reglamentación del funcionamiento de zocos y bazares, además de la acuñación de monedas. La prosperidad económica condujo a la mejora de la actividad agrícola con la construcción de canales de riego. También proliferaron nuevos edificios. Entre ellos, posadas para acoger a los comerciantes y unas cinco mil mezquitas. Se construyó el puerto de Jeddah, lo que dio también lugar a una normativa de entrada y salida de mercancías, se remodeló el santuario de Meca y se mejoraron las condiciones del Ejército con barracones más amplios y establos para los animales separados de la tropa. Sin embargo, el malestar provocado por el reparto de tierras y botines de conquista generó numerosas tensiones que fueron aumentando hasta el punto de que algunos autores señalan que se estuvo al borde de una rebelión[64].

[63] OLIMAT (2013: 7).
[64] ENDRESS (1988: 112).

Desde el punto de vista religioso, su actuación resultó decisiva tanto por establecer una versión oficial del texto coránico como por ordenar la destrucción del resto de compilaciones. Una selección que volvió a alimentar el descontento entre algunos sectores de la *Umma* al considerar que se habían elidido pasajes relativos a ‘Ali. Dicha medida, unida a la campaña de desprestigio que tuvo una de sus principales bazas en el nombramiento de gobernadores afines para las cuatro provincias anteriormente citadas, provocó que en el 654 fueran convocados los gobernadores de las doce provincias para averiguar el origen de unos rumores que continuaron circulando con gran fuerza.

La extensión del Imperio era tal y su heterogeneidad en cuanto a grupos étnicos, identidad cultural, creencias religiosas, etc., que muchos grupos mayoritarios no se sentían en igualdad de condiciones que los árabes de la Península. Los tres califas pertenecían a la elite de Medina y a una tribu determinada, lo que era contemplado como un mecanismo endogámico y por lo tanto, viciado, que no tenía en cuenta a los demás ciudadanos y musulmanes del imperio islámico. De forma que, a medidos del 656, Egipto, Kufa y Basora eran prácticamente independientes del Estado central, mientras los defensores del califa en Medina se reducían a los omeyas y a un pequeño número de adeptos.

Por lo que respecta a la política exterior y en función de lo establecido en el Corán, el mundo quedaba dividido en *Dar al Islam* (territorio del Islam) y *Dar al-Harb* (territorio de guerra, en el sentido de no pertenencia a la *Umma*)[65]. De esta concepción diamanaron en el terreno jurídico las regulaciones para los *dimmíes* y el establecimiento de acuerdos con otros imperios, como el bizantino, que contaba con presencia musulmana entre su población. Esta percepción de las relaciones internacionales se mantuvo incluso durante parte del imperio otomano.

[65] BANNERMAN (2013: 84-85).

El malestar que había provocado la política omeya en las principales regiones del imperio, especialmente en el ámbito fiscal, no era menor que la suscitada en el interior por los partidarios de ‘Ali, quienes consideraron una grave desvirtuación del mensaje profético las decisiones que desembocaron en la adopción de la Vulgata. Junto a ellos, otros árabes descontentos con ‘Uthman se mantuvieron neutrales porque rechazaban participar en un conflicto interno. El enfrentamiento entre ambos grupos se resolvió con el asesinato del califa, el 17 de julio del 656 y la posterior designación de ‘Ali como cuarto califa. La polémica suscitada en torno a su sucesión desembocó en el gran cisma del Islam: la primera guerra civil (*fitna*).

‘Ali ibn Abu Talib (656-661) era primo y yerno del Profeta, ya que estaba casado con su hija Fátima. A diferencia de otros pretendientes a la sucesión de Muhammad, no gozaba de una situación económica ni social destacada. Sin embargo, era uno de los más cercanos al Profeta porque había sido acogido en su casa desde los seis años correspondiendo así a la actuación de su padre, Abu Talib, quien antaño se había hecho cargo de Muhammad cuando éste quedó huérfano.

El vínculo familiar no fue suficiente para alcanzar el apoyo de la Comunidad ni antes ni después de ser elegido califa. Además de frustrarse su nombramiento en tres ocasiones, una vez en el cargo se encontró con la oposición de la viuda del Profeta y de varios candidatos al califato, entre ellos, Mu‘awiya b. Abu Sufian, miembro de los omeyas, primo del fallecido califa y gobernador de Siria, que se había negado a prestar obediencia al nuevo mandatario debido a que le consideraba responsable de haber instigado el asesinato de su predecesor[66].

Esta actitud respondía a la negativa por parte del nuevo califa de entregar a los asesinos de ‘Uthman al clan de los omeyas para que se ejecutara la venganza establecida por el Corán a favor de los

[66] HOLT (1977: 555).

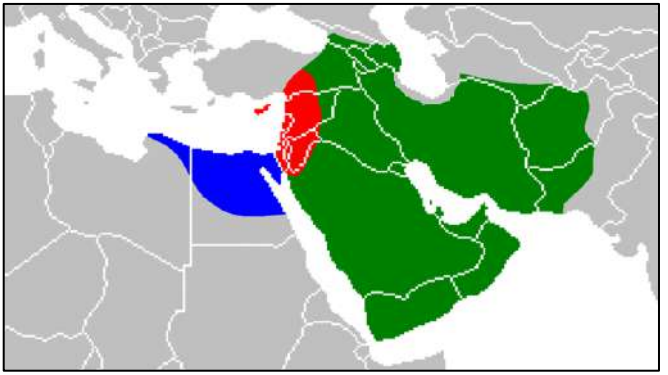
parientes próximos sobre aquellos que habían matado a alguien injustamente. Al sentenciar ‘Ali que la citada muerte fue justa como consecuencia de su nepotismo y su conducta arbitraria, la norma coránica no pudo aplicarse. La decisión provocó el enfrentamiento de grupo de compañeros del Profeta agrupados en torno a su viuda, ‘Aicha, que fue quien lanzó un primer ataque y forzó a ‘Ali a combatir en la conocida como “batalla del camello” del año 656, de la que el califa salió victorioso.

Como señalan algunos autores, la presencia de ‘Aicha no supone una excepcionalidad, puesto que la participación de la mujer en la vida política y en contiendas y batallas, si bien resultaba muy minoritaria, se puede constatar a través de las fuentes[67]. Sin embargo, el hecho de que finalizara su participación en el bando perdedor ha sido utilizado como justificación de lo reprobable de esta conducta con la que se estarían contraviniendo las aleyas en la que se dice que las mujeres del Profeta tienen que permanecer en casa (Corán, 33: 28-34).

Esta derrota provocó la rebelión de Mu’awiya y la guerra entre ambos grupos en la batalla de Siffín, a orillas del Eúfrates, en la actual ciudad siria de Raqqa, tristemente conocida en los últimos años por haberse convertido en uno de los bastiones del terrorismo yihadí. Durante el transcurso de la misma, el bando más perjudicado, el de Mu‘awiya, solicitó según la costumbre pre-islámica el arbitraje entre ambos bandos. La medida fue promovida por ‘Amr ibn al-‘As, conquistador de Egipto y partidario del Omeya.

[67] LINDSAY (2005: 68).

**Primera *fitna* del Islam (656-661)**



Región controlada por el califa ‘Ali b. Abu Talib.
Región bajo el control de Mu’awiya b. Abu Sufian.
Región bajo el control de ‘Amr b. al-‘As.

Fuente: Elaboración basada en MANTRAN, R.: *La expansión musulmana (ss.VII-XI)*, 1982, pp. 53-54.

‘Ali aceptó la propuesta, pero el arbitraje resultó favorable a las tesis de Mu‘awiya: el califa ‘Uthman había sido asesinado injustamente. Para entonces, el gobernador de Siria ya dominaba Egipto y contaba con un amplio apoyo entre el Ejército. La negativa de ‘Ali a acatar el fallo le llevó a un enfrentamiento interno con sus propias tropas, parte de las cuales decidieron abandonarle y constuirse como fuerza independiente al no sustentar ni la política omeya de la que Mu‘awiya sería continuador, ni la actitud del nuevo califa que no se avenía a cumplir con lo establecido. A partir de ese momento, el grupo disidente sería conocido como los jariyíes (*jâriŷíes*, los que se salen de la senda marcada) [68].

[68] ENDRESS (1988: 34).

‘Ali acabó combatiendo contra estos últimos, que se habían congregado en la ciudad de Nahrawan, cerca de Basora. Allí tuvo lugar en el 658 una desigual batalla que acabó con una auténtica masacre ante la superioridad de las fuerzas califales. Las consecuencias no se hicieron esperar. En enero del 661, ‘Ali era asesinado en Kufa por un jariyí que empleó el mismo *modus operandi* que había provocado la muerte de ‘Uthman. En ese mismo año, Mu‘awiya era proclamado califa.

Comenzaba así una nueva etapa en la historia del Islam: la implantación de la dinastía omeya, que se escenificó con el traslado de la capital del Imperio a Damasco. La muerte de ‘Ali no cerró la cuestión sucesoria. Sus partidarios se rebelaron contra el califa de Damasco aclamando a Hassan y a la muerte de éste, a su hermano Hussayn, ambos hijos de ‘Ali, como candidatos legítimos al ser nietos directos del Profeta. Además de este argumento, apelaban a los versículos que se habrían silenciado en la Vulgata y en la *sunna al-nabî*, según los cuales el Profeta habría dicho públicamente que consideraba a ‘Ali su sucesor.

A partir de estos hechos, el Islam sufrió la división en torno a dos grandes grupos: los sunníes, herederos de la tradición y la ortodoxia oficial, y los chiíes, que consideran a ‘Ali como el primer *imâm* y uno de los primeros sufíes, además de constituir el único linaje válido como sucesores del Profeta[69]. A diferencia de los títulos de califa o comendador de los creyentes, el imamato enfatiza el liderazgo que a nivel religioso y teológico se ejerce sobre la *Umma*, por lo que suele ser empleado más comúnmente en los corpus chiíes. Lo que sí comparten es la infalibiliad como elemento legitimador de autoridad[70]. Con algunas excepciones, como en la sucesión, las doctrinas o leyes positivas del derecho islámico adoptadas por los

[69] Para más información, véase HALM (1991).
[70] LINDSAY (2005: 17).

movimientos heterodoxos, estos últimos no difieren en exceso de los sunníes más de lo hacen entre sí a través de las escuelas de derecho[71].

## 3. Balance jurídico del primer Islam

La expansión territorial y el nacimiento del imperio islámico discurrieron parejos en esta primera época a la evolución en el seno de la *Umma*. De forma que a los problemas suscitados como consecuencia de la conquista y administración de las nuevas poblaciones se unieron las dificultades colegidas de las crecientes rivalidades políticas internas. Todos estos elementos desempeñaron una influencia decisiva en el desarrollo de la legislación, ya que acabaron confirmando que el Corán no ofrecía respuestas a todas las situaciones que iban surgiendo en una realidad cotidiana cambiante.

La experiencia del Profeta durante su gobierno de Medina no resultaba suficiente porque se había limitado a actuar de manera puntual en situaciones concretas sin elaborar un corpus jurídico al que se pudiera recurrir para otros casos. Fue entonces cuando las decisiones extra-coránicas atribuidas al Profeta comenzaron a proliferar para hacer frente a esta carencia. La sucesión política del Profeta centró buena parte de la atención, que rápidamente tuvo que ser compartida con la evolución de las conquistas militares y la progresiva expansión de la *Umma*. Ambos frentes obligaron a adoptar una serie de decisiones que acarrearon consecuencias en el ámbito jurídico.

