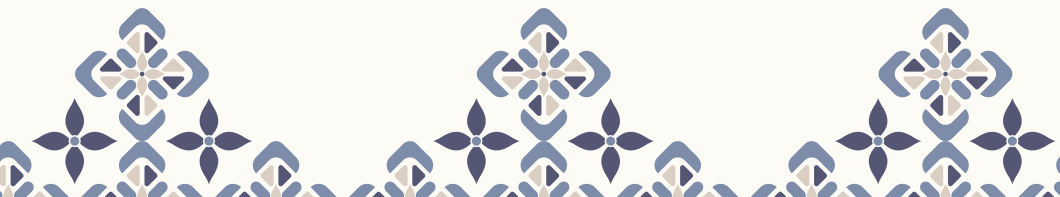




Contribuciones Musulmanas a la Civilización Universal

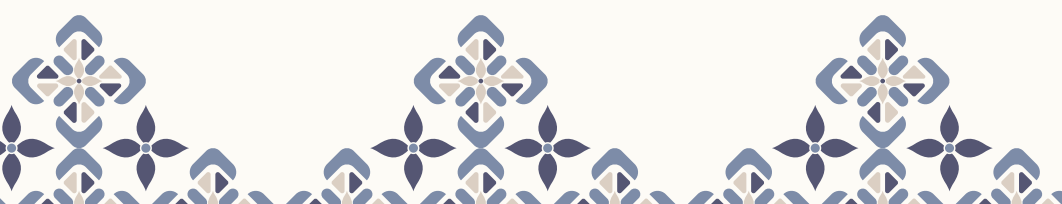
M. Basheer Ahmed, Md. - Embajador Syed A. Ahsani - Dilwanaz A. Siddiqui, Phd

INSTITUTO INTERNACIONAL
DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO





Otros títulos de esta colección

- 1.** Estudios sobre la civilización islámica
 - 2.** La mujer musulmana y el velo
 - 3.** La cosmovisión Coránica
 - 4.** La ética del desacuerdo en el islam
 - 5.** Diálogo interreligioso
- 

Contribuciones Musulmanas a la Civilización Universal

Editado por:

M. Basheer Ahmed, Md.
Embajador Syed A. Ahsani
Dilwanaz A. Siddiqui, Phd



INSTITUTO INTERNACIONAL DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

© Instituto Internacional del Pensamiento Islámico, 2014
The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Este libro está protegido por leyes de Copyright. Sujeto a excepción estatutaria y a la provisión de acuerdos de licencia colectivos relevantes. Se prohíbe su reproducción total o parcial sin permiso escrito de los editores.

Los puntos de vista expresados en este libro pertenecen al autor y no necesariamente a la editorial.

ISBN: 978-958-56546-0-0 Paperback
ISBN: 979-8-89193-161-9 eBook

Translated into Spanish from the English Title:

Muslim Contributions to World Civilization

Editors: M. Basheer Ahmed, MD; Embajador Syed A. Ahsani, 2005

Dilwanaz A. Siddiqui, Phd

Traducción: *Isa García*

Revisión lingüística: *Mo'ammad Marcos Derman*

Diagramación: *Allyson (Aliye) Gari*

Contribuciones Musulmanas a la Civilización Universal

Editado por:

M. Basheer Ahmed, Md.
Embajador Syed A. Ahsani
Dilwanaz A. Siddiqui, Phd

Contenido

Contenido	5
Preámbulo	9
Prefacio	11
Prólogo	21
Capítulo Uno	
Lo que Occidente ha aprendido de la Civilización Islámica	27
Capítulo Dos	
Superando la División Religioso-Secular:	
La Contribución Islámica a la Civilización	31
Dialéctica entre religión y política	33
Grados de secularismo	34
El origen del secularismo	35
La religión y el estado en la sociedad musulmana	39
Los principios formativos del estado de medina	42
La religión y el estado en la sociedad musulmana histórica	46
Diferenciando la sociedad civil del estado	48
el islam, la sociedad civil y el estado	51
Capítulo Tres	
Paradigma Político de Al-Mawardi: Principios del Sistema	
Político Islámico	55
La constitución de medina	56
Las características sobresalientes de la constitución de medina	56
Características de la teoría política islámica	58
Ash-shura (consulta)	62
algunos ejemplos de ash-shura del profeta (p y b)	64
Justicia	67
Libertad	69
Igualdad	69
La responsabilidad del jefe de estado	70
Conclusión	71

Capítulo Cuatro

Historia Intelectual de la Jurisprudencia Euro-Americana y la Alternativa Islámica	75
Resumen	75
La jurisprudencia euro-americana	76

Capítulo Cinco

Los Orígenes de las Ciencias Modernas están en Medio Oriente	95
Lo racional	96
Contribuciones a la ciencia en general	98
Democratización del conocimiento	100
Contribuciones a las matemáticas	103
Contribuciones a la química	104
Contribuciones a la física y la astronomía	105
Decadencia de las ciencias musulmanas	108
Apéndice Uno: Contribuyentes a los Orígenes de la Ciencia Mundial	111

Capítulo 6

Contribuciones de los Físicos Musulmanes y otros eruditos: 700-1600 D.C.	119
Introducción	119
Ciencias médicas	127
Química	132
Farmacología	133
Matemáticas	134
Astronomía	135
Geografía	136
Ciencias políticas	137
Sociología	137
Filosofía	138
Tecnología	139
Conclusión	140

Capítulo Siete

La Viabilidad de un Sistema Económico Islámico en una Economía Moderna	145
Resumen	145
Introducción	146
Principio fundamental del sistema islámico	147
Relevancia del desarrollo económico	151
El sistema económico musulmán	153

La pobreza y la inequidad de la distribución en los EE.UU.	159
Solución islámica para la pobreza y la injusticia en los estados unidos de norteamérica	163
Conclusiones	167

Capítulo Ocho

Instituciones Financieras Islámicas en los Estados Unidos:

Viabilidad y Perspectivas	169
Resumen	169
Introducción	169
Obstáculos y retos	172
Regulaciones financieras	173
Producciones financieras	174
Estándares de contabilidad	175
Competencia	175
Compromiso	176
El estado de las instituciones financieras islámicas	177
Desafíos por venir	178
Conclusión	179

Capítulo Nueve

¿Qué sigue después? Contribuciones Musulmanas a la Civilización: La Precursora del Tercer Renacimiento	181
La misión	183
Epilogo	188

Notas	197
-------	-----

Índice temático	207
-----------------	-----

Lista de colaboradores	215
------------------------	-----

Preámbulo

El Instituto Internacional del Pensamiento Islámico (IIIT por sus siglas en inglés), en cooperación con la Asociación de Científicos Sociales Musulmanes, tiene el gran placer de presentar este pequeño volumen resaltando el legado intelectual del Islam a la civilización universal.

Las brillantes contribuciones del Islam a la ciencia, el arte y la cultura son una herencia intemporal y preciosa, la cual debe ser preservada históricamente para las futuras generaciones. Los grandes logros de los eruditos musulmanes son raramente reconocidos en la educación formal, cuando lo son, y hoy su identidad, orígenes e impacto permanecen en la oscuridad. Esta colección de documentos pretende dar a los lectores una breve introducción de la historia intelectual de los musulmanes y las contribuciones que eminentes eruditos musulmanes han hecho en ciertos campos específicos del conocimiento, incluyendo la física básica y aplicada y las ciencias biológicas, la medicina, las teorías legales y políticas, en conceptos económicos y financieros, modelos, instituciones, etc. No incluye las contribuciones musulmanas a varios otros campos como la lingüística y la literatura, bellas artes, y arquitectura, que requieren un volumen independiente en la materia.

La preservación de la civilización necesita un mejor entendimiento, intercambio y reconocimiento de nuestra herencia humana común. Dados los estereotipos negativos ampliamente difundidos hoy en día y el falso malentendido generado deliberadamente contra el Islam y los musulmanes, la publicación de estos documentos sobre “Las Contribuciones Musulmanas a la Civi-

lización Universal” es vital para ayudar a reparar el mal que está siendo perpetrado y restaurar la verdad histórica, que está siendo distorsionada.

El IIIT, fundado en 1981, ha funcionado como un importante centro para facilitar esfuerzos académicos sinceros y serios, basados en la visión, los valores y los principios islámicos. Sus programas de investigación, seminarios y conferencias durante los últimos veinticinco años han dado como resultado la publicación de más de doscientos cincuenta títulos en inglés y árabe, muchos de los cuales han sido traducidos a diversas lenguas.

La AMSS (EEUU) fue fundada en 1972 para proveer un foro a través del cual se puedan promover las posturas islámicas en varias disciplinas académicas. La AMSS ha basado sus actividades en varias disciplinas académicas, con la creencia de que el desarrollo del pensamiento islámico es vital para la prosperidad del mundo musulmán y para la continuidad de la herencia intelectual islámica. Desde su inicio en los EEUU se han establecido otras asociaciones similares en el Reino Unido, Francia, Alemania e India.

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento al Dr. Dilnawaz A. Siddiqui quien a través de varias etapas de la producción del libro cooperó con nosotros. También queremos agradecer al equipo editorial y de producción de la Oficina de Londres y a aquellos que directa o indirectamente estuvieron involucrados en la terminación de este libro: Hagga Abugideiri, Linda Barto, Sylvia Hunt, Shiraz Khan, Maryam Mahmood, Sohail Nakhoda y, Riyadh al-Yemany. Que Dios los recompense, a los autores, y a los editores por todos sus esfuerzos.

Anas ash-Shaikh 'Ali

Asesor Académico

IIIT Oficina de Londres, Reino Unido

Rabi' az-Zani 1426 / Junio 2005

Prefacio

La meta primaria de este volumen es dar a los lectores una breve introducción a la historia intelectual de los musulmanes y sus contribuciones a la civilización universal. La civilización misma se desarrolló mucho antes del siglo diecinueve, y desde tiempos inmemoriales, muchos pueblos han tejido su curso, cada uno haciendo contribuciones únicas. Este libro resalta las contribuciones que los expertos musulmanes hicieron en los distintos campos de la técnica humana, incluyendo ciencias, tecnología, filosofía, ciencias políticas y sociales, desde el año 700 hasta el 1500 d.C. Estos adelantos constituyeron un firme fundamento para el progreso en el Cercano Oriente, África del Norte y España, originando eventualmente el Renacimiento Europeo durante la mitad del segundo milenio y posteriormente. La preservación de la civilización necesita un entendimiento más justo, intercambio y reconocimiento de nuestra herencia humana común.

Dados los estereotipos negativos ampliamente difundidos hoy en día y el falso malentendido generado deliberadamente contra el Islam y los musulmanes, la publicación de estos documentos sobre *“Las Contribuciones Musulmanas a la Civilización del Mundo”* es vital para ayudar a reparar el mal que está siendo perpetrado y restaurar la verdad histórica, que está siendo distorsionada. El grueso de los historiadores occidentales, cuando tienen que reseñar el avance del conocimiento, reconocen el trabajo hecho por los antiguos expertos griegos y romanos hasta cerca del 300 d.C. y luego convenientemente saltan hasta 1500 d.C, la era del Renacimiento Europeo, con una muy pequeña mención a los asombrosos desarrollos sociales, políticos y científicos que tuvieron lugar desde el

siglo octavo al dieciséis d.C. Morowitz, un historiador, describe este fenómeno como “el Agujero Negro de la Historia”:

“La impresión dada es que el Renacimiento surgió como fénix de las cenizas –latente durante un milenio– de la edad clásica grecorromana”¹. Este es un mito que provoca una visión sumamente distorsionada de la historia. Un conocimiento adecuado de las contribuciones del Islam y los musulmanes a la civilización ayudaría a contrarrestar la falsa imagen de los musulmanes ampliamente propagada en Occidente, como violentos, bárbaros y enemigos de la civilización. Entender la alta e iluminada cultura de la “Edad de Oro” musulmana es entender el papel positivo que los musulmanes jugaron, y de hecho continúan jugando, en el desarrollo de la civilización humana.

Durante lo más alto del periodo islámico, desde 700 a 1500 d.C. el mundo fue testigo de un gran desarrollo en las artes y las ciencias. Como resultado de la rápida expansión del imperio islámico, los eruditos musulmanes heredaron el conocimiento de casi todas las demás civilizaciones más importantes: la antigua egipcia, la babilónica, la griega, la persa y la india. Los califas y eruditos hicieron masivos esfuerzos para traducir sus principales obras al árabe. Muchos importantes tratados científicos y filosóficos fueron de esta forma preservados de la extinción. No sólo los eruditos musulmanes aprendieron y preservaron el conocimiento de la antigüedad, sino que ellos también hicieron sus propias observaciones críticas e investigaciones originales, añadiendo así un vasto tesoro de conocimiento científico nuevo a los campos de la filosofía, astronomía, historia, matemáticas, química y ciencias médicas, para nombrar sólo unos pocos.

Como intelectuales musulmanes, es nuestra responsabilidad investigar y publicar esta producción investigativa y diseminar lo más ampliamente posible el legado histórico de estos gigantes de su tiempo, para que el mundo no los olvide, y reconozca y honre sus contribuciones a la ciencia, al conocimiento universal y a la

civilización. Varios eruditos y autoridades en la materia conocidos en nuestro país han contribuido con este proyecto, al analizar varios aspectos de las contribuciones de los eruditos musulmanes a la civilización humana. El proyecto cubre un amplio rango de materias, incluyendo las contribuciones al sistema político, las ciencias sociales, humanidades, jurisprudencia, ciencias médicas y especialmente el impacto del Islam en Occidente.

Abdul Hamid Abu Sulaimán enfatiza elocuentemente que el Islam y el cristianismo, dos de las más grandes religiones del legado Abrahámico, han hecho significativas contribuciones a la civilización humana. En esta coyuntura, cuando nuestro mundo se asemeja a una aldea global, es absolutamente necesario un entendimiento de los orígenes comunes de todas las comunidades de fe, especialmente de las dos más grandes, para devolver a la humanidad a sus sentidos. Un importante método para lograr esta meta es abordar y resolver los problemas creados por una versión de la historia distorsionada y volátil. Necesitamos desesperadamente una armonía intercultural, que puede lograrse a través de un mejor entendimiento de las contribuciones que numerosos expertos y seguidores de estas grandes religiones han hecho a través de la historia. El reconocimiento de su sincera dedicación a los valores espirituales, morales y éticos, y una emulación de su legado pueden ciertamente ayudar a lograr la valiosa meta de la paz y la justicia global.

El artículo de Syed Ahsani describe el sistema político islámico con un estudio de caso del *Paradigma de al-Mawardi*. Siguiendo a la dominación occidental de los países musulmanes, los pensadores islámicos han reaccionado en tres diferentes niveles a los sistemas políticos comparados. Primero, los apologistas han gestionado la adopción del modelo occidental de la democracia. Segundo, los Tradicionalistas, del otro lado, han argumentado que esta política llevaría a la secularización, comprometiendo así los valores islámicos. Finalmente, los moderados han enfatizado la posición media beneficiándose del aprendizaje occidental como la

herencia perdida del Islam, y sin embargo al mismo tiempo observando los fundamentos de la legislación islámica.

Estas divisiones no son nuevas: éstas existieron en el periodo abbásida cuando los racionalistas *Mutazilíes* dieron prioridad a la razón. El surgimiento de la filosofía bajo el Califa al-Ma'mûn, inspiró temor entre los expertos religiosos de que la Revelación pudiera ser amenazada por la Razón, lo que dio surgimiento a dos reacciones: *Ahl al-Hadiz* o los Tradicionalistas, quienes rechazaron la razón si contradecía los textos sagrados, y los *Asha'riés*, quienes la limitaron para salvar a la Revelación de ser rechazada. Mawardi, un intelectual musulmán, criticó la práctica establecida de que la *Shari'ah* (ley islámica) por sí misma era criterio suficiente para la justicia. Su contribución más grande fue la introducción del concepto de la justicia política en la *Shari'ah*.

Dilnawaz A. Siddiqui en su capítulo titulado “**Orígenes Medio Orientales de las Ciencias Modernas**”, traza las raíces de una explosión del conocimiento que tuvo lugar en el mundo musulmán entero desde la tardía era omeya hasta la era Abbásida, y en el siglo quince. Él atribuye este fenómeno sin precedentes a los mandatos Divinos contenidos en el Corán, de que los musulmanes y las musulmanas deben estudiar los libros, esto es, el Corán, y el universo, cada uno a la luz del otro. En otras palabras, que era el deber islámico mejorar continuamente en entendimiento propio de la toda la creación de Dios. La aguda conciencia de su deber les permitió a los musulmanes hacer un balance entre la razón y la Revelación. El principio islámico de un origen único los inspiró no sólo para beneficiarse de la sabiduría colectiva de todos los tiempos y regiones, sino para crear un orden social caracterizado por el acceso abierto a todos los niveles de conocimiento de la humanidad, sin tener en cuenta género, raza, etnia, religión u origen nacional.

Este clima de igualdad social generó y diseminó un espíritu de hermandad universal, llevando a formas creativas e innovadoras de aprendizaje, incluyendo el método científico de observación, y

así a la evolución de varias disciplinas del conocimiento. Su capítulo trata acerca de las contribuciones a la humanidad, las matemáticas, ciencias sociales naturales y sociales básicas y aplicadas, y también ofrece en forma tabular los nombres, fechas y trabajos significativos de los más importantes eruditos musulmanes de los ocho siglos cubiertos por el estudio.

En el capítulo 6, “**Las Contribuciones de los Físicos musulmanes y Otros Eruditos desde 700 hasta 1600 d.C.**”, M. Basheer Ahmed resalta el hecho de que los eruditos musulmanes estaban a la vanguardia del desarrollo científico durante ese período. Como líderes de este conocimiento, ejercieron de esta forma una profunda influencia sobre la historia de la humanidad. Él señala que sus trabajos eran de la más alta calidad, demostrando los sellos de la buena ciencia: experimentación, observación, racionalidad, objetividad y profesionalismo. Sus trabajos demostraron estupendamente la ausencia de un conflicto entre fe y ciencia, una división que continuó arruinando el mundo cristiano hasta que la secularización liberó la mente de sus científicos del dogma de la Iglesia. El legado científico de los musulmanes puso los cimientos para el progreso de la ciencia y la tecnología en Europa en el segundo milenio. Europa había estado languideciendo hasta entonces en lo que ahora es llamado las “Edades Oscuras”, y no es ninguna forma una exageración decir que fue el encuentro de Europa con los musulmanes y la civilización musulmana lo que motorizó el Renacimiento Europeo. Los trabajos de los eruditos musulmanes fueron ampliamente usados como libros de texto en muchas universidades europeas hasta 1600 d.C. Los textos árabes fueron traducidos al latín y a otros idiomas Europeos. Las universidades de Irak, Siria, Egipto, España, Irán, etc. se volvieron los más importantes centros de enseñanza del mundo, donde los estudiantes llegaban de toda Europa para estudiar. Famosos físicos como ar-Razi (*Rhazes*) e Ibn Sina (*Avicena*) compusieron trabajos enciclopédicos de medicina que fueron enseñados en universidades europeas hasta el siglo dieciséis. Como escribe Briffault, un historiador: “lo

que llamamos ciencia surge como resultado de los nuevos métodos de experimentación, la observación y las medidas que fueron introducidas en Europa por los musulmanes. La ciencia moderna está basada en la más monumental contribución de la civilización islámica a la humanidad”². Áhmed describe brevemente el trabajo de varios físicos en esa era.

Louay M. Safi, un intelectual que tuvo la oportunidad de experimentar tanto las culturas musulmanas y no musulmanas, señala en el Capítulo 2, **“Superando la División Religioso-Secular: La Contribución Islámica a la Civilización”**, que el futuro de la civilización humana está directamente vinculada a nuestra habilidad de aprender de la experiencia histórica tanto de la civilización islámica como de la occidental. Él escribe:

A pesar de que las civilizaciones islámicas y occidentales parecen estar lejanamente emparentadas la una de la otra al nivel de su estructura y organización, ambas parecen compartir un compromiso común con los valores universales de justicia social, igualdad, bien común, bienestar social, participación política, libertad religiosa, y ser anfitriones de otros principios y valores comunes. La civilización occidental ha perfeccionado los elementos estructurales de la vida social como para permitir una mejor integración de los valores universales superiores en la organización social. Los éxitos occidentales fueron, sin embargo, logrados al superar dos fuerzas históricas importantes que son peculiares de Occidente: el feudalismo y el clero organizado. Este hecho ha contribuido a la erosión de la verdadera base moral en la que se enraíza el Renacimiento Occidental, la religiosidad iluminada... un orden político arraigado en normas islámicas comparte con los órdenes seculares modernos su deseo de liberar el cuerpo político de interpretaciones religiosas y culturales estrechas. A diferencia del orden secular, el orden político islámico, sin embargo, alienta la promoción de valores morales de acuerdo con el esquema general de la autonomía moral.

En el Capítulo 4, **“Historia Intelectual de la Jurisprudencia Euro-Americana y la Alternativa Islámica”**, Peter M. Wright compara y contrasta los sistemas legales contemporáneos que prevalecen en Europa, las Américas, y en las antiguas colonias Europeas con los principios de la Shar’iah islámica. Él afirma que los sistemas legales occidentales han “evolucionado en contextos históricos y entornos culturales específicos. Sin embargo, comparten ciertas presunciones comunes que son raramente articuladas o expuestas al escrutinio crítico”. El capítulo de Wright puede ser un principio en el proceso de articular de manera convincente las presunciones comunes detrás de las estructuras legales europeas. Es un “intento de abordarlas constructivamente a través de un estudio comparativo de un sistema legal rival tal como puede ser encontrado en los principios aceptados de la *Shari’ah* islámica”.

En el Capítulo 7, Mohammed Sharif discute **“La Viabilidad de un Sistema Económico Islámico en una Economía Moderna”**. Señala que el sistema económico moderno se ha vuelto complejo, hasta el punto de que sus problemas son casi intratables. Él dice que esto es así porque éste niega un muy importante aspecto de la vida humana, a saber, el alma (espíritu) y que busca dirigir el sistema entero hacia una fiera competencia para ganar tantas posesiones materiales y tanto poder como sea posible. La moderna sociedad secular crea muchos problemas y está definitivamente mal preparada para tratar con ellos. La única cosa que hace es promulgar más y más leyes con castigos rigurosos para las violaciones, pero en vano; la atracción de las posesiones materiales y el poder es mucho más grande, como para mantener a los aspirantes al éxito material lejos de violar las leyes. En contraste, el sistema islámico es simple y lo suficientemente directo para que todos lo entiendan. Más aún, su guía espiritual es lo suficientemente persuasiva para hacer que la humanidad se rija por sus mandatos Divinos, los cuales son beneficiosos universalmente. Conduce a la sociedad a crear y mantener un ambiente para la edificación tanto material como espiritual de todos los miembros de la sociedad. Si se aplica

el sistema islámico, puede eliminar exitosamente los problemas de la compleja economía moderna, en formas directas y sencillas y pueden llevar al desarrollo económico en lugar del crecimiento.

Abdel Hamíd M. Bashir continúa el tema de un sistema económico islámico en su “**Instituciones Financieras Islámicas en los Estados Unidos: Viabilidad y Prospectos**”. El Islam es la primera religión en introducir un sistema de préstamo libre de interés. El sistema financiero islámico, basado en participación y riesgo compartido, ofrece un remedio viable para la crisis de la deuda mundial. Bajo los modos islámicos de financiación, se espera que el prestamista comparta parte del riesgo en la inversión. De acuerdo con esto, la financiación islámica alienta la participación activa y afirma que el dinero prestado no da derecho a una recompensa. De esta forma, se espera que el sistema de riesgo compartido reduzca la posibilidad de crisis financiera y que sea más justo y equitativo. De esta forma, los musulmanes son alentados a ceñirse a los principios del Islam y a no tratar con los intereses, debido al gran tormento que espera a quienes practican la usura. Por lo tanto, es imperativo para los musulmanes en Occidente en general y en los Estados Unidos en particular, establecer instituciones financieras que los provean con opciones libres de interés.

Múltiples factores fueron responsables para el eventual decaimiento del progreso científico en el mundo musulmán. Entre ellos están la invasión extranjera de Bagdad por los Mongoles, la invasión de Siria y Palestina por los Cruzados, y la pérdida de la España musulmana, resultando en la desaparición de los renombrados centros de enseñanza e investigación. Subsecuentemente, dos sistemas paralelos de educación fueron desarrollados, a saber, la *Shari'ah*, la ciencia de la jurisprudencia islámica, y al *'Ulum al 'Aqliyah*, la ciencia natural y tecnología. Las nuevas escuelas que llegaron a ser como resultado, *madáris* (pl. de *mádrasah*) que desalentaron la enseñanza de la ciencia y la tecnología, y se enfocaron sólo en la teología y en los aspectos espirituales y rituales del Islam. Estas fueron las razones más importantes para el desinterés

de las nuevas generaciones de musulmanes por adquirir nuevo conocimiento y conducir la investigación científica. El fanatismo religioso, la estrechez mental, y la falta de tolerancia finalmente resultaron en una marcada falta de progreso en esta área.

Las ciencias no pertenecen a un grupo étnico o religioso en particular. Es un proceso evolutivo que continúa progresando alimentado por contribuciones de diferentes pueblos y grupos. Esperamos que este libro se vuelva fuente de inspiración para todos los musulmanes, especialmente los jóvenes, para dejar su propio sello en la historia y el desarrollo de la civilización humana.

M. Basheer Ahmed

Prólogo

La historia del avance del conocimiento en Europa y Estados Unidos reconoce el trabajo hecho por los eruditos griegos y romanos hasta cerca de 300 d.C., y luego recoge el rastro otra vez en el 1500 d.C., al comienzo del Renacimiento. Hay muy poca mención de la historia del desarrollo social, político o científico durante el periodo 300–1500 d.C. Morowitz describe este fenómeno como “el agujero negro de la historia”, que el Renacimiento de alguna forma surge como un “fénix” de las “cenizas”, que han estado humeando por un milenio desde “la edad clásica de Grecia y Roma”¹.

En realidad, durante la cumbre del periodo islámico desde 700 a 1500 d.C., el mundo fue testigo de un importante desarrollo en las artes y las ciencias. Los eruditos musulmanes aprendieron de los trabajos académicos de los griegos y los romanos, y los salvaron de la extinción al traducirlos al árabe. Ellos también los criticaron y mejoraron, y finalmente los pasaron a la posteridad, originando así la entrada de Europa en el Renacimiento. Europa estaba en un estado difícil, pues el trabajo científico, médico, y académico en general se había virtualmente detenido por más de mil años. Una de las principales razones para este estancamiento fue el dogma anti-científico de la Iglesia. La mayoría del trabajo hecho por los sabios griegos y romanos había permanecido dormido durante este interregno. El incendio de la biblioteca de Alejandría en 390 d.C. por parte de los fundamentalistas cristianos resultó en la pérdida de una vasta cantidad de la herencia clásica.

Los sabios musulmanes no sólo le dieron nueva vida a estos trabajos sino que también hicieron sus propias observaciones e investigaciones originales, sumando a este legado un vasto tesoro de

conocimiento científico nuevo en los campos de la filosofía, astronomía, matemáticas, química y las ciencias médicas. Las contribuciones de los científicos musulmanes muestran la más alta calidad del desarrollo científico en el mundo musulmán. Su trabajo de investigación original y las brillantes contribuciones probaron que la filosofía, las ciencias y la teología pueden ser armonizadas como un todo unificado, y que el Islam no se suscribió a ninguna contradicción entre la verdadera fe y la ciencia probada y examinada.

Para dar un breve vistazo: los musulmanes árabes transmitieron el cero de la India al mundo; Leonardo Da Vinci estudió el sistema numérico árabe y lo introdujo a Europa; el algoritmo fue inventado por al-Jawarizmí, en el siglo noveno y Abu al-Wafa desarrolló la trigonometría. Ibn al-Haizam desarrolló la óptica, probando que los rayos pasan de los objetos al ojo, y escribió acerca de las ilusiones ópticas, la visión binocular, los espejismos, el arcoiris y los halos. Yábir ibn Hayyán preparó ácido sulfúrico y clasificó químicos en el siglo octavo. La tecnología de manufactura del papel fue traída por los musulmanes en el siglo noveno y se difundió al Oriente Medio y Europa, llevando a una expansión en la publicación de libros. El erudito musulmán Ibn Jaldún es reconocido por haber fundado la disciplina de la sociología. Al-Idrísí, quien vivió en Sicilia, compiló un libro sobre la historia medieval y la geografía de Europa, produciendo 70 mapas del mundo. Al-Bairuní e Ibn Battutah fueron famosos viajeros e historiadores, cuyos trabajos eruditos aún son reconocidos como contribuciones pioneras en historia y geografía.

Los mejores hospitales islámicos estaban varios siglos por delante de los hospitales europeos. En métodos de enseñanza, ejercieron una fuerte influencia, y la práctica árabe de tomar estudiantes en rondas de pabellón en los hospitales adjuntos a las escuelas médicas, ha sido redescubierta muchas veces desde las escuelas médicas en Salernano hasta Sir William Osler, al final del siglo diecinueve en escuelas canadienses, británicas y estadounidenses. Los métodos de enseñanza árabe han permanecido como parte del sistema estándar de estudios médicos en las escuelas de medicina occidentales.

En medicina, Ibn an-Nafis al-Qarshí de Damasco diagramó y explicó la circulación de la sangre, tres siglos antes que William Harvey descubriera lo mismo; ar-Razi diferenció entre sarampión y viruela; y at-Tabarí se dio cuenta de que la tuberculosis era una infección. En España, az-Zahrawi inventó instrumentos quirúrgicos, removió cataratas, y perfeccionó muchos procedimientos quirúrgicos. Ibn Zuhr comenzó a suturar las heridas con hilo de seda.

Pero fue en la farmacología que los médicos musulmanes hicieron las contribuciones más duraderas. No sólo descubrieron muchas drogas herbales sino también perfeccionaron muchas de las técnicas de extracción química que conocemos hoy, incluyendo la filtración, la destilación y la cristalización. En la Inglaterra del siglo diecisiete, el gran trabajo de sistematización de drogas, La Farmacopea del Colegio de Médicos de Londres (1618), fue ilustrado con retratos de unos pocos grandes eruditos, y estos incluían a Hipócrates, Galeno, Avicena (Ibn Sîna), y Mesuë (Ibn Zakaríyah bin Masawayh).

Los médicos musulmanes asumieron y lograron la monumental tarea de producir los primeros libros de texto médicos clásicos en un formato que sería reconocible para los estudiantes de medicina incluso hoy en día. Estos libros de texto estaban basados tanto en trabajos griegos originales como en nuevos datos científicos recolectados por médicos musulmanes. Los más famosos académicos y eruditos que ayudaron a producir tales trabajos fueron ar-Razî (Rhazes, 932), az-Zahrawí (1013) e Ibn Sîna (1092).

Los científicos y eruditos musulmanes fueron la fuente desde la que se introdujo el conocimiento científico a Europa, en un tiempo en que Europa estaba envuelta en lo que es conocido como las “Edades Oscuras”. Los eruditos musulmanes fueron las luces que alumbraron el camino del desarrollo científico entre 700 y 1500 d.C., y ejercieron una profunda influencia en la historia de la humanidad. Su legado científico dispuso las bases para el progreso de la ciencia y la tecnología en Europa en el segundo milenio. De

hecho, estos eruditos jugaron un papel vital en la evolución de la civilización humana y sirvieron como verdaderos heraldos del Renacimiento de Europa. Sus trabajos fueron usados como libros de texto en muchas universidades europeas hasta 1600 d.C. Los trabajos de los eruditos musulmanes en árabe fueron traducidos al latín y a otros idiomas europeos, y los estudiantes de toda Europa acudían a estudiar a las universidades de Bagdad, España, Siria, El Cairo e Irán, que se convirtieron en importantes centros de enseñanza en el mundo. Los escritos de médicos famosos, como ar-Razí y el trabajo enciclopédico de Ibn Sîna en medicina, fueron enseñados en universidades europeas hasta el siglo dieciséis. Morowitz señala además que la historia como es enseñada en Estados Unidos es presentada con un gran hueco negro cultural en la Edad Media. Este es un mito que provoca una visión sumamente distorsionada de la historia.

George Sarton (1947)², tratando sobre los eruditos musulmanes, escribió que durante el periodo de 750 a 1150 d.C., las contribuciones de los eruditos musulmanes no fueron igualadas en su brillo e incluían a tales gigantes intelectuales como ar-Razî, al-Farabî, Ibn al-Haizam, al-Jawarizmî, Ibn Sîna, al-Bairunî e Ibn Jal-dún. Briffault escribe:

“Lo que llamamos ciencia surge como un resultado de nuevos métodos de experimentación, observación y medición que fueron introducidos en Europa por los árabes. La ciencia moderna es la más trascendental contribución de la civilización islámica, que fue hecha accesible a todos sin importar el género, raza, casta, credo u origen nacional”³.

La primera conferencia regional de la Asociación de Científicos Sociales Musulmanes fue realizada en Dallas, Texas, en Junio de 2001, sobre el tema de “*Las Contribuciones Musulmanas a la Civilización Universal*”. El objetivo de la conferencia fue introducir a las audiencias tanto musulmanas como no musulmanas a las grandes contribuciones que los científicos y eruditos musulmanes han hecho a la humanidad. La civilización humana no fue desarrollada

en el siglo diecinueve ni en el 400 a.C., ni es el dominio exclusivo de un pueblo o grupo particular de personas. Muchas personas han tejido la tela de la civilización humana desde tiempo inmemorial. Es como construir un edificio en el cual cada nación y grupo étnico ha contribuido con su parte de materiales y pericia. Esta conferencia resaltó el conocimiento académico y científico de los musulmanes en la Edad Media, que llevó eventualmente al Renacimiento en Europa y al surgimiento del Occidente a su desarrollo presente. Su preservación yace en un mejor entendimiento, intercambio y reconocimiento de nuestra herencia común.

Varios voceros y autoridades en esta materia conocidos a nivel nacional participaron en la conferencia. En este libro hay una selección de documentos presentados en la conferencia, cubriendo una variedad de materias tales como las contribuciones islámicas a las ciencias políticas, la economía, ciencias físicas y biológicas, humanidades, jurisprudencia, ciencia médica, y el impacto del Islam en el pensamiento occidental en general. Durante la conferencia, se desarrollaron otros temas también. Esperamos publicar otro conjunto de trabajos abarcando estos temas más adelante.

Capítulo Uno

Lo que Occidente ha aprendido de la Civilización Islámica

Abdulhamíd Abu Sulaimán

Dado el clima social y político contemporáneo en el mundo, es ahora más significativo que nunca discutir las contribuciones de los musulmanes a la civilización, con miras a construir puentes de apreciación y entendimiento entre las personas de varias culturas e ideologías. Una búsqueda por Internet de la necesidad de entendimiento intercultural arroja 306.000 páginas web¹.

Habiéndose extendido por todo el mundo como una comunidad de fe, los herederos de la tradición abrahámica del monoteísmo hemos tenido la más grande influencia en la historia humana². En esta coyuntura de la historia, cuando todo el mundo es como una sola gran aldea, es de inmensa importancia trabajar juntos hacia un mutuo entendimiento de razones comunes, metas comunes y dedicación común a los aspectos espirituales y morales de la vida, para restaurar a la humanidad a sus sentidos. La meta es traer paz con justicia verdadera, al resolver los problemas creados por la distorsión de la historia. Si hay alguna forma de hacer la paz real en este mundo, los pueblos de fe abrahámica tenemos un papel especial que jugar³.

Mientras el cristianismo y el Islam han estado detrás de la mayoría de los logros humanos, es también debido a la distorsión de estas dos fes que hemos enfrentado y aún estamos enfrentando los considerables problemas de proporciones globales. El cristia-

nismo, con su mensaje de paz y tolerancia fue distorsionada tanto que justificó el imperialismo despiadado y sus injusticias a través de sus colonias en Asia, África y América Latina. El colonialismo constituyó una distorsión de esa religión y de su espíritu. También dio nacimiento al nacionalismo, donde algunos grupos humanos enfatizaron sólo diferencias que sirvieron convenientemente a los oportunistas, como una base para el odio y las guerras. Su propaganda también contribuyó a la distorsión del Islam y los musulmanes. El Islam vino a elevar a la civilización humana fuera de las Edades Oscuras a nuevas alturas, y creó una nueva civilización a través de avanzadas ciencias empíricas y experimentales así como mejorando la conciencia de la necesidad de unidad humana basadas en el concepto de un único origen común⁴.

La duradera luz espiritual del Islam impresionó inmensamente a la gente de otras creencias, tanto como para cambiar no sólo sus creencias religiosas sino también sus costumbres e incluso su idioma. No tuvo precedentes en la historia humana. El norte de Arabia, norte de África y el este de África no eran arabo parlantes, sino que se convirtieron después. Fueron estos pioneros en un tiempo de oscuridad, los que construyeron los fundamentos de la nueva civilización, conduciendo a la revolución Protestante de Europa (La Reforma), el Renacimiento, y la Ilustración. Distorsiones deliberadas de la historia han cubierto las contribuciones del Islam y de los musulmanes a la civilización humana⁵. Lamentablemente, los mismos musulmanes tenemos poca o ninguna idea acerca de nuestra propia luz espiritual, que ahora ha perdido su brillo. Consecuentemente, los musulmanes no estamos haciendo ninguna contribución significativa a la ciencia moderna en la actualidad.

Para traer la paz genuina a esta aldea global, necesitamos revivir la prístina pureza y el espíritu de la igualdad y justicia monoteísta para todos. Tenemos que asegurarnos que estos valores espirituales estén de vuelta con su poder para devolver a los seres humanos al sentido de su existencia. A pesar de que las Naciones Unidas declararon que la guerra era ilegal, hubo más guerras en el mundo

entre 1950 y el 2000 que nunca antes. Entonces no son sólo las palabras sino el espíritu lo que une a la gente para apreciarse los unos a los otros. El ideal completo del Islam, y antes de eso del cristianismo, es llevar a los seres humanos a este mensaje espiritual universal, hacerlos identificarse los unos con los otros como creaciones del Único Dios⁶, servir a la buena causa en este mundo, y lograr la felicidad eterna en el Más Allá⁷.

Para revivir los valores reales del cristianismo, el Islam dejó claro que los seres humanos son creados de una sola fuente (el alma). No debe permitirse que las diferencias entre los pueblos y tribus de la creación lleven a conflictos por buscar la superioridad. La humanidad debe interactuar (la palabra Coránica *iata'arraf*) porque, si todos somos iguales, no hay razón de ser para eso. Cuando difirimos en un sentido positivo, sin embargo, interactuaremos para contribuir en la justicia social, económica y política.

El Islam no niega que haya diferentes colores de piel o diferentes idiomas, sin embargo esto no es motivo para afirmar la superioridad o inferioridad de ciertos individuos o pueblos. Es para revelar a la humanidad las maravillas de Dios en la creación. Entonces, es un fenómeno positivo. De acuerdo tanto al Islam como al cristianismo, la justicia y responsabilidad social son esenciales⁸. Debemos hacer siempre justicia a todos, incluso a nuestros enemigos. Lo que el Islam trajo fue libertad religiosa. Cuando quiera que hubo una guerra y el Islam se involucró, fue sólo para darle a la gente su libertad. Quien quiera que concuerde con eso, comparte la meta de la paz. Quien quiera que le niegue a los seres humanos la libertad de sus propias convicciones y religión, debería ser censurado.

En esta aldea global, necesitamos tener la filosofía de la paz y de la libertad para identificar y apreciarnos los unos a los otros en la práctica. La libertad real significa ser capaces de hacer lo correcto, y no hacer lo incorrecto. La libertad sin ética, sin valores, sin una causa que lo merezca, es una maldición sobre la humanidad, es la destrucción de la civilización. Ahí es donde el papel de todas las

comunidades de fe genuinas entra: servir a la causa Divina al facilitar la vida y darle significado real con amor, convicción y aceptación mutua.

La Asociación de Científicos Sociales Musulmanes (AMSS) representa la élite de las comunidades musulmanas en los Estados Unidos. Es la primera vez, creo yo, que ha habido una inmigración de intelectuales musulmanes a esta sociedad libre, influyente y abierta. Es el deber de los musulmanes en este país, con sus recursos intelectuales y financieros, reformar su cultura, removiendo de ella todas las cosas incorrectas que se han desarrollado dentro de las comunidades musulmanas. Necesitamos volver a los valores reales del Islam, y traer de vuelta el sentido moral de justicia y responsabilidad⁹. Para contribuir con este país y su gente, debemos unirnos para servir a la buena causa de balancear los beneficios espirituales y materiales para la humanidad.

Es una misión de esta comunidad musulmana tomar esta oportunidad de libertad y plenitud de recursos para romper las cadenas de la opresión de las dictaduras, para repensar su religión y su cultura, y para restaurar la verdadera luz y espíritu de la causa común de justicia. Ellos también necesitan trabajar juntos con sus congéneres para el beneficio de los Estados Unidos y el mundo. Este país puede servir como una fuerza vital para la paz y la prosperidad de toda la humanidad, o, con el mal uso de sus recursos, puede volverse una fuente de destrucción. El poder es grande, sin embargo necesita urgentemente de auto-control y adecuada guía espiritual. Depende de estas comunidades de fe y de su mutua cooperación que puedan cumplir la misión de paz con justicia. Es su deber y una oportunidad que no podemos darnos el lujo de perder. Necesitamos trabajar juntos para el beneficio de la humanidad, insh'Allah.

Capítulo Dos

Superando la División Religioso-Secular: La Contribución Islámica a la Civilización

Louay M. Safi

El lenguaje es una poderosa dimensión de existencia social e interacción. Hace posible la comunicación entre individuos, y permite crear acuerdos y consenso. Es, como tal, una herramienta esencial para avanzar tanto en el conocimiento como en la socialización. Sin embargo, el lenguaje también puede ser fuente de antagonismo, desentendimiento y confusión, y en consecuencia tiene el poder de minar la armonía social y de cerrar la mente humana.