Así, el califa ‘Umar fue el artífice del establecimiento de un incipiente sistema fiscal mediante la creación de un registro de nóminas para facilitar la distribución de los sueldos[72]. También decidió no dividir las tierras conquistadas entre las tropas a modo de botín, sino conservarlas unidas en calidad de propiedad pública de la

[71] LAOUST (1979: 3-17).
[72] COULSON (1998: 33).

*Umma*. Esta medida le obligó a buscar una fuente de financiación para evitar un levantamiento del Ejército, y la solución fue la implantación de un impuesto territorial a los que habitaban esos dominios en calidad de usufructuarios: el *jarâŷ*[73], que alcanzaría un gran desarrollo llegando incluso a desdoblarse en el territorio andalusí[74].

El tercer eje de actuación se centró en la organización social, en la que de nuevo la cuestión de la herencia cobró una importancia capital, ya que la aplicación del sistema coránico implicaba el cambio de una sociedad tribal a una comunitaria cuyo núcleo era la familia. Para ello se hacía necesario reconocer a los miembros más cercanos de esa nueva unidad, y no sólo a los varones siguiendo la línea de transmisión de clanes y tribus.

La transición de un sistema a otro presentó numerosas dificultades, pero mayores eran aún las que se colegían de la vigencia del modelo antiguo ante la creciente proliferación de botines de guerra que debían ser convenientemente repartidos acorde a las normas coránicas[75]. En esta línea, Abu Bakr, ‘Umar y ‘Ali promovieron una serie de medidas y fomentaron la innovación en la interpretación de las regulaciones coránicas, pero siempre manteniendo en exclusiva la potestad de legislar.

Con la llegada de Mu‘awiya al poder y la consiguiente instauración de la dinastía omeya, la prioridad se centró en consolidar las conquistas territoriales y en establecer mecanismos de control efectivos desde el Estado central y su sede en Damasco. El pragmatismo del que hicieron gala al mantener las estructuras administrativas existentes en las provincias fue fruto de la necesidad de servirse de cuantos elementos ya estuvieran en marcha al no disponer de ninguno propio. Esta situación les condujo a incluir

[73] MILLIOT y BLANC (1953: 532-536).
[74] MAÍLLO (2006: 218-220).
[75] CHELHOLD (1986: 19-37).

instituciones, estructuras y mecanismos extranjeros que pudieran beneficiar la gestión de la administración central y regional.

Hubo otro elemento introducido en años anteriores que se regularizó en esta época y que revistió gran importancia por sus repercusiones social y sus consecuencias posteriores: la *dimma*. Este impuesto de capitación con el que se pretendía proteger a las minorías religiosas no musulmanas se articuló, junto al sistema tributario ordinario, con una gran efectividad. Tanto es así, que los abbasíes emprendieron una política continuista del legado dejado por sus predecesores en ámbitos tan importantes como el Ejército, la administración y el sistema judicial[76]. El objetivo era establecer un sistema básico y práctico de administración legal por encima de marcos teóricos y de polémicas suscitadas en torno a las fuentes del *fiqh*.

De esta forma, los cadíes contaron con un margen de maniobra bastante considerable a la hora de ejercer su labor en calidad de funcionario subordinado a la autoridad política cuyas directrices eran en su mayor parte de índole administrativa. Esta situación generó una realidad dual entre la uniformidad existente en el ámbito de la ley pública (fiscalidad y capitación) que estaba sujeta a la regulación del gobierno central, y la diversidad imperante en la esfera de la ley privada, de alcance local y regional que no contaba ni con un derecho consuetudinario consensuado ni con un corpus básico sobre el que homogeneizar las actuaciones[77].

[76] BLIGH (1988: 226-243).
[77] COULSON (1998: 39).

# CAPÍTULO 4

# LOS HADICES Y LAS ESCUELAS JURÍDICAS

La heterogeneidad que comenzaba a imperar en la *Umma* desembocó en la primera *fitna* del Islam, cuyas consecuencias también se reflejaron en el terreno jurídico al profundizarse las diferencias existentes en torno a la interpretación y aplicación de las fuentes del *fiqh*. Durante la dinastía omeya (661-750) y sobre todo la abbasí (750-1258), estas diferencias se agudizaron con el desarrollo de la tradición profética a través de la proliferación de una serie de hechos y dichos atribuidos a Muhammad. Dicha emergencia era fruto de la necesidad de encontrar respuestas frente a las carencias del texto coránico para hacer frente a las crecientes demandas de una sociedad plural y cambiante.

La primacía de unas narraciones sobre otras, su adecuación al espíritu del texto coránico y su aplicación a las distintas situaciones que se daban en el imperio islámico fueron dirimidas mediante una serie de mecanismos. Algunos de ellos nacieron de la propia exégesis de los textos, mientras que otros, como el consenso de la comunidad de eruditos o la analogía entre distintos casos, se erigieron en fuentes secundarias del Derecho. De la conjunción de ambos elementos surgieron las distintas escuelas y de ellas, la articulación del *fiqh*.

Este proceso se contextualiza en un amplio período de tiempo (ss. VII-XIII) durante el cual dos dinastías, los omeyas de Damasco y los abbasíes de Bagdad van a cimentar lo que se conoce como sistema jurídico islámico clásico. Se trata, por lo tanto, de un momento crucial para el desarrollo del *fiqh* en el que la prolijidad de fuentes y la diversidad de corrientes de interpretación de las mismas llegaron a obstaculizar la evolución posterior del Derecho hacia una modernización y adecuación a los tiempos.

## 1.- La Sunna, segunda fuente primaria del Derecho

Dentro de los fundamentos o fuentes del Derecho (*uṣûl al-fiqh*) contamos con el texto coránico, que desde la Vulgata de 'Uthman había dado lugar estudios exegéticos y hermeneúticos, pero también a la existencia de algunas discrepancias respecto a su contenido por parte de los chiíes. Estas diferencias se agudizaron con la segunda fuente del Derecho: la costumbre (*sunna)*. Dejando a un lado la llamada costumbre de los antepasados (*sunna al-awâlîn*), es decir, el derecho consuetudinario (*'urf*), la tradición profética (*sunna al-nabî*) la conforman una serie de narraciones que vendrían a completar los testimonios acerca de la vida del Profeta y su actuación ante diversas situaciones que se plantearon en la primera comunidad.

El significado literal de *sunna* es tradición y el vocablo era utilizado por los árabes pre-islámicos en el sentido de práctica habitual o costumbre de tipo popular o local. En el Islam, sin embargo, este concepto hace referencia a lo dicho y hecho por el Profeta Muhammad. Esta acepción asienta sus bases a partir del siglo VIII y se consagra únicamente como tradición del Profeta a partir de *imâm* al-Šafi'î, en el siglo X. Es decir, que dentro de esta tradición profética encontraríamos tanto los usos y costumbres pre-islámicas que el Profeta habría incluido en las revelaciones coránicas y en su propia experiencia personal al frente de la comunidad de Medina, como las que se fueron creando *ad hoc* fruto de la realidad social del momento.

Ahora bien, no todo lo dicho, hecho y corroborado por el Profeta fue considerado fuente del Derecho, sino sólo aquello que corresponde a lo que se denomina voluntad normativa del Profeta (*tašri'î*). En este sentido, se diferencia entre *sunna* legal (*sunna tašri'îya*) y *sunna* no legal (*sunna gayr tašri'îya*). Los criterios para discernir entre ambas categorías así como la evolución conceptual del término en época moderna y contemporánea reflejaron las dificultades que conlleva el estudio de la cuestión, así como sus limitaciones[78].

En tanto fuente de Derecho, el Corán prevalece o debe prevalecer siempre sobre la *Sunna* en atención a su condición de revelación divina. La función de la tradición, por tanto, es secundaria y estaría supeditada a explicar, clarificar, corroborar y desarrollar los textos del Corán. Sin embargo, corresponde también a la *Sunna* la posibilidad de generar normativa cuando no existe ninguna alusión previa en el texto sagrado. Es lo que se conoce como "los silencios del Corán" [79] . Dichos silencios tratan de suplirse por medio de la interpretación de la tradición, lo que implica un proceso tan complejo como relevante para la configuración de las bases normativas del Derecho islámico.

La interpretación de las fuentes dogmáticas exige un profundo conocimiento del Corán y de la *Sunna* para poder realizar una lectura comprensiva, tanto literalmente como desde el punto de vista de su significado profundo. Para ello se requiere un dominio excepcional de la lengua árabe. De ahí que, aunque no pertenezca estrictamente al ámbito de los *'usûl al fiqh*, el estudio del procedimiento que se debe llevar a cabo para desarrollar una norma válida, incluye un análisis lingüístico y una clasificación de términos con sus posibles significados en función del contexto. Esto explica que un buen número de los eruditos y jurisconsultos destacaran también como gramáticos y lexicógrafos. De hecho, la aparición de escuelas jurídicas está estrechamente vinculadas a la existencia de las escuelas de Kufa,

[78] MAÍLLO (1998: 416-417).
[79] MARTOS (2004: 331).

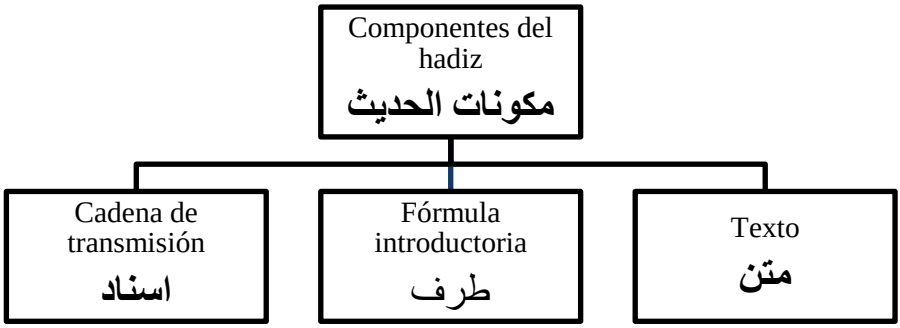
Basora, Bagdad y Damasco, generadas en torno al estudio lingüístico del Corán.

La importancia de la lengua reside en que para derivar una norma a partir de las fuentes dogmáticas se requiere de un análisis previo del texto porque el significado de la terminología empleada no resulta evidente y, teniendo en cuenta el carácter plurisémico del árabe, puede inducir a múltiples errores. La interpretación puede limitarse a una explicación aclaratoria de los textos (*tafsîr*), pero también puede necesitar un mayor esclarecimiento que permita descifrar su esencia más allá de su significado aparente (*ţawîl*). Esta forma de razonamiento especulativo constituye la parte esencial del esfuerzo interpretativo realizado a partir de las fuentes dogmáticas (*iŷtiḥâd*) Dicho esfuerzo, junto a otros elementos, conforman las fuentes secundarias del *fiqh*.

## 2.- La Tradición del Profeta: los hadices y su sistema de clasificación

El hadiz (*ḥadîṯ*) tiene el sentido general de noticia. Hace referencia a una breve narración o anécdota acerca del Profeta, ya se refiera a un hecho presenciado por sus compañeros (sus coetáneos) o a alguna declaración recogida por ellos. Por este motivo también suele traducirse por "tradición", ya que transmite datos de lo que está considerado como *Sunna*, es decir, la costumbre normativa del Profeta y de la *Umma* primitiva.