El impacto del lenguaje en el pensamiento y el comportamiento es particularmente perceptible cuando la comunicación y el intercambio toman lugar a través de las culturas. Bajo tales circunstancias, una pregunta proporcional se hace relevante. La pregunta puede ser expresada de la siguiente manera: ¿Pueden pueblos con diferentes experiencias históricas tener un significativo intercambio de ideas, considerando que la comprensión de una palabra implica una experiencia especial con el objeto al que hace referencia? La relación entre lenguaje y experiencia hace surgir una serie de preguntas con relación al entendimiento de los grandes conceptos de “religión”, “secularismo” y “liberalismo”, y la forma en que cada uno se relaciona con los otros. Tales términos no son fáciles y son completamente intercambiables a través de las culturas y las civilizaciones, y los malentendidos resultan por extrapolar la experiencia de uno a las demás culturas. De esta forma, pretender im-

poner la propia experiencia sobre el otro, sea un individuo o una comunidad, destruye la oportunidad de desarrollarse y madurar.

Teniendo en cuenta la dificultad antes mencionada, yo creo que los expertos en general y los eruditos musulmanes en particular tienen el deber de explorar los significados a través de culturas y civilizaciones, y estimular el intercambio de ideas y experiencias. Como intelectual musulmán que ha tenido la oportunidad de experimentar tanto la cultura musulmana como la occidental, creo que las dos culturas pueden beneficiarse enormemente aprendiendo la una de la otra. También creo que el futuro de la civilización humana está directamente vinculado a nuestra habilidad para aprender de las experiencias históricas de las civilizaciones islámicas y occidentales, y nuestro deseo de construir sobre los logros de ambas.

A pesar de que las civilizaciones islámica y occidental parecen ser distintas la una de la otra al nivel de su estructura y organización, ambas parecen compartir un compromiso común con los valores universales de justicia social, igualdad, bien común, bienestar social, participación política, libertad religiosa, y ser anfitriones de otros principios y valores comunes. La civilización occidental ha perfeccionado los elementos estructurales de la vida social como para permitir una mejor integración de los valores universales mencionados en la organización social. Los éxitos de Occidente fueron, sin embargo, logrados al superar dos fuerzas históricas importantes que son peculiares de Occidente: el feudalismo y el clero organizado. Este hecho ha contribuido a la erosión de la verdadera base moral en la que se basa el Renacimiento Occidental y la religiosidad iluminada.

El Islam, por otra parte, es una tremenda fuerza espiritual en busca de formas modernas. Históricamente, al Islam se le reconoce el crédito de haber construido una impresionante civilización mundial en la que la ciencia y la religión, lo secular y lo religioso, trabajaron en armonía para desarrollar la calidad de vida del ser humano. ¿Puede el Islam jugar un papel similar en restaurar

el núcleo moral de la vida moderna respondiendo a las crecientes tendencias inmorales e irracionales del mundo post-moderno? Muchos intelectuales responderían a esta pregunta afirmativamente. El reto por supuesto es restituir los valores y la ética en formas islámicas modernas. Sin embargo, para que esto suceda, los eruditos musulmanes deben reformular las distintas esferas del conocimiento islámico, sus principios fundamentales y su ética subyacente, para presentarlos a la sociedad. Los esfuerzos presentados en este capítulo caen dentro del marco de este trabajo, por lo tanto me enfocaré, en particular, en las nociones de la religión, el secularismo y el liberalismo.

Mi argumento básico es que un orden político arraigado en normas islámicas comparte con las órdenes seculares modernas su deseo de liberar a la política de cuerpo de interpretaciones religiosas y culturales estrechas. Pero a diferencia del orden secular, el orden político islámico, sin embargo, alienta a acoger valores morales universales de acuerdo con un esquema general de autonomía moral.

Concluyo enfatizando la prioridad de las instituciones de la sociedad civil sobre aquellas controladas por el gobierno, y la necesidad de fortalecer las acciones intercomunitarias para asegurar la autonomía de tanto el individuo como la comunidad, y limitar el poder del Estado moderno.

DIALÉCTICA ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

A pesar de que un entendimiento cabal de la interacción entre las esfera política y religiosa requiere un examen sistemático y elaborado de su significado, yo limitaré mi escrito a delinear las fronteras e identificar unas pocas áreas de fricción entre ambas.

La religión aborda aquellos aspectos de la vida que se relacionan con la determinación del significado total de la existencia. Se ocupa, en particular, de tres grandes preguntas acerca de la exis-

tencia humana: su origen, su propósito, y su destino. Aunque las preguntas anteriores pueden plantearse desde un punto de vista filosófico, la respuesta religiosa se distingue de la filosófica por el grado de convicción y compromiso que una disfruta sobre la otra. Es decir, una conclusión religiosa a estas grandes preguntas no es sólo apoyada por argumentos racionales, sino también por una adhesión emocional. Esta diferencia le da a la religión una ventaja sobre la filosofía, en que toma a las convicciones religiosas como base para la acción. Es un hecho de la historia que la gente con profundas convicciones es capaz de soportar mayores dificultades y hacer mayores sacrificios en persecución de sus ideales, que aquellos cuya adhesión a sus ideas está basada solamente en una demostración racional.

Paradójicamente sin embargo, la fuente de fortaleza de la religión es también su fuente de debilidad. Siempre es más fácil disuadir a la gente de convicciones erróneas cuando éstas están basadas en argumentos teóricos en lugar de en convicciones religiosas. A pesar de que las convicciones religiosas compartidas pueden crear más armonía en la esfera pública, la posibilidad de conflictos interpersonales e intercomunitarios puede crecer en sociedades multi-religiosas.

La pregunta que necesitamos abordar aquí no es si la religión y la política tienen una relación de conflicto o armoniosa, sino cómo y bajo qué condiciones el compromiso religioso puede fortalecer y mejorar la calidad de la vida social.

GRADOS DE SECULARISMO

La política aborda la organización de la esfera pública, esto es, regular las acciones y decidir el rumbo. Como tal, ambas convicciones e intereses del pueblo influyen en las regulaciones públicas. En su esfuerzo por desarrollar un orden social en el cual la religión y la política se fortalezcan una a la otra sin suprimir la individualidad y la creatividad, Europa pasó por dos procesos interrelacio-

nados: la reforma religiosa y la secularización. La reforma implicó una lucha por liberar al individuo del control de las autoridades religiosas, a saber, la Iglesia Católica. La secularización, consistió en la liberación del Estado del control de grupos religiosos particulares, para asegurar que la política pública estuviera basada en argumentos racionales, en lugar de mandatos clericales.

Sin embargo, a pesar de que la religión cesó de tener una influencia visible en la esfera pública, continuó siendo una importante fuerza en la formación de la política y la vida pública. Esto es cierto porque los argumentos racionales acerca de que la naturaleza del orden público debe partir de un entendimiento trascendental del significado de la vida y la interacción sociales. Las nociones de correcto e incorrecto, bien y mal y lo tolerable y lo intolerable, son el resultado tanto de la convicción religiosa como del compromiso político.

Es importante darse cuenta de que la secularización es un fenómeno multifacético. Una faceta de la secularización, que fue inicialmente expuesta por sus tempranos defensores, es la separación del Estado y la Iglesia. Sin embargo, debido a que fue lograda negando una tradición histórica, ello condujo gradualmente a la “muerte de Dios”, la erosión de los valores morales y las convicciones de la sociedad occidental que la religión acarrearaba, con la llegada del siglo veinte, y a la “muerte del hombre” en el amanecer del siglo veintiuno. El secularismo de la era post-moderna está regido por las ideas del interés privado, la autopermisibilidad y el exceso.

EL ORIGEN DEL SECULARISMO

El concepto de secularismo implica actitudes complejas y multifacéticas, y prácticas que no pueden ser fácilmente capturadas en una descripción breve o representadas en una definición simple. Mientras que uno puede encontrar ciertas similitudes entre las actitudes y las prácticas del secularismo moderno y aquellas que

existieron en sociedades pre-modernas, es justo decir que el secularismo como lo conocemos hoy en día es un fenómeno que creció en el Occidente moderno, y luego echó raíces en otras sociedades del mundo.

En su sentido esencial, el secularismo denota un conjunto de nociones y valores cuyo objetivo es asegurar que el Estado no se involucre en promover creencias y valores religiosos específicos, y teóricamente que no use sus poderes y oficinas para perseguir a la religión. Para prevenir que los funcionarios del Estado usen su autoridad política para imponer un estrecho conjunto de actitudes y valores religiosos a la sociedad en general, y para prevenir el uso de símbolos religiosos para provocar conflicto entre las comunidades religiosas, los intelectuales occidentales se embarcaron en un proyecto que tenía como objetivo separar la autoridad política de la afiliación religiosa. Para ese fin, los eruditos de la Ilustración acogieron un conjunto de conceptos y principios, y los usaron como base para reconstruir la conciencia europea moderna. La nueva ideología política avanzó entre los activistas de la Ilustración y los pensadores enfatizaron conceptos tales como la igualdad, libertad de conciencia y convicción, y la supremacía de la ley, todos los cuales fueron defendidos por la Reforma Religiosa que puso fin al antiguo régimen de Europa.

La moralidad socio-política subyacente defendida por los pioneros del Estado secular en Europa se derivó de las ideas delineadas por los reformistas religiosos de la Europa del siglo quince, a pesar de ser argumentada en términos racionales y de sentido común. Los defensores tempranos de la separación del Estado y la Iglesia, tales como Descartes, Hobbes, Locke y Rousseau, no tenían intención de hacerle daño a la religión o a la fe en lo Divino, sino predicar sus ideas reformistas sobre la noción de Dios y la vida civil. Descartes, por ejemplo, argumentó: “la certidumbre y la verdad de todo el conocimiento depende únicamente de mi conciencia del verdadero Dios, hasta tal punto que yo era incapaz del conocimiento perfecto acerca de nada más, hasta que me

volví consciente de él”¹. De la misma manera, Rousseau, mientras era crítico de la forma en la que la religión era tradicionalmente enseñada y practicada, reconoció la falta, incluso la necesidad, de compromiso religioso y de fe para que el Estado moderno funcione adecuadamente. Él entonces identificó un número de “dogmas” y argumentó su inclusión en la “religión civil” que él defendía:

“La existencia de una divinidad Omnipotente, Inteligente y Benevolente que prevé y sustenta; la vida por venir; la felicidad del justo; el castigo de los pecadores; la santidad del contrato social y la ley, estos son los dogmas positivos. En lo que tiene que ver con los dogmas negativos yo los limitaría a uno solo: la intolerancia”².

Incluso Kant, que limitó la noción de la verdad a la experiencia empírica y trabajó para disponer la moralidad sobre un fundamento racional, insistió que “sin un Dios y sin un mundo invisible ahora, pero esperado, los gloriosos ideales de la moralidad son de hecho objetos de aprobación y admiración, pero no resortes de propósito y acción”³. Sin embargo, al negar la posibilidad de la verdad trascendental, y como un resultado de un ataque despiadado a la autoridad de la Revelación como fuente de conocimiento ético y ontológico, los eruditos seculares han sido capaces de marginalizar exitosamente a la religión, minando la moralidad. Los esfuerzos por castigar la moralidad, en aras de la utilidad y el cálculo costo-beneficio en lugar de la verdad, han probado ser antinaturales e inútiles, y han dado surgimiento al egoísmo y al relativismo moral.

Hubo, por supuesto, intelectuales que tenían menor simpatía por la religión, particularmente entre los franceses. Sin embargo, no representaron los sentimientos generales de la gran mayoría en Europa. A pesar de que la revolución francesa desplegó un claro sentimiento antirreligioso, no fue, como Nietzsche descubriría después, dirigida contra la religión per se, sino contra el clero organizado, representado principalmente por la Iglesia Católica. “La filosofía moderna, siendo un escepticismo epistemológico, es... –argumenta Nietzsche– encubierta y abiertamente anticristiana.

Sin embargo, digo esto para el beneficio de los oídos más refinados, de ninguna forma por motivos antirreligiosos²⁴.

El sentimiento secularizante original estuvo, por lo tanto, arraigado en la Reforma religiosa; más específicamente estuvo arraigado en la revuelta Protestante contra la jerarquía religiosa centralizada. El secularismo no tuvo la intención originalmente de erradicar a la religión de la sociedad o de erradicar toda conciencia religiosa de la acción política, sino sólo aislar al Estado de la influencia de la Iglesia y separar las autoridades religiosas de las políticas. El tono empezó a cambiar, sin embargo, un siglo después entre los intelectuales europeos, que vieron en la religión una fuerza negativa, cuya eliminación, ellos creían, era esencial para la posterior emancipación y progreso. Karl Marx, mientras estaba de acuerdo en que el Estado secular había apartado a la religión y le había prohibido la entrada en la esfera pública, aún veía un gran peligro en la vida religiosa. Esto era porque, él argumentaba, el secularismo redujo a la religión a un asunto privado sólo en lo que concernía al Estado. Sin embargo, la “privatización” de la religión le dio en efecto más influencia en la organización de la sociedad civil. Incluso en los Estados Unidos, donde la religión ha sido domesticada e individualizada hasta el mayor grado, continúa dividiendo la sociedad en distintas comunidades religiosas, permitiendo así la formación de una solidaridad interna con una clara influencia en la vida económica.

La Religión, Marx pensó más adelante, es un instrumento en las manos de las clases privilegiadas para justificar la miseria social y la desigualdad económica. En *La Cuestión Judía*, Marx tuvo lo siguiente que decir acerca de la necesidad de emancipar a la humanidad de la religión:

“La descomposición del hombre en judío y ciudadano, protestante y ciudadano, hombre religioso y ciudadano, no es un engaño contra la “ciudadanía” ni un rodeo a la emancipación política; es la emancipación política en sí misma, el método político de emanciparse uno mismo de la religión. Por supuesto, en períodos en que el Estado político como

tal nace violentamente fuera de la sociedad civil, cuando la liberación política es la forma en la que los hombres se esfuerzan para lograr su liberación, el Estado puede y debe ir tan lejos como llegar a la abolición de la religión, la destrucción de la religión. Pero puede hacerlo sólo en la misma forma en que procede a la abolición de la propiedad privada, al máximo, a la confiscación, a la implementación progresiva de un impuesto, justo como va hasta la abolición de la vida, la guillotina”⁵.

Nietzsche, como Marx, condenó a la religión como una fuerza social negativa responsable de preservar a los sumisos y los débiles, y por lo tanto debilitar a la raza humana. Al alabar la sumisión y glorificar el amaestramiento del instinto natural, Nietzsche insistió, la religión contribuyó a retardar el refinamiento de la especie humana. Al darle, “confort a los que sufren, coraje a los oprimidos y desesperados, y apoyo al dependiente”, el cristianismo, él alegaba, “preservó a muchos de los que debieron perecer”⁶. A diferencia de Marx, quien vio a la religión como un obstáculo para lograr la igualdad universal, el rechazo de Nietzsche a la religión en general y al cristianismo reformado en particular fue antidemocrático, dirigido contra el espíritu igualitario que promovía, y por lo tanto contra su fracaso al promover el orden de rango, un orden social jerárquico el cual él creía ser tan intrínseco a la existencia de la humanidad como deseable para la vida social⁷.

LA RELIGIÓN Y EL ESTADO EN LA SOCIEDAD MUSULMANA

Muchos intelectuales insisten hoy que el Islam es una parte integral del Estado. El Estado en una sociedad comprometida con el Islam, enfatizan ellos, es por definición un Estado islámico, dado que las autoridades políticas están atadas a la Ley Islámica, lo cual tiene una influencia directa en la ley constitucional. Esto ha creado una confusión acerca de la naturaleza del Estado islámico, y ha dado surgimiento a la aprehensión por parte de los eruditos mo-

dernistas, quienes temen que casar de nuevo al Islam con el Estado dará nacimiento a la teocracia.

La confusión no está, por supuesto, limitada a observadores y comentaristas externos, quienes tienden a extrapolar intencionalmente en su análisis de la experiencia histórica de la sociedad occidental, sino que también afecta a aquellos que defienden la formación de un Estado político sobre la base de los valores islámicos. La dificultad surge de los esfuerzos por combinar el principio de gobierno popular con aquel de un Estado atado a las reglas de la ley islámica. Esta confusión es, en mi opinión, el resultado de igualar la estructura política de la *Ummah* con la estructura política del Estado, y consecuentemente, confundiendo las funciones de la *Shari'ah* con aquellas del Estado. Esta confusión no está restringida a los trabajos oscuros o herejes. Se encuentra en los trabajos de pensadores musulmanes contemporáneos. En su libro, *Nadariat al-Islam wa Hadihi*, Sayyid Abu al-Ala al-Mawdudi, por ejemplo, señala dos clases de objetivos a ser asignados al Estado islámico: objetivos negativos “como desalentar la agresión y preservar la libertad de la gente y defender el Estado”⁸, y objetivos positivos, tales como “prohibir todas las cosas ilícitas que han sido condenadas por el Corán”⁹. Mawdudi concluye afirmando la totalidad de los objetivos del Estado en base a la comprensión de los objetivos de la *Shari'ah*.

Él escribe:

“Obviamente, es imposible para tal Estado limitar su marco de trabajo, porque es un Estado completo que abarca la totalidad de la vida humana, delineando cada aspecto de la vida humana con su color moral y programas reformistas particulares. Entonces, nadie tiene el derecho de ponerse de pie contra el Estado y eximirse a sí mismo de la responsabilidad, diciendo que este es un asunto personal, para que el Estado no se entrometa. En resumen, el Estado abarca la vida humana y cada área de la civilización de acuerdo a su teoría moral particular y programa reformista particular. Entonces, hasta cierto grado, es similar al Estado comunista

y fascista. Pero a pesar de esta totalidad, el Estado islámico es libre de las cualidades que dominan a los Estados totalitarios y autoritarios de nuestra era. De esta forma el Estado islámico no restringe la libertad individual ni tiene espacio para la dictadura o la autoridad absoluta”¹⁰.

La afirmación anterior refleja el estado de confusión que hemos estado señalando justo hace un momento. En un solo párrafo, el autor caracteriza el Estado islámico como totalitario, lo asemeja a los estados comunistas y fascistas, y enfatiza que nadie tiene derecho de levantarse contra el Estado y resistir su intrusión en la vida personal. Luego se contradice a sí mismo, dos frases después, negando que el Estado islámico pueda restringir la libertad individual.

Indudablemente, esta aseveración acerca del carácter totalitario del Estado es el resultado de confundir las funciones del Estado en el plano legal de la *Shari'ah*, con las funciones de la *Ummah* en el plano moral y educativo. La distinción entre estas dos clases de objetivos es, de esta forma, de vital importancia para prevenir que el Estado imponga en el público general un orden normativo basado en una interpretación estrecha de la ley. El Estado islámico, debe enfatizarse, no es una institución devota de avanzar sobre los intereses de la comunidad musulmana, sino un sistema político basado en principios universales, comprometido a mantener la paz, la seguridad y el bienestar de todos los ciudadanos sin tener en cuenta sus doctrinas, religiones, nacionalidad, raza o género.

Como será mostrado abajo, el sistema islámico en el pasado no condujo ni debe conducir en el futuro, a imponer por la fuerza una opinión particular a la sociedad o un concepto estrecho y limitado. Esto es porque el principio de pluralidad religiosa y doctrinal ha sido considerado, desde el mismo inicio de la *Ummah*, un principio político fundamental. Sobre esto, los versículos coránicos, tanto los revelados en La Meca como en Medina, claramente enfatizan cuán central es en el Islam el principio de libertad religiosa.

Últimamente, ha habido preocupación acerca de la relación entre los compromisos religiosos y el ejercicio del poder entre las jerarquías de los islamistas. Numerosos e importantes grupos islámicos se han alejado gradualmente del concepto de un orden político islámico centralizado, visto por líderes tempranos tales como Hassan al-Banna y Taqiyud-dín an-Nabhani. Los líderes de los principales movimientos islámicos en Egipto, Jordania, Paquistán, Siria, Turquía y Túnez, para nombrar unos pocos, han salido abiertamente a favor de un sistema político pluralista, en el cual la libertad de expresión y asociación estén garantizados para los ciudadanos, sin tener en cuenta su orientación política o filiación religiosa¹¹.

LOS PRINCIPIOS FORMATIVOS DEL ESTADO DE MEDINA

La noción del Estado islámico propuesta hoy por escritores populistas es, como he tratado de mostrar anteriormente, una mezcla de la estructura nacionalista del Estado moderno con la estructura comunitaria de la *Shari'ah* histórica. El concepto del Estado que emerge como un resultado está en completa contradicción con la naturaleza y el propósito de la forma de gobierno fundada por el Profeta, (P y B)¹², o la desarrollada históricamente por las generaciones sucesivas de musulmanes. Un rápido vistazo a los principios rectores de la primera forma de gobierno islámica revela la disparidad entre ambas. Los principios y estructura de la forma de gobierno islámica temprana son resumidos en el Pacto de Medina (*Sahifat al-Madinah*), el cual formó el fundamento constitucional de la comunidad política establecida por el Profeta (P y B)¹³.

El Pacto de Medina estableció un número de importantes principios que, puestos juntos, formaron la constitución política del primer Estado islámico, y definió los derechos políticos y deberes de los miembros de la nueva comunidad establecida, musulmanes y no musulmanes de la misma forma, y delineó la estructura política de la naciente sociedad. Los más importantes principios incluidos en este pacto son los siguientes:

1. El Pacto declaró que la *Ummah* es una sociedad política, abierta a todos los individuos comprometidos con sus principios y valores, y lista para soportar sus cargas y responsabilidades. No es una sociedad exclusiva cuyos derechos de membrecía y seguridad estén restringidos a unos pocos selectos. El derecho de membrecía a la *Ummah* es especificado en: (a) aceptar los principios del sistema islámico, manifestados en el compromiso a adherir al orden moral y legal; y (b) declarar lealtad al sistema con contribuciones prácticas y el esfuerzo por actualizar los objetivos y metas del Islam. De esta forma, la lealtad y la preocupación por el bien público son los principios que determinan la membrecía de la *Ummah* como es definido por el primer artículo del documento: “Este es un Pacto ofrecido por Muhámmad (P y B) el Profeta, (regulando las relaciones) entre los creyentes y los musulmanes de Quraysh y Yazrib [Medina], y aquellos que los sigan, se unan o trabajen con ellos”¹⁴.
2. El Pacto delineó un marco de trabajo general que definió las normas individuales y el alcance de la acción política dentro de la nueva sociedad, pero preservó las estructuras sociales y políticas básicas prevalentes entonces en la Arabia tribal. El Pacto de Medina preservó la estructura tribal, mientras negó el espíritu tribal y subordinó la lealtad tribal a un orden legal fundamentado moralmente. Dado que el Pacto declaró que la comunidad política naciente es “una *Ummah* para la inclusión de toda la gente”, éste aprobó una división tribal que ya había sido purgada de su antiguo espíritu, resumible por el eslogan “estos son mis hermanos, sean buenos o malos”, supeditándolo a principios más altos de verdad y justicia. El pacto, por lo tanto, declaró que los emigrantes del Quraysh, Banu al-Hariz, Banu al-'Aws, y otras tribus residentes en Medina, de acuerdo “con sus costumbres presentes, deberán pagar la misma compensación en caso de muerte que pagaban previamente y que cada grupo deberá liberar a sus propios prisioneros”¹⁵.

El acto del Islam de evitar la eliminación de las divisiones tribales puede ser explicado por un número de factores que pueden ser resumidos en los siguientes tres puntos:

- a) La división tribal no estaba basada solamente en la política, sino también en la cohesión social, proveyendo así a su pueblo con un sistema simbiótico. Por lo tanto, la abolición de la asistencia política y social provista por la tribu antes de desarrollar una alternativa hubiera sido una gran pérdida para las personas afectadas.
- b) Aparte de ser una división social, la tribu representó una división económica en armonía con la economía agropecuaria prevaleciente en la Península Arábiga, antes y luego del Islam. La división tribal es la base ideal de producción para los pastores, pues provee libertad de movimiento y migración en búsqueda de pastos. Cualquier cambio en este patrón requiere tomar la iniciativa para cambiar los medios y métodos de producción.
- c) Tal vez el factor más importante que justificó la división tribal dentro del marco de trabajo de la *Ummah* luego que el Mensaje Final la hubo purgado de su agresión y arrogancia, es el mantenimiento de la sociedad y su protección del peligro de una dictadura central. Tal situación puede surgir en la ausencia de una estructura social y política secundaria, y la concentración del poder político en manos de una autoridad central.

De ahí que el Islam adoptara un sistema político basado en el concepto de *Ummah* (comunidad única de iguales), como una alternativa al sistema tribal jerarquizado, mientras que sostenía la división tribal ahora purificada de sus elementos negativos. El Islam dejó la cuestión de cambiar la estructura política durante el desarrollo gradual de las estructuras económicas y de producción. A pesar de que la Revelación Islámica evitó cualquier directiva arbitraria

dirigida a la abolición inmediata de la división tribal, criticó abiertamente la vida tribal y nómada¹⁶.

3. El sistema político islámico adoptó el principio de la tolerancia religiosa basada en la libertad de creencia para todos los miembros de la sociedad. Le concedió a los judíos el derecho de actuar de acuerdo con los principios y regulaciones en las cuales ellos creían: “Los judíos de Banu ‘Awf son una comunidad con los creyentes. Los judíos tienen su religión y los musulmanes la suya”. El Pacto hizo énfasis en lo fundamental de la cooperación entre musulmanes y no musulmanes para establecer la justicia y defender a Medina de la agresión extranjera. “Los judíos deben cubrir sus gastos y los musulmanes sus gastos. Cada uno debe ayudar al otro contra cualquiera que ataque a los firmantes de este Pacto. Deben buscar consejo mutuo y consulta”. Prohibió a los musulmanes cometer injusticias contra los judíos o buscar venganza para sus hermanos musulmanes contra los seguidores de la religión judía sin adherir a los principios de la verdad y la bondad. “Al judío que nos sigue le pertenece la ayuda y la igualdad. No debe ser objeto de maldad ni se debe auxiliar a sus enemigos”¹⁷.
4. El Pacto estipulaba que las actividades sociales y políticas en el nuevo sistema deben estar sujetas a un conjunto de valores universales y estándares que consideran a todo ser humano de igual manera. La soberanía del pueblo no descansará en los gobernantes o en ningún grupo particular, sino en la ley fundada sobre la base de la justicia y la bondad, manteniendo la dignidad para todos. El Pacto enfatizó repetida y frecuentemente lo fundamental de la justicia, la bondad y la rectitud, y usó varias expresiones para condenar la injusticia y la tiranía. “Ellos redimirían a sus prisioneros con amabilidad y justicia común entre los creyentes”, decía el Pacto. “Los creyentes conscientes de Dios deben estar contra los rebeldes, y contra aquellos que buscan difundir la injusticia, el pecado, la enemistad, o la corrupción entre los creyentes; la mano de cada

- persona deberá estar en contra de él, incluso si fuere un de sus hijos”, proclamaba¹⁸.
5. El Pacto introdujo un número de derechos políticos, a ser disfrutados por los individuos del Estado de Medina, musulmanes y no musulmanes por igual, tales como (a) la obligación de ayudar a los oprimidos, (b) declarar ilegal la culpa por asociación, la cual era comúnmente practicada por las tribus árabes pre-islámicas: “Una persona no es responsable de las malas acciones de sus asociados,” (c) libertad de creencia; “Los judíos tienen su religión y los musulmanes tienen la suya;” y (d) libertad de movimiento desde y hacia Medina: “Quien quiera que se vaya estará seguro, y quien quiera que se quede en Medina estará seguro, excepto aquellos que han hecho mal (a otros), o cometido pecados”¹⁹.

LA RELIGIÓN Y EL ESTADO EN LA SOCIEDAD MUSULMANA HISTÓRICA

Adhiriéndose a la guía de la Revelación, la *Ummah* respetó el principio de la pluralidad religiosa y la diversidad cultural durante la mayoría de su larga historia. Los gobiernos sucesivos desde el período *al-Julafá ur-Râshidún* (Los Sucesores o Califas Rectos) preservaron la libertad de fe y permitieron a las minorías no musulmanas no solo practicar sus rituales religiosos, proclamar y sentirse orgullosos de sus creencias, sino también implementar su leyes religiosas de acuerdo con un sistema administrativo autónomo. Del mismo modo, la *Ummah* como un todo respetó la pluralidad doctrinal tanto en sus dimensiones conceptuales como legales. Resistió todo intento de llevar al poder político a tomar parte por grupos partisanos, o a preferir un grupo ideológico a otro. También insistió en reducir el papel del Estado y restringir sus funciones.

Cualquiera que asuma la tarea de estudiar la historia política del Islam pronto se dará cuenta de que todas las prácticas políticas que violaban el principio de la libertad religiosa y la pluralidad

eran una excepción a la regla. Por ejemplo, los esfuerzos del Califa al-Mámun por imponer una uniformidad doctrinal de acuerdo con las interpretaciones de la secta conocida como Mu'tazili, y por usar su autoridad política para apoyar a una de las partes por sus doctrinas políticas, eran condenados por los sabios y la mayoría de la *Ummah*. Sus esfuerzos para lograr la homogeneidad doctrinal por la supresión y la fuerza, eventualmente se confrontaron con la voluntad de la *Ummah*, la cual se rehusó a resolver los problemas doctrinales y teóricos por la espada. Esto obligó a al-Waziq Billah, el tercer califa luego de al-Mámun a entregar el papel asumido por sus predecesores y a abandonar sus medidas opresivas.

Obviamente, los musulmanes hemos reconocido históricamente que el principal objetivo de establecer este sistema político es crear las condiciones generales que permitan a la gente darse cuenta de sus deberes como agentes morales de la voluntad Divina (*Julafa'*), y no imponer las enseñanzas del Islam por la fuerza. Nosotros, por lo tanto, atribuimos el surgimiento de organizaciones que se proponen por objetivo obligar a la *Ummah* a seguir su interpretación estrecha y su llamado al uso del poder político para someter a la gente al Islam por la fuerza, al hábito de confundir el papel y los objetivos de la *Ummah* con el papel y los objetivos del Estado. La *Ummah* apunta a construir la identidad islámica, a proveer una atmósfera conducente al desarrollo espiritual y mental del individuo, y a concederle la oportunidad de cumplir su papel en la vida dentro del marco general de trabajo de la ley. Mientras tanto, el Estado hace el esfuerzo de coordinar las actividades de la *Ummah* para potenciar sus posibilidades naturales y humanas, superar los problemas políticos y económicos y los obstáculos que dificultan el desarrollo de la *Ummah*.

Diferenciar entre lo general y lo particular en la *Shari'ah* y entre las responsabilidades de la *Ummah* y el Estado, es una necesidad si queremos evitar la transformación del poder político en un aparato para defender intereses particulares. Debemos asegurarnos que las agencias e instituciones del Estado no obstaculicen el progreso

intelectual y social, ni obstruyan el desarrollo espiritual, conceptual y organizacional de la sociedad.

DIFERENCIANDO LA SOCIEDAD CIVIL DEL ESTADO

Históricamente, las funciones legislativas en la sociedad musulmana no se limitaban a las instituciones del Estado. En lugar de ello, había una amplia gama de legislación relacionada con esfuerzos jurídicos tanto a nivel moral como legal. Dado que la mayor parte de la legislación relacionada con las relaciones transaccionales y contractuales entre individuos está conectada a los cuerpos legislativos jurídicos, las tareas judiciales pueden estar conectadas directamente con la *Ummah*, no con el Estado. Debe enfatizarse que la diferencia entre la sociedad civil y el Estado puede mantenerse sólo dividiendo la legislación en distintas áreas, que reflejen tanto las diferencias geográficas como normativas de la sociedad. La importancia de la estructura diferencial de la ley no está limitada a su capacidad para contrarrestar la tendencia a centralizar el poder, lo que caracteriza el modelo occidental del Estado. En lugar de eso, también está vinculada a garantías extendidas a las minorías religiosas. El modelo islámico debe mantener la independencia legislativa y administrativa de los seguidores de diferentes religiones, pues la esfera de la legislación comunitaria no cae bajo la autoridad gubernamental del Estado. Por otra parte, el modelo mayoritario del Estado democrático priva a las minorías religiosas de su independencia jurídica, e insiste en subyugar a todos los ciudadanos a un único sistema legal, que con frecuencia refleja los valores doctrinales y de comportamiento de la mayoría gobernante.

La comunidad musulmana temprana era consciente de la necesidad de diferenciar la ley para garantizar la autonomía moral, mientras trabajaba diligentemente para asegurar protección igualitaria por la ley de los derechos humanos fundamentales. De esta forma los juristas tempranos reconocieron que los no musulmanes que han entrado en un pacto de paz con los musulmanes tienen

derecho a la libertad religiosa completa y a protección igualitaria por la ley de sus derechos, a la seguridad personal y a la propiedad.

Muhámmad ibn al-Hasan ash-Shaibâni declara en términos inequívocos que cuando los no musulmanes entran en un pacto de paz con los musulmanes, sucede lo siguiente:

“Los musulmanes no deben apropiarse de ninguna de sus casas y tierras (de los no-musulmanes), ni deberán entrar en ninguna de sus habitaciones. Esto es porque ellos se han vuelto parte de un pacto de paz, y porque en el día (de la paz de) Jaybar, el vocero del Profeta (P y B) anunció que nada de la propiedad de un pactante les está permitido a los musulmanes. También es porque los no musulmanes han aceptado el pacto de paz para poder disfrutar de sus propiedades y sus derechos a la par de los musulmanes”²⁰.

De la misma manera, los juristas musulmanes tempranos reconocieron el derecho de los no musulmanes a la autodeterminación, y les concedieron completa autonomía moral y legal en las aldeas y pueblos bajo su control. Por lo tanto, ash-Shaibâni, el autor del trabajo con más autoridad sobre los derechos de los no musulmanes, insistió en que los cristianos que entraran en un pacto de paz (*dhimmah*, convertidos así en dhimmíes) tenían toda la libertad de comerciar el vino y el cerdo en sus pueblos, así su práctica fuera considerada inmoral e ilegal entre los musulmanes²¹. Sin embargo, a los dhimmíes se les prohibía hacer lo mismo en pueblos y aldeas controlados por los musulmanes.

De la misma forma, los juristas musulmanes tempranos reconocieron el derecho de los dhimmíes a tener una oficina pública, incluyendo la de un juez o un ministro. Sin embargo, debido a que los jueces tenían que remitirse a las leyes sancionadas por las tradiciones religiosas de las varias comunidades religiosas, los jueces no musulmanes no podían administrar su ley en comunidades musulmanas, ni a los jueces musulmanes se les permitían poner en ejecución las leyes de la *Shari'ah* sobre los dhimmíes. No había desacuerdo entre las diversas escuelas de jurisprudencia

cia sobre el derecho de los no musulmanes a regirse de acuerdo a sus leyes; diferían sólo acerca de si las posiciones sostenidas por los magistrados no musulmanes eran jurídicas en naturaleza, y si de esta manera los magistrados podían ser llamados jueces, o si ellos eran meramente políticos, y por lo tanto los magistrados debían ser considerados líderes políticos²². Es así como Al-Mawardi distinguió entre dos tipos de posiciones ministeriales: ministro plenipotenciario (*wazîr at-tafwîd*) y ministro ejecutivo (*wazîr at-tanfîdh*). Las dos posiciones diferían en que el primero actuaba independientemente del Califa, mientras que el segundo tenía que actuar bajo las instrucciones del Califa y dentro de las limitaciones dispuestas por él²³. Por lo tanto, los juristas tempranos permitieron a los dhimmíes tener una posición ejecutiva, pero no la de ministro plenipotenciario²⁴.

Sin embargo, mientras la temprana Ley de la *Shari'ah* reconocía los derechos y libertades civiles y políticas de los dhimmíes no musulmanes, su reglas pasaron por una drástica revisión, empezando en el siglo octavo de la era Islámica. Este era un tiempo de gran agitación política a lo largo y a lo ancho del mundo musulmán. Fue durante ese tiempo que los mongoles invadieron Asia Central y Occidental, infligiendo tremendas pérdidas en varias dinastías y reinos y destruyendo la sede del califato en Bagdad. Esto coincidió con el control del los Cruzados de Palestina y la costa de Siria. En el Occidente, el poder musulmán en España estaba siendo erosionado gradualmente. Fue bajo tales circunstancias de temor y sospecha que un grupo de decisiones atribuidas a un acuerdo entre el Califa 'Umar y los cristianos de Siria, fueron publicados en un tratado escrito por Ibn al-Qayím²⁵. A pesar de que el origen de estas decisiones es dudoso, su intento es claro: humillar a los dhimmíes cristianos y apartarlos en el código de vestido y apariencia. Su impacto, sin embargo, fue limitado, pues los otomanos, quienes reemplazaron a los 'abbásidas como poder hegemónico en el mundo musulmán, continuaron la práctica temprana de conceder autonomía legal y administrativa a los no musulmanes.

EL ISLAM, LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

El Estado moderno emergió para proteger la libertad individual del gobierno arbitrario, y para asegurar que los miembros de la sociedad política asumieran control total sobre las instituciones públicas. Para hacerlo, el Estado moderno encontró necesario liberar a las instituciones públicas del control de todos los grupos exclusivos, incluyendo las religiones organizadas. Sin embargo, a pesar del deseo claro de los pioneros del Estado secular de reemplazar la moralidad religiosa por la virtud cívica como fundamento moral del Estado, el secularismo gradualmente desarrolló tendencias antirreligiosas, llevando a la erosión constante del consenso moral. La continua erosión de la moralidad y la corrupción rampante en la política moderna amenaza con convertir al Estado en un instrumento en manos de funcionarios corruptos y sus egoístas secuaces.

Esto ha provocado llamados por el regreso de la religión y grupos religiosamente organizados a la arena política. En ninguna parte son más fuertes y más claros estos llamados que en las sociedades musulmanas, donde los valores islámicos han ejercido históricamente gran influencia en el cuerpo político. Desafortunadamente, la propuesta presentada por los defensores del Estado islámico está con frecuencia formulada en términos crudos y simplistas, y falla al apreciar el gran cuidado que se tomaron los primeros musulmanes para asegurar que el Estado incorporara, tanto en sus objetivos como en su estructura, la libertad e intereses de todas las facciones intra e inter-religiosas.

Esto significa un llamado a los eruditos musulmanes para involucrarse en un nuevo pensamiento, que tenga por objetivo redefinir los principios políticos y la autoridad. Al hacer esto, los eruditos musulmanes deben estar completamente al tanto de la necesidad de trascender algunos modelos históricos de organización política en la sociedad musulmana. Las estructuras y procedimientos políticos adoptados por las sociedades musulmanas tempranas están directamente vinculadas a sus propias estructuras sociales, desa-

rrollos económicos y tecnológicos, y experiencias políticas. Pero si bien los modelos históricos proveen una mina de conocimiento para que los musulmanes contemporáneos la utilicemos, cualquier formulación viable del modelo del Estado islámico moderno que esté verdaderamente basado en los valores islámicos y la ética, debe surgir de un pensamiento abierto que tome en cuenta la estructura de la sociedad moderna.

El pensamiento político islámico, creo yo, puede hacer una contribución significativa y profunda para restaurar la moral de la vida social y preservar las tradiciones religiosas de las diversas comunidades, sin sacrificar el principio de libertad e igualdad promovido por el Estado moderno. El sello de la experiencia política islámica es la autolimitación que la sociedad musulmana históricamente fue capaz de ponerse, palpable en las acciones de los gobernantes, y la presencia de una sociedad civil verdaderamente diversa, vigorosa y robusta. Muchas de las funciones que el Estado secular asume hoy fueron confiadas a las instituciones cívicas, incluyendo la educación, salud y legislación. Al Estado le fueron principalmente confiadas las cuestiones de la seguridad y la defensa, y en última instancia, como último recurso, en la dispensación de la justicia. Este entendimiento del poder de Estado liberaría potencialmente a las comunidades religiosas de la intervención del Estado y de los funcionarios del Estado, quienes tienden a imponer sus propios valores y nociones basados en su propia religión a los miembros de la sociedad, incluyendo aquellos que no comparten con ellos algunos de aquellos valores y creencias.

Las nociones de libertad e igualdad individuales son intrínsecas al pensamiento islámico, y estos principios islámicos requieren que los individuos bajo su Estado tengan las libertades civiles básicas ofrecidas por el Estado moderno. Sin embargo, al liberar a la sociedad civil de la mano del Estado y extender las libertades individuales a la comunidad reconociendo la autonomía moral de los grupos sociales y grupos religiosos, la ley islámica (*Shari'ah*) tendría la capacidad de legislar su moral interna y los asuntos en

sus comunidades. Mientras la nueva esfera de libertad adquirida bajo este arreglo tendría en cuenta las diferencias entre los ciudadanos, la igualdad tendría que ser mantenida como el criterio de la justicia en la nueva área de la ley pública y en el acceso a instituciones públicas, esto es, en asuntos relativos a intereses compartidos y relaciones inter-comunitarias.

Capítulo Tres

Paradigma Político de Al-Mawardi: Principios del Sistema Político Islámico

Syed A. Ahsani

Haciendo un seguimiento de la dominación occidental en los países musulmanes, los pensadores islámicos han reaccionado a ella en tres niveles con respecto a su sistema político. Primero, los apologistas han defendido la completa adopción del modelo occidental de democracia. Como reacción, los tradicionalistas argumentan que la adopción completa del modelo occidental llevará a la secularización, hasta el punto de contradecir el sistema de valores islámicos. El tercer grupo, los moderados, toman la posición media, beneficiándose del aprendizaje occidental como la herencia perdida del Islam, pero sin dejar de observar los fundamentos de la *Shari'ah* islámica. Estas divisiones no son nuevas: éstas existieron en el periodo abbásida cuando los racionalistas *Mutazilites* dieron prioridad a la razón. El surgimiento de la filosofía bajo el Califa al-Ma'mûn, inspiró temor entre los expertos religiosos de que la Revelación pudiera ser amenazada por la Razón, lo que dio surgimiento a dos reacciones: *Ahl al-Hadiz* o los Tradicionalistas, quienes rechazaron la razón si contradecía los textos sagrados, y los *Asha'ries*, quienes la limitaron para salvar a la Revelación de ser rechazada. Mawardi, quien retomó el debate en tiempos posteriores cuando los racionalistas habían sido proscriptos, no era ni *Ahl al-Hadiz* ni *Ash'arí*, sino un pensador independiente que sostuvo firmemente la teología racionalista, donde la Revelación

era silenciosa, sin rechazar la ley. Su más grande contribución fue la introducción del concepto de “justicia política” a la *Shari'ah*.

El libro *Al-Ahkam as-Sultaníyah* de Mawardi estableció la ley pública de tal forma que consideró a la *Shari'ah* como un criterio insuficiente para el *'adl* (justicia). Esto apunta a la práctica desarrollada entre los gobernantes musulmanes de definir la *Shari'ah* como la observancia de la religión según las recomendaciones de los *'alim* (sabios). Esta práctica satisfizo a los *'alim*, quienes luego decidieron abstenerse de juzgar las políticas del Califa. Interesantemente, esto llevó a la separación de la religión de la política, derrotando indirectamente la visión sostenida comúnmente de que lo secular y lo religioso son inseparables en el Islam¹. La raíz de esta idea descansa en la práctica de Profeta Muhámmad (como profeta y gobernante, P y B) y *al-Julafá ar-Rashidún* (los sucesores rectos), en el período formativo del Islam².

LA CONSTITUCIÓN DE MEDINA

El Estado de Medina fue el más antiguo conocido en la historia; estableció el principio de la legalidad, esto es, la sumisión del Estado al gobierno de la ley.

LAS CARACTERÍSTICAS SOBRESALIENTES DE LA CONSTITUCIÓN DE MEDINA

1. El territorio se volvió la base para otorgar la ciudadanía en lugar del linaje tribal. Todos los residentes se volvieron una comunidad, incluyendo a los politeístas y a los judíos (Artículos 20b y 25).
2. El Profeta (P y B) se volvió la Cabeza del Estado y la Corte de Apelaciones Final.
3. La práctica de la tiranía y la injusticia fue rechazada (Artículos 13, 15,16, 36 y 47). La igualdad fue establecida como el principio básico del Estado islámico (Artículos 15, 17, 19 y 45).

4. Se adoptó el principio de *pacta sunt servanda* [los tratados son obligatorios], como está establecido en la ley internacional moderna, permitiendo a otras tribus y minorías acceder a la Carta de Medina.
5. Se hicieron previsiones específicas considerando el asesinato, el albergue de criminales, la responsabilidad sólo de aquellos que hayan cometido crímenes, y la preclusión de los individuos de firmar la paz por separado con enemigos del Estado. A los judíos se les permitía una parte del botín y también una parte en los costos de la guerra. En ese caso, ellos no pagaban la *yiziah* (impuesto).
6. Se mantuvieron algunas tradiciones como la compensación económica por el precio de sangre sobre el principio de *'urf*' (derecho consuetudinario), preservando lo que estaba correcto y aboliendo lo que era corrupto.
7. La Constitución fue un documento completo, cubriendo todas las exigencias: jurisprudencia, defensa, planes para asaltos y batallas en caso de ataque, recursos financieros, *Zakah*, tratados y delegaciones.
8. El sistema político establecido por la Constitución de Medina cubría las funciones legislativas³, judiciales y ejecutivas, anticipando el sistema del Estado moderno⁴.

Mientras se estudia el paradigma de Mawardi en el contexto de los debates entre los *mu'tazilíes* y *asha'ríes*, se hará un intento por delinear los principios que nosotros podemos aprender y adoptar del modelo de *al-Julafa' ar-Rashidún* (Califas Guiados Rectamente). Además, este capítulo buscará subrayar los principios del Estado islámico. Luego de este análisis de prácticas pasadas, especialmente a la luz del Corán y de la *Sunnah*, puede determinarse qué tan lejos el modelo democrático actual está en consonancia con el sistema político islámico, basado en el Corán y la *Sunnah*. Si no lo está, ¿qué modelo puede evolucionar y ser adoptado sobre la base de la *iytihad*⁵ a la luz de la evolución del pensamiento político

moderno a lo largo de los siglos, no sólo en el mundo musulmán sino también en Occidente?

CARACTERÍSTICAS DE LA TEORÍA POLÍTICA ISLÁMICA

A la muerte del Profeta (P y B), los *ansaríes* (“auxiliadores”, musulmanes medinenses) se reunieron, y tres compañeros *muhayirún* (musulmanes emigrantes de Meca) se les unieron en Bani Saqifh: Abu Bakr, ‘Umar, y ‘Ubaydah ibn al-Jarrah, donde Abu Bakr fue elegido Sucesor del Mensajero (*Jalifat ar-Rasul*)⁶. Luego, esta elección fue confirmada al votar la *bai‘ah* (juramento de lealtad) en la Asamblea General en la Mezquita de Medina. Se establecieron los siguientes principios en Bani Saqifah, como parte de la teoría política del Islam:

1. La elección del Califa debía ser por *ash-Shura* (consulta, asamblea), en dos etapas, indicando que era decisión de los musulmanes, dado que el Profeta (P y B) no tomó ninguna decisión sobre la materia, dejando a la comunidad para que decidiera, dado el tiempo y el lugar. La voluntad de la comunidad era, por lo tanto, un principio esencial para seleccionar el Jefe de Estado como sucesor del Profeta (P y B). ‘Umar, quien se convirtió en el Segundo Califa, luego le dijo al Concejo de Ancianos, significando los ancianos con conocimiento, sabiduría y discernimiento (*ahl al-hal wa al-‘aqd*: aquellos que atan y desatan): “Ustedes deberían matar a cualquiera que reclame autoridad sobre ustedes sin consultar a los musulmanes”⁷. La forma de la consulta no está prescrita en el Corán y las Tradiciones, y puede variar dependiendo del tiempo y las circunstancias, como es evidente según la elección de los cuatro Califas Guiados Rectamente⁸.
2. El criterio para elegir un Jefe de Estado es su Temor de Dios, *taqwa*. Sin embargo, un Califa es también el jefe de Estado temporal⁹, como ha sido descrito en detalle por Mawardi en *al-Ahkam as-Sultaníyah*¹⁰.

3. La selección de un Califa no puede admitir retraso alguno, ni aún por el entierro del Profeta (P y B)¹¹. Sus compañeros no querían estar sin una yama'ah ni siquiera por una parte del día¹².

Sin embargo, 'Umar fue nominado por Abu Bakr, aunque con la consulta de *ahl al-hal wa al-'aqd*. De acuerdo con Mawardi, esta fue una elección por parte de un sólo elector, un precedente citado por posteriores jurisconsultos para justificar la nominación de hijos por califas y sultanes. Sin embargo, Mawardi fracasó en mencionar esta práctica como algo que violaba el criterio esencial del conocimiento religioso, *iytihad*, juicio, coraje y salud física, aunque el califa fuera un miembro de la tribu de Quraish.

La selección de 'Umar, equivalente a una elección que él estaba destinado a ganar en votación general o *bai'ah*, estaba completamente justificada a la luz de su vasto conocimiento, juicio administrativo y grandes servicios al Islam durante el tiempo del Profeta (P y B), y como un cercano asesor de Abu Bakr, el primer califa.

La elección de 'Uzman estableció el principio de que el rango de califa no es hereditario, pues 'Umar, incapaz de hacer una elección mientras seleccionaba el Colegio Electoral, omitió a su hijo 'Abdullah, sólo por ser su hijo. También, estableció el precedente de que seis personas podían constituir un Colegio Electoral, mientras otros juristas consideraban tres, o incluso uno, suficientes, como fue el caso en el *bai'ah* (juramento de lealtad) de 'Abbas hacia 'Ali, a quien le fue dicho que si él no aceptaba, los rebeldes contra 'Uzman podrían elegir uno propio. Además, 'Ali fue uno de los seis candidatos considerados por 'Umar por cumplir las condiciones para hacerse cargo del oficio de califa. Luego del asesinato del tercer Califa 'Uzman, él era la única opción.

El asesinato de 'Uzmán hizo surgir el tema de la rebelión en contra del califa, si es justificada en la teoría política islámica. La mayoría de los jurisconsultos la ven como injustificable basándose en el siguiente relato profético:

“Luego de mí, los gobernadores gobernarán sobre ustedes: aquellos que tengan rectitud gobernarán sobre ustedes con autoridad, y aquellos que sean corruptos gobernarán sobre ustedes con su corrupción; escúchenlos y obedézcanlos en todo lo que sea compatible con la verdad, si ellos son fieles en sus pactos, y esto será beneficioso para ustedes y para ellos. Y si ellos actúan incorrectamente, entonces aún será para beneficio de ustedes (en la Otra Vida) pero esto pesará en contra de ellos”¹³.

La rebelión es justificada en el caso de “incredulidad” como está dicho en el Corán. Al-Hasan al-Basrí, un líder *tabi’i* (musulmán de la segunda generación), prohibió luchar contra el gobernante en una guerra civil. Aprender y practicar el Islam era mejor que discutir y disputar, según decían algunos eruditos que se refrenaron de rebelarse contra el gobernante, pues llevaría al caos y a la anarquía, y sería mucho más dañino que un gobierno tiránico, a pesar de su larga duración. Un bien conocido principio jurídico dice: “Cuando esté ante dos situaciones dañinas, escoja la menos perjudicial”¹⁴. Aquellos que justifican la rebelión en contra del gobernante cuentan con el sermón de Abu Bakr en su elección: “Siganme si estoy actuando de acuerdo con el Corán y la *Sunnah*, pero no me obedezcan si hago lo contrario”¹⁵.

De acuerdo con esto, algunos que fueron influenciados por la propaganda de un judío converso, ‘Abdullah ibn Saba’, vino de Irak y de Egipto a Medina, exigiendo la renuncia de ‘Uzmán a pesar de su clarificación en respuesta a las acusaciones de nepotismo, al nombrar a sus familiares como gobernadores¹⁶.

De acuerdo con Rashid Rida, el Imamato de Necesidad, *imamat ad-darurah*, debe ser obedecido mientras se cumple su razón de ser justo, eficiente y de descender de Quraish (aunque los *jariyitas*, Ibn Jaldún y los otomanos no estaban de acuerdo) con el fin de evitar la anarquía y el caos. Sin embargo, la rebelión es justificada en base a la pérdida de probidad, discapacidad física, locura, cautiverio, apostasía, incredulidad o injusticia del califa. Por lo tanto, *ahl*

al-hal wa al-'aqd deben resistir la opresión, pero la urgencia para alzarse debe ser sopesada contra el temor de que esto pueda resultar en la anarquía, la cual el Islam busca evitar tanto como sea posible. Al-Ghazali, Ibn Taimiah consideraron el quietismo o la sumisión a la injusticia preferible a la anarquía resultante a la rebelión. Se dice: “El status quo, siendo el menor de dos males, es preferible a la lucha civil”. Sin embargo, los militares turcos se alzaron en contra del sultán otomano en 1922. En rebelión opuesta, Rashid Rida concuerda con Ibn Taimiah, quien hizo a los musulmanes conscientes de una elección forzada entre la anarquía y la injusticia¹⁷.

Tradicionalmente, los *'alim* fueron defensores y monitores del status quo. Como *ahl al-hal wa al-'aqd*, se esperaba que ellos supervisarán que el gobernante hiciera cumplir la *Shari'ah*, asumiendo la responsabilidad por un adecuado manejo de los asuntos públicos y restaurar los estándares prístinos de la simplicidad, la humildad y la frugalidad en el estilo de vida. También, debían asegurar que aquellos que quisieran ocupar un puesto deberían ser excluidos, de acuerdo con una tradición del Profeta (P y B): *talibal-wilayah la yuwalla*: “a quien busca un cargo, no debe dársele”¹⁸.

Algunos de estos principios para la elección del califa son: *ash-shura*, *justicia*, *libertad*, *igualdad*, *sucesión y elección*. El sistema político islámico no establece un sistema de gobierno específico y detallado. Es más correcto decir que la *Shari'ah* delinea principios generales solamente, dejando los detalles subsiguientes a las circunstancias específicas de tiempo y lugar. El califa que resulte electo debe disfrutar de perfecta salud, poseer conocimiento de la *Shari'ah* para ejercer la *iytihad*, y ser capaz de implementar la política interior y exterior del Estado con habilidad, coraje y sabiduría. Debe ceñirse a la *Shari'ah* y promover el bien público. Mientras haga esto, los musulmanes deben obedecerlo, ofrecerle consejo sobre lo que es correcto y corregirlo si está equivocado. El principio de *ash-shura* fue seguido por los cuatro Califas Rectamente Guiados en cuatro formas distintas, probando que los cambios en las circunstancias pueden resultar en la adopción de una metodología diferente¹⁹.

ASH-SHURA (CONSULTA)

Ash-Shura es el principio más importante de la teoría política islámica. Dirigiéndose al Profeta (P y B), el Corán lo informó:

“Por misericordia de Allah eres compasivo con ellos. Si hubieras sido rudo y duro de corazón se habrían alejado de ti; perdónales, pide perdón por ellos y consúltales en las decisiones. Pero cuando hayas tomado una decisión encomiéndate a Allah. Allah ama a quienes se encomiendan a Él”. (3:159)

Con el fin de subrayar la importancia de la *ash-Shura*, Allah está ordenando al Profeta (P y B) consultar con ellos a pesar de que su visión sea contraria a la suya, quien estaba a favor de luchar en contra de los incrédulos dentro de los confines de Medina mientras sus compañeros le decían que salieran. Se probó que él estaba en lo correcto, pero como él aceptó sus consejos, sus compañeros fueron absueltos de su error de juicio. Además, indica que el líder no debe cargar un rencor por dar el consejo equivocado, ni reprimirse de una consulta futura. Más aún el Corán dice:

“Obedecen a su Señor, practican la oración prescrita, se consultan en sus asuntos, y hacen caridades con parte de lo que les hemos sustentado”. (42:38)

De acuerdo con Muhámmad Abduh, la *ash-shura* es obligatoria, pues la consulta es una cualidad esencial de aquellos que “ordenan el bien y prohíben el mal”. Abu Hurairah dijo: “Yo nunca he visto a nadie que busque más consejo entre sus compañeros que el Profeta (P y B) mismo”. Sin embargo, la *ash-Shura* no es requerida donde hay revelación, aunque el Profeta (P y B) sostuvo la *ash-Shura* aunque *al-wahi* (Revelación) ya había llegado, como en el caso del Tratado de Hudaibiyah. Sin embargo, la *ash-Shura* fue además extendida a la interpretación de la Revelación Divina y materias en las cuales no había *al-Wahi* ²⁰ ²¹.

Cuando se pide *ash-Shura* (consejo), el gobernante no debe descartar o vetar el consejo, pues el Profeta (P y B) siguió el con-

sejo de sus compañeros de salir fuera de Medina en la jornada de Uhud. Al-*Bai'ah* o juramento de lealtad es condicional sobre el califa acatando la *ash-Shura*, de lo contrario el juramento de lealtad se vuelve nulo e inválido. Esta visión es sostenida por la mayoría de los jurisconsultos. La minoría que considera a la *ash-Shura* no obligatoria cita el versículo Coránico: “*Por misericordia de Allah eres compasivo con ellos. Si hubieras sido rudo y duro de corazón se habrían alejado de ti; perdónales, pide perdón por ellos y consúltales en las decisiones. Pero cuando hayas tomado una decisión encomiéndate a Allah. Allah ama a quienes se encomiendan a Él.*”(3:159), aparte de la *Sunnah* del Profeta (P y B) en Hudaibiyah; la posición de Abu Bakr al enviar un ejército a Siria; su lucha en la guerra contra los apóstatas; y la decisión de ‘Umar de no distribuir las tierras ocupadas en Irak, sino retenerlas para futuras generaciones. Tabari considera el versículo mencionado arriba relevante para *al-Wahi* (Revelación), la cual debe ser seguida independientemente de la *ash-Shura*, como pasó en Hudaibiyah. Entonces la inquietud de ‘Umar al Profeta (P y B) sobre por qué los musulmanes deben aceptar que la paz fue una ‘*nasihah*’ (consejo) y no *ash-Shura*, y antes de que él se enterara por el Profeta (P y B) acerca de la Revelación. A pesar de no ser obligatorio, que Abu Bakr sostuviera la *ash-Shura* al seguir la acción del Profeta (P y B) de despachar el ejército a Siria, era indicativo de la naturaleza imperativa de la *ash-Shura*, sentando un precedente para futuras generaciones, probando al mismo tiempo que a pesar de no sujetarse al consejo de la *ash-Shura*, él había llevado a cabo la *ash-Shura*, en forma y espíritu, pues ellos, incluyendo a ‘Umar, prontamente reconsideraron su opinión, concordando con el razonamiento de Abu Bakr.

De la misma forma, ‘Umar fue capaz de ganar la *ash-Shura* sobre su decisión sobre la tierra en Irak. De hecho, la *ash-Shura* es obligatoria tanto sobre el gobernante y el gobernado como un deber religioso, ‘*ibadah*’: sobre el gobernante para sostener la *ash-Shura* y para el gobernado para dar el consejo correcto. Si un gobernante no se adhiere a la *ash-Shura* y el gobernado no ofrece consejo,

ambos son culpables de abandono de obligación religiosa, cometiendo un pecado.

Sobre lo que no existe revelación, la *ash-Shura* debe ser mantenida en tres niveles:

1. *Ahl al-hal wa al-'aqd* como practicado por el Profeta (P y B) y los Califas Guiados Rectamente.
2. Los especialistas que tienen un nivel avanzado de conocimiento sobre el tema tal como la guerra, la política exterior, o la política doméstica, etc.
3. Referendo/Parlamento/Votación Popular.

Es ejercitada donde la *ash-Shura* de *Ahl al-hal wa al-'aqd* ha sido llevada a cabo y la decisión es puesta ante la gente para la ratificación. Durante el tiempo del Profeta (P y B) o de los Califas Guiados Rectamente, no había Concejo permanente, Gabinete o Parlamento. Una votación no fue llevada a cabo, ni hubo una mayoría-minoría formal, o gobierno en el poder y partido de oposición. Los procedimientos de la *ash-Shura* eran confidenciales y sus miembros no publicaban sus opiniones, dejando el anuncio al gobernante, quien tenía acceso directo a la gente sin los *Ahl al-hal wa al-'aqd* actuando como voceros.

Además, una vez que la *ash-Shura* era dada, los Ancianos Sabios no se sentían ignorados si su opinión no era aceptada. La *ash-Shura* era dada con una buena intención, sin considerar el ego personal o ganar beneficio. De hecho, la *ash-Shura* era un ejercicio de *iytihad*, que apuntaba a encontrar la verdad con la debida concentración en un esfuerzo de personas dotadas con la sabiduría de la *Shari'ah* y el juicio correcto.

ALGUNOS EJEMPLOS DE ASH-SHURA DEL PROFETA (P Y B)

Antes de Badr: Al recibir las noticias de que una caravana de mercaderes de Quraish pasaría procedente de Siria, el Profeta (P

y B) sostuvo una *ash-Shura* (Asamblea) acerca de perseguirla, no comprometerse en una lucha. Sus compañeros, la mayoría de ellos Ansar (Auxiliadores de Medina), prometieron dar apoyo pleno, a diferencia de los Bani Israel, quienes le habían pedido a Moisés ir y luchar. El Profeta (P y B) fue con sus compañeros en su persecución, haciendo pública la partida como una estrategia, con el resultado de que Abu Sufyan pidió refuerzos de La Meca y cambió la ruta por vía de la costa. Una segunda *ash-Shura* ocurrió para decidir si retornar a Medina o enfrentar a los refuerzos que venían de La Meca. En Medina, había una posibilidad distinta con los hipócritas, los Beduinos, los árabes no musulmanes, y los judíos tomando ventaja de la ausencia de los musulmanes. Además, ellos no venían preparados para una batalla regular, sólo sumaban ciento trece combatientes. Sin embargo, de nuevo prometieron pleno respaldo para proceder a Badr. Mientras tanto, el Profeta (P y B) recibió la revelación de que los musulmanes preferían ir tras el botín, mientras Allah había destinado la victoria para ellos. Su acción de buscar consejo era para reafirmar la convicción y el entusiasmo de sus Compañeros²².

La lección es que el líder no debe revelar su propio juicio personal antes de permitir la libre expresión de las demás opiniones. El Profeta (P y B) decidió acampar en un área baja. Mundir, un Compañero, encontrando que no era el resultado de la Revelación, aconsejó ocupar un manantial en terreno alto para privar a Qu-raish del acceso al agua; no era una *ash-Shura* sino una '*nasihah*' (un consejo), dado en privado, indicando que uno no debe dudar de expresar la opinión al comandante, quien debe considerarla cuidadosamente y aceptar cualquier consejo correcto y oportuno sin considerar su status. Esto fue hecho por el Profeta (P y B), quien anunció la decisión sin revelarla públicamente sobre quién había hecho la sugerencia, influenciando su decisión²³.

Antes de la lucha, el Profeta (P y B) anunció que 'Abbas y otro compañero no debían ser matados; Abu Hudhaifah no estuvo de acuerdo, prometiendo matarlo. El Profeta (P y B) le preguntó a

‘Umar, quien había sabido de la conversión secreta de ‘Abbas al Islam, si hacerle daño a ‘Abbas tenía sentido. ‘Umar ofreció matar a Hudhaifah, pero fue refrenado por el Profeta (P y B), quien, dándose cuenta de que la promesa de Abu Hudhaifah reflejaba ignorancia, lo excusó, estableciendo así la *Sunnah* de que un comandante debe tolerar la libre expresión y la diferencia de opinión, y que no debe castigar al disidente por ello.

Luego de Badr: El Profeta (P y B) llevó a cabo la *ash-Shura* acerca de los prisioneros de guerra. Abu Bakr aconsejó aceptar el *fidiah* (rescate), mientras ‘Umar y otros cuatro compañeros fueron de la opinión de ejecutarlos. El Profeta (P y B) se encerró a reflexionar, y al salir, estuvo a favor de la sugerencia de Abu Bakr, quien también sabía de la conversión de ‘Abbas al Islam. La comparación del Profeta (P y B) a Abu Bakr con Jesús (P y B), diciendo “algunos son más suaves que la leche” y la comparación de ‘Umar con Noé (P y B), diciendo: “otros son más duros que la piedra”, muestra que hay espacio en la virtud para ambos rasgos de la naturaleza humana²⁴.

Aquí, el Profeta (P y B), sabiendo el interés supremo y ayudado por la Revelación, no por el interés propio, no reveló su criterio para permitir la libre expresión de las opiniones. Él no se opuso a ninguna opinión sin reflexionar completamente en ella. Esto establece el principio de la teoría política islámica de que la *ash-Shura* es obligatoria, tanto para el gobernante como para el gobernado. Esta *ash-Shura* sobre los prisioneros de guerra también establece el principio para el gobernante que es *Sunnah* (el ejemplo profético) mantener la confidencialidad acerca del propio juicio para no sofocar la libre expresión. Es debido a esto que Allah en Su Infinita Misericordia apoyó el consenso ²⁵ “*yadu Allah ma’a al-yama’ ah*”; Él le pidió al Profeta (P y B) perdonar a aquellos que estuvieran a favor de recibir el rescate por los prisioneros (*fidiah*)²⁶.

JUSTICIA

La Justicia es un principio fundamental del Islam:

“Allah ordena ser equitativo, benevolente y ayudar a los parientes cercanos. Y prohíbe la obscenidad, lo censurable y la opresión. Así os exhorta para que reflexionéis”. (16:90)

“Allah os ordena que restituyáis a sus dueños lo que se os haya confiado, y que cuando juzguéis entre los hombres lo hagáis con equidad. ¡Qué bueno es aquello a lo que Allah os exhorta! Allah es Omnioyente, Omnividente”. (4:58)

“¡Oh, creyentes! Sed firmes con [los preceptos de] Allah, dad testimonio con equidad, y que el rencor no os conduzca a obrar injustamente. Sed justos, porque de esta forma estaréis más cerca de ser piadosos. Y temed a Allah; Allah está bien informado de lo que hacéis”. (5:8)

“¡Oh, creyentes! Sed realmente equitativos cuando deis testimonio por Allah, aunque sea en contra de vosotros mismos, de vuestros padres o parientes cercanos, sea [el acusado] rico o pobre; Allah está por encima de ellos. No sigáis las pasiones y seáis injustos. Si dais falso testimonio o rechazáis prestar testimonio [ocultando la verdad] sabed que Allah está bien informado de cuánto hacéis” (4:135)

“¡Oh, creyentes! Sed realmente equitativos cuando deis testimonio por Allah, aunque sea en contra de vosotros mismos, de vuestros padres o parientes cercanos, sea [el acusado] rico o pobre; Allah está por encima de ellos. No sigáis las pasiones y seáis injustos. Si dais falso testimonio o rechazáis prestar testimonio [ocultando la verdad] sabed que Allah está bien informado de cuánto hacéis” (6:152)

“Por cierto que enviamos a nuestros Mensajeros con las pruebas evidentes e hicimos descender con ellos el Libro y la balanza de la justicia para que los hombres sean equitativos. Hemos hecho descender el hierro, en el que hay gran poder y beneficio

para los hombres. Allah sabrá quiénes se esfuerzan sinceramente por Su causa y la de Sus Mensajeros; Allah es Fortísimo, Poderoso” (57:25)

Ibn Taimíyah dijo:

El objetivo de comisionar a los profetas y de revelar los Libros, por lo tanto, es hacer que la gente administre justicia por la causa de Allah y en el derecho de Sus criaturas... De esta forma aquel que se desvía del Libro deberá ser corregido por el hierro (la fuerza de las armas)²⁷.

Ibn Taimíyah también dijo: “Allah da la victoria a un Gobierno no musulmán que es justo y derrota al Gobierno musulmán que oprime”.²⁸

“Ciertamente los que incurren en falta son quienes oprimen a los hombres y siembran injustamente la corrupción en la Tierra; éstos sufrirán un castigo doloroso.” (42:42)

“A Allah no Le place que habléis con términos impropios en público, pero no seréis castigados si lo hacéis en respuesta a una opresión. Allah es Omnioyente, Omnisciente” (4:148)

“Se les permitió combatir [a los creyentes] porque fueron oprimidos, y en verdad, Allah tiene poder para socorrerles” (22:39)

“Tu Señor es Absolvedor, Misericordioso. Si les castigara por lo que cometieron les adelantaría el castigo. Pero hemos prefijado para ellos un día del que no podrán escapar” (18:59)

“Excepto los creyentes de entre ellos que obran correctamente, mencionan mucho a Allah [en sus poesías], y responden con ellas a los agravios [de los poetas incrédulos]. Y ya verán quienes hayan sido inicuos cuál será su destino” (26:227)

De acuerdo con los *Hadices* (las Tradiciones del Profeta): “el gobernante justo será puesto adelante entre los siete a quienes Allah cubrirá con Su Sombra en el Día cuando no habrá sombra excepto la Suya”²⁹. El Profeta (P y B) advirtió: “Manténganse alejados de la opresión, pues la opresión será oscuridad en el Día del Juicio”³⁰.

LIBERTAD

La libertad es otro principio del sistema político islámico. Para proteger su libertad de creencia y expresión, los musulmanes deben migrar a un país donde puedan adorar a Allah y llevar a cabo sus obligaciones religiosas. La migración de los musulmanes tempranos a Abisinia sentó un precedente.

La migración a Abisinia prueba que aquellas personas que consideran la migración a Estados Unidos o a cualquier otro país no musulmán es un pecado no han entendido el Corán y la *Sunnah*. En el Día del Juicio, Allah les preguntará a los musulmanes que fueron perseguidos en su país si la tierra no era lo suficientemente amplia para emigrar. Este concepto es además apoyado por la misión profética asignada a los musulmanes: *al-‘amr bi al-Ma’ruf wa an-nahi ‘an al-Munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal), lo que permite la libertad de opinión y de expresión. Los musulmanes deben tener que decir si consideran un acto como: permisible (*Mubah*) u obligatorio (*Wáyib*). Bajo *Mubah*, un musulmán tiene la posibilidad de hacerlo o de ignorarlo, a diferencia de *Wáyib*, “lo que es necesario hacer”, hasta el punto de que descuidarlo es un pecado. El ejercicio del derecho a “ordenar el bien y prohibir el mal” tiene amplias aplicaciones, cubriendo todos los aspectos de la vida pública, sean ellos políticos, económicos o sociales.

IGUALDAD

Mucho antes de que la Carta de Derechos Norteamericana y que el Contrato Social de Rousseau establecieran el principio de igualdad, el Corán dijo:

“¡Oh, humanos! Os hemos creado a partir de un hombre y una mujer, y [de su descendencia] os congregamos en pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros. En verdad, el más honrado de vosotros ante Allah es el más piadoso. Ciertamente

Allah es Omnisciente y está bien informado de lo que hacéis”.
(49:13)

El Profeta dijo: “Allah los ha aliviado del fanatismo del paganismo y el orgullo desmedido por los ancestros. Ya se trate de un musulmán piadoso o un libertino miserable, es un hijo de Adán, y Adán fue (hecho) de la tierra”³¹.

En su mensaje de despedida dijo:

“No hay superioridad de un árabe sobre un no árabe, no hay superioridad de un hombre rojo sobre un hombre negro, excepto en la Taqwa (temor o conciencia de Allah). Sin embargo, ante la Ley, todos son iguales, piadosos o impíos; el piadoso recibirá su recompensa en el Más Allá ³²”.

Cuando un compañero intervino en nombre de una mujer noble que había cometido un robo, el Profeta (P y B) dijo: “Por Allah, si Fátima, la hija de Muhámmad hubiera cometido un robo, yo habría cortado su mano”. El Califa Abu Bakr dijo en su primer discurso luego de tomar posesión: “Y los débiles entre ustedes deben ser fuertes a mis ojos hasta que yo asegure su derecho, y el fuerte deberá ser débil ante mis ojos hasta que yo le saque su derecho”.

Una vez que ‘Ali fue nombrado el cuarto Califa, se presentó ante un juez denunciando a un judío que supuestamente había robado su armadura. Cuando el juez le pidió que se sentara junto a él, le recordó al juez que su tratamiento preferencial era una violación del principio de igualdad entre el querellante y el acusado. El juez se rehusó a aceptar el testimonio de Al-Hasan sobre la base de que era el hijo de Ali, permitiéndole al judío retener la armadura, ante lo cual el judío, impresionado por la justicia imparcial de un juez independiente, se convirtió al Islam.

LA RESPONSABILIDAD DEL JEFE DE ESTADO

Así como los gobernados deben obedecer al gobernante, quien puede usar la fuerza para sofocar su rebelión, los gobernados tie-

nen el derecho de cuestionar al gobernante cuando él abuse de su autoridad. El Corán dice:

“Pero cuando se alejan [de ti ¡Oh, Muhammad!] transitan por la Tierra corrompiéndola, destruyendo las siembras y matando los ganados, y Allah no ama la corrupción” (2:205).

El Profeta (P y B) dijo: “Ustedes son guardianes, responsables de sus pueblos”³³. También dijo: “Un musulmán debe oír y obedecer ya sea que le guste o no, excepto cuando se le ordene cometer un pecado, en cuyo caso no debe oír ni obedecer”, añadiendo “la obediencia es sólo en la rectitud”, como fue señalado por Abu Bakr.

De acuerdo con esto, un gobernante puede ser removido si actúa en contravención de sus deberes oficiales, comete actos inmorales y opresivos, o viola los mandamientos del Corán y la *Sunnah*.

CONCLUSIÓN

Está claro, por lo tanto, que Mawardi, siendo parte de la Administración ‘Abbásida (*qadî*), analizó en detalle la tardía historia ‘abbásida. Él resumió la opinión de todos los jurisconsultos sobre los criterios para la selección del Califa y los Ancianos Sabios, la selección de los ministros (*wazir*) y los gobernadores, el yihad para el bien público, el poder judicial, el Salat, al-imán, la administración de Háyy, *az-Zakah*, *fai* y *ghanimah*, *yiziah*, estatutos regionales, reactivación de tierras muertas, tierras de reserva y comunales, otorgamientos y concesiones, *diwan*, acciones criminales, defensor del pueblo u orden público (*hisbah*)³⁴.

Mientras que da una interpretación, tal como el gobernante debe aplicar la *Shari’ah* pero puede ser injusto, él se abstuvo de hacer *iytihad*, estando limitado por su oficio de juez. Sin embargo, fue dejado a expertos posteriores como Rashid Rida y Mawdudi, quienes fueron lo suficientemente incisivos para criticar la política de ‘Uzman de mantener a Mu’awiyah por cerca de 20 años como gobernador, haciéndolo así muy popular. También, la mayo-

ría de los jurisconsultos concuerdan en que en el Islam no había transferencia hereditaria de poder. Otro principio importante es la *ash-Shura* por parte del gobernante, la cual se extinguió cuando la monarquía reemplazó el Califato Guiado. En el temprano periodo omeya, un califa dio un largo sermón de viernes hasta el 'Asr (oración de la tarde); a la objeción por parte de un compañero sobre el temor a Allah, su cabeza fue cortada. No había duda, por lo tanto, sobre por qué muchos jurisconsultos rectos como Abu Hanifah y Málík se negaron a aceptar puestos tales como el de Juez General, sufriendo la tortura en prisión como resultado³⁵.

La *ash-Shura* es obligatoria tanto para el gobernante como para el gobernado como acto de adoración, y negarse a ella es un pecado pues, "La mano de Allah está en la comunidad" como sucedió en Badr y 'Uhud, cuando Allah le dio a los musulmanes la victoria.

No existe el veto en el Islam. Cuando es dada, la *ash-Shura* es vinculante para el gobernante. Incluso el despliegue de un ejército a Siria por parte del primer califa, Abu Bakr, siguiendo a la muerte del Profeta (P y B), su lucha contra los apóstatas que se rehusaron a pagar el *Zakah*, y la negativa de la *Ummah* de darle dinero en concepto de *Zakah* a los tempranos musulmanes por *ta'lif al-qulub* (haber ganado) sobre la base de que el Islam había ganado fortaleza, fueron el resultado de la *ash-Shura* (consulta).

Mas aún, está muy claro que los juristas tempranos ejercitaron la *iytihad* en su tiempo, a pesar de que su decisión no fue vinculante sobre generaciones posteriores. La validación de la *iytihad* es dependiente del *maslahah* (bien público), *al-'Urf* (costumbre), *al-Istihván* (recomendación), *al-Qiyás* (deducción analógica) y por lo tanto es un ejercicio continuo a la luz de las circunstancias cambiantes, como ha sido mencionado por el Imam Malik y los otros tres imames de la ortodoxia. Incluso los eruditos de Medina difieren de la escuela iraquí, aunque no se acusaron los unos a los otros de incredulidad como sucedió en períodos posteriores, una práctica prevaleciente en la actualidad³⁶.

Sobre la base del *'Urf* (costumbre), el Islam retuvo tales prácticas como el Háyy, la remoción de los ídolos, y una prohibición a hacer la circunvalación desnudos, o *Tawaf* a la Ka'aba. Con la misma analogía, los principios, conceptos y metodología presentes y futuros en el sistema político occidental pueden ser adoptados, siempre y cuando sean compatibles con la *Shari'ah*, el Corán y la *Sunnah*. Si el Islam es universal, y no hay duda de que lo es, debe darle espacio a la aceptación de lo que es bueno a la luz de la investigación y las prácticas evolucionadas en el mundo moderno. Esto es lo que el Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (IIIT) está haciendo y su alcance ha incluido también la ciencia política desde una perspectiva *Tawhidi* (islámica).

Si bien se acepta la posibilidad de errores, el escritor no puede cubrir tales aspectos de la teoría política como la soberanía de Allah, el concepto de *Hukumah Ilahiyah* (Legislación Divina), teocracia versus democracia, y su compatibilidad con el sistema político islámico. De la misma forma, la participación de los musulmanes en la política de los países no musulmanes (*Dar al-Harb* o *Dar al Bai'ah*) ha sido omitida, por estar fuera del alcance de este capítulo, aunque el Dr. Hamidulláh³⁷ considera que en el periodo de La Meca, los asuntos de los musulmanes no eran decididos por la ley de politeístas, sino por el Profeta (P y B), constituyendo un Estado dentro de otro Estado. Éste y otros tópicos mencionados arriba, requieren investigación posterior³⁸.

Capítulo Cuatro

Historia Intelectual de la Jurisprudencia Euro-Americana y la Alternativa Islámica

Peter M. Wright

RESUMEN

Los sistemas legales que actualmente prevalecen en Europa, las Américas, y en gobiernos colonizados y anteriormente colonizados por Europa, evolucionaron en contextos históricos y climas culturales diversos. Sin embargo, comparten ciertas presunciones comunes que son raramente analizadas o expuestas al escrutinio público. Es la tarea de este capítulo analizar estas presunciones comunes e intentar abordarlas constructivamente, por medio de un estudio comparativo de un sistema legal alternativo, tal como puede hallarse en principios aceptados de la *Shari'ah* Islámica.

“En el contexto americano, la noción ampliamente difundida es que la investigación sobre un tema conocido (por virtud de la pura familiaridad del tema) debe ser fácilmente accesible. Pero mucho del trabajo en el continente en materia de ciencias sociales desafía esta idea a un nivel fundamental. Afirma que los misterios de la existencia social son más densos, no en el comportamiento de gentes lejanas y exóticas, sino en nuestros usos de cada día. Aquí, la familiaridad ha engendrado una ignorancia que surge no de la extrañeza del objeto de investigación, sino de su pura transparencia.

Viviendo con ello, tan completamente teñido de nuestras presunciones que es incluso difícil recordar cuándo fue que las adoptamos, tendemos a perder la perspectiva crítica que hace de las ‘ciencias sociales’ más que simplemente un repertorio de lo que ya todos saben. El sentido común de las cosas, el conocimiento que todo el mundo tiene por seguro, es precisamente el punto de partida para las investigaciones de tal ciencia social¹.

LA JURISPRUDENCIA EURO-AMERICANA

Una de las tareas más difíciles que rutinariamente afrontamos como seres humanos es identificar lo que está permanentemente ante nosotros; nuestra familiaridad con una cosa es con frecuencia precisamente lo que la esconde de nosotros. Algunas veces es incluso más fácil considerar primero lo extraño y ajeno, antes de que podamos empezar a decir adecuadamente lo que es. Esta es la aproximación planteada por el pensador francés Tzvetan Todorov, en un sobresaliente “Ensayo sobre antropología general”, *Vida en Común*, originalmente publicado en 1995 y luego traducido al inglés en 2001. Yo prefiero abrir estas “observaciones generales” sobre el ensayo de Todorov porque estoy a punto de intentar una explicación de lo familiar. No confío en mí mismo para dar un recuento adecuado de lo obvio, o de lo que me parece a mí, debe ser obvio, sin ninguna ayuda.

El ensayo de Todorov comienza con un capítulo titulado “*Una Breve Mirada a la Historia del Pensamiento*”. Ahora, esta caracterización ofrece una lección objetiva justo sobre el mismo problema que acabo de señalar, y en base al cual he recurrido a Todorov para apoyarme. A pesar del título inclusivo de Todorov, la “Historia del pensamiento”, él no quiere decir “la historia de todo el pensamiento”, sino la historia del pensamiento Europeo y Euro-Americano exclusivamente. Esta aseveración se hace obvia en la frase de apertura de Todorov (“Mientras uno estudia las amplias corrientes del

pensamiento filosófico Europeo...”), a pesar de que él omite cualquier calificación de ese tipo en el título de su capítulo². Una tarea intelectual de las más difíciles que rutinariamente enfrentamos es identificar lo que siempre ha estado ante nosotros. Incluso los mejores entre nosotros fracasan al enfrentar este desafío.

Estoy deseoso de dispensar a Todorov por este punto ciego inicial, porque logra moverse más allá de él y poner a la vista lo que considero una fascinante, aunque “invisible”, familiaridad. Él afirma que “A medida que uno estudia las amplias corrientes del pensamiento filosófico europeo...” uno descubre (aunque pocos parecen haberse dado cuenta) que una “definición del hombre” (del ser humano) empieza a surgir. Es una definición que presenta a los seres humanos esencialmente como criaturas “solitarias” y “no sociables”. Todorov va tan lejos como para caracterizar a todas las amplias corrientes del pensamiento filosófico europeo como “tradiciones antisociales”. Luego procede por vía del ejemplo a ofrecer evidencia en apoyo de esta asombrosamente arrasadora afirmación³.

Antes de que nos permitamos ser arrastrados por la marea del argumento de Todorov, debemos hacer una observación en el umbral. Incluso si le concedemos a Todorov su caracterización de “las amplias corrientes del pensamiento filosófico europeo” como esencialmente antisociales, la filosofía es una cosa, y la ley otra. Todorov, un crítico literario por entrenamiento, desarrolla su tesis de lecturas de la literatura filosófica relevante. Sin embargo, ¿qué lugar ocupa por derecho un libro tal como el de Todorov en una discusión de los sistemas legales europeos y euro-americanos? Ninguno, yo sugeriría, a menos que pueda establecerse un vínculo entre las tradiciones intelectuales que Todorov identifica y las instituciones sociales que nosotros deseamos considerar. Para encontrar tal vínculo, puede ser de ayuda moverse más allá del libro de Todorov, o quizás detrás de él, y revisar el trabajo de otro intelectual francés, Pierre Bourdieu.

Leer a Bourdieu nunca es fácil. Él tiene predilección por las frases complejas compuestas de una retahíla de módulos subordinados, separados por comas. Él ha desarrollado además un vocabulario único, su propio aparato conceptual, aunque no ha ganado amplia aceptación en este lado del Atlántico. Consecuentemente, yo introduzco el trabajo de Bourdieu en esta discusión bajo el riesgo de poner a prueba la paciencia del lector. No lo haría si supiera de una mejor alternativa.