El hadiz consta de dos partes: la fórmula introductoria a la narración (*ţaraf*) y el texto propiamente dicho (*matn*). Ambos están precedidos por una cadena de transmisión (*isnâd*), conocida también como cadena de autoridades; El *isnâd* es uno de los principales elementos empleados para determinar la autenticidad del relato. Este último estaría avalado por una serie de eruditos incluidos en la cadena de transmisores de la narración que se remontaría hasta el Profeta.




Los factores que motivaron la formación de los hadices fueron numerosos y obedecían a los interrogantes planteados durante la expansión musulmana en relación a cómo se debía proceder en situaciones desconocidas hasta el momento o para las que el texto sagrado no tenía respuesta. En este sentido, la influencia de elementos culturales hebreos, griegos e iranios que acabaron incorporándose al Islam al igual que había sucedido con algunas costumbres pre-islámicas, están muy presentes en algunas de estas narraciones[80].

El segundo elemento a tener en cuenta fue la rivalidad política y la posterior *fitna*. Durante el primer siglo del Islam, cada facción (qurayš, omeyas, ‘alíes, etc.) quiso tener como fuente de legitimidad política el reconocimiento del Profeta. Fue entonces cuando aparecieron multitud de narraciones en las que el Profeta favorecía a un grupo o a otro, al destacar la labor de algún pretendiente al califato. De hecho, los cuatro califas ortodoxos cuentan con hadices en los que el Profeta habría expresado su satisfacción por el comportamiento mostrado en determinados momentos. En consecuencia, no sólo se utilizaron los hadices para objetivos políticos, sino que incluso se habrían creado con esta finalidad pese a que la *Umma* condenaba

[80] SENTURK (2006: 206-208).

cualquier invención y difusión de hadices falsos. Como señalan algunos autores, resulta evidente que muchos de ellos lo son[81].

Estos relatos fueron transmitidos oralmente por los compañeros del Profeta y posteriormente por sus sucesores hasta que aparecieron una serie de sabios, los llamados "tradicionistas" (*muḥadditûn*) quienes los recogieron por escrito. La abrumadora proliferación de narraciones llevó a establecer mecanismos de control de calidad en torno a su fiabilidad. Con este objetivo se procedió a la recopilación, selección, análisis y estudio de los hadices que dio lugar a la ciencia del hadiz (*'ilm al- ḥadît*), una disciplina con entidad propia de enorme envergadura en cuanto a su estudio y alcance jurídico. Esta influencia se trasladó también a la vida política, de la que el hadiz es a un tiempo reflejo de la realidad e influyente herramienta de cambio de la misma[82].

Del ingente corpus existente (de Ibn Hanbal se dice que llegó a memorizar un millón de narraciones[83]), se calcula que únicamente entre diez mil y ochenta mil podrían ser consideradas plenamente fiables[84]. Todas ellas fueron recopiladas en distintas antologías, que también fueron objeto de análisis y continúan protagonizando trabajos académicos[85]. Las seis colecciones más reputadas, todas ellas realizadas por autores persas, no aparecieron hasta el siglo IX. Este conjunto que conformó la base documental sobre la que se desarrolló el *fiqh* y continúa siendo empleada actualmente por la comunidad *sunní*.

En orden de importancia, la primera de ellas es *al-Ŷâmi' al-Ṣaḥîḥ* (*La colección de las perfectas*) de al-Bujari. Muhammad b. Ismail b. Ibrahim b. al-Mugira b. Bardizbah al-Bujari (m. 870), nació

[81] VIKØR (2005: 38).
[82] BURTON (1994: 37-52).
[83] NĀṢIRĪ (2013: 129).
[84] HASAN (1996).
[85] Véase com ejemplo LUCAS (2000).

en Bujara, ciudad próxima a Samarcanda, en la actual Uzbekistán, y es el más famoso y respetado de todos los compiladores de hadices. Su obra contiene 7.275 tradiciones, de las cuales aproximadamente unas 2.500 está repetidas, ya que el autor recopiló los textos facilitados por más de mil eruditos considerados confiables, por lo que la repetición implicaría mayor fiabilidad al ser mencionados por diversas fuentes[86].

Estos informantes serían herederos directos de la Revelación, es decir, compañeros del Profeta (*ṣaḥâba* o *aṣḥâb*) y aquellos que conocieron a uno o a más de uno de estos compañeros que pertenecían a la genación inmediatamente posterior al Profeta: los sucesores y seguidores de los compañeros (*ṭaba'în*)[87]. Además de su rigor, merece destacarse la escrupulosidad de Bujari al redactar los textos, distribuidos según el orden completo de materias de Derecho, en lugar de estar dispuestas por materias, por transmisores o autores, como sucede en otras antologías. También conviene incidir en la relevancia de las adiciones al texto, en su mayor parte observaciones introductorias a cada grupo de tradiciones.

La segunda es *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ* (*La colección de las perfectas*), de Abu Hassan Muslim b. al-Haŷŷaŷ al-Qušayri al-Nisaburi (m. 875). Nacido en Nisapur, en la región del Jurasán, actual Irán, es autor de la segunda compilación más importante. Compuesta por 9.200 hadices, se dice que llegó a recoger más de 300.000 tradiciones, muchas de ellas presentes en el resto de compiladores. Pero lo más interesante es la introducción que precede al texto, en la que se analizan los presupuestos teóricos y las dificultades de índole práctica que entraña[88].

Estas dos primeras colecciones fueron consideradas por eruditos de la talla de Ibn Jaldun o el *imâm* al-Nawawi, autor de *El Jardín de los Justos* (un tratado de *fiqh* del siglo XIII), como máxima autoridad

[86] NĀṢIRĪ (2013: 139-156).
[87] MAÍLLO (2006: 386-387).
[88] NÂṢIRÎ (2013: 157-176).

dentro del corpus existente[89]. De hecho, ambas son conocidas como "las dos perfectas" (*al-ṣaḥîḥayn*) y como fuentes del *fiqh* se situarían en importancia y veracidad inmediatamente después del Corán[90]. Lideran, por tanto, el grupo de las conocidas como compilaciones canónicas. Estas últimas continúan siendo objeto de análisis, comparación, contextualización, estudio y verificación, a pesar de las dificultades que supone emprender este proceso debido, entre otros motivos, a la dimensión religiosa que subyace en el objeto de la investigación[91].

La tercera obra es la *Sunnan Ibn Ḥanbal* (*Las tradiciones de Ibn Hanbal*). Su autor, Ahmad b. Muhammad b. Hanbal Abu Abdallah al-Šaybani (m. 885), está considerado como uno de los máximos representantes del tradicionalismo *sunní*. Respecto a su obra, el mismo Ibn Hanbal defiende el criterio para su realización: limitar las tradiciones incluidas a aquellas que hayan sido empleadas por algunas de las escuelas jurídicas. Una iniciativa que contribuye a conocer el funcionamiento de dichas escuelas, incluidas sus limitaciones y margen de error. Comentarios y análisis posteriores de la obra han puesto en cuestión la credibilidad de algunas de las narraciones recogidas, y en no pocos casos han sido rechazadas como fuente de Derecho[92].

La cuarta compilación es la *Sunnan Ibn Maya* (*Las tradiciones de Ibn Maya*). Muhammad b. Yazid b. Maŷah (m. 886) recopiló un corpus de 4.341 hadices de los que sólo 30, según el autor, tendrían un *isnâd* débil. De todos ellos, aproximadamente unos 3.000 estarían presentes en las demás antologías[93]. Menos fiabilidad presentarían algunas de las narraciones integradas en la colección de Abu Daud Sulayman al-Aš'at al-Azdi al-Siŷistani (m. 888). Conocida como

[89] BROWN (2007).
[90] MAÍLLO (2006: 108-109).
[91] HALLAQ (1989: 75-90) y JUYNBOLL (2007).
[92] BROWN (2004: 1-37).
[93] NÂṢIRÎ (2013: 211-218).

*Sunnan Abu Daud* (*Las tradiciones de Abu Daud*), recoge 4.800 hadices considerados creíbles, a los que habría que sumar otros 600 incluidos en otros trabajos. La cifra total es sensiblemente superior a la de las narraciones reunidas por la *Sunnan al-Tirmiḏî* (*Las tradiciones de al-Tirmidi*). Su autor, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidi (m. 892), consiguió agrupar un total de 3.956 hadices estructurados en 50 capítulos[94].

Relacionados con este grupo estarían los llamados hadices sagrados (*qudsî*). Se diferencian de los anteriores en que la narración es trasmitida por el Profeta y sería Dios quien habla en primera persona. Estos hadices se recopilaron en diversas colecciones que oscilan entre los 20 y los 1.000 textos. Todos ellos forman parte de la *sunna al-nabî*, aunque se sitúan un nivel por encima del resto de narraciones en cuanto a credibilidad y fuente del Derecho[95]. En algunas comunidades, se añaden las colecciones de al-Nasa'i (m. 915) y la de al-Darimi (m. 869), que no formarían parte en ningún caso del grupo de las compilaciones canónicas. Respecto a estas últimas, no fueron admitidas como tales al mismo tiempo. En el caso de Ibn Maŷa y al-Tirmidi no se incorporaron al corpus hasta finales del siglo XI y principios del XII.

Esta última cuestión nos lleva a abordar el orden de prelación de los distintos textos. En principio, el Corán es superior a la *sunna al-nabî*, aunque en determinados momentos de la gestación, consolidación y aplicación de la tradición hubo quien defendió la primacía de los hadices sobre el texto coránico. En cualquier caso, el criterio oficial en torno a las fuentes primarias del derecho islámico sería el Corán, seguido de los 40 hadices qudsî, las colecciones de al-Bujari y Abu Muslim, las de los cuatro autores restantes (Ibn Ḥanbal, Ibn Maŷa, Abu Daud y al-Tirmidi), las compilaciones de al-Nasa'i y al-Darimi, y finalmente el resto de narraciones y autores existentes.

[94] PAREJA (1952: 510-517).

[95] ARABIC VIRTUAL TRANSLATION CENTER (2012) ha conseguido recopilar y ofrecer en su plataforma los mil.

También hay quien incluye junto a las colecciones de Bujari y Muslim una tercera en importancia: la *Muwaṭṭa* (*El camino allanado*) del *imâm* Malik b. Anas (m. 795). Fundador de la escuela malikí, el autor no sólo compila las narraciones, también las codifica y sistematiza la tradición, por lo que estaríamos ante la primera obra de carácter jurídico. La *Muwaṭṭa* fue el resultado del encargo que el califa abbasí Abu Ŷa'far al-Mansur hizo a Malik con el objetivo de que aglutinara la normativa jurídica vigente en su época y facilitar así su aplicación.

Malik recopiló durante cuarenta años unos 100.000 hadices, de los cuales sólo seleccionó un 2% (1.720 narraciones) basándose en el consenso entre las distintas tendencias y tomando como ejemplo las decisiones adoptadas por la comunidad de Medina. Estos criterios, además de su rigurosidad y el cotejo de fuentes y metodologías con el Corán como base, llevó a que uno de los juristas más importantes del Islam clásico, Muhammad b. al-Idris al-Šafi'i, citado al comienzo de este capítulo, afirmara que se trataba de una obra de gran autenticidad equiparable a las compilaciones Bujari y Muslim[96]. Su estilo es breve y relativamente sencillo al estar destinado al entendimiento de toda la *Umma*, y ha sido objeto de numerosos análisis y comentarios posteriores que subrayan su importancia y el acierto del autor al negarse a incluir tradiciones de las llamadas tendencias innovadoras o aquellas que no habían podido ser contrastadas con otras fuentes[97].