Bourdieu tornó su atención hacia los sistemas legales europeos y euro-americanos en un artículo que él publicó en el volumen 38 de *The Hastings Law Journal*. En este artículo, delineó lo que él llamó una “rigurosa ciencia de la ley”, la cual identificó con su propia empresa como científico social, y distinguió esta ciencia de “lo que es normalmente llamado jurisprudencia, en que la primera toma la segunda como su objeto de estudio”⁴.

Desde este punto de ventaja, Bourdieu espera evitar enredarse en el debate acerca de la ley que preocupa a los eruditos legales europeos: si la ley se desarrolla en una “autonomía absoluta... para el mundo social” (una posición que Bourdieu identifica como “Formalista”) o si la ley es meramente un “reflejo, o una herramienta al servicio de grupos sociales dominantes” (una escuela de pensamiento que Bourdieu identifica como “instrumentalista”). Bourdieu describe una tercera vía que contiene elementos reminiscentes de las otras dos, pero que no es idéntica a ninguna y la cual posee propiedades únicas propias⁵.

Al describir esta tercera vía, Bourdieu hace uso de su aparato conceptual más importante, para nuestros propósitos, la noción de *habitus*. Como es resumido por el traductor de este artículo, Richard Terdiman, *habitus* indica “formas habituales, patrones repetitivos de entendimiento, juicio y actuación” que surgen de la posición particular que uno tiene como miembro de una estructura social dada. Terdiman escribe: “La noción afirma que condiciones diferentes de existencia, diferentes antecedentes educativos,

estatus sociales, profesiones y regiones, todo da lugar a formas de *habitus* caracterizados por la similitud interna de un grupo...”⁶. Este concepto me parece a mí que debe mucho a la sociología del conocimiento: el entendimiento propio del mundo está precondicionado y mediado por la pertenencia a una sociedad. Como Bourdieu mismo lo expone:

“Formado a través de estudios legales y de la práctica de la profesión legal en base a una experiencia familiar común, las disposiciones prevalecientes de los *habitus* legales operan como categorías de percepción y juicio, que dan estructura a la percepción y al juicio de los (practicantes legales).

No hay duda de que la práctica de aquellos responsables de “producir” o aplicar la ley, le debe mucho a las similitudes que vinculan a los tenedores de esta forma quintaesencial de poder simbólico, con los tenedores del poder mundial en general, ya sean políticos o económicos. Esto es así a pesar de los conflictos jurisdiccionales que pueden poner a tales tenedores de poder en oposición el uno con el otro. La cercanía de intereses, y por encima de todo el paralelismo de *habitus*, surgiendo de una familia y antecedentes educativos similares, acoge visiones del mundo afines. Consecuentemente, las decisiones de aquellos que están en el campo legal deben hacer constantemente entre intereses, valores y visiones del mundo diferentes o antagónicas, no tienen nada que envidiarle a las fuerzas dominantes. La ética de los practicantes legales, la cual subyace detrás de estas decisiones; y la lógica inmanente de los textos legales, los que son citados tanto para justificar como para determinarlos, está fuertemente en armonía con los intereses, valores y visiones del mundo de estas fuerzas dominantes⁷.

Bourdieu pone los “intereses, valores y visiones del mundo” de aquellos que sostienen y ejercen lo que él caracteriza como “esta forma quintaesencial de poder simbólico”, es decir el poder de hacer y aplicar la ley, en un contexto institucional. Aquellos que pueblan las instituciones legales no sólo comparten su membresía en

su “campo” común (otra palabra que ocupa un lugar importante en el aparato conceptual de Bourdieu), sino un *habitus común*, una “forma de ser en el mundo”, acogidos por antecedentes familiares y educativos similares. Es aquí, yo sugiero, que uno puede establecer un vínculo entre “la amplias corrientes de pensamiento filosófico europeo” de Todorov y la ley. Estas tradiciones intelectuales no están tan conscientemente determinadas por los abogados y los jueces, pues están simplemente imbuidas por ellos a través de procesos de socialización que preceden su entrenamiento legal formal. Estas tradiciones toman típicamente la forma de posiciones ideológicamente bien forjadas en forma de preconceptos, presunciones y prejuicios no expresados. Son los anteojos a través de los cuales cualquier individuo decentemente educado y socializado en Occidente verá el mundo.

Uno no necesita ser un intelectual francés para apreciar el significado del fenómeno social que Bourdieu describe. El estudio de 1992 de John Simmons sobre la teoría de Locke de los derechos, abre con una serie de observaciones que son consonantes con la noción de *habitus*, sin recurrir a la jerga científica social de Bourdieu.

“La mayoría de la gente en el mundo anglo parlante (y fuera de él) tiene un conocimiento práctico no académico de la teoría de los derechos de Locke. Un compromiso con (partes de) esa teoría es la base de muchas de sus prácticas sociales, y políticas e instituciones, y como resultado, guía muchos de sus juicios de sentido común acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto. Provee señales prominentes y reconfortantes en su mundo moral. Los niños de escuela norteamericanos aprenden de memoria (o, al menos, solían aprender) algo del contenido de la teoría de Locke: “que todos los hombres son creados iguales, que ellos son dotados por el Creador con ciertos derechos inalienables, que entre esos están la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad”⁸.

Yo me apresuraría a añadir que ellos aprenden también lo que Locke concibió como la sede o localización de esa dotación Divina

(el ser individual o alma), con la creencia concomitante de que cada ser individual o alma tiene la prerrogativa de reafirmar sus derechos contra cualquier otro individuo y/o contra la sociedad misma.

Todorov argumenta su tesis de que las tradiciones intelectuales predominantes en Occidente son, en el fondo, tradiciones antisociales, en dos formas distintas. La primera forma consiste en una revisión de los defensores más importantes de estas tradiciones. Aquí podemos hallar un llamado a lista de los sospechosos usuales: Hobbes, Kant, los materialistas enciclopedistas franceses, para hacerlo breve, los nombres que con frecuencia asociamos con aquel período de la historia conocido para los Europeos como su “Ilustración” y los pensamientos que asociamos con aquellos nombres. La segunda vía en la cual Todorov escoge argumentar sus tesis es en el contraste: él yuxtapone aquellas corrientes del pensamiento Europeo que ha identificado como predominantes, con una excepción a las corrientes tomadas, en el siglo dieciocho (como los Europeos tradicionalmente calculan el tiempo), por el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau. Todorov sugiere que el entendimiento de Rousseau del ser humano no es sólo una excepción a la regla del pensamiento Europeo y Euro-Americano sobre la materia, sino que también representa “un revolución real” en el pensamiento.

De acuerdo con Todorov, Rousseau llegó a ser “el primero en formular una nueva concepción del hombre como un ser que necesita de otros”. Sin abordar el punto, me siento obligado otra vez a exponer el eurocentrismo de la afirmación de Todorov: Rousseau bien puede ser el *primer europeo* en formular una nueva concepción del hombre como un ser que necesita de otros, sin embargo, como veremos, la excepción europea de Rousseau es un tema común en el Islam. En cualquier caso, las presunciones que Todorov caracterizó como latentes en el pensamiento filosófico europeo son efectivamente “antisociales”, en el sentido de que describen a los seres humanos como criaturas que son constituidas de tal forma que no necesitan los unos de los otros en el sentido de la necesidad humana descripta por Rousseau. ¿Y cuál sentido

es ese? De acuerdo con Todorov (y yo concuerdo con su lectura), Rousseau insistió en que “el hombre ingresa a la existencia con una insuficiencia innata y que, por lo tanto, cada uno de nosotros tiene una necesidad real de otros, una necesidad a ser considerada, una ‘necesidad de amarrar su corazón’”¹⁰.

Todorov afirma que las anchas corrientes del pensamiento europeo niegan a los seres humanos esta “insuficiencia”. En la tradición europea, los hombres y las mujeres son innatamente autosuficientes, particularmente en lo que a sentido moral concierne. La reflexión moral europea se ha enfocado por lo tanto en el individuo aislado de los demás. De acuerdo con Todorov, “Las diferentes versiones de esta visión antisocial son fáciles de identificar”. Empezando con los grandes moralistas del período clásico, esto es, los estoicos, “...tratar con otros en una carga a ser desechada...”: algo que uno bien haría en evitar, en lo posible. Esta tradición fue trasladada limpiamente a su sucesora, la cristiandad de San Agustín, cuyas Confesiones ejemplifican la naturaleza intensamente “personal” del encuentro agustino con Dios. En los menguantes días del período medieval, emergieron pensadores que entendieron a “la sociedad y la moralidad en conflicto con la naturaleza humana, (al) imponer reglas de vida comunitarias en un ser esencialmente solitario. Es en esta concepción del hombre, –escribe Todorov–, que el concepto (es) hallado en las más influyentes teorías políticas y psicológicas de hoy”¹¹. Esta es también, yo añadiría, la no mencionada presunción antropológica que prevalece en el *habitus* legal europeo y euro-americano. En la versión (Norte) Americana, la autosuficiencia no es simplemente un hecho del ser humano: es vista como una desiderata, una meta que uno debe esforzarse por alcanzar en la vida diaria. La implicancia es que, con el fin de ser completamente humano, debemos aprender a hacer nuestro propio camino independientemente de las exigencias que otros, y nuestra sociedad, nos hagan a nosotros.

La posición de Rousseau, por otro lado, representa para Todorov *el Gran Camino No Tomado*: la oportunidad perdida de la

civilización occidental. Leyendo a Todorov y a Bourdieu juntos, podemos empezar a formular una aproximación al estudio de las instituciones legales euro-americanas que refleje una apreciación de la siguiente paradoja: que los actores que pueblan y determinan el tono y la política de esas instituciones sociales comparten indudablemente ciertas presunciones antisociales.

Esta es la interpretación de Todorov, que yo encuentro lo suficientemente convincente para tomarla como punto de partida y examinar, a su luz, aquellas instituciones legales que han evolucionado bajo la égida de la historia intelectual europea. Tal tarea es, lo admito, un trabajo monumental; no es una que yo pueda esperar cumplir en un ensayo que he titulado como “observaciones preliminares”. Sea como fuere, yo como académico no me atrevo a evadir la admonición de Malinowski de que uno “no puede estudiar separadamente las instituciones y la mentalidad del ser humano. Sólo investigándolas lado a lado, viendo cómo ciertas ideas corresponden a ciertos arreglos sociales, pueden ambos aspectos volverse inteligibles”¹². De acuerdo con esto, me vuelvo hacia otro intelectual francés, Michel Foucault, cuyo distinguido estudio de las instituciones penales occidentales, *Disciplina y Castigo*, ofrece una lectura original de la historia de la teoría y práctica occidental del castigo autorizado judicialmente.

Leer a Foucault no es menos desafiante que leer a Bourdieu. Sus análisis son sofisticados y matizados. No pretendo aquí tratar sobre el libro de Foucault con profundidad crítica. Deseo sólo sugerir que el estudio de las instituciones sociales de Foucault apoya la tesis de Todorov concerniente a la historia intelectual europea, en términos contundentes. Foucault sitúa a las instituciones penales occidentales junto a otras instituciones sociales (por ejemplo, escuelas, hospitales, etc.) como foco del control social. Cada una de estas instituciones individuales y, crecientemente, en conjunto con otras, ejercen sutiles (y no tan sutiles) grados de influencia coercitivos sobre los individuos sujetos de su jurisdicción. Detrás de la retórica de la reforma que con frecuencia es invocada para carac-

terizar la evolución de la institución penal occidental, Foucault encuentra un movimiento progresivo hacia formas más sofisticadas de dominación burocrática sobre la personalidad humana. Para Foucault, la predominancia de la prisión sobre otras formas de disciplina y castigo en la sociedad occidental no debe ser entendida como un movimiento del barbarismo al humanismo; en lugar de esto, es un cambio (o posiblemente, un refinamiento), de foco: del ejercicio de la coerción sobre el cuerpo humano al ejercicio de la coerción sobre el alma humana¹³.

Lo que Foucault pretende con la palabra “alma” no es lo que la palabra ha significado para los oídos occidentales en el curso del devenir del Cristianismo; ni tampoco es la intención de Foucault completamente incompatible con los entendimientos tradicionales. Para nuestros propósitos, será suficiente tomar el uso de Foucault de la palabra “alma” como el núcleo de aquellos aspectos de la personalidad humana que han, de aquí en adelante, escapado a la interferencia burocrática: ese pequeño espacio abierto para cada uno de nosotros, sobre el cuál ningún gobierno ha formulado aún interés o encontrado un medio de sujetarlo a la vigilancia.

El ascenso del predominio de la prisión en las sociedades occidentales representa para Foucault el último esfuerzo de parte de los poderosos por perfeccionar las técnicas de coerción y control que tales grupos han estado afilando desde el advenimiento del Estado moderno:

“En varios aspectos, la prisión debe ser un aparato disciplinario exhaustivo: debe asumir la responsabilidad por todos los aspectos del individuo, su entrenamiento físico, su aptitud para trabajar, su conducta diaria, su actitud moral, su estado mental; la prisión, mucho más que la escuela, el taller o el ejército que siempre involucró cierta especialización, es ‘omni-disciplinaria’... No sólo la pena debe ser individual... también debe ser individualizante...”

Sólo en su celda, el convicto es entregado a sí mismo; en el silencio de sus pasiones y del mundo que lo rodea, él des-

ciende a su conciencia, la cuestiona y siente despertándose dentro de sí mismo el sentimiento moral que nunca perece enteramente en el corazón del hombre'.... Este es el objetivo primario de la acción carcelaria: la individualización coercitiva, por la terminación de cualquier relación que no esté supervisada por la autoridad o dispuesta de acuerdo con la jerarquía”¹⁴.

Las prisiones de Foucault son “reformatorios” en el sentido en que están diseñadas para imprimir permanentemente en sus internos aquellos atributos asociales que se esperan de los miembros de las sociedades occidentales. Cuando uno deja tal reformatorio, se espera que uno ejemplifique los atributos antisociales aceptables socialmente que allí se inculcan. El proceso de individualización que toma lugar en las prisiones de Foucault es uno que intenta reconciliar a los individuos con una vida de aislamiento de otros individuos, por el bien, ostensiblemente, de su mejoramiento moral (y, por lo tanto, cívico). Este proceso, por el cual los individuos aprenden a aceptar su enajenación esencial de sus vecinos, es a través del cual son convertidos en lo suficientemente dóciles para ser socialmente útiles¹⁵.

El éxito de las prisiones como fábricas de individualización está demostrado por Foucault, por el hecho de que son fracasos documentados como fábricas de mejoramiento o resocialización moral y/o cívica. La “detención”, argumenta Foucault, “causa reincidencia”; aquellos que dejan la prisión tienen más chances que antes de volver a ella; los convictos son, en una muy alta proporción, internos anteriores...”¹⁶. Las conclusiones sacadas por Foucault con relación a las instituciones penales parecen ser completamente compatibles con la lectura de Todorov de la historia intelectual europea: que Rousseau estaba en lo correcto acerca de que los seres humanos se necesitan los unos a los otros. Y si Rousseau está en lo correcto, las instituciones sociales occidentales se han cuajado alrededor de una antropología que es, cuanto menos, autodestructiva. O al menos las instituciones penales occidentales lo han hecho así.

Aunque yo con gusto me aferraría a esta tentadora posibilidad, pienso que sería más productivo discutir un conjunto diferente de “corrientes filosóficas”, que fluyen a través de un modelo diferente de instituciones jurídicas. Hagamos a un lado, por el momento, a Europa y Occidente, y consideremos la antropología en el corazón de la *Shari'ah* Islámica.

Antes de hacer eso, es necesario aclarar desde el comienzo qué significado pretenden los eruditos musulmanes de la *Shari'ah* por ese término en árabe. Tal vez sería útil empezar con lo que ellos generalmente no pretenden. Tal como yo leo la literatura, la *Shari'ah* no tiene el significado que la mayoría de los tratados en inglés le asignan, por ejemplo, “el cuerpo de leyes sagradas derivadas del Corán, la *Sunnah* (q.v.) y los *hadices* (q.v.)”¹⁷. Las leyes mismas son el producto del *fiqh*, o jurisprudencia Islámica. La *Shari'ah* es algo más básico, de alguna forma, algo que debe estar previamente en su lugar para que se pueda ingresar al campo de la jurisprudencia. Aquí, de nuevo, encuentro de la mayor ayuda recurrir al aparato conceptual de Bourdieu. Porque si la *Shari'ah* debe distinguirse del malentendido heredado que se ha acumulado alrededor de ella en Occidente, nosotros, en Occidente, necesitaremos aprender un nuevo vocabulario: necesitaremos desarrollar un aparato conceptual que sea capaz de contener la polisemia que los hablantes nativos del árabe dan por sentado cuando usan sus palabras. Para desarrollar un sentido apropiado del significado de la *Shari'ah*, es útil pensar en términos de *habitus*, hacia aquellas “formas habituales, patrones de entendimiento, juicio y actuación” que surgen de la “posición particular” de uno como un miembro de una estructura social dada.

Con este significado, o aproximación de significado, de la *Shari'ah* al alcance, es discutible que la *Shari'ah* pertenezca a un distante pasado, aunque de ninguna forma olvidado. Debido a que la *Shari'ah* no reside en el cuerpo de las leyes desarrollado a lo largo de los siglos por los juristas musulmanes, uno no puede simplemente retornar a esas leyes o intentar implementarlas en la esperanza de

que, en el proceso, la *Shari'ah* sea revivida. El papel de la *Shari'ah* es darle vida a la jurisprudencia y no viceversa; por lo tanto debe residir primero en los juristas musulmanes mismos, en sus “formas habituales, patrones de entendimiento, juicio y actuación” dado que estas están determinadas por una “posición particular” dada de jurista, como miembro de una estructura social islámica.

Las preguntas más interesantes que uno puede preguntar hoy acerca de la ley islámica sagrada son estas: ¿cuál es la estructura social prevaleciente en aquellos lugares donde los juristas musulmanes actualmente la practican, y cómo se compara esto con la estructura social que prevaleció cuando el cuerpo del *fiqh* que aquellos juristas heredaron fue desarrollado? Estas preguntas abren la puerta a una pregunta aún más trascendental, de importancia filosófica: ¿en qué sentido puede uno hablar de la *Shari'ah* como una realidad actual?

Estas no son preguntas a las cuales yo pretenda ensayar una respuesta, al menos no dentro de los confines del presente capítulo. Afortunadamente, tengo peces más pequeños que freír. No hay duda que los juristas musulmanes desarrollaron un cuerpo de ley sagrado a lo largo de un período de varios siglos, y de que ellos lo hicieron dentro de un *habitus* particular. Una descripción de este *habitus* puede darnos alguna luz acerca de lo que la *Shari'ah* alguna vez fue, y deberemos dejar a un lado por el momento aquellas preguntas que deberían llevarnos a especular lo que, si es algo, la *Shari'ah* es ahora o puede algún día probar ser.

Pocos eruditos escribiendo en inglés han ofrecido algún recuento satisfactorio de los *habitus* de los cuales emergieron las grandes escuelas de pensamiento, responsables de la pasada producción de la ley sagrada islámica. Karen Armstrong, sin embargo, es una reciente excepción que prueba la regla. En el prefacio a su *Islam: Una Breve Historia*, Armstrong ofrece una descripción sucinta de una forma distintivamente islámica de habitar el espacio y el tiempo:

“En el Islam, los musulmanes han buscado a Dios en la historia. Su escritura sagrada, el Corán, les dio una misión histórica. Su deber principal fue crear una comunidad justa en la cual todos los miembros, incluso los más débiles y vulnerables, fueran tratados con respeto absoluto. La experiencia de construir tal sociedad y vivir en ella les daría indicaciones de lo divino, porque ellos estarían viviendo de acuerdo con la voluntad de Dios. Un musulmán debía redimir la historia, y eso significaba que los asuntos del Estado no eran una distracción de la espiritualidad, sino la materia misma de la religión. El bienestar político de la comunidad musulmana era un asunto de suprema importancia. Como cualquier ideal religioso, era casi imposible o difícil de implementar en las defectuosas y trágicas condiciones de la historia, pero luego de cada fracaso los musulmanes se han levantado y empezado de nuevo ¹⁸”.

Uno no puede evitar reconocer en este pasaje una tradición opuesta a lo que Todorov descubrió en las “anchas corrientes del pensamiento filosófico europeo sobre la definición de lo que es humano”. Tratar con otros no es una carga que mejor evitar; de hecho, la noción de que es posible evitarlo no cabe en el pensamiento islámico. El deber de uno hacia Dios exige que uno considere al otro, y no solamente como parte del paisaje, como tantos objetos, sino como una aspecto esencial del propio bienestar moral, espiritual y cívico. El aislamiento no es una opción.

Armstrong basa su interpretación de la misión del Islam en su estudio de la historia del Islam y de los musulmanes; sin embargo, el ímpetu de esta misión se origina en una antropología contenida en el Corán, de hecho, en su lenguaje mismo. A pesar de que la raíz árabe *Hámzah-Nún-Sîn* aparece a lo largo del Corán como un término general para la humanidad, es también usado para significar personas que buscan familiaridad e intimidad. La implicación de este ejercicio etimológico (el cual, tradicionalmente, ocupa un lugar honroso en la exégesis coránica) es que la tradición islámica incluye la creencia de que los seres humanos se necesitan los unos

a los otros, una antropología para nada distinta a aquella que Todorov atribuye a Rousseau.

Como con el individualismo occidental, la sociedad islámica presenta suposiciones jurídicas: “La noción central de justicia en la *Shari’ah* está basada en el respeto mutuo de un ser humano por el otro”, escribe A. R. Doi:

“La sociedad justa en el Islam es la sociedad que asegura y mantiene el respeto por las personas a través de varios mecanismos que son de interés común de todos sus miembros. Un hombre como Jalífat-Allah (viceregente [sic] de Dios) en la Tierra debe ser tratado como un objetivo en sí mismo y nunca solamente como un medio, dado que él es la élite de la Creación, y por lo tanto el tema central del Corán. Lo que se requiere es la integridad igualitaria de cada persona en la sociedad, y su lealtad al Estado en cuestión el cual a su vez hará que sea el deber de la sociedad proveer equitativamente la persecución de la felicidad de cada persona”¹⁹.

Las declaraciones generales de principios, tal como la que acabamos de ver, abundan en los tratados escritos por expertos musulmanes sobre el significado de la *Shari’ah*. Para el oído occidental, tales pronunciamientos son susceptibles de ser descartados por vagos, llenos de lugares comunes, o demasiado utópicos; sin embargo la *Shari’ah*, como *habitus*, no es reducible a un conjunto de reglas, mucho menos a lo que los abogados comunes como yo se refieren como, en nuestra propia tradición legal “ley de carta negra”. Noten la referencia de Doi a los “acuerdos sociales”, en oposición, digamos, al “sistema legal” o las “instituciones penales”. Esta no es una cuestión de elegir una palabra idiosincrática. La ley sagrada islámica es predicada no sobre el establecimiento de ciertas instituciones jurídicas, sino en lugar de esto, sobre el establecimiento de una cierta clase de comunidad. Tal comunidad, de acuerdo con Doi, es socialismo igualitario: “El tratamiento dado por la *Shari’ah* convirtió a las aristocracias basadas en el nacimiento, la raza, la riqueza y el idioma, características que varían de per-

sona a persona, todas como sospechosas de ser irrespetuosas del prójimo”. Tal comunidad es también económicamente equitativa:

“La *Shari’ah*, debe señalarse, da prioridad al bienestar de la humanidad sobre la libertad individual. Los musulmanes así como los no musulmanes viviendo bajo Estado musulmán, tienen el deber de no explotar los recursos comunes para su propia ventaja, de no destruir la tierra buena para la producción, no arruinar la cosecha potencial ni avanzar sobre la tierra del vecino. Dado que un hombre en el Islam no es puramente un animal económico, el derecho a la vida de cada persona, a un nivel de vida decente, tiene prioridad sobre la llamada “libertad económica”²⁰.

Vale la pena observar que tales asuntos son objeto de continua legislación y litigación en las sociedades occidentales modernas; el punto de Doi es que la *Shari’ah* asume la resolución de tales asuntos, o al menos, que la resolución de tales asuntos no debe ser dejada al antojo de los partidos políticos o las manipulaciones judiciales. Él afirma:

“Detrás de cada institución legal, social o política del Islam, hay una sanción divina, la cual cada creyente se espera que reverencie sin importar donde viva. El musulmán no puede convertir sus propios caprichos en leyes. Ahí están los límites de Allah [Hudud-Allah] los cuales han sido impuestos para restringir las ambiciones y estratagemas de los hombres”.

Los límites de Allah, continúa Doi, son los dos polos conocidos como lo *Halal* (permisible) y lo *Haram* (prohibido), que están contenidos en la Revelación Coránica y cuya fuente son el ejemplo y los pronunciamientos del Profeta (P y B) contenidos en los *hadices*. Estos polos establecen las fronteras dentro de las cuales la comunidad islámica es libre para definirse a sí misma políticamente, como una comunidad con compromisos de fe y moral distintivos²¹.

Hasta este punto, yo no he mencionado instituciones jurídicas específicas contempladas por la *Shari’ah* o ejemplificadas en la historia de las sociedades musulmanas. Esto es porque, en el primer

caso, es difícil decir qué instituciones jurídicas específicas, si acaso alguna, son contempladas por la *Shari'ah*; y el último caso es el mismo, considerando las dificultades del segundo. No pretendo negar la rica historia del *fiqh* (intentos de aplicar la *Shari'ah*), su elaboración por los *'alim* (los sabios) y los *Fuqahá* (juristas), o incluso la realidad de las decisiones tomadas en casos particulares por, digamos, un *qadí* de una aldea (juez). Yo deseo solamente tomar la observación de Armstrong con relación al compromiso de la creación de una comunidad justa (como fue expresado en las amplias descripciones de la *Shari'ah*): “Como cualquier ideal religioso, era casi imposible o difícil implementarlo en las fallidas y trágicas condiciones de la historia...” Consecuentemente, el punto en el cual cualquier decisión jurídica particular se ajusta a los requerimientos de la *Shari'ah* es siempre un asunto de debate entre los musulmanes, porque el ideal raramente encuentra expresión adecuada en las desordenadas circunstancias de la vida diaria.

Esto no es para sugerir que las sociedades con mayoría de población musulmana han fallado, a lo largo y ancho del mundo y de la historia, en crear instituciones jurídicas viables. Sin embargo, las sociedades musulmanas mayoritarias funcionan con un conjunto de instintos jurídicos que son distinguibles de los que prevalecen en el Occidente no musulmán. Una evidencia de esta diferencia puede rededucirse por los tipos de sanciones tradicionalmente disponibles para la comunidad musulmana bajo la *Shari'ah*, comparadas con las utilizadas en las sociedades occidentales. Si aceptamos el veredicto de Foucault, el individualismo occidental encuentra expresión jurídica en el sistema penitenciario. El individualismo es privilegiado a expensas de la comunidad, como se expresa en el adagio familiar de que algunas veces es necesario “destruir la aldea con el fin de salvarla”. El comunitarismo musulmán, ya sea en su expresión ideal (*Shari'ah*) o aplicada (*fiqh*), no desea tomar tal riesgo. Como resultado, el encarcelamiento, aunque no es desconocido bajo los sistemas basados en la *Shari'ah*, nunca ha sido considerado por las sociedades musulmanas mayoritarias como

un avance civilizador ni humanista por sobre otras formas de sanción penal.

Sea como fuere, yo sería descuidado si fallara en reconocer lo que entiendo como una intuición antropológica corolaria común a los musulmanes: una intuición que el entendimiento que Bourdieu llamó *habitus*, y que está plasmada en los individuos, y no en corporaciones. El énfasis islámico sobre lo colectivo nunca descarta el papel indispensable del individuo en la creación de la comunidad justa ²².

Tales consideraciones sugieren una paradoja que me parece a mí que aflige tanto al comunitarismo musulmán como al individualismo occidental, una paradoja recientemente articulada por el filósofo norteamericano Richard Eldridge en un perspicaz estudio del reciente trabajo de Wittgenstein. Eldridge pregunta: ¿Qué debe modificarse primero, el carácter humano o las instituciones sociopolíticas? El cambio del carácter y el cambio de las instituciones sociopolíticas se superponen el uno al otro sin una salida evidente al entrar en este círculo de presunciones. Uno fallará al tratar de educar directamente y elevar a los seres humanos que son formados bajo las instituciones sociopolíticas; y el otro fallaría al tratar directamente de cambiar las instituciones sociopolíticas que expresan el carácter humano. “Todo mejoramiento en la esfera política debe proceder del ennoblecimiento del carácter, pero ¿cómo puede el carácter jamás ser ennoblecido bajo la influencia de una constitución bárbara?” ²³.

Como una proposición general, yo sugiero que se espere a que los musulmanes y los no musulmanes pensantes acuerden sobre la validez de este acertijo. El cómo separarlos es la respuesta al problema. En lo que aquí el musulmán entiende como su misión en la historia de remodelar las instituciones sociopolíticas conforme a la *Shari'ah*, como la forma divinamente ordenada de “entrar en este círculo de presunciones”, uno puede esperar entonces activismo sociopolítico. La respuesta de los no musulmanes en Occidente

debería ser, predeciblemente, más variada, más individualizada. Podría anticiparse pasar por toda la gama desde el activismo sociopolítico (tal como encontramos hoy el llamado “derecho cristiano”) al quietismo resignado. Esto no es para sugerir, sin embargo, que el curso posterior no esté abierto a los musulmanes. L. C. Brown recientemente ha argumentado que el quietismo político tiene una larga y distinguida carrera entre los musulmanes que viven en Estados mayoritariamente no musulmanes ²⁴. Se puede argumentar que la *Shari’ah* puede autorizar las mismas variadas e individualizadas respuestas entre los musulmanes que uno anticiparía entre los no musulmanes en Occidente, dadas las circunstancias apropiadas. Las tendencias esenciales de un erudito legal tal como Doi, o de una historiadora tal como Armstrong, o nuestros intelectuales franceses, deberían alentar al lector a una investigación más exhaustiva y esfuerzos mayores para articular contextos sociopolíticos e históricos, inculcando el *habitus*, por el cual y a través del cual las leyes son promulgadas, interpretadas, aplicadas y hechas cumplir.

Capítulo Cinco

Los Orígenes de las Ciencias Modernas están en Medio Oriente

Dilnawaz A. Siddiqui

Como dice el dicho, no hay nada nuevo bajo el sol. Desde tiempos inmemoriales, los seres humanos hemos heredado la sabiduría existente de generaciones previas, mejoradas por ella al adaptarla a sus necesidades presentes, y la han transmitido a generaciones futuras. Además de esta transmisión vertical, la transferencia de conocimiento también ocurre horizontalmente de un lugar o cultura a otra por el continuo intercambio comercial o de ideas. La civilización humana ha sido construida a lo largo de un período de cerca de siete mil años, con sus inicios a lo largo de las orillas del Shatt al-'Arab, el Nilo y el Indo. El conocimiento ha sido recolectado a través de paciente observación, experiencia, y también por casualidad. Antes de la civilización greco-romana, los eruditos de Jalidiah, Babilonia, Fenicia, Egipto, India y China habían contribuido inmensamente al entendimiento humano del universo hasta el siglo séptimo a.C. El aprendizaje griego progresó hasta el siglo segundo a.C., cuando sucumbió al puño de hierro de Roma. Los primeros fallaron en alentar la creatividad, la innovación y la investigación científica. Durante este tiempo, muchas de las contribuciones griegas pasaron al olvido, hasta que fueron redescubiertas y mejoradas para posterior transmisión por los musulmanes.

La responsabilidad de coordinar tales intercambios cae, por defecto o por diseño, sobre el o los poderes dominantes contemporáneos. Desde el siglo dieciséis, Occidente ha expandido

inmensamente su herencia al coordinar, mejorar y diseminar su conocimiento. Su contribución a la ciencia y la tecnología moderna ha permanecido inigualada, y es probable que permanezca así durante cierto tiempo más. Especialmente revolucionaria y perturbadora para la mente ha sido la digitalización de datos, imágenes y sonido, así como la miniaturización de herramientas tales como la tecnología de las computadoras inalámbricas apoyadas por sistemas de posicionamiento global asentados en el espacio.

A diferencia de otras culturas, la tradición de las ciencias sociales como fueron desarrolladas en Europa ha expuesto las similitudes entre varias culturas y civilizaciones, y exageraron las diferencias por sus propias razones político-económicas. Una de las mayores razones de esta práctica era esconder las contribuciones de las naciones colonizadas a la civilización humana. Tal tendencia ayudó a perpetuar la noción de que “el hombre blanco debe civilizar el mundo” y de esta forma explotar con impunidad sus recursos naturales y tecnológicos.

LO RACIONAL

Uno podría preguntarse por qué debemos discutir el auge de una nación dejada tan atrás por otras en la marcha del progreso científico y tecnológico. ¿Qué bien hace seguir insistiendo acerca de los laureles pasados, como el sultán de Pidaram (reclamando: “¡Mi padre fue rey!”) sin ir a las causas de nuestra grave y miserable situación hoy? La respuesta es que hay más de una sola razón para invocar nuestro pasado.

El mundo moderno está experimentando ahora tres tendencias principales: (1) revolución en el área de las tecnologías de la información; (2) la globalización; y (3) la privatización. Es el primero, especialmente la digitalización de la información, lo que ha acercado aún más a varios pueblos para interactuar con los otros en la arena de comercio global, y le ha permitido a los individuos tener

acceso a la información y al conocimiento (si no a la sabiduría) de una manera sin precedentes. De esta forma, estas tendencias han hecho a las naciones más interdependientes. La creciente interdependencia es tanto enriquecedora como problemática, porque puede provocar una dificultad en la consecución de recursos y artículos de consumo global limitados, y eventualmente puede generar conflictos no enfrentados antes. Para contrarrestar conflictos potenciales, necesitamos remover los estereotipos culturales promovidos por los colonialistas para su política de “dividir, conquistar y gobernar”. El entendimiento mutuo realista, el diálogo entre civilizaciones en lugar del choque de civilizaciones, es un deber para que prevalezca la paz global con justicia. Además de este imperativo moral, es también relevante para los académicos enmendar sus registros históricos acerca de los orígenes del desarrollo científico y de la educación superior occidental.

Para nosotros en Occidente, es también vital manejar la creciente competencia en el mercado global. El deseo neo-colonialista de la dominación darwiniana necesita ser civilizado a través de la competencia justa y la cooperación sana. Para el desarrollo sostenible nuestro medio también necesita cultivar en la audiencia un gusto por la verdad y la sabiduría, por el periodismo objetivo, racional y responsable, en lugar de recurrir al sexo, la violencia y el sensacionalismo basado en la programación de tipo “si sangra, manda”. El orgullo pomposo y la complacencia necesitan ser reemplazadas con un entendimiento adecuado de nuestras fortalezas y debilidades. Una valoración de sus logros pasados y del predicamento presente le puede permitir a los musulmanes educarse a ellos mismos y a sus futuras generaciones adecuadamente, y, a su vez, permitirles planear de forma realista su progreso siguiente con mayor confianza.

Más aún, los musulmanes debemos también compensar nuestro propio fracaso contándole al mundo su propia historia, la cual ha sido distorsionada por la ignorancia, arrogancia, y con frecuencia por la malevolencia de fuerzas anti-islámicas de codicia material e

intolerancia. Sin permanecer a la defensiva, los musulmanes deberíamos llenar esta brecha en el entendimiento intercultural.

CONTRIBUCIONES A LA CIENCIA EN GENERAL

Uno de los atributos de la ciencia es que es acumulativa por naturaleza. Todas las naciones científica y tecnológicamente desarrolladas han pasado a través de tres fases: traslación, coordinación, y contribución¹. Estas corresponden a los tres términos mencionados antes: herencia, mejoramiento por innovación y creación, y transmisión de conocimiento. Los intervalos entre estas etapas de desarrollo han variado de acuerdo con el tamaño de la base de conocimiento así como el nivel de tecnología de comunicación y velocidad de la vida como un todo. De esta forma, hablando comparativamente, entre más estrecha sea la base disponible de conocimiento heredable, más significativa es su contribución. El valor real de la contribución musulmana a la ciencia debe ser valorada a la vista del cambio que ha experimentado la humanidad como resultado del advenimiento del Corán en el temprano siglo sexto d.C.

James Burke, III, en su libro *El Día que el Universo Cambió*², afirma que antes del advenimiento del Corán, la actitud humana hacia la naturaleza era ya fuera de temor, o adoración y devoción. Las cosas creadas que generaron en los seres humanos un sentimiento de temor, como las serpientes y otros animales peligrosos, eran adoradas para evitar el potencial daño por parte de ellas. También eran venerados los elementos benéficos de la naturaleza como el agua y el fuego, así como animales, tales como la vaca, etc. Esta veneración partió de la gratitud de la humanidad por ellas y la admiración por sus beneficios.

El Corán, por otra parte, ordenó a los seres humanos no adorar a la naturaleza ni a ningún otro elemento de la creación divina, sino a inclinarse ante su Creador, Dios. Invitó a la razón humana a buscar Sus signos en la creación y a sacar lecciones para su pro-

pia evaluación y desarrollo. Es este papel pionero de los musulmanes la base sobre la cual su contribución debe ser comparada con otras. Fue este cambio revolucionario en la actitud humana hacia la naturaleza y el énfasis en la razón lo que dio el poder a los musulmanes a estudiar la naturaleza desde una perspectiva científica, y para cambiar el universo para siempre. De nuevo, era la necesidad de los musulmanes el cumplir sus obligaciones islámicas, lo que pronto los llevó a desarrollar fórmulas matemáticas para calcular los pasajes y las fases de la luna, y la localización del sol y varias estrellas. Los mandamientos coránicos concernientes al *Zakah* (impuesto contra la pobreza) y las partes de los herederos de la propiedad legada por los padres y otros familiares llevaron al desarrollo del cálculo, la trigonometría, y otros recursos para cálculos meticulosos.

El método científico de Ibn al-Haizam, erróneamente atribuido a Francis Bacon, llevó a avances fenomenales en diferentes descripciones de las ciencias naturales, las cuales eventualmente llevaron a Europa hacia su tradición escolástica y subsecuentemente al Renacimiento.

Por la fuerza del énfasis coránico sobre el uso de la razón en todas las deliberaciones, los científicos musulmanes utilizaron una metodología lógico-empírica de investigación y mostraron que no había ninguna incompatibilidad entre la razón y la Revelación. Entonces, a diferencia de la tradición occidental, desde la perspectiva de los científicos musulmanes no ha habido ningún conflicto entre la ciencia y la religión. Alvi y Douglass³ han identificado cinco principales razones para la germinación de la ciencia islámica: (1) la inmensa estima que el Islam concede a la erudición; (2) el apoyo generoso por parte de los gobernantes y otras personas acaudaladas que estuvo disponible para los eruditos; (3) el antiguo deseo de los musulmanes de intercambiar ideas con otros; (4) que el idioma árabe se convirtió en un medio de intercambio de ideas a lo largo y ancho del mundo musulmán; y (5) los requerimientos de precisión

y puntualidad para cumplir los deberes musulmanes. Estas nociones son también afirmadas por Colish⁴.

Históricamente, el conocimiento de la lógica y la geometría viajó de sus raíces fenicias, originalmente de Irak, a Egipto, y de Egipto a Grecia. Los eruditos musulmanes luego lo heredaron de los griegos. Ellos tomaron la astronomía y la aritmética de sus orígenes indio-iraníes y los llevaron hasta niveles sin precedentes⁵. De esta forma la entrada de los musulmanes al dominio del conocimiento organizado ayudó a los seres humanos a viajar de la “sapiencia” a la “ciencia”⁶. Sobre la materia de la astronomía islámica, Owen Gingerich⁷ dice que mientras la astronomía se marchitó en la Europa medieval, ésta floreció en el Islam. Los astrónomos del Renacimiento aprendieron de los textos de los eruditos musulmanes, quienes habían preservado y transformado la ciencia de los antiguos griegos.

Como ha sido señalado antes, el método lógico empírico de Ibn al-Haizam le permitió a los científicos posteriores hacer avances fenomenales en numerosas disciplinas científicas, tanto básicas como aplicadas. Los científicos musulmanes se dieron cuenta de que el lugar apropiado para el empirismo era solamente en el campo de los fenómenos físicos, no en el de los metafísicos. Sin embargo, una vez que los primeros fueron revelados, tuvieron sentido lógico y racional evidenciado por el análisis de los eventos históricos. Por lo tanto, clasificaron el conocimiento en dos amplias categorías: revelado y adquirido.

DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

El verdadero significado de las ciencias islámicas puede ser entendido sólo a la luz del concepto coránico de *Tawhid* (Unidad), que engloba toda la diversidad e interdependencia aparente. La interconexión de todo en el universo indica la unidad del cosmos. Lógicamente sigue que el Creador o programador de este

supra-sistema debe ser Uno, de otra forma habría caos en lugar de cosmos. La tercera unidad es la de todas las formas de vida. Dios claramente señaló en el Corán: “Creamos del agua a todo ser vivo” (21:30, 24:45, 25:54). Esta revelación fue hecha en un tiempo en que esta “unidad de vida” no era parte del conocimiento humano, indicado en el origen divino del Sagrado Corán. Desde el punto de vista de las relaciones humanas, es vital apreciar el valor de la cuarta unidad, a saber, aquella de la raza humana, por haber sido creado un par de una sola alma, y de ellos la humanidad entera. (2: 213, 4:1, 39:6, 31:28). Este concepto de “monogénesis” les permitió a los musulmanes de entonces democratizar todo el conocimiento. Un erudito sudanés, el Dr. A. Wahid Yusef ⁸, quien es actualmente asesor de la UNESCO, mostró con evidencia documental que la misión de educación de por vida de 20 puntos del siglo veinte, existió en la práctica durante el temprano período musulmán abbásida del siglo noveno. Allí, por primera vez en la historia de la humanidad, el acceso al conocimiento se hizo disponible para todos, sin importar el género, raza, origen étnico, casta, clase, nacionalidad o cualquier otro factor sobre el cual los seres humanos no tienen control. Contrástese esta democratización islámica de las ciencias, con las estrictas restricciones impuestas por las clases privilegiadas sobre las comunidades oprimidas de todas las otras culturas, incluyendo la griega, romana, persa, así como la india hasta hace poco.