Por lo que respecta a su contenido, está formado por 600 hadices atribuidos directamente al Profeta; 613 a un compañero del Profeta, es decir, a alguien contemporáneo de la Revelación; 285 atribuidos a los sucesores de los compañeros del Profeta; y 222 que no cuentan con un *isnâd* completo entre el Profeta y los sucesores que han transmitido las narraciones. Estas últimas se estructuran en 61 capítulos en los que regula la oración, los rituales funerarios, la dación

[96] CALDER (1993: 20-22).
[97] DUTTON (2013: 61).

de limosna, el ayuno, las prácticas cotidianas durante el mes de Ramadán, el protocolo a seguir durante la peregrinación, la obtención y distribución del botín y lo que debe y no debe adquirirse con él, el procedimiento para el sacrificio de animales, la regulación de la herencia en sus distintas variantes, el matrimonio y el divorcio, bajo qué condiciones deben tener lugar las transacciones comerciales, el arrendamiento y venta de tierras, el código de vestimenta recomendado, etc.

Además del canon sunní, los chiíes también contaron con un corpus de tradiciones que no dudaron en esgrimir como elemento de legitimidad política desde el nombramiento del primer califa ortodoxo. En este caso, las compilaciones canónicas son cuatro, y en todas ellas únicamente se han incluido las narraciones transmitidas por ‘Ali y sus descendientes, si bien el término empleado es el de noticia (*jabar*) en lugar de hadiz[98].

La primera antología es *al-Kâfî fî ‘ilm al-dînn* (*Lo suficiente en materia religiosa*), de Muhammad ibn Ya‘qub al-Kulayni al-Razi (m. 939). Cuenta con 15.176 tradiciones estructuradas en tres partes: *uṣûl al-kâfî* (ocho libros dedicados a la epistemología, el Corán, el contexto histórico y el contenido teológico de los hadices); *furû‘ al-kâfî* (nueve libros referidos a cuestiones prácticas y legales: las abluciones rituales, la oración, la caridad, la peregrinación, el comercio, el matrimonio, los animales domésticos, castigos corporales y materiales, testamentos, herencias, etc.); y *rawdât al-kâfî* (ocho volúmenes que recogen 600 tradiciones en forma de discursos, cartas, etc.)[99].

La segunda compilación lleva por título *Man lâ ya-ḥduru-hu al-faqih* (*Cada uno es su propio alfaquí*), del persa Muhammad ibn Babawayh, conocido como *šayj* al-Saduq (m. 991). Con un total de 9.044 tradiciones recogidas, hay quien considera que también debería

[98] RICHARD (1996).
[99] ISLAMIC TEXTS INSTITUTE (2012).

incluirse en este grupo su *Madîna al-ʻilm* (*La ciudad de la Ciencia*), dedicada específicamente a la regulación de las prácticas cotidianas[100].

La tercera obra es *Tahdîb al-Aḥkâm* (*El refinamiento de los veredictos*) del *cheijj* Abu Ŷaʻfar Muhammad ibn Ḥasan Tusi (m. 1067). Experto teólogo, sentó las bases de la jurisprudencia con esta obra de 13.590 narraciones y con los diez volúmenes del *tafsîr* del Corán en el que analizaba el papel de los sucesores de los compañeros en la transmisión de la Revelación. Está considerado como el autor más importante de la *šîʻa* y, de hecho, es el único que cuenta con dos de sus obras en el Grupo de las Cuatro (*kutub al-arbaʻa*). La siguiente se titula *al-Istibṣâr fî-mâ ijtalafa min al-ajbâr* (*La clarividencia en la elección de las tradiciones*) que contiene 5.511 tradiciones y continúa la línea del trabajo anterior. Ambas suelen ser mencionadas en los estudios sobre la jurisprudencia chií y sus posibles encuentros y desencuentros con la suní[101].

A medida que la ciencia del hadiz comenzó a desarrollarse, los criterios para llegar al establecimiento de un corpus consensuado y riguroso acorde con la tradición coránica discurrieron por sendas tan dispares como la reputación del compilador, la presencia de un determinado número de tradiciones en varias compilaciones, el nivel de reconstrucción alcanzado por la cadena de transmisión, la cercanía de los narradores al Profeta, etc.

Por otra parte, el *isnâd* se había revelado como elemento fundamental para la conservación y difusión de los hadices. En este grupo de trasmisores, el protagonismo adquirido por los compañeros y por los sucesores de los compañeros del Profeta, pero también por otros narradores y compiladores motivó que dentro de la *ʻilm al-ḥadît* se desarrollara una rama de estudio dedicada exclusivamente a analizar los eslabones de esa cadena de transmisión: la ciencia del conocimiento de los hombres (*ʻilm al-riŷâl*). En virtud de esta

[100] ADAMEC (2009: 135).
[101] Véase como ejemplo LAOUST (1979: 3-17).

disciplina se cotejaban fechas de nacimiento, rasgos del carácter, maestros y discípulos con los que se había estudiado, lugares de residencia, círculos de poder político e intelectual frecuentados, e incluso el testimonio de testigos que pudieran haberlo conocido. Una completa radiografía de cada uno de los hombres citados en el *isnâd*.

El conocimiento de todas estas informaciones se convirtió en un requisito indispensable para todos los que se interesaban por la ciencia del hadiz, de manera que acabó desplazando a los estudios y análisis intra-textuales como método para autentificar y su veracidad. La aplicación de este criterio provocó numerosos errores en este proceso de validación[102]. En primer lugar, porque la cadena de autoridades podía alterarse con facilidad e incluso falsificarse. De hecho, en muchas ocasiones las lagunas han sido rellenadas *a posteriori* con nombres muy conocidos pero que no participaron en la transmisión de esa narración[103].

Y en segundo término, porque suponía centrarse más en aspectos formales de cotejo de nombres y concordancia de fechas que en analizar el contenido del propio texto y su posible coherencia con otras tradiciones, que también se hacía, pero como procedimiento secundario tras el estudio del *isnâd*. No obstante, desde el punto de vista cultural resultaba coherente al establecer una continuidad respecto a la tradición oral de la sociedad tribal de Arabia y a la importancia en la misma de los memorizadores y recitadores.

Por otra parte, la anatomía de las redes de transmisión del hadiz, cuya narrativa también reflejaba en su estructura la sociedad islámica clásica, generaba no pocos problemas en la reconstrucción del *isnâd*[104] pero también como red en sí misma, porque planteaba infinitas combinaciones y ramificaciones de transmisores, aparte de otras

[102] Sobre la polémica suscitada por el origen y validación del *isnâd*, consúltese JUYNBOLL (1992: 287-314).
[103] BROWN (1999: 81-107).
[104] SENTURK (2006: 94-123).

muchas especificidades que tenían que ser analizadas y discutidas en cada caso[105]. Asimismo, el desarrollo de exégesis y tafsîres en los que aparecían muchos de estos transmisores habría contribuido a esclarecer algunos silencios en la cadena de transmisión[106].

Fruto de este predominio, el papel de los transmisores estuvo presente en los siete sistemas de clasificación de hadices existentes. Esta última circunstancia no se tradujo en que los métodos discurrieran parejos y estuvieran consensuados en cuanto a criterios y elementos de evaluación. De forma que un hadiz podía considerarse más o menos veraz en función del baremo aplicado en cada clasificación. En buena lógica, debería ser el conjunto de todos ellos la que estableciera su grado de fiabilidad, pero desde las primeras compilaciones canónicas la tendencia fue considerar el grado de fiabilidad en torno a dos elementos: la credibilidad del compilador y si el *isnâd* estaba completo.

La clasificación que puede resumir en términos generales la veracidad de una tradición y como tal se suele citar en compilaciones y trabajos académicos, se articula en torno a tres grandes grupos: perfectos, buenos y débiles[107]. A ellos se añadirían dos grados más en la escala inferior.

[105] Véanse los grafos con los que se ejemplifica la infinitud de ramificaciones en JUYNBOLL (1997: xviii-xix, xx-xxii y xxvi).
[106] BERG (2013: 112-119).
[107] DE WAËL (1989: 34).

**1. Clasificación en función de la fiabilidad y memoria de los transmisores**

| | |
|---|---|
| Perfectos o sanos<br>صحيح | Aquellos que cumplen con todos los requisitos establecidos, aunque no necesariamente pueden haber sido recogidos en varias compilaciones ni contar con un *isnâd* completo. |
| Buenos<br>حسن | Aquellos cuya fuente es conocida pero algunos de los transmisores del *isnâd* resultan ambiguos. |
| Enfermos o débiles<br>ضعيف | Aquellos que no alcanzan el nivel anterior. Su debilidad puede residir en el estilo, en la escasa credibilidad de alguno de los narradores o en la discontinuidad del *isnâd*, para lo cual habría que acudir a la clasificación establecida al efecto. |
| Tambaleantes<br>مضطرب | Cuando los transmisores difieren en algún punto del *isnâd* o del *matn* son que unos puedan considerarse más fiables que otros ni llegarse a una versión consensuada. |
| Falsificados<br>موضوع | Aquellos cuyo contenido es contrario a los hadices considerados fidedignos o que han sido tildados de falsos por algunos transmisores o compiladores. Suelen ser detectados por el error en la contextualización histórica del hecho narrado. |

Fuente: Elaboración propia a partir de NÂṢIRÎ, ‘A.: *An Introduction to Hadith: History and Sources*. MIU Press, 2013.

En función de esta primera clasificación, la inclusión del hadiz en alguna de las seis colecciones canónicas ya sería requisito suficiente para validarlo. Los perfectos o sanos (*ṣaḥîḥ*) serían los recogidos por al-Bujari y Abu Muslim; los buenos (*ḥasan*) serían los compilados por Ibn Ḥanbal, Abu Daud y al-Tirmidi, aunque hay quien también incluyen en esta categoría a los presentes en Ibn Maŷa y al-Nasâ'i; mientras que los enfermos o débiles (*ḍa'îf* ) serían todos los que no forman parte de las antologías anteriores.

Algunos compiladores sólo consideraban las tres primeras categorías mencionadas mientras que en referencia al *isnâd*, cuya clasificación se ofrece a continuación, contaban con hasta once estadios, uno menos que los establecidos para la clasificación conjunta del *matn* y el *isnâd* (clasificación 5), dos menos de lo prescrito para verificar el sistema de transmisión empleado[108].

[108] LUCAS (2004: 29-33).