Durante los setecientos años de su liderazgo en las ciencias y la tecnología (desde el siglo octavo al quinceavo), los musulmanes introdujeron estas disciplinas a las instituciones de educación superior, las cuales establecieron a lo largo y ancho de las regiones gobernadas por ellos. Sus universidades en el Cercano Oriente, Norte de África y España proveyeron un modelo de acceso abierto para las universidades musulmanas españolas en Toledo, Córdoba, y Sevilla, atrayendo estudiantes igualmente de otras partes de Europa. Ellos vieron por su propia cuenta esta democratización del aprendizaje y toma de decisiones participativa (“*Shura*”) en el

mundo musulmán. Una vez de vuelta a sus propias tierras, empezaron a exigir derechos humanos similares de su Iglesia y Estado. Cuando les fueron negados esos derechos, “protestaron” contra las autoridades, la Iglesia y sus señores feudales. Esto fue precisamente el origen del movimiento protestante en Europa.

La quinta unidad en el Islam es la unidad del conocimiento (verdad). Sin estar al tanto del origen coránico de este concepto, el biólogo de la Universidad Harvard, Edward Wilson⁹, presentó la noción de “conciliación” en su libro del mismo nombre, e hizo énfasis en la necesidad de estudios interdisciplinarios para superar la persecución miope e inconexa de conocimientos llamada “reduccionismo”. Desde una perspectiva islámica, esta unidad de conocimientos y verdad no es nada nuevo.

La introducción musulmana de la educación superior, documentación meticulosa, fabricación de capítulos, numerales árabes así como otras aplicaciones avanzadas del conocimiento científico a la agricultura, medicina, arquitectura y la navegación llevó al gradual avance de Europa, culminando eventualmente en los movimientos del Renacimiento y la Reforma de los siglos quince y dieciséis. La subsecuente colonización europea de las Américas resultó en la usurpación de oro y otras formas de riqueza por parte de Europa. Durante el gobierno islámico, los centros de aprendizaje superior, investigación y desarrollo, los institutos, bibliotecas, hospitales de enseñanza, laboratorios de ciencia y observatorios se volvieron comunes en las ciudades musulmanas tales como Medina, Damasco, Bagdad, Neshapore, El Cairo, Qairawán, Córdoba, Toledo, y Sevilla¹⁰. Este auge de construcción y desarrollo de instituciones fue emulado en Italia, Francia, Alemania, Inglaterra y otras partes de Europa.

Sin los numerales árabes, los cálculos matemáticos avanzados no podrían haber sido imaginados, dada la limitación de los números romanos. Uno puede hacerse una idea general de las actividades académicas del mundo musulmán por al-Fehrist de Ibn

an-Nadîm (siglo décimo) ¹¹ el cual lista cerca de cuatro mil científicos prominentes y otros eruditos. El diccionario biográfico de Ibn Jallikan titulado *Wafiyat al-A'yan wa Anba' Abna' az-Zamán* de siete volúmenes, documenta protagonistas similares y sus contribuciones en varios campos de aprendizaje superior¹². Muchos otros recursos de referencia han documentado el entorno cultural islámico y su historia de varias disciplinas y subdisciplinas. A pesar que numerosos trabajos de los eruditos musulmanes de ese período han sido traducidos del árabe a las lenguas modernas europeas, se estima que cerca de siete mil de ellos aún permanecen sin ser traducidos.

CONTRIBUCIONES A LAS MATEMÁTICAS

Como se ha señalado los mandamientos coránicos concernientes a las cinco oraciones diarias, el principio y el fin del mes de ayuno del Ramadán, la distribución de la herencia, y los cálculos de *Zakah* (impuesto contra la pobreza) hicieron que los musulmanes fueran competentes en matemáticas. Y así como un léxico avanzado puede ser un medio de comunicación en humanidades y ciencias sociales, las matemáticas son consideradas como el lenguaje de algunas ciencias naturales y físicas. Desde el siglo octavo d.C., el árabe se volvió un idioma de aprendizaje superior, y las matemáticas escritas en guarismos y símbolos árabes fueron el idioma de la ciencia por cerca de siete siglos.

Los musulmanes introdujeron los números árabes (originalmente prestados de la India), el concepto de cero, la base numérica de diez, y las matemáticas avanzadas a Europa. Antes del siglo octavo, uno tenía que escribir la letra "M" mil veces para indicar un millón. Imagine la facilidad de escribir lo mismo con sólo siete dígitos. Para el siglo noveno, al-Jawarizmi ya había dado al mundo algoritmos avanzados o fórmulas. Noten que la palabra *algoritmo* es simplemente la forma europeizada del nombre musulmán, *al-Jawarizmi*, quien le dio al mundo la primera fórmula matemática

y la trigonometría (seno, coseno, tangente y co-tangente). Los conceptos y cálculos matemáticos de Pi, hipérbola, series y progresiones, son también contribuciones musulmanas a las matemáticas avanzadas que luego fueron introducidas a Europa.

Fue el erudito musulmán, al-Mutawákkil al-Farghani, quien inventó el nilómetro. Aparatos más sofisticados como las brújulas fueron originalmente diseñadas para determinar la dirección hacia la Ka'bah, la mezquita en forma de cubo del Profeta Abraham en la Meca, hacia la cual todos los musulmanes nos dirigimos al orar. Hablando de relaciones inherentes entre las creencias y valores islámicos, Jane Norman dice:

“La apreciación de una relación básica entre el arte y la religión islámica crece con la familiaridad... los motivos geométricos eran populares con los artistas y diseñadores musulmanes en todas las partes del mundo, en todos los tiempos, para decorar cada superficie... A medida que el Islam se expandió de nación a nación y de región a región, los artistas islámicos combinaron su predilección por la geometría con tradiciones pre-existentes, creando un nuevo y distintivo arte islámico. Este arte expresó la lógica y el orden inherentes a la visión islámica del Universo ¹³”.

CONTRIBUCIONES A LA QUÍMICA

Su victoria en China occidental en el siglo octavo les permitió a los musulmanes beneficiarse de tecnologías contemporáneas chinas, tales como la fabricación de papel, la cual a su vez introdujeron al mundo musulmán entero incluyendo a España. De allí fue llevado al resto de Europa. Este de hecho fue un descubrimiento revolucionario que llevó a la más amplia diseminación de conocimiento y a la democratización del aprendizaje. Con la expansión en el intercambio de ideas en la forma de libros convenientemente transportables, y debido al concepto monogenético de la igualdad de la humanidad, la más temprana explosión del conocimiento se volvió posible a lo largo y ancho del mundo.

Los musulmanes hicieron un tremendo progreso en el campo de la química, de la cual el árabe *al-kimiyah* es su origen etimológico. Ellos inventaron todos los procesos fundamentales de la investigación y el desarrollo químico, incluyendo la sublimación, cristalización, evaporación, destilación, purificación, amalgamación y la acidación (sulfúrica, nítrica, hidroc্লórica y acética). Luego aplicaron estos procesos a la manufacturación del azúcar, varios tipos de tintes, alcohol y arsénico para propósitos médicos mayoritariamente. Para el 950 d.C., habían descubierto como calentar el mercurio (Hg) para formar óxido de mercurio (HgO), notando que esta alteración química no causa ninguna pérdida de peso de la sustancia básica misma. Los musulmanes, debido al énfasis islámico en la limpieza y la estética, estaban fascinados por la purificación del oro para ser usada en la fabricación de joyería, así como en decoraciones arquitectónicas.

CONTRIBUCIONES A LA FÍSICA Y LA ASTRONOMÍA

Para el siglo noveno, los científicos musulmanes habían descubierto las leyes de la resistencia de los materiales, mecánica y la estabilidad. Durante este estudio de las leyes de la física, al-Kindi describió científicamente los fenómenos de la reflexión y la refracción de la luz, y las teorías del sonido y del vacío. Los siglos décimo y onceavo vieron los principios científicos relacionados con el péndulo mucho antes de Galileo (1564–1642). Sólo hasta 1992 el Papa perdonó a Galileo por la herejía de enseñar que la Tierra giraba alrededor del Sol. En el siglo 10º, Ibn al-Haizam describió y utilizó su método científico. Vale la pena notar que el término “ciencia” no fue usado en Europa sino hasta 1340 d.C., y fue sólo en 1840 d.C. que la palabra “científico” fue usada en el idioma inglés por primera vez. Los hallazgos de Ibn al-Haizam sobre la óptica geométrica en 965 d.C., que fueron luego usados en las invenciones europeas como cámaras y sofisticados lentes, son erróneamente atribuidos a Snell (siglos dieciocho y diecinueve) como las leyes de Snell.

Los científicos musulmanes descubrieron los principios de la homogeneidad y la heterogeneidad en el contexto del aire rarificado. Conceptos y clases de distorsiones ópticas fueron exploradas y utilizadas al manufacturar lentes y espejos. No sólo sabían que la luz tiene velocidad, sino que también compararon las velocidades de la luz y el sonido y encontraron que la primera era más veloz que la segunda. Ellos estudiaron y formularon leyes de mecánica e hidroestática, que usaron para determinar tensiones de varios tipos de superficies, gravedad específica y densidad de distintas formas de materias.

El concepto de la gravedad de la Tierra fue conocido por Abul-Fáth 'Abd ar-Rahmán al-Jaziní en el siglo doce, esto es, varios siglos antes de Isaac Newton, quien sólo lo refinó posteriormente. Fue el mismo al-Jaziní quien también explicó el fenómeno natural del arco iris en términos de óptica. A él se le da el crédito de diseñar muchos instrumentos astronómicos descritos en su *Mizán al-Hikmah*.¹⁴

'Umar al-Jaiyám en el siglo doce, quien es conocido para el mundo occidental sólo como el poeta de los *Rubaiyat* persas (cuartetos), hizo contribuciones extraordinarias a las matemáticas. Él redefinió los cálculos del calendario, señalando la existencia de un error de un día en 5000 años en lugar de los 3330 años presumidos anteriormente. Otro musulmán, Ulugh Beg de Samarcanda, más adelante refinó estos cálculos. Al-Jawarizmi, quien ha sido mencionado anteriormente por sus contribuciones a las matemáticas, fue igualmente el padre fundador de la astronomía islámica. Varios siglos antes de Galileo, él y sus seguidores habían conocido que la Tierra era esférica, y él mismo habían calculado las distancias entre varios cuerpos cósmicos.

El científico y astrónomo del siglo noveno, Abu Ma'ashar, había dibujado latitudes y longitudes, descubierto la relación entre las fases de la luna y las mareas de los océanos, y refinado los cálculos del diferencial en la circunferencia de la Tierra en puntos diferentes

del globo. Fue él quien de verdad midió y explicó adecuadamente la longitud del grado terrestre siendo éste de 56.67 millas árabes.

As-Sa'ati al-Jurasaní, que es mencionado por su invención del reloj (*sa'ah*: también significa hora), en el siglo doce construyó una torre de reloj en Damasco, Siria. Fue el geógrafo musulmán al-Idrisi, quien le dio al Rey Roger II el regalo de su globo de plata. Abdur Rahím identificó y nombró cerca de mil estrellas, y explicó los trayectos elípticos de los cuerpos cósmicos en el sistema solar conocido. A él también se le reconocen sus significativas investigaciones en otros campos como la agricultura, arquitectura, la literatura y la lingüística.

En el campo de la física aplicada, al-Jazzari en el siglo trece probó su prominencia con su libro que trata sobre los aparatos hidráulicos, *Kitab al-Ma'rifah wa al-Hiyal al-Handasah*. Su contemporáneo, Najm ar-Rammah, ganó fama en su exhaustivo volumen sobre las técnicas y dispositivos pirotécnicos, tanto para defensa como para usos ceremoniales.

En 845 d.C., esto es cientos de años antes de Darwin, an-Nazam presentó la Teoría de la Evolución. Dentro del mismo marco de tiempo, al-Yáhiz escribió un voluminoso tratado sobre animales, su lucha por la supervivencia y su adaptación a los entornos físicos. Tan temprano como el siglo noveno, al-Hasib escribió un volumen sobre los beneficios de las piedras preciosas. Luego, en el siglo trece, su colega, at-Tifashi, mejoró su trabajo y añadió sus estudios sobre 24 piedras preciosas y sus propiedades afectivas y medicinales. Muchos otros como al-Jawaliqi, 'Abd al-Mú'min, y al-Dhamiri, hicieron inmensas contribuciones al conocimiento con sus tratados sobre zoología y anatomía, especialmente sobre caballos y su crianza.

Ad-Dimashqi dejó su marca en los estudios botánicos sobre patologías de las plantas, categorizando las plantas como seres vivos como un género distintivo. Al-Bairuni, generalmente renombrado como un historiador, descubrió el origen o la fuente del Valle del

Indo y su civilización. El también observó que el número de los pétalos en las flores varía entre 3 y 6, cuando no llegan a 8. Nunca son 7 ó 9. Estos y muchos otros científicos musulmanes dejaron un legado de erudición en África, Asia, y Europa.

DECADENCIA DE LAS CIENCIAS MUSULMANAS

A menudo surge la pregunta sobre por qué los musulmanes en cierto punto de la historia dejaron de desarrollarse en los campos de la ciencia y la tecnología. Hubo muchos factores, tanto internos como externos, afectando su estancamiento y decadencia. Históricamente, en el caso de los poderes dominantes, la arrogancia, la ignorancia, su estado de desarrollo y prioridades desordenadas han sido las principales causas de las debilidades internas. Los éxitos y su llamado a la subsistencia, por un acercamiento a diferentes exigencias de la vida humana, del cuerpo, mente y el alma. Cuando esta moderación es perturbada, llega la anomalía.

En su auge, el Islam fue practicado como una forma de vida comprensiva y completa. Un énfasis exagerado en su aspecto espiritual llevó a reducir su ámbito original. Consecuentemente, muchos conceptos cruciales asociados con el Islam disminuyeron su práctica. El concepto de *Tbadah* (culto), el cual originalmente significaba cualquier acto o práctica complaciente a Dios, se convirtió en puras oraciones rituales. Los actos de caridad voluntarios (*nawáfil*), se restringieron tan solo a oraciones rituales excesivas; y el concepto de buscar el conocimiento se tornó confinado al mero aprendizaje teológico. El papel de la razón y la creatividad declinó incluso en áreas en que eran originalmente permisibles, tales como en los dominios económicos, políticos y sociales.

Los musulmanes quizás ignoraron el diálogo ilustrativo entre el Profeta (P y B) y su compañero, Mu'adh ibn Yabal, cuando éste estaba siendo despachado a su gobernación del Yemen. En esta ocasión, Mu'adh, en respuesta a la pregunta del Profeta (P y B)

sobre cómo gobernaría allí, había dicho que en casos en donde no había un respuesta directa en el Corán y en la *Sunnah* (los dichos del Profeta (P y B)), él haría *iytiḥad*. Esto, formaría su propio juicio racional desde una perspectiva pragmática y de resolución de conflictos. La respuesta había obviamente satisfecho y complacido al Profeta (P y B).

Más aún, ha habido un debate interno y una lucha posterior entre los *mu'tazilíes*, quienes fueron influenciados por el análisis austeramente racionalista helenístico, y los Asha'aríes, quienes tenían una interpretación teológica incluso hacia los nuevos asuntos mundanos enfrentados por la *Ummah* (la comunidad musulmana global). Estos últimos eran tradicionalistas, que se apoyaron en interpretaciones analógicas hasta el punto de que asumieron que los eruditos tempranos del Islam habían finalmente interpretado el Corán y la *Sunnah* para todos los tiempos y todas las regiones. Este miope conjunto mental de los tradicionalistas no era sin razón. Ellos habían visto los excesos de la hipocresía helenística al ignorar los límites de la razón humana, en la forma de la aceptación falaz del relativismo excesivo, que está plagando el pensamiento contemporáneo en todos los aspectos de la vida. Mientras algunos gobernantes tomaron ventaja del mal uso de la creatividad y la innovación en el nombre de la *iytiḥad*, otros se pusieron del lado de los tradicionalistas, al suprimir incluso el uso genuino de todas las herramientas racionales del desarrollo.

El triste resultado de este conflicto entre *riwâiah* (tradición) y *dirâiah* (racionalismo) fue el estancamiento y el cierre de las puertas del genio racional y analítico para los eruditos y científicos musulmanes. La erudición religiosa se restringió a la memorización de citas y la copia de antiguos manuscritos de eruditos pasados. Las voces principales solitarias desde el siglo dieciocho que urgían el reavivamiento de la *iytiḥad* incluían a Ibn Wahhab, Shah Waliullah, Sir Syed Áhmed Khan, Yamal ud-Din Afghani, y Mohámmed Abduh, así como Mohámmed Iqbal y Mawdudi. Todos ellos hicieron énfasis en la necesidad de un balance entre la ciega adherencia

a las tradiciones por un lado y, por el otro, la audaz pero cauta interpretación de las mismas tradiciones dentro del marco de las fuentes originales del Islam, y a la luz del contexto y las exigencias de tiempos y lugares específicos. Ellos urgieron a la *Ummah* a distinguir entre *iytiḥad-e-mutlaq* (esfuerzo absoluto) a través del consenso de expertos e *iytiḥad-e-idhāfi* (esfuerzo relativo) al renovar los antiguos principios de la *Shari'ah* para manejar las nuevas situaciones que enfrentaba la comunidad.

Con relación a los retos externos, la comunidad musulmana ha enfrentado eventos históricos tales como las Cruzadas del siglo onceavo, la toma de Bagdad por los mongoles en 1258, la expulsión de España en 1492, el fin del Califato en 1922, el comunismo ruso y el colonialismo europeo y norteamericano, y más recientemente el neocolonialismo, resultando de políticas petroleras acompañadas de una poderosa arremetida de los medios, estereotipando a las víctimas como opresoras y a los opresores como víctimas.

Otras significativas contribuciones de los musulmanes están resumidas abajo en el Apéndice 1 de este capítulo. Según el punto de vista del capítulo de Bashir Áhmed en este libro, sobre las contribuciones musulmanas a la medicina así como los capítulos de otros autores en ciencias sociales y humanidades, yo me he limitado a trabajos de las ciencias naturales modernas solamente¹⁵.

Apéndice Uno

CONTRIBUYENTES A LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA MUNDIAL

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
721 -815 'Abbásida	Yábbir ibn Hayyán (<i>Geber?</i>) Fundador de la Química Moderna Lógico Filósofo	<ul style="list-style-type: none">• 3000 tratados sobre (Walid ibn Malik)• Concepto del método científico y medición de balances químicos• Física: Mecánica• Medicina: Patología Clínica• Contribuyó al establecimiento del primer colegio médico en Damasco• Bait al-Hikmah en Bagdad, Irak
801 -873	Abu Yusuf al-Kindí (<i>Al-Kindius</i>) El Filósofo-Científico de los Árabes	<ul style="list-style-type: none">• Precursor de al-Farábí• Descripción de las partes habitadas de la Tierra• Observatorio Ash-Shammásiyah, Bagdad• Servicio postal global• Libro de países• Contemporáneo de Hisham al-Kalbi y al-Yáqubi
810 -877	Hunain ibn Ishaq (<i>Juannitius</i>)	<ul style="list-style-type: none">• Físico-Filósofo• Comentarista de Galeno

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
826-901	Zábit ibn Qúrrah	<ul style="list-style-type: none"> • 3000 Volúmenes de figuras paraboloideas de 3er grado en Geometría • Matemáticas, Física, Medicina, Astronomía • Teoría de Repidación • Desarrollos Navales (Océano Índico; Volga y Mar Caspio) • Mapas tempranos Contemporáneos: Balají, Maqdisí
?–863 (período de al-Má'mun)	M. al-Jawarizmi (<i>algoritmo</i>)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Al-Yábr wa al-Muqábalah</i> (álgebra avanzada) • Introducción de los numerales árabes a Europa • Ecuaciones trinómicas • Tablas astronómicas • Cómputos innovadores • Geografía: forma de la Tierra • Observatorio en ash-Shammásiyah (con Naubajt)
865–925	Muhámmad ar-Razi (<i>Rhazes</i>) (184 trabajadores) Énfasis en tiempo, espacio y causalidad en física: observación directa de datos en forma de números y gráficos Música para alquimia Estudiante de at-Tabari	<ul style="list-style-type: none"> • Diferenció entre viruela/sarampión • Observatorio en Ráqqa (Shiraz) • Contemporáneos: Abul Wafál Buzjáni (ecuaciones de 4º grado), al-Karají

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
870-950	Abū Nasral al-Fārābī Filósofo Científico social	<ul style="list-style-type: none"> • Comentarios a los trabajos de Aristóteles • Primera clasificación de las ciencias • <i>Ijwán as-Safā Risálat al-Yamiá</i>
?--956	Abul Hásan al-Mas'údí Científico Historiador Antropólogo Geógrafo Geólogo	<ul style="list-style-type: none"> • Crónicas sobre Viajes • Pradera de Oro y Minas de Gemas
980-1037	Abu 'Ali ibn Sīna <i>(Avicenna)</i> Científico Médico Médico	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Shéij ar-Rais</i> • Canon de la Medicina (<i>al-Qanún fit-Tíbb</i>) • <i>Kitab ash-Shifá</i> • <i>Dâr al-'illm</i> (Cairo) • Observatorio en Hamadan • Conferencias académicas y Procedimientos

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
965-1039	<p>Abu 'Ali al-Haizam (<i>Alhazen</i>)</p> <p>Matemático Astrofísico Científico Médico Oftalmólogo</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Kitab al-Mâkir</i> (Óptica) Primeros anteojos (torno) • Método científico • Medición de las inundaciones del Nilo • Observatorio en Sevilla (<i>Falah</i>) • Espejos esféricos y parabólicos; • Ángulos de refracción y velocidad • Principio de menor tiempo • Contemporáneos: Nusairí, Jusro (Diario); al-Bakri (Diccionario de Geografía)
937-1051	<p>Abu Raihán al-Bayrúní</p> <p>Contribuciones a Matemáticas; Astrofísica; Geografía/Geodesia Historia y antropología</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Comentarios sobre Aristóteles • Cronología de naciones antiguas • <i>Canon de al-Mas'ûdî</i> • Astrolabios (usados en navegación) • Movimientos de la Tierra • Levitación y gravitación de los planetas • Órbitas Elípticas • Contemporáneos: <i>al-Jâzini</i> (Física): ímpetus de inclinación, momentum

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
<p>¿-1007</p>	<p>Abu al-Qásim al-Mayrití (Madrid, Córdoba)</p> <p>Matemática, Química, y Astronomía</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Epístolas de al-Ijwán • Observatorio en Toledo (<i>Zarqali</i>)
<p>1058–1111</p>	<p>Abu Hámid M. al-Ghazáli (<i>Algazel</i>)</p> <p>Científico Filósofo religioso</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El reavivamiento de las ciencias religiosas • Contemporáneos: <i>Mansuri/Nuri</i> (Hospitales); <i>Al-Idrisí</i> (Geografía: el globo terráqueo; botánica)
<p>Siglo 12</p>	<p>Abdu Rahmán al-Jázini (<i>El Griego</i>)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Ciencia vs. sapiencia • Mecánica e hidroestática • Centros de gravedad y balance de la materia • Balance de sabiduría • Estándares: pesos
<p>1040–1130</p>	<p>Abul Fáth 'Umar Jaiyamí (<i>Omar Jaiyám</i>)</p> <p>Matemático, Científico, Poeta</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Álgebra • Cuartetos (traducidas al inglés por Fitzgerald)

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
1126-1198	<p>Abul Wáhid M. ibn Rushd (Averroes de Córdoba)</p> <p>Medicina Ley Religiosa Estudios Comparativos</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Aristotélico puro (38 comentarios)
1201-1274	<p>Nasir ad-Dín at-Tûsí</p> <p>Matemático Astrónomo Filósofo</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Genio científico universal • Las copias de Tûsi • Salvó las Bibliotecas de la devastación de Hulagu (Líder mongol que arrasó Bagdad, hijo de Gengis Khan) • (Observatorio de Maragha) • Nuevos modelos planetarios.
1236-1311	<p>Qutb ad-Dín al-Shirazi</p> <p>Medicina (óptica) Matemática (Geometría) Astronomía/Geografía Filosofía</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Comentarios sobre el Canon de Ibn Sina • Trabajos enciclopédicos sobre Astrofísica

PERÍODO	CIENTÍFICO	OBSERVACIONES
1332--1406	<p>Abd ar-Rahmán ibn Jaldún Filosofía y ciencia de la historia (Historiografía) Psicología Padre de las ciencias sociales</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Kitab al-Ibar • Historia de Norte de África Al-Muqaddimah (Introducción a la Historia Universal) • Ascenso y Caída de las culturas • Contemporáneos: Kashání, Qazizadah (trigonometría: Valor de Pi) • Observatorio en Samarcanda. Busti, Maridini
1546-1621	<p>Bahá' ud-Dín al-'Armilí Matemática, Química Arquitectura Ciencias Religiosas</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Shéij al-Islam • Aplicaciones de Matemática y Geometría a la arquitectura • Fracciones Decimales • Contemporáneos: Yazdí Isfahani

Capítulo Seis

Contribuciones de los Físicos Musulmanes y otros eruditos: 700-1600 D.C.

M. Bashir Áhmed

INTRODUCCIÓN

Antes del advenimiento del Islam, la sociedad árabe era incivilizada, ignorante, bárbara y mostraba poco interés en asuntos intelectuales. El Corán fue revelado al Profeta Muhámmad (P y B) durante los años 612–632 como un libro de guía, y esto tuvo un profundo efecto en la sociedad árabe. La primera revelación del Corán inspiró al Profeta del Islam (P y B) a adquirir conocimiento y enfatizó la importancia del aprendizaje en la vida humana. El Corán repetidamente urge a la humanidad a entender las fuerzas de la naturaleza para el beneficio de los seres humanos y su crecimiento espiritual, y ha incentivado en la humanidad el interés en el pensamiento científico.

“¡Recita! En nombre de tu Señor, el Creador. Creó al hombre de un coágulo. Recita, y a tu Señor adora. Quien enseñó a través del cálamo. Enseñó al hombre lo que este no sabía” (96:3-5).

El Corán deja claro que todo lo que está en los cielos y en la Tierra ha sido subordinado a los seres humanos, los vicegerentes de Allah. Allah ha dotado a los seres humanos con la capacidad de usar su intelecto para reflexionar sobre las cosas, y para expre-

sar sus ideas a través del lenguaje (55:1-4)¹. Los musulmanes somos alentados por los mandamientos del Corán y los dichos del Profeta (P y B) a buscar el conocimiento y estudiar la naturaleza, para ver los signos del Creador, los cuales de esta forma inspiran el crecimiento del intelecto humano. Esta fue la principal razón por la cual los musulmanes hicieron contribuciones al desarrollo científico. En otro versículo el Corán urge al lector a pensar, investigar y encontrar los misterios del mundo.

“¿Acaso no reflexionan los incrédulos en el camello, cómo ha sido creado? En el cielo, cómo ha sido elevado. En las montañas, cómo han sido afirmadas. Y en la Tierra, cómo ha sido extendida. Exhorta ¡Oh, Muhámmad! a los hombres, pues esa es tu misión”... (88:17-21)

Los versículos coránicos alientan al hombre a reflexionar (pensar) y entender la naturaleza que Dios creó.

“Y en la Tierra hay regiones colindantes cuyos terrenos son variados, en ellos hay huertos de vides, cultivos de cereales, palmeras de una sola raíz o de varias; todo es regado por una misma agua; sin embargo Nosotros hacemos que algunas tengan mejor sabor que otras; en verdad en esto hay signos de Nuestro poder, para quienes reflexionan”. (13:4)

Hay cientos de versículos similares en el Corán que describen los misterios del universo y que estimulan al pensamiento humano hacia el entendimiento, explorando las leyes de la naturaleza. El Corán enfatiza la necesidad de la observación de los procesos naturales y de la reflexión acerca de lo observado. Ningún versículo del Corán contradice los datos científicos. De esta forma, la teología, la filosofía y ciencia están finalmente armonizadas por la habilidad del Islam para reconciliar la religión y la ciencia². De acuerdo con los dichos del Profeta Muhámmad (P y B), “no hay enfermedad sin una cura”, y dado que Allah ha creado una cura para todas las enfermedades excepto la vejez y la muerte, es necesario para los científicos buscar la cura para las enfermedades a través de los

avances en el tratamiento médico. Las siguientes tradiciones proféticas resaltan la importancia de buscar el conocimiento:

“La búsqueda del conocimiento es obligatoria para cada musulmán o musulmana”. “La tinta de los eruditos vale más que la sangre de los mártires”. “Aquel que adora el conocimiento, adora a Dios”. “La sabiduría es la meta de todos los creyentes, adquieranla de cualquiera”. “Quien quiera tener lo beneficioso de este mundo, que busque el conocimiento. Quien desee tener el beneficio del Más Allá, que busque el conocimiento”³.

El Profeta Muhámmad (P y B) señaló adicionalmente que sólo los instruidos heredarían su legado, y serían los administradores de Allah en la tierra. Se dice que él alentó a los musulmanes a viajar a China si fuera necesario en búsqueda de conocimiento. Los musulmanes no debemos considerar a las ciencias mundanas como desalentadas o prohibidas. El Profeta (P y B) dijo: “Quien quiera que vaya en busca del conocimiento, está en el camino de Allah hasta que regrese” y “Allah le hace fácil el camino al Paraíso a aquel que viaja en busca del conocimiento”⁴. Obviamente, cuando el Profeta (P y B) enfatiza viajar en búsqueda del conocimiento, no se estaba refiriendo solamente al conocimiento del Corán y de la *Shari'ah*, el cual ya estaba fácilmente disponible en La Meca y Medina. Por lo tanto, durante el período temprano del Islam, los musulmanes tenían un mejor y más profundo entendimiento del Corán y la guía profética, y se dieron a la tarea de ir por todo el mundo para buscar el conocimiento y para establecer excelentes instituciones de aprendizaje por todo el mundo musulmán. Los nuevos métodos de experimentación, observación, y medición sobre los cuales está basada la ciencia moderna son todas contribuciones de aquellos que siguieron las verdaderas enseñanzas del Islam⁵.

Los árabes pre-islámicos tenían muy poco conocimiento de las ciencias físicas y experimentales. Fue sólo hasta luego de la conquista de Egipto y algunos territorios del Imperio Bizantino que los musulmanes se encontraron con algunas instituciones científicas

en Jundaishapûra, Harrán, y Alejandría. Allí ellos descubrieron los trabajos científicos y filosóficos de los griegos, los cuales despertaron su curiosidad y el deseo de adquirir conocimiento⁶. El período entre los siglos octavo y quinceavo es reconocido como la Era de Oro en la historia musulmana, durante la cual los musulmanes establecieron el más poderoso imperio y produjeron los más brillantes científicos y eruditos de ese tiempo. Los eruditos musulmanes tales como Ibn Sîna, al-Jawârizmî, ar-Râzî, az-Zahrâwî, al-Baiûnî, Ibn al-Haizam, al-Idrisî, al-Kindî, Ibn Jaldún y muchos otros científicos musulmanes hicieron sus observaciones e investigaciones originales, y añadieron un vasto tesoro de conocimiento científico a las matemáticas, ciencias médicas, astronomía, geografía, economía y filosofía. Las contribuciones de los científicos y eruditos musulmanes muestran la más alta calidad del desarrollo científico durante ese período. Los científicos musulmanes se extendieron a lo largo y ancho del imperio musulmán desde Bujara (Uzbekistán) en el Este hasta Bagdad (Irak), Isfahán (Irán) y Córdoba (Andalucía, España) en el Occidente. Ellos establecieron universidades y centros de aprendizaje que atrajeron estudiantes de todas partes del mundo. Solamente Córdoba tenía 17 universidades, 70 bibliotecas públicas y cientos de miles de libros para estudiantes⁷.

Los eruditos musulmanes, bajo la guía del Corán y la *Sunnah* los cuales alentaron la exploración científica del mundo como una forma de culto, produjeron excelentes trabajos científicos y otros de tipo académico que eventualmente tuvieron una profunda influencia sobre el pensamiento occidental y la civilización occidental. Esto fue durante el tiempo de las Edades Oscuras de Occidente, en las cuales el anti-intelectualismo del dogma de la Iglesia suprimió el progreso científico. La Iglesia se opuso a la libertad de pensamiento, e incluso un gran científico como Galileo fue castigado por su teoría de que la Tierra rotaba alrededor del sol, lo que chocaba con el dogma de la Iglesia. Por mil años, el trabajo científico, médico y académico virtualmente se detuvo en Europa. La mayoría del trabajo hecho por eruditos griegos y algunos romanos

permaneció latente. El incendio de la gran biblioteca de Alejandría en 390 d.C. por cristianos fundamentalistas ya había resultado en la pérdida de valiosos trabajos⁸.

Desafortunadamente, Occidente ha suprimido continuamente y despreciado las contribuciones de los científicos musulmanes. La mayoría de los libros y artículos sobre la historia de la medicina y de las ciencias delinear la contribución de los científicos griegos, y usualmente continúan en el Renacimiento. A los estudiantes se les enseña que los científicos europeos hicieron todos los avances científicos luego de las contribuciones griegas originales. El trabajo académico de los científicos musulmanes raramente es reconocido en las principales publicaciones de trabajos médicos y científicos en Occidente. Morowitz, un historiador, describió este fenómeno de encerramiento como “El Agujero Negro de la Historia”. “Este mito da una visión distorsionada de la historia, al dar la impresión de que el Renacimiento surgió como un fénix de las cenizas, latente por un milenio desde la Edad Clásica de Grecia y Roma”⁹.

Sin embargo, un número de distinguidos historiadores e investigadores científicos como John Williams, E.A. Myers, Max Meyerhof, Philip K. Hitti, George Sarton, M. Ullman, E.G. Brown y Savage Smith, han reconocido plenamente el rol jugado por los científicos musulmanes, no sólo en preservar el conocimiento de la Antigua Grecia, Persia, e India, sino además por añadir contribuciones originales a la riqueza del conocimiento universal¹⁰. Bernard Lewis además clarifica en su libro sobre el Oriente Medio, que el desarrollo científico islámico no dependía únicamente del conocimiento griego:

“El logro de la ciencia medieval islámica no está limitado a la preservación del aprendizaje griego, ni a la incorporación en cuerpo de elementos del más antiguo y más distante Oriente. Esta herencia, que los científicos musulmanes medievales pasaron al mundo moderno, fue inmensamente enriquecida por sus propios esfuerzos y contribuciones. La ciencia griega como un todo tendió a ser especulativa

y teórica. La ciencia medio oriental medieval era mucho más práctica, y en campos tales como medicina, química, astronomía y agronomía, la herencia clásica fue clarificada y suplementada por los experimentos y observaciones del Medio Oriente medieval¹¹

La producción, originalidad y creatividad de las ciencias y la tecnología del mundo musulmán continuó hasta cerca del siglo dieciséis. Durante este período, los trabajos científicos y académicos musulmanes gradualmente se difundieron en Europa¹². Sicilia y España fueron los principales centros para tal diseminación. Desde España el conocimiento penetró más allá de los Pirineos hasta Francia y Sicilia occidentales y sudoccidentales. El gobernante cristiano Roger II, tuvo un papel preponderante en la difusión de las contribuciones científicas y culturales musulmanas a lo largo de Italia, y a través de los Alpes hacia varias ciudades europeas, las que se convirtieron ellas mismas en centros de aprendizaje bajo el modelo árabe.

Este capítulo apunta a contribuir a un entendimiento más acertado de la historia de la medicina y de las ciencias, al enfocarse en las contribuciones que los científicos musulmanes hicieron durante la “Edad de Oro” musulmana.

A dos siglos de la muerte del Profeta Muhámmad (P y B), los musulmanes habían conquistado nuevas tierras, y su imperio se había extendido desde la India en el Oriente hasta España en el Occidente, incluyendo Arabia, Siria, Egipto, Irak, el norte de África, Irán y Turquía. Estas naciones asiladas se volvieron parte del Imperio Musulmán. Como resultado, los musulmanes fueron introducidos en el conocimiento de diferentes idiomas y avances tecnológicos científicos de varias civilizaciones del mundo. Los eruditos y hombres de negocios musulmanes viajaron a lugares distantes, como la India y China, y trajeron de vuelta conocimiento con ellos. Como consecuencia de la unidad geográfica de los países asiáticos, africanos y europeos, el árabe se convirtió en un idioma internacional que facilitó las comunicaciones a través de

diferentes culturas y regiones, y también se volvió la lengua de la ciencia y la tecnología.

La tolerancia religiosa del Islam y el estímulo del aprendizaje tanto secular como religioso, crearon el clima necesario para el libre intercambio y la propagación de ideas y conocimiento. Bagdad y Córdoba se volvieron los más grandes centros de aprendizaje y enseñanza del mundo. Todos los trabajos científicos disponibles en matemáticas, filosofía, medicina y astronomía fueron traducidos del griego, latín, el sánscrito o el persa, al árabe. Los califas 'abbásidas, quienes son reconocidos por su apoyo al conocimiento y a las academias, establecieron la Bait al-Híkma (Casa de la Sabiduría) y enviaron emisarios a varias partes del mundo, incluyendo al Imperio Bizantino, para recolectar manuscritos científicos. El Califa al-Ma'mun estableció una escuela de traducción y nombró a Hunain ibn Ishaq, un cristiano, como director, quien era un dotado traductor y científico. Hunain ibn Ishaq hizo importantes traducciones de los trabajos enteros de Aristóteles, Hipócrates y Galeno al árabe. La Bait al-Híkma tuvo una influencia de larga duración en las matemáticas, economía, astronomía, filosofía, química y las ciencias médicas. Produjo famosos pensadores musulmanes tales como al-Kindí y al-Farâbí. El Califa al-Muhtadi (siglo noveno) apadrinó a otro erudito, Zâbit ibn Qúrrah (un Sabeano), que tradujo y publicó comentarios sobre los trabajos de famosos científicos y filósofos griegos, y publicó también algún trabajo propio en matemáticas, astronomía y filosofía. Sinan, hijo de Zâbit ibn Qúrrah se convirtió en el director de varios hospitales (bimaristan) en Bagdad.

El apoyo liberal de los califas Omeyas españoles al trabajo académico también jugó un papel importante en la producción de trabajos científicos originales. "El mundo está sostenido sobre cuatro pilares: la sabiduría de lo aprendido, la justicia del grande, las oraciones de los rectos, y el valor de los bravos", era la inscripción con frecuencia encontrada en la entrada de las universidades en España, durante la era musulmana¹³. En España, la participación de los eruditos no musulmanes en las empresas científicas también

muestra la admirable calidad de la tolerancia interreligiosa y la cooperación adoptada por los califas omeyas. Comentando sobre el surgimiento de la civilización islámica y su política de tolerancia hacia personas de todas las religiones, John Espósito señala:

“La génesis de la civilización islámica fue de hecho un esfuerzo colaborativo, incorporando el aprendizaje y sabiduría de muchas culturas y lenguas. Como en la administración del gobierno, los cristianos y los judíos, que han sido la columna vertebral intelectual y burocrática de los imperios Persa y Bizantino, participaron en el proceso de igual forma que los musulmanes. El esfuerzo interreligioso fue evidente en el reinado del Califa al-Ma'mun. El centro de traducción de la Casa de Sabiduría fue encabezado por el renombrado erudito Hunain ibn Ishaq, un cristiano nestoriano. Este período de traducciones fue seguido por las contribuciones originales de intelectuales musulmanes y su actividad artística. Los musulmanes cesaron de ser discípulos y se convirtieron en maestros, y en el proceso de producir la civilización islámica dominó el idioma árabe y la visión de vida del Islam”¹⁴.

Desafortunadamente, este aspecto de la tolerancia islámica no es reconocido en el Occidente de hoy. Las traducciones árabes de importantes tratados de Grecia, la India y otras civilizaciones pre-islámicas, preservaron invaluable trabajos por miles años y previnieron su extinción. Muchas traducciones, junto con los comentarios árabes, fueron traducidas de nuevo al latín y reintroducidas a Europa. Estas traducciones y las contribuciones originales de científicos y eruditos musulmanes se convirtieron en el fundamento de las ciencias médicas modernas y de otras ciencias¹⁵. Los médicos musulmanes establecieron escuelas médicas en Bagdad y Córdoba donde estudiantes del Medio Oriente fueron a estudiar. Las escuelas médicas europeas de Montpellier, Padua y Pisa fueron fundadas sobre el patrón de las escuelas médicas musulmanas en Córdoba. El trabajo enciclopédico médico, *'al-Qanun fit-Tibb'* de Ibn Sina (El Canon de la Medicina, de Avicena), y los libros sobre

cirugía de Abul Qasim az-Zahrawi, siguieron siendo los libros de texto de las ciencias médicas a lo largo y ancho de Europa hasta el siglo dieciséis, cuando los trabajos europeos llegaron a reemplazar estos textos¹⁶.

Los científicos griegos fueron excelentes en teorizar y formular hipótesis. Ellos fueron grandes observadores, pero no grandes empiristas. La literatura griega mostró poca documentación de experimentos. Los científicos musulmanes, por primera vez en la historia, introdujeron el concepto de empirismo, al registrar los datos basados tanto en observación como en la experimentación. Los griegos tenían la fuerte creencia de que las opiniones de Aristóteles y Platón eran finales y que no había ninguna posibilidad de errores en sus puntos de vista, a pesar de que ellos no estaban teorizando ni intentando explicar algunos fenómenos con lo mejor de sus capacidades de su conocimiento especulativo¹⁷. Como escribió Briffault:

“La ciencia le debe más a la cultura árabe, le debe su existencia a los científicos árabes, quienes hicieron asombrosos descubrimientos y teorías revolucionarias. Los griegos sistematizaron, generalizaron y teorizaron, pero las formas pacientes de investigación, la acumulación de sabiduría positiva, los minuciosos métodos científicos, observación detallada y prolongada, y búsqueda experimental fueron introducidas al mundo europeo por los árabes”¹⁸.