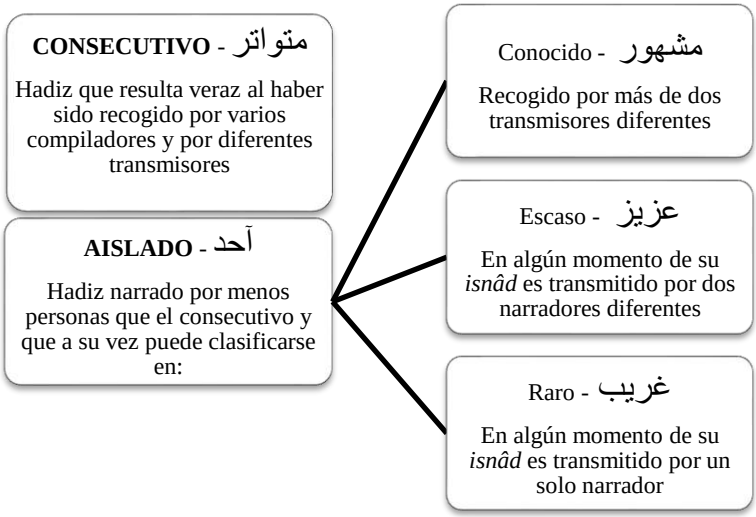
## 2. Clasificación del hadiz en función de la cadena de transmisión (continua o interrumpida)

| | |
|---|---|
| Fundado<br>مسند | •Recogido por un tradicionista, incluido en los textos canónicos y habitualmente cuenta con un *isnâd* que se remonta a los compañeros del Profeta. |
| Transmitido<br>مرسل | • Si no existe línea entre el sucesor y el Profeta, de forma que el sucesor se remonta directamente a Muhammad como fuente. |
| Continuo<br>متصل | • Hadiz con un *isnâd* completo hasta un compañero del Profeta o un sucesor de algún compañero. |
| Roto<br>منقطع | • Hadiz cuyo *isnâd* después del sucesor de algún compañero se encuentra incompleto en algún nivel. |
| Confuso<br>معضل | • Hadiz cuyo *isnâd* omite dos o más transmisores consecutivos. |
| Colgado<br>معلق | • Hadiz cuyo transmisor omite el *isnâd* remitiéndose directamente al Profeta. |

Fuente: Elaboración propia a partir de HASAN, S.: *An Introduction to the Science of Hadith*. Darussalam, 1996.

Según esta gradación, la omisión del *isnâd* supone una carencia importante, aunque su presencia tampoco debería actuar como garantía a tenor de las falsificaciones que se realizaron. Así, en la siguiente clasificación se trataría de corregir estas posibles desviaciones al admitir como norma que un hadiz transmitido por una sola cadena de garantes tendrá mucha menos autoridad que aquel transmitido por varias líneas.

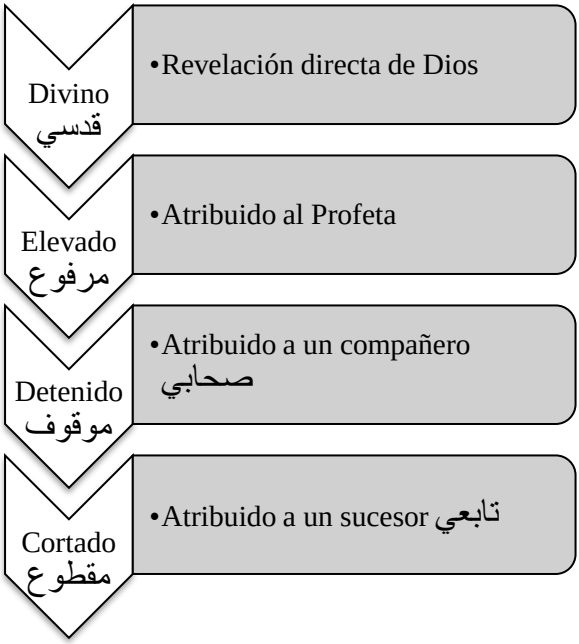
### 3. Clasificación en función del número de transmisores en cada eslabón del *isnâd*




Fuente: Elaboración propia a partir de HASAN, S.: *An Introduction to the Science of Hadith*. Darussalam, 1996.

Las dos clasificaciones siguientes podrían ser consideradas inter-textuales al atender al contenido de la narración. En el primer caso, a la autoridad de la que se origina la tradición y en el segundo, al conjunto de la misma y su relación con la cadena de transmisión.

**4. Clasificación del hadiz en función de una autoridad concreta**

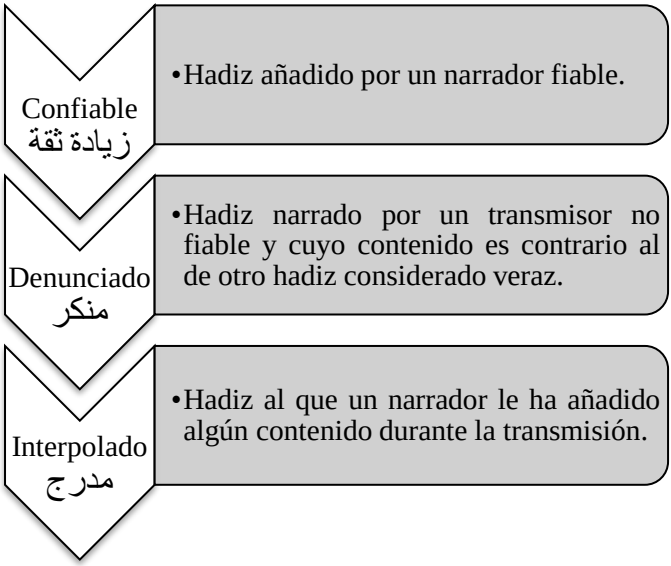



- Atribuido a un seguidor de un seguidor تابعي التابعي
- Atribuido a un narrador راوي
- Citado por Bujari y/o por Muslim البخاري و- أو مسلم

Fuente: Elaboración propia a partir de MUSA, A. Y.: *Hadith as Scripture: Discussions on The Authority of Prophetic Traditions in Islam*. Palgrave, 2008.

Como puede comprobarse, las tres últimas gradaciones no tienen fijadas correspondencia con los nieveles establecidos, pero se incluyen como elementos diferenciadores que pueden contribuir a la contextualización y evaluación del hadiz. Respecto a la última clasificación, persigue detectar los posibles añadidos al tiempo que cotejar el contenido con otros hadices, pero siempre teniendo en cuenta como criterio la fiabilidad del narrador en el proceso. Este matiz supone que ante un texto cuyo mensaje puede ser contrario a otro, la respetabilidad del transmisor puede decidir cuál de los dos es el que debe considerarse como válido. También podrían llegar a rechazarse los dos o a validarse ambos si el contexto histórico y social en el que se desarrollan las tradiciones presenta peculiaridades que justifiquen la convivencia de ambos.

**5. Clasificación en función de la naturaleza del texto y de la cadena de transmisión**




Fuente: Elaboración propia a partir de HASAN, S.: *An Introduction to the Science of Hadith*. Darussalam, 1996.

Estas clasificaciones, muchas de las cuales presentan innumerables problemas en torno a la interpretación y autentificación de los textos, alimentaron la polémica sobre la posibilidad de que existieran contradicciones entre narraciones consideradas fiables. De hecho, algunos autores concluyen que el concepto de *sunna al-nâbî* tuvo un desarrollo tardío y secundario que no había sido fruto de los esfuerzos de los primeros juristas musulmanes, anteriores a la sistematización de las colecciones canónicas[109]. En consecuencia, y ante el hecho de que algunas opiniones tomadas de la práctica jurídica en los tribunales (*ʿamal*) diferían abiertamente del contenido de numerosos hadices, se optó por imponer la tradición investida de religiosidad. Con ello, se aumentaba la distancia y las diferencias existentes entre la doctrina de la *šarîʿa* y la práctica legal musulmana[110].

Estas discusiones sobre la autoridad de la tradición profética durante el Islam clásico se retomaron en época moderna y contemporánea. Si en los primero tiempos del Islam los esfuerzos se centraron en evitar la confusión entre este corpus y el conjunto de la *Sunna*[111], en los siglos XX y XXI, el debate sobre la preeminencia del texto coránico y los hadices se ha revitalizado, entre otros factores debido al auge experimentado por el denominado Islam popular[112].

[109] DUTTON (1996: 13-40).
[110] COULSON (1959-1961: 13-24).
[111] HASAN (1968: 47-69).
[112] MUSA (2008: 7).

## 3.- Otras fuentes primarias del Derecho: los mecanismos de interpretación

Tras conocer la ingente base documental que compone la tradición del Profeta y las dificultades que presenta para discernir la preeminencia entre ellas en caso de conflicto, las fuentes primarias del derecho (*uṣûl al-fiqh*) se completaron con una serie de mecanismos que contribuyeron al proceso de normalización de la ley islámica. Oficialmente, estos últimos no son infalibles por intervenir en ellas el hombre. No obstante, como se desprende del apartado anterior, la recopilación, selección y análisis de las tradiciones también es responsabilidad de la Comunidad, por lo cual, aunque el contenido pueda ser considerado incuestionable, su origen, transmisión e interpretación puede ser objeto de controversia. Y lo mismo cabría decirse de la principal fuente, el Corán, como también se ha expresado en páginas anteriores al explicar los términos en los que se compiló y oficializó la Vulgata.

Por lo que respecta a los procedimientos empleados, los dos más extendidos fueron el consenso de los sabios (*iŷmâ'*) y la deducción analógica (*qiyâs*). Ambos están incluidos dentro de las fuentes primarias del *fiqh* y de ellas derivaron las categorías legales de actos en sus cinco estadios[113]. El principio de equidad (*istiḥsân*) y el interés común (*istiṣlâḥ*), que partían de la interpretación personal (*ra'y*), adquirieron una importancia menor porque no provenían de una base erudita (el consenso de sabios) o sagrada (analogía respecto a una fuente primaria). La preferencia de un método sobre los demás, así como la interpretación de la tradición, dieron lugar al nacimiento de diferentes escuelas, ortodoxas y heterodoxas[114].

Después del Corán y los hadices, la tercera fuente del Derecho sería el *iŷmâ'* o consenso unánime de la *Umma* que se afirma a través de la solución de la cuestión jurídica planteada por parte de hombres

[113] HASAN (1968: 165-184).
[114] TYAN (1959: 79-109).

cualificados, es decir, los juristas. El fundamento de este elemento no es la voluntad divina, sino el asentimiento general de la Comunidad que se logra mediante un esfuerzo colectivo de construcción realizado por los sabios y expertos en el tema. Este método está basado en el Corán (4:115) y en determinados hadices en los que se menciona el acuerdo de los juristas (*ittifâq*) y su sanción por parte de los restantes miembros de la Comunidad[115]. No obstante, entre el primer y el cuarto siglo del Islam sufrió algunas restricciones motivadas por la pugna entre tradicionalistas y modernistas, entendiendo a estos últimos no sólo como disidentes de la ortodoxia religiosa sino también como opositores a la dinastía gobernante que apoyaba algunas de sus decisiones en criterios de inspiración religiosa o tradicional[116].

En cuarta posición estaría el *qiyâs* o razonamiento deductivo por analogía, utilizado para resolver nuevas cuestiones que no estaban recogidas en las fuentes del Derecho. No obstante, para adoptar una resolución por este método, el jurista debía apoyarse en dichas fuentes. Se trata, por tanto, de un método hermenéutico que tenía sus límites. Por ello no eran admisibles ni en el ámbito penal ni podían ser objeto de analogía las aleyas del Corán que se refiriesen al Profeta, ni una ley que constituyera una excepción a la regla general, como tampoco podía contravenir el espíritu del texto del cual se extraía la deducción.

En suma, la deducción analógica no creaba una nueva norma, sino que re-interpretaba un precepto ya establecido. Para poder aplicarla, la regla básica debe estar incluida en la ley islámica y ha de prevalecer sobre otras de inferior autoridad. Así, una aleya coránica es superior a un hadiz y éste a su vez al *iŷmâ'*. El *qiyâs* contribuyó a que se procediera por coordinación y asociación más que por análisis, obstaculizando con ello la codificación e incluso la definición de las figuras jurídicas. Por este motivo, especialistas como Maíllo

[115] HASAN (1967: 389-406).