Paso ahora a describir algunas otras contribuciones más específicas a la medicina, la química, la farmacología, las matemáticas, la astronomía, la geografía, las ciencias políticas, la sociología, la filosofía y la tecnología.

CIENCIAS MÉDICAS

El progreso científico bien investigado más importante en medicina fue hecho entre los siglos ocho y once, durante la era de los califas omeyas y los ‘Abbásidas. Los musulmanes llegaron a fami-

liarizarse con las descripciones anatómicas griegas, y a partir de su propia investigación, encontraron muchos errores en su trabajo. Por ejemplo, en oposición a Galeno, quien pensaba que el cráneo humano consistía de siete huesos, los eruditos musulmanes sostuvieron que fue Muhámmad quien encontró que había huesecillos en el oído, que facilitan la audición¹⁹. Yuhanna ibn Massawaih diseccionó un mono para adquirir más información acerca del cuerpo humano. Az-Zahrawi enfatizó que el conocimiento de la anatomía era necesario para convertirse en cirujano.

Desde el siglo noveno hasta el doceavo se construyeron muchos grandes hospitales. Estos hospitales eran llamados *bimaristan* (*bi-mar* = enfermo; *stan* = un lugar para estar). Se trataba de instituciones bien organizadas basadas en los principios de la dignidad humana, el honor y la higiene. Eran bien administradas por médicos competentes, y también servían como institutos de enseñanza e de investigación. Muchos médicos musulmanes famosos estaban adscritos a estos hospitales. Uno de los hospitales tempranos, Muqtadí, fue fundado en Bagdad en 916 bajo la dirección del famoso médico, ar-Razi. Este hospital retuvo varios médicos en su personal, incluyendo especialistas como cirujanos y “ajusta huesos” (cirujanos ortopédicos). El desarrollo de estos hospitales fue una sobresaliente contribución de los médicos musulmanes. Los hospitales sirvieron a todos los ciudadanos libres de cargo y sin tener en cuenta raza o religión. Había unidades separadas para pacientes masculinos y femeninos, y pabellones especiales para traumatismos, enfermedades contagiosas y pacientes psiquiátricos. Los médicos y el personal de enfermería eran licenciados para asegurar la calidad de la atención. Las bibliotecas estaban igualmente afiliadas a los hospitales, las cuales con frecuencia eran usadas por estudiantes y maestros. Está registrado que estos hospitales estaban acondicionados como palacios. Ibn Yubair, el reconocido viajero árabe, describió el cuidado por los pacientes en el Hospital Muqtadí como sigue:

“En este hospital, se hacen las mejores disposiciones existentes para proveer la ayuda médica. Los pacientes son trata-

dos muy cortés y compasivamente. A todos los pacientes les daba comida y cuidado gratuitamente. Para cumplir los requerimientos sanitarios, se suministra el agua del Tigris a través de tubos. Cada lunes y jueves eminentes consultores médicos visitan este hospital y asisten al personal regular para diagnosticar enfermedades complicadas y crónicas, y sugerir su tratamiento. Adicionalmente, los asistentes médicos preparaban comida y medicinas para cada paciente bajo la guía de los médicos que lo trataban”²⁰.

En ciudades mayores como Bagdad, los pabellones de enfermos mentales funcionaban como hospitales separados. El primer hospital conocido para los enfermos mentales fue construido en el siglo décimo en Bagdad, y luego en Damasco. Los pacientes enfermos mentales eran tratados con amabilidad y dignidad, y su sufrimiento era reconocido como parte de la enfermedad. Este fue el período en que los enfermos mentales eran considerados como “brujas y poseídos” en Europa, y algunos de ellos eran quemados vivos. En contraste, los enfermos mentales en los hospitales de Bagdad recibían medicación y servicios de apoyo. No fue sino hasta 1793 que Philippe Pinel introdujo el tratamiento humano para los enfermos mentales en Francia, que fue adoptado en el resto de Europa en fechas posteriores.

Los médicos musulmanes iniciaron la regulación de la práctica y el licenciamiento de médicos y farmacólogos. Reglas similares fueron establecidas posteriormente en Sicilia, cuando Rogelio II, Rey de Sicilia (1095–1154), estableció el requerimiento de pasar un examen antes de que un médico pudiera empezar a practicar la medicina. De esta forma, el requerimiento de la licencia ingresó a Europa en Italia, seguida por España y Francia.

Desde las escuelas médicas europeas en Montpellier y Salerno, este vasto conocimiento médico fue diseminado por Europa. La *Pharmacopoeia del London College of Physicians* (1618), un trabajo clásico sistematizando drogas, reconoció su deuda a los médicos musulmanes (y griegos) y contiene ilustraciones de los retratos de

unos pocos de estos grandes eruditos: Hipócrates; Galeno; Avicena (*Ibn Sina*); y Mesuë (*Ibn Zakaríyah bin Masawayh*)²¹.

Los cirujanos musulmanes desarrollaron un número de técnicas quirúrgicas que eran extremadamente avanzadas, especialmente en cirugía de ojo. Ellos usaron la cauterización extensivamente en la cirugía, y describieron una variedad de enfermedades que fueron tratadas por cauterización. Ibn Zuhr (siglo doceavo) describió cómo hacer una traqueotomía, y az-Zahrâwi (siglo décimo) inventó muchos instrumentos quirúrgicos, tales como aquellos para el examen del oído interno, la inspección de la uretra, y un instrumento para la remoción de cuerpos extraños de la garganta. Sus libros sobre cirugía contenían ilustraciones de todos los instrumentos quirúrgicos que él usaba. Los médicos musulmanes también hicieron uso de sustancias anestésicas mientras hacían las operaciones.

Los médicos musulmanes fueron los primeros en escribir libros de texto en un formato que los estudiantes médicos podían usar en sus estudios. Estos libros de texto estaban basados en trabajos originales griegos y otros existentes, y también nuevos datos científicos recopilados por los médicos musulmanes mismos. Los más famosos trabajos académicos médicos fueron producidos por ar-Razi (Rhazes, 932), az-Zahrawi (Albucasis, 1013) y Ibn Sina (Avicena, 1092). Ar-Razi fue el primer médico en describir cómo diferenciar entre sarampión y viruela. Él también discutió el tratamiento de varias dolencias por restricción y regulación de dieta. Luego de varios siglos, estamos de nuevo incluyendo la regulación dietaria como la parte más importante del tratamiento de un número de severas enfermedades tales como diabetes, hipertensión y enfermedad del corazón. Los libros de texto de Ar-Razi fueron traducidos al latín y usados en las escuelas médicas europeas hasta el siglo dieciséis. El trabajo enciclopédico de Ibn Sina, *Qanúnu fi at-Tíbb*, examinó el conocimiento médico entero disponible de fuentes antiguas y musulmanes. Él también documentó sus contribuciones originales, tales como el reconocimiento de la naturaleza contagiosa de tisis y la tuberculosis, y la diseminación de enfermedades a través del agua

y la tierra. Sus libros contenían un registro auténtico de 760 drogas que estaban en uso, y sus escritos fueron traducidos y usados como libros de texto para medicina por varios siglos en Europa.

Ar-Razi, junto con Ibn Sina, describió las diferentes partes del ojo y notó que los movimientos de la bola del ojo eran causados por contracciones de los músculos del ojo, y los movimientos de las pupilas eran causados por las contracciones y expansiones del iris. Los cirujanos musulmanes también hicieron operaciones para la remoción de cataratas. La contribución más importante de Ibn al-Haizam (956–1038) fue una correcta explicación de la percepción visual. Él fue el primero que probó que los rayos pasaban de los objetos hacia los ojos, y no viceversa, lo cual era la creencia prevalente postulada por Euclides y Ptolomeo. Él también describió cómo las impresiones de objetos hechas en los ojos eran llevadas a lo largo del nervio óptico al cerebro, culminando en la formación de las imágenes visuales²².

Abu al-Qâsim az-Zahrâwi nació en Córdoba en 936, y es considerado el más grande cirujano, cuyo texto médico comprensivo combinaba enseñanzas orientales y clásicas que formaron los procedimientos quirúrgicos europeos hasta el Renacimiento. Él escribió libros famosos incluyendo: *at-Tasrif* en 30 volúmenes, los cuales contenían el trabajo de cirujanos previos y sus propios procedimientos quirúrgicos. La última parte del libro, conteniendo dibujos y más de 200 instrumentos, constituyó el primer trabajo independiente ilustrado sobre cirugía. Sus libros permanecieron como la autoridad indiscutible en cirugía por 500 años en Europa²³.

Los médicos musulmanes describieron la anatomía del pulmón y de los bronquios, y las interacciones entre los vasos sanguíneos del cuerpo humano y el aire en los pulmones. Ibn an-Nafis (1213–1288) fue el primero en descubrir los dos sistemas circulatorios, a saber, el venoso y el arterial, tres siglos antes del descubrimiento de Harvey. Él también trabajó sobre la función de las arterias coronarias en suplir el músculo del corazón.

QUÍMICA

Los musulmanes desarrollaron la química como una rama distinta de la ciencia, y la palabra “química” tiene sus orígenes etimológicos en la palabra árabe *al-Qimiah*. Debe señalarse que los científicos musulmanes que fueron pioneros de los trabajos químicos, son con frecuencia descritos como alquimistas, y algunas veces *al-qimiah* es asociada con una pseudo-ciencia cuyo objetivo era la transmutación del plomo en oro. “Al” en árabe significa “la” y *qimiah* significa química: por lo tanto, la palabra *al-Qimiah* significa “la química” y no debe ser confundida con una pseudo-ciencia²⁴. Los más notables científicos musulmanes se opusieron a la falsa noción de que los metales ordinarios pudieran ser convertidos en oro por un proceso químico. El científico musulmán irakí del siglo octavo, Yábbir ibn Hayyán (Geber), es conocido como el Padre de la Química. Él fue el primer científico en introducir la investigación experimental (*tayribah*) a la química, al perfeccionar técnicas de cristalización, destilación, sublimación y evaporación, desarrollando varios instrumentos para hacer estas pruebas. Él también descubrió varios minerales y ácidos, los cuales preparó por primera vez. Yábir describió tres distintos tipos de sustancias: espíritu, aquellos que se vaporizan con calor como alcanfor y cloruro de amonio; metales tales como oro, plata y hierro; y compuestos que pueden ser convertidos en polvo. Escribió más de 2000 documentos sobre su trabajo experimental. Yábbir ibn Hayyán aconsejó a sus estudiantes “no aceptar nada como cierto hasta que lo hubieran examinado por sí mismos. La más importante tarea de un químico es hacer el trabajo práctico y llevar a cabo experimentos. Sin aplicación práctica y experimental, nada puede ser logrado”²⁵.

David Tschnaz dijo que los trabajos en *al-qimiyah* (química) de Yábir fueron traducidos al latín y se abrieron camino en Europa. Por siglos sirvieron como la última autoridad para científicos europeos incluyendo a Arnolde de Villanova (1240–1313), Roger Bacon (1214–1294) y Albert Magno (1193–1280). En este proceso,

muchos de los términos básicos de la química y la farmacología, por ejemplo, jarabe de álcali, julepe y el término mismo de química (*qimiah*) fueron introducidos a los idiomas europeos, un testimonio del amplio espectro de contribuciones de estos científicos árabes tempranos²⁶.

Ar-Razi, uno de los grandes médicos musulmanes del siglo noveno, fue también un brillante químico que continuó su trabajo en química mientras practicaba como médico. Él refinó los procesos de destilación y sublimación. También introdujo compuestos mercuriales para el tratamiento de varias dolencias. Ibn Sîna, otro brillante científico, también adoptó los métodos de experimentación química de Ibn Yábir, y los usó como base para determinar la eficacia de nuevos productos farmacéuticos.

Gustave Le Bon, el orientalista francés, atribuye la química europea moderna a los científicos musulmanes:

“Debe recordarse que ningún signo, ya sea de química o de cualquiera otra ciencia, fue descubierto de repente. Los árabes han establecido hace 1000 años sus laboratorios, en los cuales solían conducir experimentos científicos y publicar sus descubrimientos sin los cuales Lavoisier (llamado el padre de la química) no hubiera podido ser capaz de producir nada en su campo. Puede decirse sin lugar a dudas, que debido a investigaciones y experimentos de los científicos musulmanes es que la química moderna llegó a ser lo que es, y que produjo grandes resultados en forma de grandes invenciones científicas”²⁷.

FARMACOLOGÍA

Los médicos musulmanes también hicieron las más importantes contribuciones en farmacología. No sólo descubrieron muchas drogas herbales, sino que también perfeccionaron muchas de las técnicas de extracción química, incluyendo la destilación, sublimación, filtración, coagulación y cristalización, debido a su

experiencia en la química. Az-Zahawi (936–1035), un prominente cirujano, que era muy diestro en el uso de remedios simples y compuestos; era conocido como cirujano y farmacéuta. El científico musulmán español del siglo trece, al-Baitár, visitó África, India, y Europa, y recolectó muestras de plantas a través de extensivos estudios de campo. Él clasificó plantas en orden alfabético de acuerdo con sus características y cualidades terapéuticas. También registró los nombres árabes, latinos y bereberes de las plantas e incluyó información acerca de la preparación de drogas y su administración. Él descubrió y documentó 200 nuevas plantas que no habían sido conocidas previamente. Su famoso libro, *Kitab al-Yami' fil-Adwiyah al-Mufradah*, (Compendio de Drogas Simples y Comidas) fue traducido al latín y fue usado en la formulación de la primera Pharmacopoeia de Londres, hecha por el Colegio de Médicos durante el reinado del Rey Jaime I ²⁸.

De acuerdo con Levey, los musulmanes eran expertos organizadores del conocimiento, y sus textos farmacológicos estaban cuidadosamente organizados de forma que eran útiles para el boticario, el médico y el practicante ²⁹.

MATEMÁTICAS

Los musulmanes hicieron numerosos descubrimientos en el campo de las matemáticas, los cuales han pasado a la ciencia moderna, contribuyendo con la revolución tecnológica de la temprana Europa moderna. Una de las más notables de estas innovaciones fue el concepto del cero. Al-Jawârizmî, un erudito persa que vivió en el siglo noveno, fue nombrado como científico en la *Bait al-Hikmah* de Bagdad por el califa. Él desarrolló el concepto de algoritmos (un método de cálculo) que lleva la versión europeizada del nombre de su inventor. Su trabajo en álgebra fue sobresaliente, ya que dio soluciones analíticas a las ecuaciones lineales y de segundo grado, que lo establecieron como el Padre del Álgebra. La palabra “álgebra” deriva etimológicamente de su famoso libro,

al-Yábr wa al-Muqábalah (Compendio de Cálculo por Finalización y Balance). El libro contenía los aspectos más importantes del trabajo de al-Jawârizmí, y es en general considerado el primero en haber escrito sobre la materia. Al-Jawârizmí también aprendió el concepto de cero de la India, y fue transmitido en sus trabajos a Europa. Los indios habían dejado un espacio en blanco para un cero, y la adición de al-Jawârizmí fue darle un símbolo, el “0”. Incluso las palabras en idiomas europeos para “cero”, como el inglés y el español, derivan etimológicamente del nombre árabe para este símbolo *sifr*. Leonardo Da Vinci estudió el sistema numeral árabe y lo introdujo a Europa³⁰.

Abu al-Wafá al-Buzÿânî (940–997) desarrolló la trigonometría. Fue el primero en mostrar la generalidad del teorema del seno relativo a triángulos esféricos³¹. At-Tusi, otro científico musulmán del siglo treceavo, desarrolló la trigonometría esférica, incluyendo seis fórmulas fundamentales para la solución de triángulos esféricos y de ángulo recto.

ASTRONOMÍA

Un astrónomo musulmán del siglo décimo, al-Battâni hizo varias contribuciones originales al estudio de la astronomía. Él determinó el año solar como de 365 días, 4 horas y 46 minutos. Propuso una nueva e ingeniosa teoría para determinar la visibilidad de la luna nueva. Los astrónomos europeos usaron sus observaciones de eclipses solares en 1749 para determinar la aceleración del movimiento de la luna.

Los musulmanes inventaron la brújula, y al-Farganî (860) estimó la circunferencia de la Tierra en 38.624 kilómetros. Los musulmanes fueron los primeros en usar el péndulo, construir observatorios, catalogar los mapas de las estrellas visibles, y corregir las tablas del sol y la luna. También escribieron acerca de las manchas solares, los eclipses y los cometas. Los científicos mu-

sulmanes hicieron una distinción entre astronomía y astrología, y consideraron a la astrología como una pseudociencia. El astrónomo musulmán del siglo trece, at-Tusi, ganó su fama al producir tablas astronómicas llamadas *az-Ziy Iljaní*, las cuales llegaron a ser las tablas más populares entre los astrónomos. Él señaló varios serios defectos en la astronomía de Ptolomeo, y anunció la posterior insatisfacción con el sistema que culminó en las Reformas Copernicanas. En el siglo décimo, los musulmanes construyeron un observatorio en Bagdad y el famoso observatorio de Samarcanda fue construido en el siglo trece cuando at-Tusi trabajó en la medición de los movimientos planetarios. Ibn Shaitar de Damasco (siglo catorce) continuó el trabajo de los movimientos planetarios, usando una combinación de movimientos circulatorios perfectos. El famoso astrónomo europeo, Copérnico, estaba familiarizado con el trabajo de Ibn Shaitar, y usó sus teorías para sugerir un sistema heliocéntrico de movimientos de planetas, en oposición al sistema geocéntrico de Ptolomeo³³.

GEOGRAFÍA

Al-Mas'ûdí, un geógrafo e historiador musulmán del siglo décimo, viajó a Bagdad, India, China, y a varios otros países del mundo. Él describió sus experiencias así como la gente, climas y la geografía e historia de los distintos países que visitó. Documentó eventos históricos cronológicamente y escribió 34 libros, cubriendo una variedad de temas. Al-Bairuni, otro gran erudito musulmán del siglo onceavo, de Uzbequistán, fue famoso por sus viajes mundiales, los cuales también registró en un relato gráfico de la historia y sociedades de personas que encontró. Tradujo muchos libros del sánscrito al árabe, introduciendo de esta forma el trabajo de eruditos indios a los eruditos musulmanes. Al-Idrísí, un geógrafo musulmán del sur de España del siglo doceavo, estudió en Córdoba y viajó ampliamente por España, el Norte de África, Anatolia y Europa. Se estableció en Sicilia y escribió uno de

los más grandes libros sobre geografía descriptiva: *Kitáb Nuzuhât al-Mushtâq fi Ijtrâq al-Âfâq* (Los Placeres de Viajar por un Entusiasta para Atravesar las Regiones del Mundo) Al-Idrisí describió la gente y las costumbres, así como la distancia entre las ciudades más importantes, los productos y los climas del mundo conocido entero. Preparó un planisferio de plata en el que representó un mapa del mundo. También escribió extensivamente sobre plantas medicinales³⁴.

CIENCIAS POLÍTICAS

A pesar de que este aspecto es menos conocido en Occidente, los eruditos musulmanes han contribuido al desarrollo de las ciencias políticas, y definieron el papel de la política en el Islam, donde no hay separación entre Estado y religión. Al-Mâwardí fue un teórico político del siglo onceavo y fue un gran jurista, sociólogo y experto en la materia. Él discutió los principios de las ciencias políticas con referencia especial a las funciones del Califa, el Ministro Jefe, los otros ministros, y la relación entre varios elementos públicos del pueblo y el gobierno. Él dispuso principios claros para la elección de los Califas y criticó la práctica establecida, al afirmar que la *Shari'ah* (Ley Islámica) por si misma era un vara de medir insuficiente para la justicia. Su mayor contribución fue la introducción de la justicia política a la *Shari'ah*³⁵.

SOCIOLOGÍA

Ibn Jaldún, un sociólogo musulmán del siglo catorceavo, escribió *al-Muqâddimah* [Introducción], el primer volumen de historia del mundo, el cual le dio un lugar especial entre los historiadores, sociólogos y filósofos. Él documentó los factores psicológicos, económicos, ambientales y sociales que contribuyeron al avance de la civilización humana. Postuló la teoría del cambio cíclico en la civilización humana causada por factores sociales, económicos,

políticos y geográficos, y sus dinámicas cambiantes. Sus escritos sobre el desarrollo de la historia en su totalidad, le dieron surgimiento a una nueva disciplina, la de las *ciencias sociales*. Como historiógrafo y filósofo de la historia, Ibn Jaldún no ha tenido paralelo hasta ahora en ninguna era o civilización³⁶.

FILOSOFÍA

Los filósofos musulmanes admiraron el trabajo de los filósofos griegos como Platón y Aristóteles, escribieron comentarios sobre sus trabajos, e hicieron sus propias contribuciones. Al-Kindí, (siglo noveno) fue uno de los filósofos musulmanes tempranos, que fue distinguido como el “Filósofo de los Árabes”. Él explicó que la filosofía no estaba en conflicto con la religión, y que ésta podía dar un entendimiento más profundo de la religión (Islam). Al-Fârâbí, un filósofo musulmán andaluz del siglo décimo, construyó sus argumentos sobre el conocimiento abstracto y fundó una escuela neoplatónica de filosofía islámica.

Él escribió un libro sobre una ciudad modelo similar a la República de Platón, aunque concebida dentro del marco de trabajo islámico. También hizo el estudio de la lógica más fácil al dividirla en dos categorías: *Tajáyyul* (idea) y *Zubût* (prueba). El filósofo musulmán del siglo onceavo al-Ghazali, fue el decano de la Universidad Nidâmíyah en Bagdad; el describió la inhabilidad de la razón para comprender el Absoluto, el Infinito, y prosiguió diciendo que un tiempo infinito está relacionado al espacio infinito. Él fue capaz de crear un balance entre la religión y la razón, identificando sus respectivas esferas como el infinito y el finito respectivamente. El filósofo musulmán español del siglo doce, Ibn Rushd, fue considerado como el racionalista más grande de su época. Fue un gran exponente de la armonía de la filosofía y la religión, diciendo: “El hombre no está ni en control total de su destino, ni está completamente predeterminado por él”. También promovió la idea de que la filosofía no estaba en conflicto con el Islam, y apoyó el racio-

nalismo al citar versículos del Corán. La filosofía de Ibn Rushd influyó en el filósofo cristiano del siglo treceavo, Santo Tomás de Aquino, a quien se le dio el crédito por la construcción del sistema de pensamiento católico más importante. Él sintetizó la filosofía de Aristóteles, la teoría de San Agustín, la filosofía de al-Ghazâlî y la de Ibn Rushd. En su famoso trabajo, *Summa Theologica*, siguió el “*Ihîâ’ Ulum ad-Dîn*” (El Reavivamiento de las Ciencias de la Religión), y desarrolló un entendimiento de la relación entre la filosofía y la fe. Su entendimiento de la armonía entre la religión y las ciencias naturales derivó de la alta cultura de la España Islámica y de los escritos filosóficos de Ibn Rushd.

Otro filósofo musulmán español del siglo treceavo, Ibn al-‘Arabi, incorporó muchas doctrinas místicas fragmentadas y mono-sistémáticas en un sistema, y les dio una formulación teórica explícita. Su trabajo, *Fusûs al-Hikâm*, fue considerado como una obra maestra de pensamiento místico en el sufismo. Otro renombrado filósofo musulmán del siglo treceavo, Yalal ed-Dîn ar-Rumi, es bien conocido en Occidente. Su famoso libro, *al-Maznawi*, ofrece soluciones para muchos problemas complicados en metafísica, religión, ética y misticismo. Él explicó varios aspectos ocultos del sufismo y su relación con la vida mundana³⁷.

TECNOLOGÍA

Las contribuciones musulmanas a la tecnología fueron igualmente estupendas. La contribución más representativa fue la introducción del papel, cuyo conocimiento fue adquirido de China. Los musulmanes establecieron fábricas de papel en Samarcanda y luego en Bagdad y Siria³⁸. Durante los siglos octavo y noveno, estos talleres fueron construidos por todo el mundo musulmán desde España hasta Irán. En contraste, la primera fábrica de papel en Europa fue establecida tan tarde como a finales del siglo treceavo. El reemplazo del pergamino y el papiro por el papel tuvo un profundo efecto en la difusión y la democratización de la educación, pues

se volvió posible escribir libros y preservar y distribuir el conocimiento más fácilmente. En algunas escuelas de Medio Oriente en el siglo noveno, estuvo disponible libre de costo. Siria también estableció fábricas de manufactura de vidrio, produciendo cristalería y cerámica de alta calidad. Esta técnica de manufactura del vidrio fue transferida a Venecia en el siglo doceavo. Venecia aún produce la mejor cristalería del mundo.

Los musulmanes hicieron avances en las industrias de las telas, sedas, algodón y cuero. Durante los siglos noveno y décimo, cientos de barcos de los países musulmanes atracaban en el puerto de Cantón en China. Los comerciantes musulmanes establecieron un sistema de cartas de crédito similares a los cheques, otro invento musulmán. Ellos trabajaron todas las clases de metales, tales como el oro, la plata, el bronce, el hierro y el acero. Los musulmanes practicaron la agricultura en una forma científica y conocieron el valor de los fertilizantes³⁹. En el siglo doceavo, la agricultura musulmana, la irrigación y la manufactura de los equipos agrícolas eran mucho más avanzadas que las de la Europa no musulmana. Esta avanzada tecnología fue transferida de España a Italia, y luego al Norte de Europa⁴⁰. Philip Hitti escribe:

“Durante la primera parte de la Edad Media, ningún otro pueblo hizo contribuciones tan importantes para el progreso humano como hicieron los árabes. Desde el siglo IX al siglo XII había más trabajos filosóficos, médicos, históricos, astronómicos y geográficos escritos en árabe que en cualquiera otro lenguaje en el mundo”⁴¹.

CONCLUSIÓN

Este capítulo ha destacado las contribuciones de los científicos musulmanes a la civilización. Desafortunadamente, estas contribuciones gradualmente decayeron, y detuvieron su desarrollo debido a la pérdida del poder político y a una marcada carencia de la inspiración por logros educativos y tecnológicos.

Cuando la España del sur fue conquistada por Fernando en 1490, cientos de miles de tratados científicos árabes fueron quemados. El gobierno llegó hasta medidas extraordinarias para prohibir la posesión de cualquier libro escrito en árabe por expertos musulmanes, excepto aquellos que habían sido traducidos al latín. En el siglo treceavo, los ejércitos mongoles quemaron valiosos libros escritos por expertos musulmanes en Bagdad, y en los siglos doceavo y treceavo, los cruzados destruyeron muchos trabajos científicos musulmanes en Siria.

Muchos no musulmanes tradujeron los trabajos originales de expertos musulmanes y latinizaron los nombres musulmanes. En años subsecuentes, los europeos fallaron en reconocer que los eruditos musulmanes habían hecho el trabajo original sobre el cual se basó el progreso científico actual. El prejuicio anti-musulmán ha jugado un papel importante en la pérdida de reconocimiento de los científicos musulmanes en su trabajo académico.

A pesar de que la producción de trabajos científicos y conocimiento por parte de eruditos musulmanes se detuvo debido a los factores mencionados anteriormente, el progreso científico que habían generado continuó. Muchos trabajos científicos importantes fueron traducidos del árabe a lenguas europeas, y los cristianos en Europa aprendieron medicina, química, física, matemáticas y filosofía de los libros escritos por eruditos musulmanes. Muchos estudiantes europeos se graduaron de famosas universidades musulmanes en Córdoba, Toledo, Bagdad y Damasco, y retornaron a Europa para establecerse y enseñar en las nuevas universidades. En muchas escuelas europeas, el idioma árabe así como el latín se volvieron un medio de instrucción. Nuevas escuelas médicas fueron establecidas en Europa, enseñando el mismo currículum que en la España musulmana y Bagdad. Las traducciones de los textos escritos por eruditos musulmanes permanecieron como una fuente importante de aprendizaje académico hasta el siglo dieciséis.

La razón principal para el decaimiento de los logros científicos en el mundo musulmán fue la pérdida gradual de interés de los musulmanes en temas científicos. Se desarrollaron dos sistemas paralelos de educación a saber, la *Shari'ah*, la ciencia de la ley islámica, y *al-'Ulum al-'Aqliyah*, las ciencias naturales y la tecnología. La mayoría de las teorías científicas tales como la Teoría de la Evolución fueron percibidas como anti-religiosas y muchos musulmanes se alejaron de las ciencias modernas. El decaimiento en el progreso continuó, debido a la apatía hacia los descubrimientos científicos. Las escuelas (*madaris*) se abstuvieron de enseñar los cursos más avanzados de matemáticas, ciencia y filosofía, enfocándose en lugar de esto en los aspectos teológicos, espirituales y rituales del Islam y la Ley Islámica (*Shari'ah*). Hubo una desmoralización general en las nuevas generaciones musulmanas para adquirir nuevo conocimiento y para hacer investigación científica. Comentando acerca del fanatismo religioso, la estrechez mental y la falta de tolerancia, Mansur Alam dice:

“La transferencia de ciencia y tecnología desde la esfera islámica a Europa fue seguida por un agudo descenso del poder político del Islam, y el surgimiento del fanatismo entre los musulmanes dio un golpe mortal al desarrollo de las ciencias. Esto fue simbolizado por la destrucción del Observatorio Astronómico de Estambul en 1580 por los fanáticos, el cual había sido establecido por Taqi ud-Dín en 1545. El ascenso del clero y el fanatismo sofocó el crecimiento de la ciencia en los países gobernados por gobernantes musulmanes como el Imperio Mogol en India, el Imperio Otomano en Turquía, Arabia y los reinos más pequeños en el Magreb. La barrera del lenguaje re-emergió con fuerza, dado que la mayoría de las investigaciones científicas posteriores al siglo XVI fueron conducidas en idiomas como el español, alemán, italiano, francés e inglés. Por lo tanto el lenguaje de la ciencia y la tecnología una vez más se volvió inaccesible a los musulmanes de todo el mundo, y consecuentemente los países musulmanes rápidamente entraron en declive”^{39,42}.

Uno se pregunta acerca de la posible forma del mundo hoy si los científicos musulmanes hubieran sido capaces de continuar su investigación y trabajo académico.

Hoy, los musulmanes están seriamente sub-representados en la ciencia. Menos del uno por ciento de los científicos del mundo son musulmanes, mientras que el 25 % de la población del mundo es musulmana. Los musulmanes han desarrollado la falsa percepción de que todo el conocimiento está en el Corán. La mayoría de los musulmanes conservadores desalientan el estudio de la ciencia, considerándola como “Occidental”. Muchos imanes conservadores se oponen al cuestionamiento racional y a la reinterpretación. Sin embargo, para convertirse en un científico, es esencial tener la habilidad de pensar críticamente y tener una mente inquisitiva. El trabajo de un científico depende del pensamiento, desarrollar una hipótesis, experimentar y registrar las observaciones. De esta forma, la ciencia y la tecnología (*‘Ilm al-Hikmah*) han sido transferidas del Oriente al Occidente. La ciencia no pertenece a ningún grupo étnico o religioso particular. Es una evolución que nunca termina, que continuará progresando con contribuciones de diferentes pueblos y grupos en diferentes épocas.

Luego de 400 años de estancamiento, la comunidad musulmana está ahora despertándose de nuevo y buscando su identidad perdida. Nosotros estamos revisando y aprendiendo acerca de las contribuciones de los eruditos musulmanes a la ciencia y la civilización.

Nos da orgullo el trabajo de los científicos musulmanes. Estamos ahora reconociendo nuestras responsabilidades para corregir la noción errónea de que la civilización moderna y el avance científico son una creación exclusiva de una cultura o civilización en particular.

Con suerte, las nuevas generaciones de musulmanes mejorarán su sentido de pertenencia a la comunidad islámica que ha tenido un impacto tan significativo en la civilización mundial. El progreso en la ciencia que estamos viendo hoy es como una edi-

ficación a la cual todas las naciones, tanto musulmanas como no musulmanas, han hecho sus contribuciones. Es el resultado de la cooperación, de la comunicación, y de pasar la riqueza del conocimiento a las generaciones sucesivas, desde los griegos, pasando por los musulmanes, hasta Occidente y finalmente de vuelta a las nuevas generaciones del Oriente. Aunque este breve artículo sobre las contribuciones de los científicos musulmanes pueda no reflejar completamente el trabajo que ellos han hecho, servirá, sin embargo, como una introducción a sus empresas académicas y logros. Sin embargo, glorificar simplemente el pasado no es suficiente, pues debemos continuamente alentar a la juventud musulmana a convertirse en investigadores dinámicos y seguir el camino de los grandes eruditos musulmanes, para beneficiar a sus congéneres humanos en todas partes del mundo.

Capítulo Siete

La Viabilidad de un Sistema Económico Islámico en una Economía Moderna

Mohammed Sharif

RESUMEN

Este documento examina la viabilidad de un sistema económico islámico en una economía moderna. El sistema económico contemporáneo es sofisticado y muy complejo. El Islam estableció las bases de su sistema económico en el siglo séptimo d.C. y sus principios son considerados claros y simples. Entonces surge la pregunta: ¿Cómo puede tal sistema, claro y simple, manejar las complicaciones de una economía moderna? Esto es exactamente lo que yo intento responder aquí abordando los problemas de la pobreza y la injusticia como ejemplo.

Sin embargo, en lugar de hablar acerca de los problemas en el mundo, yo los discutiré en el contexto de los EEUU, simplemente porque este país es el más acaudalado, tecnológicamente el más avanzado, y tiene todos los medios a su disposición para eliminar al menos la plaga de la pobreza de su economía, a pesar de que sufre crónicamente de ella. Primero mostraré la naturaleza de los problemas en términos de pobreza, hambre, carencia de hogar, falta de atención médica, e injusticia en la distribución del ingreso y la riqueza, en contraste con la riqueza del país. Luego demostraré cómo la aplicación de los principios islámicos podría, dentro de

un muy corto plazo, resolver estos problemas sin sofocar en absoluto la prosperidad de la sociedad. Esta conclusión sin embargo, no debe ser malinterpretada como que el Islam no puede tratar con los problemas de los países en desarrollo. Durante los tempranos días del Islam, los principios islámicos funcionaron milagrosamente para resolver estos y otros problemas con la menor cantidad de recursos.

INTRODUCCIÓN

El tema de este libro son las contribuciones islámicas a la civilización. La contribución al progreso económico hecha por el sistema económico islámico es un candidato lógico importante para la discusión aquí, pues la prosperidad económica es uno de los requisitos para lograr el desarrollo científico. Sin embargo, dada la restricción de espacio, yo me limitaré a un aspecto importante de estas contribuciones, que es la justicia económica y el desarrollo humano. Espero que esta presentación breve con suerte ayude a clarificar el contenido de mi mensaje a los lectores, para ofrecer una apreciación del sistema económico islámico en general.

Antes de profundizar en la materia, sin embargo, necesito describir el principio fundamental del sistema islámico en general, pues el Islam no es sólo una religión sino una forma de vida completa, y su sistema económico es sólo una parte integral del total. Por lo tanto, esta discusión está dividida en tres etapas. Primero, describiré el principio básico para establecer y administrar un sistema, (social, económico o político) y compararlo con los principios básicos de los sistemas contemporáneos. A continuación, trataré con el concepto del progreso económico, distinguiendo entre crecimiento y desarrollo y mostrando sus implicaciones para la justicia y el desarrollo humano.

Luego serán enumeradas las características fundamentales de un sistema económico islámico, y examinaremos sus implicacio-

nes. A continuación, hablaré acerca de los problemas de la pobreza y la injusticia en los Estados Unidos de América. Finalmente, mostraré cómo la aplicación de los principios islámicos puede resolver fácilmente estos problemas, sin tener un efecto adverso en el progreso económico.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL SISTEMA ISLÁMICO

Las precondiciones para el funcionamiento de cualquier sistema, y más aún, para que éste haga alguna contribución a la civilización, son la estabilidad social y política, y la prosperidad económica. Hay dos formas alternativas para lograr estas precondiciones: imponer la participación obligatoria por coerción, o inducir la participación voluntaria ganándose los corazones y las mentes de las personas.

El establecimiento de un sistema legal elaborado y complejo, y el uso de políticas de mano dura para su implementación, como castigos severos al no cumplimiento, es la forma sistemática de forzar la participación. En esta categoría, el capitalismo y el comunismo (socialismo) son los dos sistemas dominantes en el mundo contemporáneo de ideas y prácticas. El sistema islámico provee una alternativa que funciona y prospera con la participación voluntaria de los miembros de la sociedad.

La diferencia fundamental entre estos dos sistemas está en su filosofía de cómo la vida humana debe ser vista y tratada. La primera considera la vida humana como consistente en sólo un cuerpo y una mente. El alma está completamente removida del sistema, dejando, supuestamente, sólo la individualidad de las personas, o su existencia y papel completamente no reconocidas. Dado que el alma no tiene valor en la sociedad, la economía y la política, la gente generalmente encuentra muy poco uso para ella en sus vidas individuales. Los miembros de esta sociedad se preparan de esta forma para conseguir sólo posesiones materiales y poder disfru-

tarlas, sin tener ninguna o muy poca guía moral, y ninguna consideración por las necesidades del alma. En la ausencia de cualquier ideal más alto que las posesiones materiales y el poder, el principio darwiniano de la supervivencia de los más preparados entonces se vuelve el único principio de guía para los individuos en su persecución competitiva para el éxito material en la vida. Bajo estas circunstancias, los fuertes pasando por encima de los débiles y las fricciones y tensiones concomitantes son resultados lógicos. De esta forma, estas sociedades materialistas no encuentran otra opción que instituir un complicado sistema legal con castigos severos para su violación, y de ellos dependen solamente en este sistema legal para mantener la estabilidad y asegurar la prosperidad. En ausencia de algún código moral de comportamiento requerido para la elevación del alma (desarrollo espiritual), los individuos generalmente se ciñen a la ley sólo cuando hay temor de ser atrapados. De otra forma, romper la ley para ganar posesiones materiales y poder es un suceso común bajo estos sistemas.

No es de extrañar que a pesar de que estas sociedades logren un progreso material extraordinario, enfrenten similarmente extraordinarios problemas sociales. Este argumento es ilustrado por la alta tasa de crecimiento económico logrado por la propiedad del Estado y el control en un sistema comunista, o por la colocación de la mayoría de los recursos para un grupo pequeño de personas en el sistema capitalista para generar el motor del crecimiento con enormes costos para la sociedad al mismo tiempo. La sociedad es forzada a pagar en la forma de la pérdida de la libertad individual en un sistema comunista, la creación de injusticia extrema en los dos sistemas, y la generación de pobreza crónica en un sistema capitalista. Mientras la dura competencia por el progreso material insaciable lleva a intensos conflictos de intereses, la inequidad y la pobreza generadas crean la insatisfacción resultante de la conciencia, de privación relativa y absoluta. El resultado lógico de nuevo es una variedad de problemas difíciles para que la sociedad supere. La sociedad entonces responde haciendo más leyes, complicando

así más el sistema y haciendo más fuertes los castigos por no someterse a ellas.

Qué tan fuerte y riguroso se ha vuelto el sistema legal para mantener la estabilidad del sistema social, político y económico en tal situación, puede ser ilustrado por el grado de población carcelaria en los Estados Unidos. Al principio del siglo veintiuno, cerca de siete millones de personas están actualmente en prisión, en prueba y bajo palabra; esto es aproximadamente el 3 % de la población total. Este método de castigo, sin embargo, no puede decirse que haya reducido el crimen hasta un punto significativo, aunque mantiene el sistema funcionando. Sin embargo, cuesta \$70 billones al año mantener cerca de dos millones de individuos tras las rejas a una tasa de \$35.000 por interno. Nótese que esta es sólo una fracción del costo total para hacer funcionar el sistema de justicia criminal.

En contraste, el Islam mantiene la estabilidad social y política y obtiene prosperidad económica, al establecer un sistema equitativo y justo por la participación voluntaria dedicada a los miembros de la sociedad. Esto se logra, sin embargo, no por la amenaza de la ley, sino entrenando a los miembros de la sociedad individualmente y ayudándolos a desarrollar el mejor carácter humano posible. Respecto a esto, el Islam trata a la vida humana, a diferencia del pensamiento occidental contemporáneo, como consistente de tres componentes: cuerpo, mente y alma. Estos tres aspectos reciben igual importancia en la filosofía y práctica islámica, para el desarrollo exitoso de una personalidad con las mejores cualidades humanas, y por lo tanto, a fin de cuentas, para el funcionamiento eficiente del sistema. La importancia de este desarrollo balanceado de la vida humana puede ser mejor entendido por el hecho de que sin el alma (espíritu), el cuerpo es un pedazo de carne muerta y la mente (representada por el funcionamiento del cerebro) es igualmente descompuesta y sin funcionamiento. El alma, sin embargo, no muere: cuando un individuo muere, el alma simplemente deja el cuerpo y existe como un espíritu en alguna parte del universo de Dios. Mientras el cuerpo y la mente se relacionan a los aspectos

materiales de la vida humana, el alma provee el espíritu humano y así se relaciona con el lado espiritual de la vida humana. Ambos componentes materiales y espirituales comprenden la vida humana total y completa, y por lo tanto, el desarrollo balanceado de ambos aspectos de la vida es esencial para la vida humana exitosa.

Este desarrollo balanceado de la personalidad humana juega un papel muy importante en el sistema islámico, en establecer y mantener estabilidad social y política y lograr prosperidad económica; en esencia, sentando las bases de la civilización islámica. El Islam requiere que sus seguidores crean que la vida en esta tierra es temporal, que la vida real comienza luego de la muerte y que es infinita, que las acciones de los individuos en esta vida determinarán la calidad de su vida en el Más Allá, que hay un Día del Juicio luego de la muerte, cuando las recompensas por las buenas acciones y el castigo por las malas acciones serán entregados por Dios. Y más importante aún, los individuos son responsables ante Dios por sus propias acciones, Dios está llevando un completo y perfecto registro de todo lo que pensamos, decimos y hacemos, y ese registro será reproducido ante nosotros en el tiempo del juicio (piense acerca de ello como una cámara de vigilancia, aunque mucho mejor que las nuestras). Este aspecto de la fe islámica remueve casi completamente la necesidad de monitoreo legal, pues los miembros de la sociedad no son sólo participantes voluntarios dedicados, sino que también están auto-monitoreados. De esta forma, mientras la elevación espiritual de la vida humana individual introduce el auto-monitoreo del propio comportamiento de los individuos siguiendo el código moral universal de conducta, el desarrollo físico y mental facilita el progreso material no impediéndolo, llevando al crecimiento de la civilización.