[116] Véase la importancia de la autoridad como base del consenso en el islam sunní en HOURANI (1964: 13-60).

concluyen que el Islam no pudo dotarse de un *corpus iuris* al estilo del derecho romano[117].

Tanto el consenso como la deducción analógica parten de una interpretación racional de la ley escrita, ya sea mediante un procedimiento colectivo o individual. El empleo de uno u otro elemento en función de cada caso constituiría el *iŷtiḥâd* o esfuerzo intelectual de los expertos para crear una nueva normativa o bien para desarrollar una existente y sentar con ello jurisprudencia. Dicho esfuerzo intelectual de carácter constructivo también se empleaba en el análisis del Corán y de la *Sunna*, sobre todo en los casos en los que ambos presentaban silencios que había que interpretar. El jurista que estaba autorizado a emplear el iŷtiḥâd recibía el nombre de *muŷtaḥid*, siendo estos últimos los fundadores y algunos de los mejores discípulos de las escuelas y movimientos jurídicos nacidos en el seno del Islam.

Conviene no confundir dicho esfuerzo con el *qiyâs*, en el sentido de que ambos utilizan un razonamiento destinado a obtener una nueva interpretación de lo ya establecido. En el caso del *iŷtiḥâd* no estaría limitado al empleo de la analogía, ya que podría utilizar otros recursos. En este sentido, resulta revelador el análisis de las fuentes del *qiyâs* que realizó al-Gazzali en su obra *Asâs al-qiyâs* (*Fundamentos del qiyâs*), en el que abordan las bases que sustentarían los distintos usos del qiyâs y las cuestiones más conflictivas relacionadas con ellos[118].

También habría que diferenciar entre *iŷtiḥâd* y *ra'y* o razonamiento individual. Mientras el primero tiene un carácter técnico al exigir un juicio razonado de un especialista con el objetivo de extraer normas jurídicas del Corán y la tradición profética, el segundo tiene un carácter más genérico hasta el punto de constituir la base del *qiyâs* y del *istiḥsân*. Como apuntan algunos autores, entre los juristas

[117] MAÍLLO (2006: 309).
[118] Véase un resumen de sus contenidos en BRUNSCHVIG (1971: 57-88).

más conservadores se prefería utilizar el término *ra'y* para lo que en realidad era qiyâs evitando así ser relacionados un un recurso considerado innovador[119]. En cualquier caso, estaríamos hablando de una mayor sistematización del *ra'y* concretada en uno u otro procedimiento.

El *istiḥsân* o principio de equidad basado en la intuición, y opuesto por tanto a la deducción analógica del *qiyâs,* fue empleado como mecanismo menor por las escuelas jurídicas. En virtud del mismo, se consideran como buenas determinadas resoluciones jurídicas en función de la equidad y conveniencia de su aplicación, de manera que se prefieren a otras diferentes e incluso opuestas. Si bien es un elemento que promueve que una doctrina jurídica se adapte a los tiempos, el carácter subjetivo de la elección de la resolución lo relega en la ortodoxia islámica a un segundo lugar frente a otros métodos considerados menos modernizadores.

No obstante, recientes estudios han puesto de manifiesto la validez de este procedimiento y su vigencia a lo largo de los siglos[120]. En la misma línea, el *istiṣlâḥ* surgió como elemento jurídico a través del cual las cuestiones planteadas se intentan solucionar desde un punto de vista más objetivo. Para ello se basa en la utilidad de la resolución y en la necesidad general de adoptarla, llegando a rozar los límites impuestos por el propio Islam.

La libertad que ambos ofrecen al legislador llevó a que fueran practicados por los movimientos más disidentes del Islam, sobre todo el *istiḥsân,* y dentro de la ortodoxia, por los menos rigoristas y apegados al inmovilismo de la tradición. Se considera que los fundadores de las escuelas jurídicas practicaron un *iŷtiḥâd* absoluto valiéndose de las fuentes del Derecho y utilizando el *istiḥsân* y el istiṣlâḥ. Sin embargo, el gran teórico del derecho islámico, al-Šâfiʿî, rechazó la libertad de razonamiento y mostró su desacuerdo con las

[119] HASAN (1967: 47-79).
[120] Véase los ejemplos citados por KAYADIBI (2010: 169-184).

escuelas por haber adoptado el *ra'y* tanto de manera genérica como a través del *istiḥsân*[121]. Quizá debido a su experiencia personal y al conocimiento que tenía sobre la práctica jurídica realizada en cada región del imperio, sólo admitía la analogía.

A partir de principios del siglo X las escuelas jurídicas llegaron a la conclusión de que todas las cuestiones esenciales ya habían sido estudiadas a fondo y se habían encontrado soluciones definitivas. En consecuencia, se impuso el consenso general de bloquear los principios del *istiḥsân* y el istiṣlâḥ[122], con lo que el derecho sufrió un anquilosamiento que contribuyó a la decadencia cultural de los valores de la sociedad islámica iniciada en el siglo XIII y de la que no se comenzó a salir hasta el siglo XIX[123].

Entre los juristas se impuso la sumisión de las doctrinas de la escuela jurídica a la que pertenecía y la de sus autoridades (*taqlîd*), aplicando las reglas de una jurisprudencia ya establecida. En consecuencia, las colecciones de estas decisiones o fetuas acabaron suplantando al esfuerzo personal sin que por ello se limitaran a reproducir o a seguir ciegamente a una autoridad[124]. Hay quien lo ha considerado un signo de vitalidad dentro de la tradición hermenéutica[125].

Aún así, la desaparición del *iŷtiḥâd* trajo como consecuencia la desaparición del pensamiento crítico y la consiguiente ausencia de medidas innovadoras para hacer frente a los problemas de una sociedad moderna[126]. Este inmovilismo no se hizo extensivo a las

[121] Para más información sobre la contribución de al-Šafiʿi, véase HASAN (1966: 239-273).
[122] Sobre este proceso y sus consecuencias, consúltese RAHMAN (1962: 5-21 y 1962a: 1-36).
[123] MAÍLLO (2006: 150).
[124] HALLAQ (2001: 119).
[125] CALDER (1996: 137-164).
[126] MAÍLLO (2006: 150).

escuelas chiíes, que se sirvieron del *iŷtiḥâd* y de otros recursos considerados modernizadores de manera continuada hasta hasta la actualidad.

No obstante, también encontramos testimonios contrarios en personajes tan relevantes como el *imâm* al-Tusi, considerado una de las más importantes autoridades jurídicas al ser el autor de dos de los cuatro libros que forman parte del canon de tradiciones proféticas chiíes. Tusi va más allá de al-Šafiʿî y rechaza también el *iŷtihâd* bajo el argumento de que la ley divina se encontraría fuera de toda duda y discrepancia[127]. Dentro las leyes de las leyes de la *šarîʿa*, la costumbre (*ʿurf*) no fue tomada en consideración como fuente de Derecho, pero sí como elemento subsidiario, ya que su uso ayudaba a explicar las diferencias entre las escuelas jurídicas. De esta forma, algunas de ellas, incluso las que entraban en contradicción con las fuentes, fueron empleadas por la ley islámica. Esta decisión y las limitaciones impuestas a los mecanismos antes mencionados, constataron la creciente dicotomía existente entre la teoría y práctica de la jurisprudencia.

## 4.- Las escuelas de Derecho

El nacimiento de las escuelas fue consecuencia directa de las carencias que presentaba la práctica jurídica de los tribunales omeyas. Estos últimos reflejaron la política de los gobernantes hacia determinadas comunidades, como la persa y la que conformaba los conversos no árabes (*mawâlî*). Frente a la discriminación de los no árabes, los opositores en el plano político y en el legal confluyeron en la necesidad de apoyar un cambio que pasaba por la llegada al poder de una dinastía, la abbasí (750-1258). Fue a partir del año 750 cuando los jurisconsultos comenzaron a desempeñar un papel fundamental en la construcción de ese nuevo modelo de Estado que los abbasíes se habían comprometido a implantar. La protección de estos últimos

[127] CALDER (1989: 57-78).

explica el rápido desarrollo que alcanzaron las escuelas jurídicas (*madâhib*)[128]y su importante función en la mejora de la práctica legal de los tribunales.

La heterogeneidad étnica y cultural de la sociedad islámica, la pervivencia de la costumbre como elemento regulador de la vida cotidiana, los silencios del texto coránico, la proliferación de tradiciones proféticas y el escaso desarrollo de la práctica legal, promovieron la pluralidad de interpretaciones jurídicas de la *šarî'a* en función de todos estos factores y dela fuente de legalidad en la que se hacía mayor énfasis. Las diferentes tendencias impulsaron la concrección de algunas prácticas a través de la elaboración de una serie de normas jurídicas que acabaron constituyendo el derecho islámico clásico. En este último, las diferencias doctrinales estuvieron representadas por las distintas escuelas jurídicas[129].

Entre el final del califato omeya y los inicios del abbasí emergieron importantes juristas. Entre ellos, Malik Ibn Anas en Medina y Abu Ḥanifa en Kufa, quienes fundaron sus respectivas escuelas. Conscientes de que su bases reposaban fundamentalmente sobre la prática local, habían aceptado al principio las diferencias de doctrina, pero con la política abbasí que pretendía acabar con la discriminación de los no árabes y alcanzar un modelo de integración pleno en el seno de la *Umma*, aparecieron dos escuelas de sistemas opuestos: la del palestino al-Šafi'i y del iraquí Ibn Ḥanbal. A ellas se sumaron un semillero de escuelas menores que acabaron desapareciendo tras el fallecimiento de su creador o de sus discípulos más aventajados. No ocurrió lo mismo con algunos de sus postulados, que fueron asumidos por escuelas posteriores o por juristas a título individual.

[128] Sobre el papel del Estado en este proceso, véase ZAMAN (1997: 119-166).
[129] SCHACHT (2010: 57-84).

De las 18 escuelas que llegaron a existir, sólo las cuatro lideradas por los eruditos anteriormente citados pervivieron en el tiempo. Entre las desaparecidas, convendría citar la escuela siria de Awza'i (m. 774), la Ŷarirí fundada por el bagdadí al-Tabari (m. 923), y la Zahirí fundada por Daud b. Jalaf (m. 883-384). De la primera, lo más destacable es que se implantó en al-Andalus hasta la consolidación de la escuela malikí. La excelente labor analítica y crítica de las tradiciones proféticas de su principal figura marcó la línea de la escuela, que se basaba en la *Sunna* y, contrariamente a lo habitual en la ortodoxia, en el *ra'y* como segunda fuente, lo cual implica una vinculación directa con el *qiyâs*. Enfocada preferentemente hacia el derecho militar, en consonancia con la época omeya, supuso la primera reacción contra el racionalismo propugnado por la escuela de Abu Hanifa y sus discípulos que había alcanzado gran influencia en Iraq[130].

En cuanto a la escuela Ŷaririya, el más significativo fue al-Tabari, su fundador y uno de los mejores historiadores del Islam cuya labor dio como resultado un eclecticismo en cuanto a principios jurídicos y la preeminencia de la *Sunna* acordes con la escuela *šafi'í*, de la que procedía[131]. Por lo que respecta a la Daudiya, se basaba en el significado literal del Corán y la *Sunna*, por lo que rechazaba el *ra'y* y el *qiyâs*, además de reducir el *iŷmâ'* a los compañeros del Profeta. Determinados elementos de su doctrina vendrían a coincidir con las de los hanbalíes, jariyíes y mu'tazilíes[132]. Tres movimientos muy diferentes entre sí, por lo que resulta cuando menos sorprendente si se tiene en cuenta que se mostraron contrarios a los tradicionalistas y también a los racionalistas, las dos grandes tendencias de la época. Reconocida oficialmente como escuela por los almohades en el siglo XII, desapareció poco después. Su principal representante en al-Andalus fue el cordobés Ibn Hazm (m. 1.064).

[130] LUCAS (2004: 132-133).
[131] El SHAMSY (2013: 215-216).
[132] CILARDO (1990: 20-22).

Respecto a la *mu'tazila*, resulta importante separarla de lo que son las escuelas de Derecho, ya que se trató de un movimiento intelectual que se desarrolló en el siglo IX, durante el califato abbasí, que tuvo una gran influencia en la traducción de textos filosóficos al introducir el racionalismo en la teología. Utilizando la razón humana en la reflexión sobre la tradición religiosa, los mu'tazilíes insistían en la noción de la unidad divina, lo que les llevaba a negar la realidad de los atributos de Dios y de acusar de antropomorfistas a los que sí lo hacían. El segundo gran eje doctrinal, en consonancia con el anterior, consistía en considerar finito y contingente al Corán, ya que no provenía directamente de Dios, sino de una voz creada por Él y posterior a Él[133]. De forma que todo lo que supusiera insertarse en la realidad humana perdería su carácter eterno y se volvería contingente. El tercer y último dogma es el de la creencia en la libertad del hombre en contra de interpretaciones deterministas. A pesar de la voluntad divina, el hombre dispone de libertad para obrar y por lo tanto, también es responsable de sus actos[134].

Las cuatro escuelas ortodoxas que han pervivido hasta nuestros días se gestaron durante los siglos VII, VIII y IX en medio de un contexto histórico y social de cambio, circunstancia que favoreció la polarización entre el inmovilismo de los tradicionalistas, arraigados con fuerza en Meca y Medina, y la innovación de los racionalistas iraquíes y persas. La escuela hanafí se erigió en representante de esta segunda tendencia. Su fundador, el iraquí Abu Hanifa (m. 767) concedió gran importancia a la interpretación de las fuentes por medio del *ra'y* y el *qiyâs*. Por ello fue muy criticado por los juristas de Meca y Medina, pero se mantuvo firme y relegó a un segundo plano la *Sunna* porque ponía en duda la autenticidad de un gran número de tradiciones. En cambio, aceptó el *iŷmâ' y el istiḥsân*.

[133] MAKDISI (1991: 54).
[134] GUICHARD (2001: 151).

La influencia de la escuela se mantuvo aproximadamente en la misma región en la que se gestó, las actuales Irán e Iraq. Desde el punto de vista teológico, además de su innegable influencia neoplatónica se basaron en la doctrina de al-Maturidi (m. 944), muy próxima a los mu'tazilíes en el concepto del libre albedrío según el cual, el musulmán será recompensado o castigado el día del Juicio Final, separándose así del fatalismo determinista defendido por otras corrientes[135]. Abu Hanifa logró crear la escuela jurídica ortodoxa menos rígida y más abierta del Islam, justo en el extremo contrario a los hanbalíes[136]. Sin embargo, sus discípulos se decantaron por el regreso a los textos coránicos y a las tradiciones proféticas, por lo que en el siglo IX la tradicionalización de las bases de la escuela se había completado[137].

La escuela *malikí* fue fundada por Malik b. Anas (m. 795), autor de la primera compilación de derecho musulmán sunní, la *Muwaṭṭa*. Natural de Medina, se basó en el Corán, la *Sunna* y el derecho consuetudinario mediní. Sin embargo, admitía que las doctrinas podían ser modificadas si se oponían al concepto del bien público (*istiṣlâḥ*), y tenía confianza en el *iŷmâ'*, si bien su aplicación se reducía a los dictaods de Medina[138]. Los miembros de esta escuela también se apoyaron, aunque en menor medida, en el *qiyâs* y en el *iŷtiḥâd*, al igual que en el *'urf*, especialmente en al-Andalus. En líneas generales, los elementos religiosos y morales dominaban a los puramente jurídicos más que en otras escuelas. De hecho, a partir del siglo XI, cerró prácticamente las puertas al *iŷtiḥâd*, promovió el resurgimiento de las costumbres y supersticiones locales[139]. En cuanto a su ámbito de influencia, se extendió por la península arábiga, pero sobre todo por el norte de África, además de al-Andalus.

---

[135] WATT (1998: 311-313).
[136] Sobre las críticas hanbalíes al uso del *qiyâs*, véase ALLARD (1960: 93-105).
[137] MELCHERT (1997: 48).
[138] MANSOUR (1995: 12).
[139] MELCHERT (1997: 156-177).

La *hanbalí* fue la única no fundada por un jurista y, quizá por ello, la que mostró mayor apego a la ortodoxia más primitiva y reaccionaria. Ahmad Ibn Hanbal (m. 855) se convirtió en un estricto tradicionalista que fue perseguido por el califa al-Ma'mun al rechazar el dogma *mu'tazilí* de la creación del Corán por considerarlo contrario a la ortodoxia[140]. La llegada de al-Mutawakkil al gobierno, en el 847, supuso la restauración de la tradición sunní y con ello la reanudación de su actividad jurídica, basada en el Corán y la *Sunna*. De menor importancia, las fetuas y el *iŷmâ'*, quedaron reducidas a los compañeros del Profeta. En cambio, se rechazaba el *qiyâs*, el *ra'y* y las costumbres que no se apoyaban en un antecedente que se remontara a la época del Profeta, ya que todas ellas implicaban innovaciones (*bida'*)[141].

La cuarta escuela fue constituida por los discípulos del *imâm* al-Šâfi'î (m. 820), un *qurayš* con gran formación en la tradición de Meca y Medina. Como muchos otros contemporáneos, sus simpatías hacia los chiíes le llevaron a prisión por orden del califa Harun al-Rašid. Pese a ello, tuvo la voluntad de crear una escuela jurídica de carácter ecléctico que se situaría entre las escuelas *hanafí* y *malikí*, es decir, entre las investigaciones jurídicas independientes basadas en el *ra'y* y la tradición de los hadices, aunque finalmente acabó aceptando el consenso de los expertos[142]. Alcanzó gran difusión en India, Tailandia, Filipinas, África oriental y la península arábiga[143].

Las escuelas comenzaron a rivalizar entre ellas al considerar que sus respectivos sistemas eran universales y válidos para el resto[144] y solo el desarrollo de la ciencia del derecho, a finales del siglo IX,

[140] HURVITZ (1994: 119-197).
[141] Sobre la génesis y evolución de la escuela hasta el siglo XIII véase LAOUST (1959: 67-128). Para una panorámica histórica general, consúltese MAKDISI (1974: 211-244).
[142] EL SHAMSY (2013: 194-226).
[143] MELCHERT (1997: 68-79).
[144] COULSON (1998: 98).

consiguió mitigar la tensión existente a través de un cierto consenso en torno a las bases que conformaban las *uṣûl al-fiqh* y las *furû' al-fiqh*. Así, el *iŷmâ'* era admitido por todas las escuelas consideradas ortodoxas, aunque con ciertos matices. Por su parte, los malikíes sólo reconocían el consenso de los compañeros del Profeta y de sus discípulos de Medina, hecho que criticaban las restantes escuelas al considerarlo discriminatorio En cuanto al *istiṣlâḥ*, fue utilizado principalmente por los malikíes y en menor medida por los *šafi'íes*. Respecto al *istiḥsân*, fue empleado fundamentalmente por los hanafíes y en menor medida por los malikíes, mientras que fue rechazado por hanbalíes y *šafi'íes*.

Este consenso permitió una convivencia pacífica que desembocó posteriomente en una influencia recíproca. La interacción a menudo resultaba superficial, pero en otros casos sí afectó a las características básicas de los diferentes sistemas. En cualquier caso, existían muchos asuntos en los que la divergencia era de gran importancia, entre ellos el divorcio y la sucesión, que han permanecido vigentes hasta la actualidad. Dichas diferencias vendrían dadas por el origen y circunstancias en las que las escuelas se gestaron y evolucionaron.

Con el establecimiento y desarrollo de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas, algunas autoridades consideraron que el proceso de formación del sistema jurídico estaba prácticamente terminado. Como consecuencia, se impuso eliminación del *iŷtiḥâd* y sólo se admitió el *taqlîd*. Esta decisión implicaba el sometimiento a las opiniones y costumbres establecidas por los grandes juristas anteriores, por lo que no era ni legítimo ni válido crear otras herramientas a partir de nuevas interpretaciones de las normas ya conocidas. De esta forma, la *bida'* fue terminantemente prohibida por los hanbalíes y muy criticada por los malikíes.

A partir del siglo X, esta tendencia comenzó a predominar hasta imponerse en la escuela hanbalí y, en menor medida, en la malikí y *šafi'í*. Únicamente los hanafíes consiguieron evitar que calara en sus bases. De hecho, y a pesar de que se dio un lento pero evolutivo cambio gracias a todos los elementos descritos en el apartado anterior, no será hasta el siglo XIX cuando se produzca una verdadera revolución tendente a adaptar la ley a los nuevos tiempos con resultados muy poco satisfactorios en algunos casos.

Por lo que respecta a los movimientos heterodoxos, en origen no se gestaron como consecuencia de controversias ideológicas, sino de cuestiones de orden político basadas en rivalidades y aspiraciones muy concretas tendentes a hacerse con el poder y el control de la *Umma*. Dicho enfrentamiento motivó la escisión en sunníes, chiíes y jariyíes, a los que habría que añadir otros grupos minoritarios y sus diferentes ramificaciones. Frente a las escuelas ortodoxas que compartieron la doctrina del califato, cuyo rasgo fundamental residía en que debía ser ocupado por un miembro de la tribu de los Qurayš, los 'alíes sostienen que la soberanía política pertenecía, después de 'Ali, a la descendencia de éste con Fátima, la hija y única superviviente del Profeta. Por su parte, los jariyíes defienden que la única condición debe residir en la capacidad personal y en un comportamiento ético y moralmente acorde a los principios islámicos y que la elección y/o deposición en el puesto ha de realizarse mediante una votación en la que participe toda la comunidad.