Hay dos beneficios importantes que son derivados de este proceso. Primero, el auto-monitoreo elimina, o al menos, reduce la necesidad por instituir un sistema legal elaborado y complejo junto con su muy costoso sistema de monitoreo; segundo, motiva a cada miembro de la sociedad a participar voluntariamente en

el desarrollo personal y comunitario. Mientras lo primero libera inmensas cantidades de recursos de la sociedad, tanto humanos como materiales, para la utilización en actividades de desarrollo, lo segundo lleva al desarrollo económico o más apropiadamente, al desarrollo humano. El anterior aspecto elimina los conflictos y tensiones sociales causados por la insatisfacción, que se desprende de la injusticia y pobreza extrema endémica en los sistemas modernos. Esto de nuevo minimiza la cantidad de recursos necesarios para la resolución de conflictos y la administración de justicia en los sistemas desprovistos de un rol concreto para el aspecto espiritual del ser humano. Los recursos ahorrados pueden ser usados para el desarrollo humano.

RELEVANCIA DEL DESARROLLO ECONÓMICO

Los economistas han usado por largo tiempo los conceptos de “crecimiento económico” y “desarrollo económico” intercambiabilmente. Fue sólo en los tardíos años ‘60 que empezaron a distinguir entre ellos¹, desafortunadamente para volver en los ‘80 a enfatizar la importancia del crecimiento económico para la prosperidad y aplicar la política del crecimiento por todo el mundo. El único remanente de reconocimiento permanece en la forma del índice de desarrollo humano construido y publicado anualmente por el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas². El Islam, sin embargo, reconoció la importancia del desarrollo económico para el desarrollo humano, aplicó la política y logró resultados extraordinarios en el siglo séptimo d.C.

En este punto, los significados de crecimiento y desarrollo necesitan ser explicados. El crecimiento económico significa el incremento en el ingreso per cápita, acompañado de mejoramientos en tecnología y cambios en la estructura de la economía de producción primaria, manufacturada y basada en tecnología. En contraste, el desarrollo económico significa crear un ambiente para la realización del espíritu humano en su máximo potencial, para cada

individuo en la sociedad. De esta forma, el desarrollo económico implica brindarles a los miembros de la sociedad la oportunidad de realizarse hasta su máximo potencial. En esencia, el desarrollo incluye el crecimiento y le añade un contenido humano. El crecimiento mide el progreso económico como el incremento en el ingreso social (riqueza) sin considerar quien está disfrutando esta riqueza. Por otra parte, el desarrollo toma en cuenta las implicaciones de la creciente riqueza para la población general en relación con seguridad alimentaria, estándares de nutrición, cuidado de la salud, longevidad, educación, etc.

Lograr la prosperidad económica por el mandato del Estado bajo el comunismo y por la colocación de la mayoría de los recursos en una pequeña clase negociante bajo el capitalismo, es una política de crecimiento económico. Es una manera rápida de obtener la prosperidad económica y el progreso tecnológico. Sin embargo, tiene lugar con un costo muy alto para la humanidad en la forma de pobreza, hambre, desnutrición, carencia de hogar, desempleo, falta de atención médica, falta de educación, etc. La extrema injusticia generada causa insatisfacción y falta de respeto a la ley, resultando en la encarcelación de un gran número de personas. Más aún, no es sólo costoso para la sociedad en pérdida de productividad debido a la insatisfacción de los trabajadores y el incremento de los gastos en la administración de la ley, sino que también hace al sistema inherentemente inestable. Las contribuciones del sistema a la civilización por lo tanto enfrentan la constante amenaza de ser perdidas. La desintegración de la otrora Unión Soviética ilustra las consecuencias de esta inestabilidad.

La política islámica de desarrollo económico interioriza la política del desarrollo humano conjuntamente con la creciente riqueza social. Esto simplemente significa que cada miembro de la sociedad tiene la oportunidad de participar en la generación de riquezas y de compartir equitativamente en la prosperidad ganada. De esta forma, el desarrollo económico establece un sistema justo y equitativo. Bajo el sistema, la prosperidad económica y el pro-

greso económico logrados son constantes, y sus contribuciones a la civilización son estables y menos susceptibles a perderse como resultado de fuerzas de destrucción latentes.

Este tipo de desarrollo económico está basado en la política islámica de asegurar la participación voluntaria dedicada de todos, al ganar sus corazones y mentes. La base justa y equitativa de prosperidad produce contribuciones constantes y estables a la civilización, las cuales son más o menos permanentes, a menos que fuerzas externas amenacen con destruirlas.

EL SISTEMA ECONÓMICO MUSULMÁN

Un sistema económico se distingue por el tipo de propiedad y uso de la propiedad, la naturaleza del mecanismo de intercambio, el método de colocación de recursos, la distribución del ingreso y la riqueza, y el papel de la sociedad en modificar los resultados. El contraste entre los sistemas capitalista y comunista es claro y bien conocido. Las características del sistema islámico, sin embargo, necesitan una descripción detallada, pues el sistema es nuevo para el mundo moderno y trasciende tanto al capitalismo como al comunismo.

La propiedad de lo que se posee es un factor crítico que determina la naturaleza de un sistema y necesita ser tratado primero. En el Islam, Dios ha creado todo en el universo y por lo tanto, Dios es el dueño de todo, incluyendo a los seres humanos. A los seres humanos, como vice-administradores de Dios en la Tierra, les es dada la confianza de todo lo demás, el derecho a usar y preservar todo para su bienestar. El derecho de uso, sin embargo, viene con deberes y responsabilidades. A diferencia tanto del capitalismo como del comunismo, el Islam le concede a las personas el derecho de uso, no el derecho de posesión. La diferencia sustantiva es que el derecho de posesión concede el derecho de usar en cualquier forma que el dueño desee, mientras que el derecho de uso pone

restricciones y obligaciones definidas por el dueño. Dios, en el Islam, ha impuesto restricciones elaboradas en el uso de los recursos y adjuntado importantes obligaciones a ese derecho. El Islam, de esta forma, introduce moderación en esta importante institución de la propiedad privada, y libera a la sociedad y a sus miembros de la tiranía de la propiedad de los recursos, ya sea de individuos privados o del Estado. Este derecho de uso en el Islam, sin embargo, es concedido a individuos privados como en el capitalismo, no a la autoridad colectiva de la sociedad como en el comunismo. A la sociedad, sin embargo, le es dada la responsabilidad de asegurar que sus miembros cumplan sus deberes y sus obligaciones en el uso de los recursos. Por lo tanto, aunque el Islam les concede a los individuos el derecho de usar los recursos, también asegura su utilización apropiada al imponer deberes y responsabilidades sobre este derecho, y le confía a la sociedad la autoridad de hacerlas cumplir. El Islam es por lo tanto una mezcla moderada del derecho de un individuo a la libertad, y el deber de la autoridad social para regularla, esto es una mezcla de capitalismo y socialismo.

Dado el derecho privado de usar los recursos, el sistema islámico funciona por la operación del mercado. La libre empresa privada está en el corazón de una economía islámica, pues ella alienta la iniciativa y el empuje, facilita las innovaciones y recompensa la productividad. Dios declara en el Corán *“Él es Quien creó para vosotros todo cuanto hay en la Tierra”* (2:29).

El Corán impone *“Y cuando haya terminado la oración recorran la Tierra, procuren su sustento y recuerden mucho a Allah, para que así tengan éxito”* (62:10). Estos versículos categóricamente sugieren que la Tierra es para que los humanos la exploren y la utilicen. El Corán además dice *“¿Acaso no veis que Allah os sometió todo cuanto hay en los cielos y en la Tierra, y os colmó de Sus gracias, las cuales podéis apreciar algunas, y otras no? Pero, a pesar de esto, entre los hombres hay quienes discuten acerca de Allah sin tener ningún tipo de conocimiento, guía o libro revelado”* (31:20). Estos versículos establecen el lugar del bienestar material en la vida mu-

sulmana. De hecho, el Islam no establece límite en qué tanto un individuo puede ganar y gastar; en lugar de esto, establece firmes restricciones en cómo un individuo gana y gasta sus ingresos. Los métodos y actividades permisibles y prohibidas de ganar y gastar están claramente citados, El Corán declara: *“Los que lucren con la usura saldrán de sus tumbas el Día del Juicio como aquel al que el demonio ha poseído dejándolo trastornado. Esto será por decir que el comercio es igual que la usura, cuando Allah permitió el comercio y prohibió la usura”* (2:275). *“Riba”*, es una devolución fija predeterminada en un préstamo de dinero, sin tener en cuenta si el que pide prestado tiene una ganancia o una pérdida. Esta declaración implica que aunque el Islam alienta la circulación productiva del ingreso y la riqueza, claramente prohíbe la acumulación improductiva de riqueza y la ganancia explotadora de ingresos. Atesorar con el propósito de elevar los precios y apostar son ejemplos de estas actividades prohibidas.

El Islam le exige confiabilidad y autonomía a cada miembro de la sociedad y desalienta la dependencia de otros. Dos historias de la vida del Profeta Muhámmad (P y B) convincentemente ilustran el punto. Un día un hombre vino al Profeta (P y B) por ayuda. El Profeta (P y B), en lugar de darle una ayuda, le preguntó si tenía algo en su hogar que pudiera vender. Cuando el hombre le dijo que tenía unas cuantas ollas de cocina que podía vender, le pidió que se las trajera. Luego de que el hombre llevó las ollas, el Profeta (P y B) las subastó entre sus Compañeros, le dio una parte del dinero de la venta al hombre para comprar comida para su familia, y el monto remanente para que compre un hacha para cortar madera en el bosque.

En otra ocasión, el Profeta (P y B) notó que un hombre permanecía en la mezquita, orando por días y saliendo sólo para hacer sus necesidades físicas. También notó que otro hombre le había estado trayendo comida todos los días. Entonces el Profeta (P y B) llamó al hombre y le preguntó por qué se estaba quedando en la mezquita todo el tiempo, el nombre del hombre que le estaba

llevando comida, si tenía una familia e hijos, y quien los estaba cuidando. El hombre respondió que él quería adorar a Dios todo el tiempo, el hombre era su hermano, él tenía familia e hijos, y su hermano lo estaba cuidando. Luego de oír esto, el Profeta (P y B) dijo: “Tu hermano es mejor adorador que tú”.

Estas dos historias claramente sugieren que la dependencia de otros no es una forma de vida aceptable en el Islam para las personas con capacidad. La autosuficiencia es admirable y por lo tanto es alentada. El Profeta Muhámmad (P y B) dijo: “*Nadie ha comido mejor comida que la que se ha ganado trabajando con su propias manos*”³. Se dice que el Profeta (P y B) también dijo: “Si Dios le da a cualquiera de ustedes la oportunidad de ganarse la vida de una forma determinada, que no la deje sin explotar hasta que se agote o deje de estar de acuerdo con ella”⁴. Estos dichos claramente indican la importancia de la prosperidad económica en la vida musulmana. Y más importante aún, el concepto de adoración a Dios en el Islam es amplio y de lejano alcance, guiando el comportamiento humano en este sentido: vivir la vida en la Tierra siguiendo los mandamientos de Dios es la mejor forma de adorarlo a Él. Esto asegura la participación de cada uno en la generación de ingresos y les ofrece la oportunidad de explorar su potencial, haciendo la mejor contribución posible para la sociedad.

Al requerir la autosubsistencia y participación en actividades productivas de cada miembro de la sociedad, el Islam se asegura que disfruten de una igualdad de oportunidades para adquirir recursos complementarios con los cuales trabajar. El primero y más importante recurso complementario es el capital humano, esto es, conocimiento, y el Islam hace obligatoria la adquisición de este recurso para cada hombre y mujer musulmanes⁵. La importancia del aprendizaje es también evidente en el primer mandamiento revelado por Dios al Profeta Muhámmad (P y B): “*¡Recita! En el nombre de tu Señor, Quien creó todas las cosas. Creó al hombre de un coágulo*” (96:1-2). Además de ordenar el aprendizaje, Dios está también hablando acerca de la ciencia de la creación en esta primera

revelación. Esto indica que el conocimiento espiritual requiere un apropiado entendimiento del funcionamiento del mundo material. Que este conocimiento se relaciona a los aspectos materiales de la vida, es también evidente en la instrucción del Profeta (P y B): “Si es necesario, busquen el conocimiento hasta en la China”⁶. La civilización islámica está basada en este papel del aprendizaje en la vida humana, como lo atestiguan las contribuciones del Islam a la civilización universal tal como fue descrito en otras partes de este libro.

Adicionalmente, el Islam establece importantes instituciones económicas para proveer a todos los sectores de la sociedad con recursos materiales, para que nadie esté privado de la oportunidad de participar productivamente. La institución de la herencia es una de tales instituciones. A diferencia de la cultura occidental de la primogenitura, que concede propiedad principal de los bienes del padre al primer hijo solamente, el Islam concede derechos de herencia a un gran número de miembros de la familia. Los miembros que tienen derecho a compartir una parte respectiva de los bienes están claramente definidos y predeterminados en el Islam, y nadie tiene autoridad para modificarlos. Incluso para el propietario de los bienes: a diferencia del sistema occidental que concede el derecho al dueño para legar sus bienes a quienquiera que desee, en el Islam no tiene la autoridad ni incluso el derecho de desheredar a ningún miembro de su familia por un testamento escrito antes de la muerte.

Estas imposiciones e instituciones, además de proveer recursos complementarios a casi todos los miembros de la sociedad para su participación productiva, eliminan potencialmente la concentración del ingreso y la riqueza, que acarrea inevitablemente la pobreza y la indigencia a otros miembros de la sociedad. La distribución de los bienes entre un gran número de herederos luego de la muerte de un pariente, previene estos problemas y reduce el potencial para la aparición de la pobreza. Además de esto, reduce las oportunidades de utilizar ineficientemente los bienes por parte

de grandes propietarios, que podrían simplemente fiarse en un ingreso no ganado, y aumenta la eficiencia productiva de los bienes por parte de herederos innovadores. Nótese que entre mayor sea el número de personas que reciban recursos complementarios, mayor es la probabilidad de invenciones e innovaciones en el sistema. El Islam, de esta forma, involucra al mayor número posible de personas en la producción y por lo tanto alienta la eficiencia, induce invenciones e innovaciones, y facilita la prosperidad económica. Más que todo, esta prosperidad se logra con un proceso justo y equitativo, por la circulación incrementada de recursos productivos en el sistema.

El Islam, sin embargo, reconoce que siempre habrá gente menos afortunada en la sociedad, tal como aquellas que sufren de discapacidades físicas y mentales, víctimas de calamidades naturales, los desplazados sociales y los demográfica y económicamente impedidos, tales como huérfanos, viudas, los ancianos y los desempleados, etc. Aquí el Islam trata con el problema tanto a nivel individual como social, para asegurarse que, de acuerdo con el Corán: “...*para que la riqueza no sea un privilegio sólo de los ricos*” (59:7).

Al nivel individual, el Islam exige que los más afortunados cuiden a los menos afortunados de la sociedad. El Profeta Muhámmad (P y B) dijo: “No es un verdadero musulmán aquel que se llena mientras su vecino va a la cama hambriento”⁷. Esto sin embargo, no está prescrito como una manifestación de lástima por los menos afortunados, sino como una forma de expresar gratitud hacia Dios por hacernos más afortunados. Como vicedirector de Dios en la Tierra, cada individuo, incluyendo los menos afortunados, ha sido dotado con un mínimo de dignidad humana por Él. Por lo tanto, este modo de dar caridad debe ser dignificado también. En esencia, Dios les ha concedido legítimamente a los necesitados una parte de la riqueza de los ricos. En este sentido, los ricos simplemente deben cumplir su obligación de adorar a Dios dando una parte de su riqueza a los necesitados. El *Zakah*, uno de los cinco pilares del Islam, es una de tales obligaciones requeridas

a un musulmán. Luego de algunas deducciones, el 2,5 % de la riqueza acumulada debe ser pagado como un impuesto al bienestar al final del año. Aunque como proporción del total de la riqueza acumulada esto parece insignificante, demostraré que este es un potente instrumento económico para erradicar la pobreza completamente de la sociedad, con el menor impacto sobre el propietario.

El Islam de hecho hace de ello una responsabilidad social, para que la comunidad erradique la pobreza. La existencia de la pobreza es un pecado abominable para la comunidad como un todo. El más serio pecado en el Islam es el kufr, lo cual significa negar la Autoridad de Dios. El Profeta Muhámmad (P y B) dijo: “La pobreza es un pecado como el kufr”⁸. Esto implica que la pobreza no es tolerable en un sistema islámico, o más categóricamente, un sistema que tolera la pobreza niega la Autoridad de Dios, y por lo tanto, no es un sistema islámico.

En conclusión esta sección puede resumirse diciendo que el sistema económico islámico combina las características beneficiosas tanto del capitalismo como el comunismo, y que sin embargo es libre de sus características indeseables. La aplicación de la libre empresa y los mecanismos de mercado junto con el uso igualitario de principios asegura que el sistema es tanto eficiente como equitativo. La ausencia de derechos de propiedad sobre los recursos y de autoridad irrestricta para su uso tanto por parte del individuo como del Estado, libera a la sociedad de la tiranía de la propiedad exclusiva. En este sentido, el sistema islámico es un camino central balanceado, un sistema moderado, concebido para el beneficio de la humanidad.

LA POBREZA Y LA INEQUIDAD DE LA DISTRIBUCIÓN EN LOS EE.UU.

Para ilustrar la efectividad de estos simples y concretos principios del Islam al tratar con los problemas de una economía moderna compleja, la pobreza, la injusticia de la distribución del ingreso

y la riqueza en los Estados Unidos de América son un ejemplo útil. Los Estados Unidos es el país más rico del planeta hoy y tiene la economía más avanzada tecnológicamente. Sin embargo, el país sufre de serios problemas de pobreza crónica, hambre, carencia de viviendas y falta de cuidados médicos, a pesar del hecho de que tiene todos los medios a su disposición para eliminar esta plaga de su sociedad. Al mismo tiempo, tiene un muy alto nivel de inequidad en la distribución del ingreso y la riqueza, la cual se está volviendo peor con el tiempo.

La pobreza está definida como la inhabilidad de una familia para cubrir las necesidades básicas y mínimas de la vida, y por lo tanto, una condición de vida por debajo del estándar de subsistencia. En los Estados Unidos, la línea de pobreza está construida en base a esta definición y todos aquellos que caen por debajo de esta línea están definidos como indigentes. Esta línea de pobreza está calculada según el costo de la canasta básica familiar que provee las necesidades nutricionales mínimas, multiplicadas por un factor de tres para incluir el costo de otras necesidades de vida como alojamiento, indumentaria, atención médica etc. La línea de pobreza usada por el gobierno de EE.UU. en 1999 era anualmente \$8,501 para un solo individuo, \$10,869 para una familia de dos, \$13,290 para una familia de tres, y \$17,029 para una familia de cuatro⁹. Basados en estos umbrales, las estimaciones muestran que 32.4 millones de personas, un 11.8 % del total de la población total de EE.UU. estaba en la indigencia en 1999¹⁰.

Las cifras del censo de 1999 también muestran que 42.6 millones de personas, esto es, más del 15.5% de la población total, no tenían ninguna forma de cobertura médica¹¹. El Urban Institute (2000)¹² reportó más de dos millones de personas sin hogar en 1996. Esta cifra continuó creciendo, y se incrementó en 15 % en el 2000 sobre la de 1999, de acuerdo a la Conferencia de Mayors¹³. El Centro de la Universidad Tufts de Políticas sobre el Hambre, la Pobreza y la Nutrición¹⁴ estima que 12 millones de personas están crónicamente hambrientas, mientras que más de 35 millones

sufren inseguridad alimentaria (cifras de 1997). Nótese que las familias que están marginalmente sobre la línea de pobreza pueden caer bajo esta línea en cualquier momento, por lo tanto están inseguros alimentariamente, junto con los pobres. Un reporte del Departamento de Agricultura¹⁵ muestra que uno de cada diez hogares de EE.UU. sufre de inseguridad alimentaria.

Esta condición de pobreza tiene serios efectos adversos en el desarrollo humano. La falta de adecuada nutrición y cuidado médico causa debilidad física y mental, atrofia en el crecimiento de los niños, susceptibilidad a enfermedades, y finalmente muerte prematura. Estos efectos son evidentes en el índice de desarrollo humano construido por el Programa de Desarrollo de Naciones Unidas. Los Estados Unidos tienen la más alta tasa de mortalidad infantil y materna y la más baja longevidad tanto para hombres como para mujeres en el mundo industrializado, aunque tiene el Producto Interno Bruto más alto per cápita ajustado para paridad de poder adquisitivo¹⁶.

¿Por qué los Estados Unidos tienen semejante problema con altos niveles de pobreza y hambre? Una mirada a las cifras del salario mínimo puede dar luces sobre esta situación. Asumiendo que el salario mínimo es de \$5.65 por hora y que un individuo trabaje a tiempo completo, esto es, 40 horas por semana y 50 semanas por año. La ganancia semanal será de \$226, asumiendo que \$26 serán deducidos por su seguro social, inhabilidad temporal etc., la paga semanal para llevar a casa es \$200. Esto da un ingreso anual de \$10.000, lo cual es menos que el ingreso de nivel de pobreza para una familia de dos personas. Asumamos de nuevo que un apartamento de una alcoba cuesta \$500 por mes, esto se llevará \$6000 de ingreso anual, dejando sólo \$4000 para todo lo demás. Si la comida cuesta \$300 por mes, un total de \$3600 por año, sólo quedan \$400 para todo el año para transporte, ropa, atención médica, educación, electricidad, gas, teléfono, etc.; una tarea imposible. La pobreza es el resultado inevitable.

De qué manera el salario mínimo perpetúa la condición de pobreza, queda claro en el rendimiento del salario mínimo en el tiempo. El Departamento de Trabajo de EE.UU. compiló una lista de las cifras del salario mínimo por un largo período de tiempo¹⁷. Esta lista muestra que el salario mínimo real en dólares de 1998, en lugar de subir, de hecho ha caído a lo largo de los años. En 1968, el salario mínimo era de \$7.49 (equivalente a dólares de 1998). Cayó a \$6.19 en 1977, \$4.40 en 1989, y subió levemente a \$5.23 en 1997, pero está muy lejos aún de la cifra de 1968.

Esta es exactamente la razón por la cual el hambre se ha instalado continuamente en el tiempo. La investigación del Centro de la Universidad Tufts de Políticas sobre el Hambre, la Pobreza y la Nutrición, muestra que había 20 millones de estadounidenses hambrientos en 1985, lo cual se incrementó a 30 millones en 1992, y 35 millones en 1997.

Es necesario resaltar aquí un aspecto importante de la salud de la economía de EE.UU. El problema de la pobreza y el hambre que se acaba de describir prevaleció durante un período de prosperidad económica sin precedentes, durante los años '90. La economía estaba creciendo constantemente cerca del 4 % anual, con casi ningún desempleo, inflación cero, y muy bajas tasas de interés.

Tabla 7.1 Registro del ingreso y riqueza de los hogares en EE.UU. (1989) (por ciento)

	TOPE 20%	TOPE 1%	TOPE 5%	TOPE 20%	TOPE 80%	TOPE 95%
Ingreso	55.5	16.4	29.7	3.1	44.5	70.3
Riqueza	84.6	40.9	62.8	-1.4	15.4	37.2
Riqueza Financiera	93.9	48.1	72.2	-2.3	6.1	27.8

Fuente: Wolff, Economía de la Pobreza.

¿Quién, entonces, está disfrutando esta prosperidad económica? Las cifras de la Tabla 7.1 dan una clara respuesta a esta pregunta. Estas cifras corresponden a 1989, el más reciente análisis hecho

por Wolff¹⁸. El tope de 20 % de los hogares de los EE.UU. disfruta del 55.5 % del ingreso nacional, mientras el 20 % de la base disfruta un exiguo 3.1 %. La distribución de riqueza neta (bienes menos deudas) es aún peor, el 20 % más rico reciben 84.6 % (dejando 15.4 % para el 80 % de hogares de la base), mientras el 95 % de la base perciben sólo el 37.2 %. Los sectores del 1 y 5 % del tope son 40.9 % y 62.8 %, respectivamente. Peor es la distribución de la riqueza financiera (bienes financieros menos responsabilidades financieras), con 93.9 % yendo a manos del 20 % más rico y 27.8 % para el 95 % de la base. Aquí los ingresos del 1 y 5 % de los hogares más ricos son respectivamente, 48.1 % y 72.2 %.

Los estudios también muestran que esta injusticia en la distribución del ingreso y la riqueza se incrementó más aún durante los años '90¹⁹. Mientras el salario real ha estado decreciendo, los ingresos de los presidentes de las compañías se han estado disparando: el promedio anual de ingresos para presidentes de compañías llegó a \$5.6 millones en 1996, elevando la relación salarial entre los trabajadores y presidentes de compañías de 44:1 en los años '60, a 209:1. Adicionalmente, la carga de impuestos ha cambiado continuamente de los ricos a la clase media durante los '80 y '90²⁰.

SOLUCIÓN ISLÁMICA PARA LA POBREZA Y LA INJUSTICIA EN LOS ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA

El avance más importante en el sistema islámico es el desarrollo de la personalidad humana. Una vez esto haya sido logrado y puesto en su lugar, el resto se hace más fácil, pues los límites de lo permisible y de lo prohibido son respetados. La implementación de una política se convierte así en algo consistente al informar a la comunidad acerca de la política a seguir, y será llevada a cabo por miembros dedicados y autodisciplinados de la sociedad.

En la ausencia de tal sistema, sin embargo, la implementación de una política islámica en los Estados Unidos tendría que de-

penden en el sistema existente de monitoreo externo. Dado que el bienestar material personal es la única consideración en esta sociedad secular materialista, la política tiene una mayor oportunidad de éxito si involucra un sacrificio personal más pequeño que el preexistente. Por lo tanto, daré una breve descripción de los instrumentos islámicos para reducir la pobreza y la injusticia, aunque estos pueden no ser tan fáciles de usar fuera de un sistema islámico hecho y derecho. Luego haré una fuerte argumentación para la introducción del sistema de *Zakah* para resolver los problemas, dado que requiere un sacrificio personal mucho más pequeño y es fácil de implementar.

La introducción de la ley islámica de herencia puede ayudar bastante a reducir la injusticia y la pobreza. De la misma manera, la aplicación de las leyes que rigen las actividades permisibles y las prohibidas y los métodos de obtención de ganancias y consumo de la riqueza, pueden eliminar muchas fuentes de acumulación y concentración del ingreso y la riqueza, y la concomitante generación de pobreza. Las apuestas, la producción, comercio y consumo de drogas, el acaparamiento y la manipulación especulativa del mercado son ejemplos de tales actividades. El Islam pone gran énfasis en el comportamiento de consumo de un individuo como entidad económica. Corregir el comportamiento individual sobre la demanda de drogas, por ejemplo, podría eliminar el problema de la producción de drogas y el tráfico de drogas. Los Estados Unidos podrían no tener que pelear nunca más guerras contra las drogas en otros países, ni gastar inmensas cantidades de recursos que podrían fácilmente ser usados para combatir la pobreza en casa.

Y más importante aún, los Estados Unidos no tendrán que gastar una inmensa cantidad de recursos en luchar una guerra contra las drogas en casa, y en llenar sus instituciones correccionales con internos. Esto convertirá a millones de jóvenes estadounidenses en recursos productivos, los cuales, por sí mismos reducirán la pobreza sensiblemente, pues las familias y los hijos de los individuos encarcelados son sentenciados a la pobreza por su encarcelación.

Todo esto, sin embargo, requiere educación islámica y el desarrollo de personalidades musulmanas. En su ausencia, la institución islámica de la caridad, tanto voluntaria como obligatoria, puede jugar un rol efectivo en eliminar la pobreza completamente y por lo tanto disminuir la injusticia hasta cierto punto. Los Estados Unidos ya tienen una tradición de apoyar a los pobres a través del asistencialismo, con el sistema de bienestar social, y la gente hace generosas donaciones voluntarias. El problema es que el sistema está diseñado para apoyar al pobre, no para sacarlo de la pobreza, por lo tanto, tiene el indeseable efecto de perpetuar el problema. La introducción del *Zakah* podría no sólo eliminar la pobreza, sino también convertir a los pobres en miembros productivos de la sociedad. Más aún, el pago requerido es un porcentaje tan bajo de las acumulaciones de los propietarios que no se espera que tenga ningún efecto adverso en el incentivo para la acumulación productiva y la utilización de bienes. Esta medida, junto con la participación productiva de quienes fueron alguna vez pobres, podría llevar a una prosperidad equitativa en lugar de obstaculizar el crecimiento, lo cual, se afirma, puede suceder con las políticas de redistribución convencionales.

El *Zakah*, traducido como un impuesto para el bienestar social, es un impuesto a la riqueza obligatorio, recolectado por la sociedad para ayudar al menos afortunado y para convertir a quienes son capaces física y mentalmente, en miembros productivos de la sociedad. Es sólo un 2.5 % de los bienes acumulados al final del año, luego de algunas deducciones, tales como el valor de los gastos del hogar ocupados por el dueño y de una pequeña cantidad de la joyería usualmente usada por las mujeres. La sociedad musulmana temprana establecida por el Profeta Muhámmad (P y B) practicó este método con gran éxito. De hecho, a tan solo unos pocos años de su institución, fue tan exitoso que el sistema no podía encontrar a nadie que mereciera su apoyo. Vale la pena mencionar que la temprana economía islámica no era del todo rica comparada con la economía de EE.UU. de hoy.

Para ver lo que podría pasar si el instrumento del *Zakah* fuera institucionalizado, citaré las cifras estimadas por Wilhelm²¹ y usadas por Ackerman y Alstott²² en su propuesta para un impuesto a la riqueza que reemplace el impuesto a los ingresos. Usando una exención de hogar de \$80.000, ellos muestran que un impuesto a la riqueza de un 2 % podría producir ingresos de \$378 billones por año. Ajustando esta cifra al 2.5 % de la tasa del *Zakah*, la captación de *Zakah* total anualmente podría ser de \$472.5 billones. Ahora, al dividir esta cantidad entre los 32.4 millones de pobres, la sociedad estadounidense podría pagar \$14,583 por año a cada individuo, lo cual es \$43,750 para una familia de tres. Este cálculo muestra que la sociedad puede eliminar la pobreza completamente en sólo un año. Esta medida le daría a las familias no sólo apoyo, sino también lo suficiente para invertir en educación, obtener habilidades ocupacionales y volverse productivos. En unos pocos años de su implementación, esta ayuda social podría eliminar completamente la necesidad de ningún apoyo externo para estas familias.

Para comparar esta figura del *Zakah* con los gastos de bienestar social en el país, tomemos los dos programas importantes especialmente diseñados para los pobres: Ayuda a Familias con Hijos y Estampillas de Alimentos. Tanto los gobiernos federales como provinciales gastaron en 1996 un poco más de \$40 millones en estos programas, del cual se espera que sean incluso más pequeños ahora, como resultado de la reforma laboral. En cualquier caso, este gasto es sólo una pequeña fracción del total de la captación de dinero del *Zakah*, subrayando el importante papel que el *Zakah* puede jugar.

Este programa del *Zakah*, además de eliminar la pobreza, reduciría también el problema de la injusticia. La importancia de esta medida no puede ser ignorada, porque reduciría la inequidad desde abajo hacia arriba, en lugar del método convencional de arriba hacia abajo. Es el método de arriba hacia abajo al cual los ricos en la sociedad objetan y se resisten; el método de abajo hacia arriba es bienvenido y facilitado por todos en la sociedad.

Es necesario aquí hacer mención de un tema. El país gasta \$70 billones al año para mantener a cerca de dos millones de personas encarceladas tras las rejas. La eliminación de la pobreza a través de la institución del *Zakah* muy probablemente reducirá la población carcelaria y ahorrará recursos para su posterior utilización productiva. Esto sugiere que el *Zakah* podría hacer mucho no sólo por solucionar la pobreza, sino también abordando y solucionando otros problemas que sufre la sociedad.

CONCLUSIONES

Me gustaría concluir este capítulo enfatizando que el sistema económico islámico no sólo es factible en una economía moderna, sino de hecho es también la solución a sus problemas. El sistema moderno es complejo y se está volviendo más complejo aún, como para hacer los asuntos intratables sólo porque niega un aspecto muy importante de la vida humana, el alma (espíritu). El sistema moderno orienta a la sociedad entera hacia una fiera competición por ganar tantas posesiones materiales y tanto poder como sea posible. En la batalla darwiniana por la supervivencia del más apto, más apropiadamente, la batalla por el ascenso a una posición de riqueza y poder para el más apto, en la ausencia de cualquier clase de código moral de comportamiento, la sociedad moderna secular crea muchos problemas con los cuales es absolutamente incapaz de tratar. La única cosa que hace es expedir más y más leyes con castigo severo para su violación, pero inútiles, pues el atractivo de las posesiones materiales y el poder son demasiado grandes para mantener a los aspirantes al éxito material lejos de violar la ley.

El sistema islámico es suficientemente simple y sencillo para que todos lo entiendan, y su guía espiritual es lo suficientemente persuasiva para hacer que la humanidad se ciña a los mandatos divinos que son universalmente beneficiosos para la humanidad. Adicionalmente, la sociedad se prepara para crear y mantener el ambiente tanto para la elevación material como espiritual de todos

en la sociedad. Si es aplicado, este sistema podría eliminar exitosamente los problemas de la compleja economía moderna, de maneras simples y sencillas, y podría conducir al desarrollo económico en lugar de sólo al crecimiento. La institución del *Zakah* ilustra esta posibilidad clara y suficientemente bien.

Capítulo Ocho

Instituciones Financieras Islámicas en los Estados Unidos: Viabilidad y Perspectivas

Abdel-Hamid M. Basher

RESUMEN

Dado que las prescripciones del Islam prohíben cobrar o recibir intereses, los musulmanes en Occidente, particularmente en los Estados Unidos, se encuentran a sí mismos incapaces de tratar con las instituciones financieras basadas en el cobro o pago de intereses. Por lo tanto, surge la necesidad genuina de establecer instituciones financieras que sirvan a la población musulmana creciente, y que al mismo tiempo se adhieran a las regulaciones del sistema financiero de los Estados Unidos. La pregunta ahora es: ¿Cómo pueden las instituciones financieras islámicas superar la brecha entre las restricciones religiosas y las regulaciones financieras?

INTRODUCCIÓN

Hay consenso unánime entre los juristas y eruditos musulmanes de que la tasa de interés cobrada por los bancos convencionales es la “*riba*” prohibida en el Corán, es decir, la usura. Puesto que los musulmanes nos adherimos a las directivas del Corán y la *Sunnah*, es útil entender entonces la razón de estas prohibiciones. Muchos economistas occidentales prominentes han argumentado

que el sistema basado en el interés y la deuda es inestable, y sujeto a las crisis financieras.

Los '90 fueron testigo de muchas crisis económicas basadas en deudas en diferentes partes del mundo, incluyendo América Latina, el Este de Asia y Rusia. El común denominador de todas estas crisis fueron los préstamos bancarios hechos a tasas de interés excesivamente altas. Cuando las compañías endeudadas y los comerciantes de divisas fallaron, sus sistemas financieros enteros se derrumbaron. El sistema financiero islámico, basado en la participación y sociedad de riesgo ofrece un remedio viable para la crisis de la deuda mundial. Bajo los modos islámicos de financiamiento, se espera que el prestamista comparta parte del riesgo de la inversión. De acuerdo con esto, el financiamiento islámico alienta la participación activa y productiva, y afirma que el dinero prestado no tiene derecho a una recompensa. De esta forma, se espera que el sistema de riesgo compartido reduzca la posibilidad de crisis financieras y que sea más justo y equitativo. De esta forma, los musulmanes somos alentados a ceñirnos a los principios del Islam y a no montar negocios ni transacciones financieras basadas en el interés, debido al gran tormento que espera a aquellos que ignoran este mandato divino. Por lo tanto, es imperativo que los musulmanes en Occidente en general, y en los Estados Unidos en particular, establezcamos instituciones financieras que nos provean opciones libres de interés financiero.

Recientemente, una investigación hecha en el Consejo sobre Relaciones Islámicas (CAIR) y otras organizaciones musulmanas, estimó el número de musulmanes en los Estados Unidos y Canadá por encima de los 10 millones. El estudio fue más allá, hasta concluir que porciones grandes de la comunidad musulmana son profesionales de la clase media con reservas de ahorro importantes¹. Una importante lección a ser aprendida de este reciente estudio es que las comunidades musulmanas en Occidente son dinámicas y cambiantes en el tiempo. Durante los años '60 y '70, los inmigrantes musulmanes pioneros (principalmente estudiantes) estaban ocupados

organizándose en campus universitarios para preservar su identidad islámica. Durante los años '80 y '90, el proceso había cambiado hacia la construcción de instituciones locales como mezquitas, escuelas y centros islámicos, así como organizaciones sociales, culturales y profesionales. Ciertamente, el reto urgente que enfrentamos los musulmanes en el siglo veintiuno es construir bases económicas y políticas para la capacitación y la participación activa.

En particular, los musulmanes enfrentamos la necesidad urgente de contar con instituciones financieras que se ajusten a los principios del Islam. La ausencia de instituciones orientadas islámicamente ha forzado a los musulmanes a tratar con el sistema convencional basado en el interés financiero. No obstante, las restricciones religiosas y seculares que surgen cuando tratamos con instituciones basadas en la *riba*, las comunidades musulmanas se encuentran financieramente débiles y marginadas. Siendo comunidades relativamente pequeñas, las grandes instituciones financieras se mostraban desinteresadas en servir a sus intereses o atender sus restricciones religiosas. Consecuentemente, los dos grupos más afectados por esta situación eran los clientes musulmanes y los pequeños negocios pues, históricamente, estos dos grupos dependían fuertemente de los bancos locales para sus necesidades de crédito y pagos.

Es imperativo apoyar a la pequeña empresa, porque juega un papel esencial en la prosperidad económica de las comunidades. Por lo tanto, para todos los propósitos prácticos, existe una demanda indiscutible de instituciones financieras que provean servicios y productos que satisfagan las necesidades de la clientela musulmana. La pregunta es: ¿Por qué es tan lento o limitado el desarrollo de las instituciones financieras islámicas de los Estados Unidos? El propósito de este capítulo es echar luz sobre los factores que limitan el crecimiento de las instituciones financieras islámicas dentro del sistema financiero de los EE.UU. La segunda sección de este capítulo se enfocará en las restricciones que enfrentan estas instituciones y cómo superarlas. La tercera sección discute el estado

actual de las instituciones existentes, sus retos y éxitos potenciales, mientras que la cuarta sección resalta nuevas oportunidades y necesidades insatisfechas. Algunas observaciones concluyentes serán dadas en la última sección.

OBSTÁCULOS Y RETOS

Teóricamente, las instituciones financieras islámicas tienen que superar muchos obstáculos antes de que puedan operar en el sistema financiero estadounidense. Es importante tener en mente que algunos de estos obstáculos se han convertido en menos restrictivos recientemente. Las instituciones islámicas tienen ahora mayor oportunidad de tener éxito, dados los cambios profundos que están teniendo lugar en la industria de la banca estadounidense; las más obvias son las fusiones, la desregulación, la tecnología de la información y la integración financiera. Las implicaciones de estos cambios para las ganancias y la seguridad de los bancos han sido ampliamente discutidas. Mientras tanto, las implicaciones de estos cambios para las instituciones financieras islámicas aún deben ser examinadas. Uno puede legítimamente argumentar que los cambios actuales beneficiarán a las finanzas islámicas, al relajar las restricciones de entrada a los mercados financieros. Si a los bancos islámicos se les permite operar en los Estados Unidos, (como bancos comunitarios o bancos nacionales), las comunidades musulmanas tendrán acceso a servicios financieros que son compatibles con la *Shari'ah*. Seguramente, regulaciones tales como el *Acta de Reinversión Comunitaria* (CRA), exige que los bancos presten en todas las áreas en las que toman depósitos, ciertamente beneficiarán a los clientes musulmanes y a la pequeña empresa². Por el contrario, uno puede argumentar que los nuevos cambios no serán útiles a las instituciones financieras por dos razones: primero, las instituciones financieras islámicas no pueden tener éxito en un entorno basado en la *riba*, porque deben adherirse a las regulaciones conocidas. Segundo, porque debido a su tamaño, las instituciones islámicas no

serán capaces de competir con grandes organizaciones creadas por fusiones de capitales. Para que las instituciones financieras islámicas sean capaces de tener éxito en los Estados Unidos deberán superar ciertos impedimentos. Entre estos están las regulaciones, la innovación, la competencia, la falta de estándares de contabilidad, y la percepción de las comunidades musulmanas.