Dentro de la comunidad chií existen tres grandes ramas[145]: los zaydíes, los isma'ilíes y los imamíes, estos últimos mayoritarios (se calcula que en la actualidad representarían entre el 80% y el 85% del total)[146]. La principal diferencia entre ellos reside en la línea sucesoria del imamato, de la que reconocen un número distinto de *imames* como legítimos a partir de los cuales han creado sus propias derivaciones de

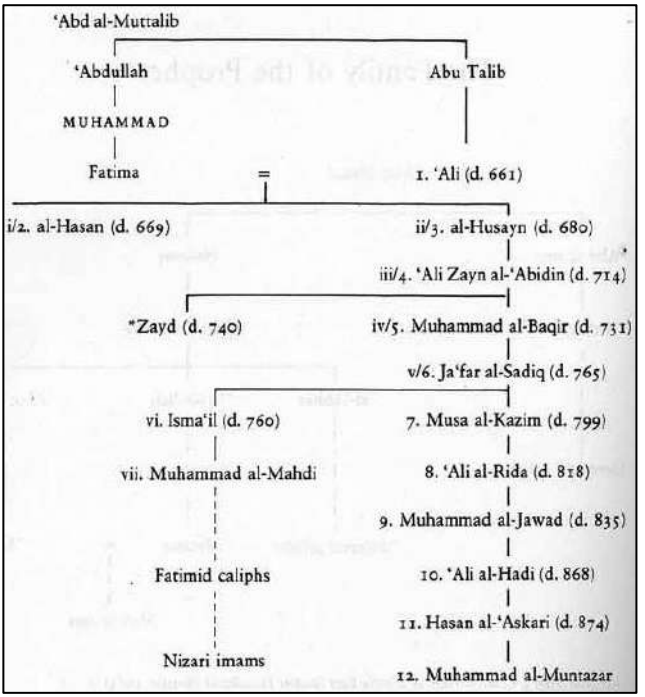
[145] Para una aproximación, véase el cuadro "Divisiones de la šî'a", en GALINDO (2004: 438).
[146] DAFTARI (2014: 4).

la principal. Los zaydíes reconocen a los cuatro primeros, defienden que el *imâm* debe ser elegido por la Comuniad y que su autoridad es humana, y por lo tanto falible. En cambio, los isma'ilíes o septimanos solo aceptan a los siete primeros y comparten con los duodecimanos la designación y autoridad divina del *imâm*. Cuentan con varios grupos minoritarios, entre ellos los drusos, de gran importancia en la historia moderna y contemporánea de Siria y Líbano[147]. Por su parte, los imamíes o duodecimanos, creen que el último de esos doce *imames* se ocultó en el año 874 y está destinado a reaparecer como *Mahdî* (guía) para revelar el auténtico Corán[148].

Los jariyíes cuentan con más de veinte ramificaciones coincidentes en algunos principios fundamentales, como el de la democracia absoluta en la elección del *imâm* y la limitación del *iŷmâ'* al propio grupo. Históricamente, este movimiento se ha asociado a la disidencia beréber ya que comparten los ideales beduinos de independencia e igualdad que tradicionalmente se han atribuido a estos grupos. De hecho, en el siglo VIII todo el norte de África, de amplia presencia beréber, era *jariyí*[149]. En la actualidad quedan algunas comunidades en Omán, Zanzíbar, Libia, Túnez y Argelia. Es en este último país, en la región de Mzab, y en Omán donde se asientan los *ibadíes*, el grupo que ha sobrevivido con mayor fuerza y los representantes de la tendencia moderada del movimiento[150]. Se distinguen de los sunníes en que sólo reconocen los dos primeros califas ortodoxos y en que, de acuerdo con los *mu'tazilíes*[151], piensan que el Corán fue creado. Con los chiíes comparten la creencia en el *Mahdî*.

[147] Sobre los principios doctrinales drusos, consúltese KHURI (2004: 17-34).
[148] DAFTARY (2013).
[149] TIMANI (2008).
[150] Para un acercamiento a sus bases doctrinales, véase FRANCESCA (2015).
[151] MELCHERT (1997: 83-86).

**Imames del Islam chií**




* Considerado imâm por los zaydíes. En números romanos, los imames reconocidos por los septimanos. En números arábigos, los imames reconocidos por los duodecimanos.

Fuente: BACHARACH, J. L.: *A Middle Eastern Studies Handbook*. Cambridge University Press, 1984.

La evolución de los sistemas legales durante los siglos VIII y IX discurrió por los mismos parámetros que los descritos para las escuelas sunníes. Los eruditos chiíes y jariyíes partieron de los mismos principios doctrinales y de la influencia de la práctica local popular y administrativa. También compartían el método de especulación jurídica y mostraban la tendencia a atribuir sus doctrinas

a las mismas autoridades representativas de generaciones anteriores. Por ello no es de extrañar que su derecho surgiera en el siglo IX en idénticos términos que el derecho sunní. En consecuencia, sus sistemas legales no evolucionaron de manera independiente y la influencia de las escuelas sunníes les llevó a adoptar con gran frecuencia algunas de sus normas[152].

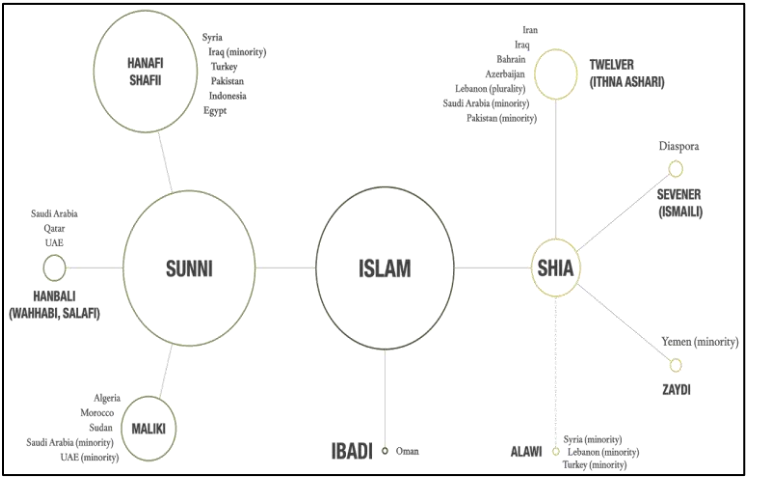
No obstante, dicha influencia fue limitada y en ningún caso puede tomarse como argumento para equiparar sus sistemas jurídicos, que presentan un profundo contraste en numerosos aspectos. Así, comparten con los sunníes la inmutabiliad de los deberes fundamentales del Islam (*'ibadât*), pero a diferencia de ellos, abrieron la posibilidad a que se mofificaran otras reglas de culto o de derecho como el matrimonio, el repudio, el derecho penal, etc. (*mu'âmalât*)[153]. La extensa actividad de teólogos y jurisconsultos impulsó estas modificaciones y las diversas opiniones, tendencias, movimientos filosóficos y teológicos que se desarrollaron durante el Islam clásico dieron lugar al establecimiento de una serie de escuelas jurídicas de variadas doctrinas, además de un gran número de cofradías (*tarîqas*) de marcada impronta sufí.

La principal escuela es la yafarí (*ŷa'farî*), fundada por el sexto *imâm*, Ya'far al-Saddiq (m. 765) bisnieto de Hussayn, hijo de 'Ali y de Fátima. La escuela emplea métodos de innovación y de reinterpretación de las fuentes desde un análisis crítico y personal de las mismas, pero sin salirse de la jerarquía que establece la mayor o menor fiabilidad de la *Sunna*: Corán, hadices e *iŷtiḥâd*[154]. Chiíes y jariyíes consideran el Corán y *Sunna* del Profeta como material básico de la revelación divina, pero rechazan buena parte de las compilaciones de hadices ortodoxas y se sirven de las suyas propias y del criterio de fiabiliad aplicado por sus eruditos, además de por la autoridad del *imâm* de la comunidad. Mientras los primeros tienden a

[152] SCHACHT (1950: 260-268).
[153] KOHLBERG (1991).
[154] RAMADAN (2006: 29) y GARCÍA CRUZ (2004: 23-148).

rechazar el papel de la razón humana y sostienen que la elaboración de la ley es una prerrogativa exclusiva de su *imâm* inspirado por Dios, los segundos coinciden con los sunníes en que los principios encarnados en la revelación divina pueden ser ampliados y puestos en práctica a través del razonamiento.

**Distribución aproximada de las ramas del Islam**




Fuente: Pew Research: The World's Muslims Unity and Diversity, 2012.

Geográficamente, la influencia de las escuelas se estableció durante la época medieval. Diversos factores condicionaron esta distribución: cercanía de su lugar de origen, sistema seguido por el gobernador enviado a la región, similitud del sistema con la práctica seguida por la población, contacto con mercaderes, etc. A grandes rasgos, el derecho hanafí llegó a predominar en Oriente y en el subcontinente indio; el *šafi'í* en el este de África, sur de Arabia y sudeste de Asia; y el malikí en el norte, oeste y centro de África (conservando aproximadamente esa esfera de influencia en la actualidad). La hanbalí no consiguió consolidarse en ningún territorio

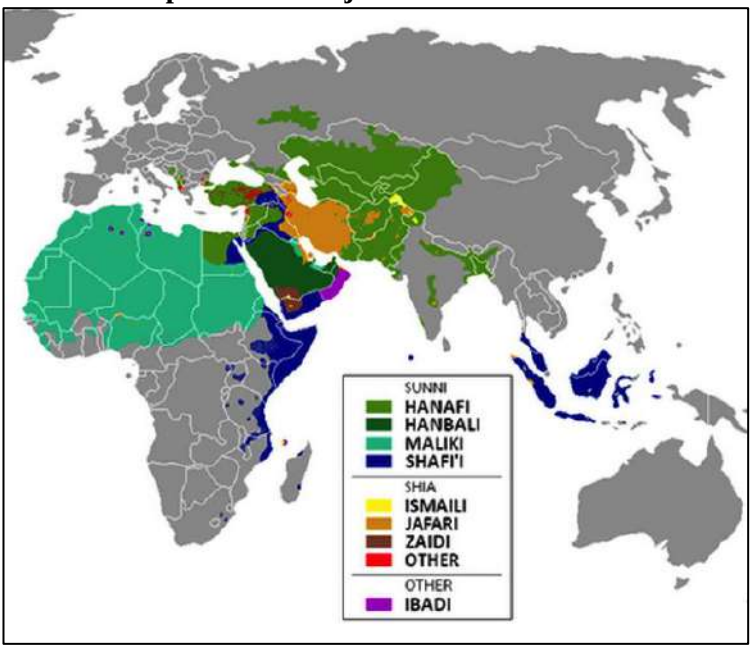
hasta que sus dogmas fueron adoptados por el saudí Ibn ‘Abd al-Wahhab (s. XVIII), a partir de la cual desarrolló lo que posteriormente se conocería como wahabismo[155], imperante actualmente en Arabia Saudí. Por su parte, la *ŷa‘farî* se encuentra consolidada en las regiones orientales donde gobernaron dinastías chiíes como los buyíes (934-1055) en Irán e Iraq o los safavíes (1501-1722) en Irán.

Como señala Luz Gómez García[156], las esucelas jurídico-doctrinales en vigor estarían distribuidas geográficamete de la siguiente manera. Escuela hanafí: Afganistán, Pakistán, India, Asia Central, region del Volga-Urales, China, Turquía, parcialmente en Siria, Iraq, Egipto, Túnez, Argelia, Estados Unidos y Europa. Por su parte, la hanbalí abarcaría Arabia Saudí y Omán. La Malikí estaría presente en el Magreb, Alto Egipto, Sudán, África subsahariana y Europa. Y la shafií en Egipto, Oriente Próximo, África Oriental, Yemen y Sudeste asiático.

Por lo que respecta al islam chií, contaría con la escuela fatimí en comunidades de India, Pakistán, Asia Central, Líbano e Israel. La escuela yafarí estaría presente en Irán, Iraq, Líbano, Bahrein y comunidades de Pakistán, Afganistán y Siria. Mientras que la zaidí se limitaría a Yemen. Por últio, la escuela jariyí estaría presente en comunidades del norte y este de África y en Omán.

[155] MOULINE (2014: 119-145).
[156] GÓMEZ GARCÍA (2009: 194).

**Principales escuelas jurídicas en la actualidad**




Fuente: Pew Research: The World's Muslims Unity and Diversity, 2012.