REGULACIONES FINANCIERAS

Hasta hace muy poco, la principal restricción que obstaculizaba el crecimiento y el desarrollo de los bancos islámicos en los mercados financieros de los EE.UU. era la regulación financiera. Si los bancos islámicos, por ejemplo, fueran aprobados para operar en los Estados Unidos, se les exigiría adherirse al mismo conjunto de reglas y regulaciones aplicadas a sus contrapartes, sin importar su naturaleza ni el campo de acción de sus operaciones³. La Ley de Banca de 1933, la cual requiere la separación de la banca y las industrias de valores, fue un obstáculo importante para operar un banco sobre una base islámica⁴. Por eso hasta ahora, los bancos islámicos no fueron capaces de calificar para una aprobación en los Estados Unidos, porque el método islámico de contratación (mudárah) pone los fondos de los depositantes en riesgo, al contrario de las medidas de seguridad exigidas por las regulaciones. Sin embargo, el rápido crecimiento (15 % anual) y el éxito global de los bancos islámicos en todo el mundo han llevado a muchos bancos tradicionales a abrir ventanas para los depósitos islámicos (como Citibank). Otro obstáculo importante para la operación de los bancos islámicos en el sistema financiero estadounidense es el requerimiento de reservas. La naturaleza similar a las acciones de los depósitos (PLS) de ganancia y pérdida compartida de los bancos islámicos los hace diferentes a los depósitos ordinarios en un banco convencional. Muchos juristas y economistas musulmanes argumentan en contra de sujetar los depósitos PLS a los requerimientos de reserva. Ellos argumentan que dado que los depósitos

PLS no son garantizados ni dan derecho a devoluciones fijas, sujetarlos a los requerimientos de reserva será una carga extra tanto para el depositante como para la institución, dado que los requerimientos de reserva no tienen previstas devoluciones⁵. Más aún, el seguro de depósito (y los seguros en general) podrían también ser considerados una barrera, dada la controversia sobre el contrato de seguro convencional. Sin embargo, la aprobación de la Ley de Modernización de Servicios Financieros Gramm-Leach-Bliley de 1999 (GLBA) ha hecho posible e inminente el establecimiento de un banco islámico en los Estados Unidos⁶. En particular, los bancos islámicos pondrían más atención a la calificación Camel (acrónimo en inglés basado en cinco áreas: capacidad de capital, calidad de bienes, gerencia, ganancias y liquidez) con el fin de adherirse a las regulaciones financieras de los EE.UU.

PRODUCCIONES FINANCIERAS

Otro obstáculo que dificulta la expansión de las instituciones financieras islámicas en los Estados Unidos son los instrumentos financieros disponibles para movilizar y utilizar los ahorros de los musulmanes. Los actuales instrumentos pueden ser clasificados bajo dos denominaciones: instrumentos similares de acciones y de diferencia entre el precio mayorista de compra y el precio minorista de venta de un título o valor, y similares de deuda. De hecho, hay muchos tipos de instrumentos (contratos) en cada categoría, por lo cual juristas y practicantes financieros han establecido su validez y conformidad con la *Shari'ah*. Sin embargo, los instrumentos existentes están limitados en campo de acción y pueden difícilmente manejar las necesidades financieras contemporáneas. Muchos musulmanes y no musulmanes carecen de un claro entendimiento de su aplicabilidad a este continuamente innovador entorno financiero. Por lo tanto, las instituciones financieras islámicas tienen que desarrollar e innovar ingeniería financiera, instrumentos financieros de corto plazo para satisfacer los requerimientos de la

Shari'ah, y al mismo tiempo le permitan a los bancos diversificar sus portafolios y asegurar fondos de corto plazo si fuera necesario. Las instituciones financieras islámicas también deben invertir fuertemente en familiarizar a sus clientes potenciales con estos instrumentos antes de que puedan esperar atraer nuevos clientes o sobrevivir a la competencia.

ESTÁNDARES DE CONTABILIDAD

Otra restricción que puede ir en detrimento del crecimiento y el desarrollo de las instituciones financieras islámicas en los mercados de los EE.UU. es la carencia de principios de contabilidad estándares que faciliten la revelación y la supervisión del desempeño de los bancos. La estandarización de las políticas de contabilidad es tan importante para las instituciones financieras islámicas como lo es para las convencionales, y por la misma razón: facilitar comparaciones significativas y análisis de resultados. En la mayoría de los casos, no es posible usar los principios de contabilidad convencionales y aplicarlos a los conceptos financieros islámicos, porque los marcos de trabajo de los dos sistemas son diferentes. Recientemente, la *Organización de Contabilidad y Auditoría para las Instituciones Financieras Islámicas* (AAOIFI) ha introducido doce (12) estándares de contabilidad, lo cual precisamente cubre las revelaciones, la transparencia de las hojas de balance y las declaraciones financieras. Se espera que, al adoptar los estándares AAOIFI, la naturaleza de los negocios de instituciones financieras islámicas se vuelva más transparente.

COMPETENCIA

Para que las instituciones financieras islámicas sobrevivan en el sistema financiero estadounidense, deben ser innovadoras y tener suficiente capital. Más importante aún, la habilidad de las instituciones islámicas para existir en un sistema bien desarrollado y

altamente innovador depende de si pueden competir con instituciones bien establecidas y bien capitalizadas. En un entorno de integración financiera, donde a las compañías de valores y seguros se les ha permitido recientemente entrar en el negocio de la banca, las instituciones financieras islámicas enfrentarán una fuerte competencia tanto en los mercados de depósitos como de servicios financieros. Por lo tanto, las instituciones financieras islámicas deben ser innovadoras y agresivas en diseñar nuevos modos de financiación, con el fin de atraer depósitos y proveer más servicios para sus clientes.

Por otro lado, la integración financiera le permitiría a las instituciones islámicas reducir costos y diversificar sus portafolios para generar más ganancias y proveer devoluciones competitivas. El hecho de que los bancos islámicos no garanticen los valores nominales de sus depósitos y no provean retornos fijos, constituye un fuerte incentivo para la toma de riesgos. Por lo tanto, sería necesario elevar la razón de capital para reducir peligros adicionales. En particular, es necesario un capital suficiente para reducir el riesgo de insolvencia (razón de capital más 8%). En un sistema financiero bien regulado, la competencia es necesaria para la eficiencia y la calidad. Cierta nivel de competencia es necesario antes de que estas instituciones puedan cumplir las exigencias de una creciente población musulmana.

COMPROMISO

Para que las instituciones financieras islámicas florezcan y se expandan, necesitamos presencia auténtica y compromiso. La presencia auténtica requiere compromiso con la *Shari'ah*, tanto por parte de las instituciones como de su clientela. Y más importante aún, la conciencia de la comunidad musulmana de estas instituciones y su voluntad de utilizarlas son ingredientes claves para el éxito. Un banco islámico no puede tener éxito sin clientes que estén comprometidos con la noción del financiamiento islámico. Igualmente,

los clientes musulmanes comprometidos no pueden utilizar una institución financiera a menos que la institución satisfaga sus necesidades religiosas y financieras, esto es, a menos que la institución provea servicios similares a las alternativas no islámicas disponibles en el mercado, pero cumpliendo con los principios de la ley islámica. Por otra parte, siendo socialmente responsables, las instituciones financieras islámicas deben operar como bancos comunitarios, movilizandolos ahorros de la comunidad y reinvirtiéndolos en la misma comunidad. Una institución financiera islámica puede efectiva y eficientemente jugar un papel social y religioso, al poner en un fondo común el dinero del *Zakah* y redistribuirlo en la comunidad. Sin embargo, estas instituciones no pueden tener éxito a menos que se comprometan con su misión, se ciñan a la *Shari'ah* y satisfagan las necesidades financieras de sus clientes. De hecho, la mezquita, y otras instituciones sociales y educativas pueden jugar un papel central en educar a la comunidad acerca de la importancia de usar las instituciones financieras islámicas.

EL ESTADO DE LAS INSTITUCIONES FINANCIERAS ISLÁMICAS

Sin duda, la enorme masa de musulmanes en Estados Unidos no puede ser pasada por alto en el crecimiento y la prosperidad de la economía estadounidense. La oleada o caída fenomenal en el mercado de EE.UU. (indicado por varios índices como el DJIA, NASDAQ, S&P500) en los años '90 ha inspirado a mucha gente, los musulmanes incluidos, a invertir en acciones y otros bienes financieros. Consecuentemente, algunas instituciones han emergido para movilizar recursos musulmanes y darles un puente a la seguridad económica y financiera. La parafernalia de las instituciones islámicas que operan en los mercados financieros de los EE.UU. hoy se enfoca en el manejo de bienes, financiamiento de clientes y actividades no bancarias. Aparentemente el éxito de algunas de estas instituciones ha inspirado a compañías como Dow Jones, International Investor, y FTSE International a lanzar series

de *Índice Islámico Global* (DJII, TII Global Islamic Index, y FTSE International) para rastrear el desempeño al invertir en los fondos de acciones islámicos. A pesar de ser pequeñas y fragmentadas, algunas de las instituciones existentes han tenido éxitos importantes en las áreas en las cuales se concentran. En muchos casos el rendimiento anual ha sido mejor que el de grupos de acciones de capitalización, tanto grandes como pequeños en los pocos años recientes. Por ejemplo, para el *Fondo de Ingresos Amana* el promedio anual de rendimientos para los últimos 10 años fue del 11.69 % comparado con el rendimiento de S&P500 de 17.43 %, mientras el *Fondo de Crecimiento Amana* promedió 17.81 comparado con el 10.53 % de Russell 2000 para el mismo período. Entre 1996 y 1999, el Fondo de Índice Islámico Dow Jones promedió 27.25 %, mejorando a S&P 500 (24.37 %) y a Russell 2000 (12.86 %). Más aún, los rendimientos anuales NAIT han promediado 6 % comparado con tasas de depósito de 5.6 %.

DESAFÍOS POR VENIR

La ausencia de bancos libres de interés en el panorama financiero de EE.UU. puede ser atribuida a las regulaciones estadounidenses, como se dijo anteriormente, o a la simple economía. Cualquiera sea la razón, el éxito aparente de los fondos islámicos existentes ha atraído a muchas instituciones tradicionales a considerar el proveer financiamiento islámico (Citibank, Fannie Mae). Dándose cuenta de la importancia de satisfacer las necesidades religiosas de la comunidad musulmana, la Oficina de Contralor de Moneda (OCC) está revisando varias aplicaciones para una aprobación de instituciones financieras islámicas. Más aún, el amplio uso de internet ha hecho posible que los bancos extranjeros provean servicios a musulmanes en los Estados Unidos. La banca islámica en línea podría beneficiar a los clientes bajando las tarifas o incrementando los rendimientos sobre depósitos de ganancia-pérdida.

Como mencionamos anteriormente, las instituciones existentes han concentrado sus negocios en ahorros mutuales (NAIT), financiación de viviendas (UBK/Al-MANZIL, ISLAMIC CO-OP, MSI), renta de automóviles y financiación de hogares (LARIBA), fondos mutuales y manejo de bienes (AMANA, DOW JONES ISLAMIC INDEX FUND, ISLAMIQ.COM), y seguros (TAKAAFUL USA). Obviamente, las necesidades financieras de los musulmanes no están limitadas a las que están provistas por las instituciones islámicas existentes. Una forma de describir el problema es pensar en los consumidores musulmanes y los pequeños negocios. Como consumidores, la gente con ingresos fijos no pueden invertir en acciones, las cuales son el foco de estas instituciones, debido al alto riesgo asociado a ellas. Hay, por lo tanto, una urgente necesidad de instituciones que se especialicen en inversiones de bajo riesgo, islámicamente viables para atraer los ahorros de estos grupos (¿un fondo de pensiones islámico?). Los estudiantes musulmanes tampoco están bien atendidos por las instituciones existentes. Las instituciones que se especializan en préstamos a estudiantes necesitan sin duda atender a este grupo. Institucionalizar el *Zakah* y el *Waqf* (fondos de fideicomiso) podría ser una solución viable a este problema. Las comunidades musulmanas también necesitan pequeños negocios para productos halal (almacenes de alimentos), servicios profesionales y especializados, colegios etc. Debido a su importancia vital para las comunidades, estos pequeños negocios necesitan oportunidades de financiación especializadas. Por último, pero no menos importante, las instituciones islámicas deberían establecer fundaciones nacionales que concedan becas para investigación y desarrollo comunitario.

CONCLUSIÓN

La transformación del sistema bancario, el cambio en las regulaciones y en la tecnología de la información, pueden todas beneficiar a las comunidades musulmanas en los Estados Unidos

al permitirles a las instituciones financieras operar tanto bajo las regulaciones estadounidenses como bajo los principios de la *Shari'ah*. El éxito de las instituciones islámicas existentes ha pavimentado el camino para nuevos servicios, nuevos instrumentos y nuevas instituciones.

Capítulo Nueve

¿Qué sigue después? Contribuciones Musulmanas a la Civilización: La Precursora del Tercer Renacimiento

Syed Ali Ahsani

Las celebraciones en 1992 del quinto centenario del “descubrimiento” de América por Colón en 1492 fue un punto de quiebre en el reavivamiento intelectual musulmán, puesto en marcha luego de la Segunda Guerra Mundial. Fuera de España, la primera conferencia internacional sobre la España islámica en al-Hámrah (la Alhambra), de la cual fui el Coordinador, fue realizada en Lahore en 1991. Más de 60 eruditos musulmanes, incluyendo 23 de fuera del subcontinente, presentaron documentos sobre la gloriosa contribución de la España islámica a la civilización.

De 1150 d.C al siglo dieciséis, eruditos judíos, cristianos y musulmanes de Europa Occidental y España tradujeron libros del árabe al latín en la Academia de Toledo, establecida por Alfonso el Sabio. Las traducciones fueron luego distribuidas a los centros académicos en Europa, donde se convirtieron en la base del Renacimiento, el reavivamiento del conocimiento en Europa.

Desafortunadamente, los procedimientos de la Conferencia de Lahore no fueron publicados. Incluido entre los documentos presentados había un artículo de investigación del Dr. Raisud-dín Áhmed de la Universidad de Dacca. Él demostró que los musulmanes entraron por primera vez a España durante el tiempo de ‘Uzmán, el tercer Califa, quien ordenó que fueran a Constantinopla. ‘Uqbah ibn Náfí, el gobernador de Egipto, y su hermano, entraron a Espa-

ña pero tuvieron que retornar, pues los bereberes que los acompañaban no continuaron la expedición, y los refuerzos posteriores fueron interrumpidos. Esto fue narrado por el Dr. Mohámmad Hamidul-láh en su *Waziqah as-Siyasíyah*. Masumí también ha escrito un documento similar sobre el mismo tema.

La Declaración de Lahore adoptó en la conferencia convocada para el establecimiento de dirigentes, cursos sobre la España islámica, los nombres de las calles en honor a los eruditos ilustres del período, conferencias y seminarios sobre la España islámica, y la traducción y publicación de manuscritos existentes en España y otras partes sobre el tema. Sin embargo, fue dejada a la Asociación de *Científicos Sociales Musulmanes* (AMSS) facilitar el logro de algunas de estas metas. Ellos ayudaron financieramente para organizar la primera Conferencia Regional en la historia, en Dallas del 22 al 23 de Junio del 2001, sobre las Contribuciones Islámicas a la Civilización. Catorce eruditos de todos los rincones de Estados Unidos, incluyendo al Presidente del *Instituto Internacional de Pensamiento Islámico* (IIIT), presentaron investigaciones en la conferencia. Con buena asistencia por parte de eruditos de todas las comunidades de fe, el evento fue un gran éxito.

En la Declaración de Dallas, se acordó establecer un cabildo regional de AMSS en el sur occidental de los Estados Unidos, para mantener una conferencia al menos cada dos años, y llevar a cabo otras actividades pertinentes a la misión de la asociación. También fue presentada una copia del Boletín de Prensa sobre el evento.

La conferencia fue publicitada no sólo en los medios locales, sino también en la prensa regional, nacional e internacional. Fue alentador notar que el mensaje fue repetido en California. Bajo el liderazgo del Imam Hamza Yusuf, se creó una fuerza de trabajo bajo la dirección del Sr. Youssef Isma'íl para llevar el mensaje de las contribuciones islámicas a la civilización de EE.UU., a la academia de EE.UU.; y para establecer museos itinerantes, subsecuentemente transportando un museo completamente preparado sobre este

tema. El Consejo de Humanidades puede igualmente considerar proveer fondos apropiados para este propósito. El coordinador proveyó material informativo detallado. Se esperaba que otros cabildos de AMSS se establecieran también en otras partes, posiblemente en Occidente y Occidente medio, donde Br. Abdullah está entusiastamente interesado en este proyecto.

Esfuerzos similares están en perspectiva en otros lugares en los Estados Unidos y en el extranjero. Por ejemplo, en Jacksonville, Mississippi, donde se ha abierto un museo sobre la España musulmana, se llevó a cabo una exhibición en Octubre de 2001, y también se preparó un documental sobre la España musulmana. En la Universidad de Georgetown, un seminario de grado fue llevado a cabo en 1997 sobre el mismo tema. La Universidad Metodista del Sur ha abierto un museo en España, presentando artefactos del período musulmán. Con la publicidad adecuada, actividades similares en marchas y propuestas pueden llegar a la luz tanto en los Estados Unidos como en otras partes del mundo. En Lahore, Pakistán, la Sociedad Científica al-Jawârizmî ha mostrado un gran interés y publicado información en su website sobre la conferencia regional AMSS-SW. En España se ha fundado una Universidad Islámica, de la cual el Dr. Ali Kettani es el rector. En los Estados Unidos, Salma Jadra Yaiusi ha publicado dos volúmenes en 1992 sobre el legado musulmán en España. En el mismo Madrid, se llevaron a cabo seminarios durante las celebraciones del mes entero del Quinto Centenario de 1992 de la llegada de Colón a América.

LA MISIÓN

Al adoptar las Contribuciones Islámicas a la Civilización como un tema importante, empleamos una herramienta vital para generar conciencia verdadera sobre Islam y los musulmanes entre vecinos, compañeros de trabajo y compatriotas. Los beneficios de hacerlo así pueden ser:

1. Luego del evento, se crearía un marco de trabajo institucional para promover el dialogo interreligioso, el intercambio de ideas, la comunicación y la metodología para establecer una genuina sociedad civil en los Estados Unidos.
2. Dada la herencia común judeo-cristiana-islámica, esta empresa tendría por objetivo hacer de los Estados Unidos una “Luz para las Naciones”, como fue imaginado por William Jefferson, una nación moral basada en el concepto monoteísta de los derechos humanos, la igualdad, la justicia, el respeto mutuo y la paz, tanto en el interior como en las relaciones exteriores.
3. Sobre el modelo de la Academia de Toledo, fundada por Alfonso, el tercer rey de los judíos, cristianos y musulmanes, este modelo de instituciones promovería el Segundo Renacimiento en Occidente, especialmente en los Estados Unidos, sobre los fundamentos de la espiritualidad común, los valores familiares, el conocimiento compartido y el aprendizaje.
4. La amplia comunidad musulmana en el área se volvería consciente de la contribución que sus antecesores hicieron a la civilización universal.
5. La conferencia se proyectaría a los profesores, corporaciones y a la élite política y social, el período histórico del florecimiento del conocimiento en Oriente Medio (concomitante con la Edad del Oscurantismo Europeo), llevando el mensaje del Renacimiento en Europa y el ascenso de Occidente a su altura presente.
6. La publicación de los procedimientos servirían como una valiosa fuente de investigación e instrucción para estudiantes y eruditos académicos y no académicos.
7. Luego de este evento, el terreno estaría preparado para el establecimiento de un cabildo regional de la Asociación de Científicos Sociales Musulmanes (AMSS) en la Región Sur y Sur

Central, incluyendo Louisiana, la cual tiene una asociación profesional de un número sustancial de académicos como miembros.

8. Un periódico trimestral propuesto, Los Estudios del Nuevo Milenio, sería publicado por la AMSS-SW, el cual sería su vehículo regional, promoviendo la investigación sobre el tema, aparte de un boletín electrónico.
9. Siguiendo al décimo aniversario de la Conferencia sobre la España Islámica, originalmente sostenida en Lahore en 1991, este evento sería repetido cada dos años, el primero siendo una conferencia internacional en 2003.
10. Se harían esfuerzos también para iniciar cursos sobre este tema en las universidades del Norte de Texas y en otras partes.
11. El evento también ayudaría a presentar una imagen positiva del Islam, al combatir el estereotipo actual, irreal y negativo, del Islam y los musulmanes en los medios de comunicación.

El conocimiento está en continuo desarrollo y la contribución musulmana a la civilización no es una excepción. Esta contribución continuó incluso después de que la civilización islámica había llegado a su pináculo. Incluso durante el período de su decadencia, los eruditos musulmanes estaban ocupados escribiendo libros sobre varios aspectos del aprendizaje, tanto seculares como religiosos.

¿Cómo puede tener lugar otro Renacimiento? Como es comúnmente entendido, el Renacimiento Europeo tuvo lugar desde los siglos catorce hasta el diecisiete. Teniendo en cuenta que esto significa el renacimiento o el florecimiento humanista del conocimiento, las artes y en las ciencias, tal renacimiento primero tuvo lugar en la Edad Media del siglo décimo al catorceavo, la era de gloria de la civilización musulmana, erróneamente llamada la Edad del Oscurantismo. Como tal, este será el Tercer Renacimiento, llevando a una utopía y una era de paz, abundancia y prospe-

ridad. Esperemos que esto sea logrado por la empresa común de las religiones abrahámicas, el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Conceptualmente, el terreno para el reavivamiento ha sido ya preparado con los principios establecidos en el Corán y en la Tradición (Súnnah) del último Mensajero (P y B). Se dice que él predijo que luego del régimen dictatorial y el gobierno autoritario, seguiría el Califato. Luego de treinta años de *Jilafah ar-Rashidah*, la monarquía y el gobierno autoritario fueron establecidos en tierras musulmanas, los cuales han continuado hasta hoy en día. Si este sistema de gobierno fue sancionado por el Corán y la Súnnah es otro debate, sobre el cual los *‘ulamá* (eruditos religiosos) sostienen diferentes puntos de vista. Al-Mawardí considera que los gobernantes musulmanes pueden establecer la *Shari’ah* pero pueden ser injustos. Al-Ghazali favorece la tolerancia a un gobernante opresor para evitar la anarquía. Ibn Taimíyah opina que un “gobierno de no creyentes que establece la justicia es mejor que un régimen musulmán opresivo”. Ibn Hazm y otros eruditos permiten la rebelión en contra de un gobernante injusto y opresivo. El punto esencial en este discurso público, ya sea en relación al campo político o a otro cualquiera, es la pregunta fundamental: ¿Cuál es el principio rector de la *Shari’ah*?

Desde la muerte del Mensajero (P y B), hubo un acuerdo entre los eruditos de que el Corán, la Súnnah, la *iytiḥad* y al-Qiyás (deducción analógica) formaban los principios constitutivos de la *Shari’ah*. Se dice que el Mensajero (P y B) le preguntó a Mu’adh ibn Yabal, quien estaba a punto de ser despachado a gobernar a Yemen, cómo el decidiría sobre los asuntos. Mu’adh respondió que se apoyaría en el Corán, la Súnnah y la *Iytiḥad*, y el Profeta (P y B) expresó su satisfacción con la respuesta de Mu’adh. Luego, la *Iyma’* o el “consenso de los sabios y compañeros del Profeta (P y B)”, fue añadido como el quinto principio de la *Shari’ah*.

Sin embargo, Ibn Hazm, un gran erudito de *al-Andalus* (d.1064), firmemente rechazó *al-Qiyas* y *al-Iyma’*, catalogándolos como

bid'ah (innovación al culto), confinando de esta forma los principios constitutivos de la *Shari'ah* al Corán, la *Sunnah* y la *Iytilhad*. Él estaba en oposición *al taqlid* (imitación ciega). Sin embargo, su defensa de un '*Taqlid*', que armoniza con la fe y la razón fue una idea pronunciada posteriormente por Ibn Tufail e Ibn Rushd (Averroes). Tanto Ibn Rushd como Ibn Hazm negaron la '*Qiyas*' (razonamiento analógico), y *at-Tawil* (interpretación alegórica) para llegar a decisiones legales. Sin embargo, todos ellos incluyendo a Ghazali estuvieron de acuerdo para llegar a la verdad, se comprometieron con el Corán y la *Sunnah*, y desaprobaron cualquier exageración sobre fenómenos naturales que descuide la Revelación Divina. Ellos igualmente ridiculizaron a los eruditos religiosos por desaprobar las ciencias naturales, y usaron la lógica como una herramienta para establecer pruebas. Adicionalmente, estuvieron de acuerdo sobre el concepto del conocimiento.

La influencia de Ibn Hazm duró por siglos. A pesar de su adhesión a la escuela hánbali, Ibn Taimíyah (d.1328) estaba en oposición *al taqlid* (imitación ciega), apoyándose en el Corán y en la *Sunnah*, y favoreciendo la *iytilhad* (esfuerzo intelectual personal). Ibn Jaldún siguió a Ibn Hazm en historiografía, determinismo ambiental, y la concepción de las ciencias con respecto a la visión, el sueño, la química, la astronomía y la música.

Las ideas de Ibn Hazm influyeron en Europa en relación con la validez del intelecto para establecer pruebas, llegar a la verdad, la defensa de la armonía entre la fe y la filosofía, la defensa de la educación de las artes liberales y la interdependencia y armonía de las ciencias religiosas y seculares. Sus trabajos fueron traducidos al latín y otros idiomas europeos, contribuyendo así al florecimiento del Renacimiento Europeo.

¿Cómo el tema de la contribución musulmana a la civilización podría anunciar un nuevo Renacimiento? Esto puede ser logrado de la misma forma en que sucedió con el Renacimiento en Europa desde el siglo catorce hasta el diecisiete, por la traducción de

trabajos de los idiomas orientales a los idiomas occidentales y su amplia diseminación, utilizando medios modernos como la Internet. Como la Academia de Toledo (1150–1550 d.C), muchas otras academias, universidades y otras instituciones educativas pueden ser persuadidas para asignar becas de investigación especiales al Islam y sus contribuciones a la civilización con una visión para sostener conferencias, publicar manuscritos y conducir investigación sobre este tema.

Para este fin, el mensaje de la AMSS en los próximos treinta años debe tener una base amplia en la búsqueda de un consenso sobre un nuevo paradigma de investigación para llegar a la verdad. La meta es tender un puente sobre el hiato filosófico que actualmente divide a Oriente y Occidente. Esta estrategia de la AMSS puede y debe apuntar a un movimiento, no meramente apoyándose en investigaciones académicas en una torre de marfil. Un programa de expansión de la misión de la AMSS al establecer sus conferencias así como varios foros de disciplinas en varias partes de los Estados Unidos y en el exterior. Con vista al debate actual sobre la confrontación y diálogo entre las civilizaciones, un panel especial sobre las contribuciones de varias culturas a la civilización mundial, incluyendo las de los musulmanes, debería asignarse a todas las convenciones nacionales de la AMSS para explorar las interacciones culturales. Deben establecerse vínculos entre la AMSS y otras organizaciones profesionales para proyectos colaborativos sobre el tema.

EPÍLOGO

Este libro se ha concentrado en gran parte en las contribuciones musulmanas en campos específicos del conocimiento: ciencias naturales básicas y aplicadas, incluyendo la medicina, teorías y prácticas legales y políticas, conceptos, modelos, instituciones económicas y financieras, etc. Ahora quisiéramos dar alguna luz sobre las áreas generales para recalcar en el orden social basado en los principios islámicos.

Los fundamentos conceptuales de tal superestructura que gobierna la vida humana y sus relaciones inherentes pertinentes con el Creador, congéneres humanos, otros seres vivos, así como con su entorno inanimado, yacen en un conjunto de principios universales duraderos que pueden explotar, con libertades básicas, el potencial humano positivo óptimo para un período sostenido. Estos principios, adecuadamente aplicados, pueden proveer un nuevo propósito en la vida y un sentido de dirección correcta. También pueden liberar en el ser humano su genio creativo personal y colectivo, y su vitalidad intelectual y espiritual¹.

El Islam le dio al mundo modos de institucionalización, implementación práctica de principios destacados de igualdad monogenética, dignidad humana, justicia, y libertad individual disciplinada. Sobre todo, le dio la integridad de carácter basada en un agudo sentido espiritual de responsabilidad por las acciones de uno, y como tratarse mejor los unos a los otros, respetar la fauna y la flora, los recursos naturales, etc. Estas bendiciones divinas deben ser usadas para el beneficio de toda la humanidad sin lugar para el desperdicio frívolo.

Al implementar estos principios, los musulmanes reconstruyeron las estructuras espirituales, sociales económicas y políticas, transformando para el bien común la condición humana para todo tiempo venidero. Estas estructuras liberaron a las personas de sesgos basados en diferencias de género, raza, casta, credo u origen nacional, y reconocieron la rectitud y la responsabilidad por los propios actos como los únicos estándares para determinar una superioridad o inferioridad individual. El Islam enfatizó el papel de la familia en construir el carácter individual desde la infancia, incluso durante la etapa prenatal.

Las leyes buenas y decentes producen grandes estructuras sociales, las que a su vez generan individuos nobles, quienes a su turno prefieren y promueven la decencia y la rectitud como sello de su cultura colectiva. Rose W. Lane, al discutir el impacto de la vida musulmana sobre los europeos, escribe:

“Los cruzados trajeron de vuelta a Europa la primera noción de un “caballero”, que los europeos nunca habían tenido. Hasta que invadieron la civilización sarracena (una deformación de sirio, y por extensión árabe y musulmán) nunca antes habían conocido que un hombre fuerte no necesita ser brutal. Los sarracenos eran combatientes espléndidos cuando luchaban, pero no eran crueles; no torturaban a sus prisioneros ni mataban a los heridos. En su propio país, ellos no perseguían a los cristianos. Eran hombres valientes, pero eran gentiles. Eran honorables, decían la verdad y mantenían su palabra”².

Estos característicos rasgos islámicos primero impresionaron a los italianos educados, quienes fueron los primeros europeos en tener contacto con los musulmanes del cercano oriente. Los británicos apreciaban estas huellas musulmanas en ellos mismos. Lane añade:

“Aún está produciendo quizás la clase más fina de seres humanos en la Tierra hoy, el hombre y la mujer de la clase gobernante británica. Es un ideal que atraviesa a toda la vida norteamericana... De tales tenues indicaciones un norteamericano puede tener alguna idea de la gente con que los italianos estaban tratando, antes, y mientras estaban “despertando” a Europa...

Los italianos prosperaban debido al comercio con los sarracenos. Los mercaderes italianos, comerciantes, capitanes de mar y marineros, estaban constantemente conociendo hombres de mayor conocimiento y experiencias más amplias que las de ellos, hombres más ricos, mejor vestidos, mejor alimentados, más limpios y mejor arreglados; hombres que pensaban y actuaban rápidamente, y actuaban independientemente. Tenían mejores métodos de navegación de barcos, maneras más rápidas de computar costos y sumar cuentas. Con increíble rapidez, ellos despachaban sus asuntos de negocios a grandes distancias”.

Ninguna actividad, sea espiritual, social, económica o política, carecía de moralidad. Ellos tenían un claro código de conducta para ganarse la vida y para gastarla.

Las mujeres eran libres y preparadas, con un alto nivel de alfabetización, como para adoptar cualquier ocupación decente. En caso de necesidad económica, eran capaces de moverse alrededor del mundo mientras mantenían alto su carácter moral. Los miembros de todas las minorías no musulmanas, quienes con frecuencia estaban exentos del servicio militar, estaban protegidos por la mayoría musulmana. Incumbía a los últimos defender sus vidas, tierras y libertades. La educación a todos los niveles era accesible para todos sin importar el género, raza, credo o status socio-económico. Los esclavos también tenían una amplia oportunidad de surgir incluso al nivel de la realeza. El largo reinado de la dinastía de esclavos turcos de los reyes del siglo octavo al catorceavo en la India musulmana, y el de los mamelucos, los sultanes esclavos de Egipto, desde el siglo trece al dieciséis son un testimonio del pluralismo de la sociedades islámicas, las cuales por mucho antecedieron a tales libertades en cualquiera otra parte en Occidente. El renombrado historiador de la Universidad de Princeton, Philip Hitti³, escribe acerca de los mamelucos: “Los esclavos de ayer se convirtieron en los comandantes de ejércitos de hoy, y en los sultanes del mañana”.

El Islam tiene un muy amplio concepto de culto, el cual incluye cualquier acto digno en cualquier orden de la vida mientras que este sea hecho de acuerdo con la Guía Divina, superando la brecha entre lo moral y lo meramente legal. En una política islámica no hay separación entre lo moral y lo mundano. Esta percepción ha dado a la humanidad su pensamiento más moderado y balanceado. El Islam resalta el papel de la conciencia propia en todas las actividades. Al rechazar el culto basado en un temor a los objetos de la naturaleza, tal como el sol o la luna, o la obligación hacia otras criaturas como otras personas, vacas u otros animales, los musulmanes en el Islam, eran capaces de inculcar a sus hijos un

sentimiento de caballerosidad y libertad de este tipo de temor⁴. Estos valores atraían a personas de diversas razas, religiones y antecedentes étnicos al redil del Islam, para formar un raro y asombroso arco iris de pueblos, pero muy real. Todos son iguales a la vista de Dios, el único criterio islámico para juzgar el valor de uno es el comportamiento recto en todos los asuntos humanos. De esta forma, los musulmanes eran capaces de establecer un orden social completamente libre de consideraciones de clase e inmune a cualquier complejo psicológico que surgiera de la conciencia del poder o de alienación basada en una impotencia aprendida.

Sin sucumbir a sus instintos animales, los musulmanes eran capaces de internalizar e implementar su potencial humano y su misión dada por Dios. En su auge, los musulmanes tuvieron progreso continuo y logros sin precedentes en casi todas las actividades humanas.

La cultura islámica intervino efectivamente entre fuerzas extremas involucradas en la destrucción mutua, y de esta forma salvó a la humanidad de estas pruebas y tribulaciones por siglos. El sentimiento global de libertad y dignidad de parte de todos sin excepción, trajo un prolongado período de progreso y desarrollo comprensivo, que balanceó las fuerzas internas y externas de la vida. El Islam inspiró a la humanidad a evolucionar por una vía media, entre la conciencia de la propia dignidad y la conciencia de Dios. Trajo un orden, que le dio supremacía a los principios de justicia sobre las simples preferencias personales, los placeres y las pasiones sin principio para codiciar bienes materiales a toda costa. Creó un balance entre los extremos del individualismo y la auto-negación social, entre el valor de la razón humana y la Revelación Divina, entre la autosuficiencia atea y la enfermiza dependencia del destino o la providencia sin trabajar lo suficiente dentro de las posibilidades individuales. También estableció el cumplimiento de los propios deberes y responsabilidades antes de reclamar derechos sobre los otros. Buscó remover la confusión entre medios y fines, sin justificar el uso de medios injustos para alcanzar fines

“buenos”. El Islam se rehúsa a aceptar la libertad, la riqueza, el poder y el control como fines últimos por sí mismos, sino que en lugar de esto los ve meramente como medios para un fin digno. Al ser así, surge la pregunta de cuál es ese fin, y cómo estos medios deben ser empleados, teniendo en mente que la meta más digna de un musulmán es ser justo en todos los tratos espirituales, económicos, sociales y políticos con otros, ya sean musulmanes o no musulmanes.

Los valores islámicos le permitieron a los musulmanes tener en claro los roles de género necesarios para proteger a la familia como institución esencial y fundamental, en la cual los esposos no se enfrentan unos a otros, sino que cooperan entre sí como las ruedas de un vehículo. Estos valores le permitieron al intelecto humano canalizar la pasión sincera y armoniosamente en una dirección constructiva en lugar de destructiva. La modestia en la apariencia, en el comer, en el vestir, el hablar y caminar es una responsabilidad de ambos sexos, que no da lugar a ninguna transgresión en la etapa pre-marital ni a infidelidad luego del matrimonio.

Es desafortunado que tantos musulmanes hayan no sólo fallado en conocer a sus congéneres, sino que ignoren lo mejor de su propia historia y sus contribuciones ilustres a la civilización del mundo. Necesitamos poner fin al aislamiento y ghetización, e interactuar con las personas de otras comunidades de fe para aprender acerca de sus sistemas de valores y compartir con ellos sus propios valores islámicos, en un intento colectivo para abordar los problemas que enfrenta la humanidad, y tomar un papel activo para prevenir conflictos potenciales. Estas ocasiones pueden servir como ejemplos efectivos de una muy necesitada atmósfera, la de la verdadera diversidad interreligiosa e intercultural, conduciendo a una paz con justicia a lo ancho del globo. Pueden también contribuir significativamente a discursos democráticos entre varias civilizaciones, en lugar de batir tambores de guerra y conflicto entre ellos.

Como Louay Safi⁵ ha enfatizado correctamente en su capítulo en este libro, fue la naturaleza inclusiva del Islam la que llevó a intercambios subsecuentes entre eruditos de todas las creencias y su deseo de aprender los unos de los otros en la persecución desinteresada de la verdad⁵. Fue el entendimiento interreligioso histórico, la tolerancia, y el mutuo respeto característico de las comunidades musulmanas lo que les ayudó a coordinar el conocimiento contemporáneo de China, India, Oriente Medio, el Norte de África y Grecia. Ellos heredaron, criticaron y más aún promovieron este aprendizaje de lo antiguo. Las contribuciones musulmanas a la civilización universal condujeron al Renacimiento Europeo del período Isabelino, y finalmente inspiró los ideales democráticos de las modernas constituciones democráticas así como el clima intercultural actual de toda América.

El súbito fin de la Guerra Fría ha catapultado a los Estados Unidos a la posición de liderazgo global. Esta nación tiene la oportunidad, de convertirse en una fuerza de libertad y de democracia, o sujetarse a la tentación darwiniana de la “supervivencia del más apto”, con la visión de dominar al mundo “más débil”. Tiene la opción de trabajar para el beneficio de todos o trabajar para el beneficio de unos pocos, entre la genuina cooperación global o la brutal competencia, y entre la paz con justicia o la paz por la fuerza. La prevaleciente interpretación occidental de la historia nos deja con la impresión de que todo lo loable tuvo sus orígenes en el pensamiento griego o romano, y que la fase siguiente del progreso ocurrió en el Renacimiento del siglo dieciséis. Esta presunción falla en reconocer las contribuciones de otras culturas no occidentales a la civilización del mundo en general y al nuevo despertar de Europa en particular. Tal miopía ha dado con frecuencia por motivos religiosos o económicos una libertad para estereotipar a ciertas comunidades: judíos, afroamericanos, protestantes, chinos, comunistas y ahora a los musulmanes y al Islam.

Uno puede esperar que las academias sean más justas en promover la verdad. Sin embargo, la academia secular por sí misma ha

desarrollado una aversión a discutir las contribuciones de las principales religiones de cualquier cultura o comunidad. Esta actitud les niega una oportunidad justa de aclarar cualquier estereotipo negativo generado en contra de ellas, y de corregir las distorsiones de la historia y de la civilización universal como un todo. Los trágicos eventos del 11 de Septiembre del 2001 nos han hecho darnos cuenta del peligro del terrorismo y han engendrado un sentido de vulnerabilidad. Al mismo tiempo, el liderazgo estadounidense ha actuado sabiamente al no aislarse del resto del mundo, sino que empezó a involucrar a su gente en asuntos globales. Uno puede no estar de acuerdo con su unilateralismo y sus acciones militares en contra de naciones más débiles, sin embargo tiene un tremendo potencial para contribuir a la paz con justicia, lo cual sólo puede hacer intentando entender las aspiraciones democráticas de libertades básicas y justicia para todos. Trabajando con los musulmanes norteamericanos así como con otros liderazgos representativos alrededor del mundo musulmán, los Estados Unidos pueden cumplir la meta de establecer un orden social genuinamente justo y sensato a lo ancho del globo. En lugar de continuar con el choque de civilizaciones, podemos involucrarnos nosotros mismos en el aprendizaje mutuo del rico legado de la cultura islámica y las contribuciones tecnológicas y administrativas sin precedentes que el Occidente ha hecho al mundo moderno.

Dilnawaz A. Siddiqui

Notas

PREFACIO

1. H.J. Morowitz, “*El Agujero Negro de la Historia*”, *Práctica de Hospital* (Mayo 1992), pp.25–31.
2. Robert Briffault, *La Fabricación de la Humanidad* (1938); reproducido en *Ciencia Islámica en el Mundo Musulmán Medieval* (Paquistán; Website de la Sociedad de Ciencias Jawáriz-mí, Noviembre 2001).

PRÓLOGO

1. H.J. Morowitz, “*El Agujero Negro de la Historia*”, *Práctica de Hospital* (Mayo 1992), pp.25–31.
2. George Sarton, *Introducción a la Historia de la Ciencia*, Vol. 2 (Baltimore, MD: Instituto Carnegie de Washington, William & Wilkins, 1947).
3. Robert Briffault, *La Fabricación de la Humanidad* (1938); reproducido en *Ciencia Islámica en el Mundo Musulmán Medieval* (Paquistán; Website de la Sociedad de Ciencias Jawáriz-mí, Noviembre 2001).

CAPÍTULO UNO

1. http://www.kisarazu.ed.jp/alt/handbook/cross_culture.htm (Google, 2004).
2. Jerald F. Abraham Dirks, *El Amigo de Dios* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2002), p.1.
3. <http://www.ummah.com/forum/archive/index.php/t-4689.html>, 2004.
4. Al-Faruqí, Isma’il R., *at-Tawhíd: Sus implicaciones para el Pensamiento y la Vida* (Herndon, VA: Instituto Internacional del Pensamiento Islámico, 1992), pp.78–79.
5. Norman F. Cantor, *La Enciclopedia de la Edad Media* (Nueva York: Viking, 1999), pp.349–350.
6. SWT: *Subhana wa Ta’ala: Glorificado y Enaltecido sea* (Dios): Dicho cada vez que se menciona el nombre de Dios.
7. Ataul-láh Siddiqui (ed.), *Isma’il Rayi al-Faruqí, El Islam y Otras Fes* (Leicester, Reino Unido: Fundación Islámica, 1998), pp.28, 146, 153.
8. Walter Benjamín Franklin Isaacson, *Una Vida Norteamericana* (Nueva York: Simon & Schuster, 2003), p.84.
9. Corán, 4:58; 7:29.

CAPÍTULO DOS

1. René Descartes, *Meditaciones sobre Primera Filosofía*, trad. John Cottingham (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1986), p.49.
2. Juan Jacobo Rousseau, *El Contrato Social*, trad. Maurice Cranston (Londres: Penguin Books, 1968), p.186.

3. Enmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Norman Kemp Smith (Nueva York: Macmillan, 1929), p.640.
4. Friedrich Nietzsche, *Más Allá del Bien y de Mal* (Nueva York: Vintage Books, 1966) p.66.
5. Karl Marx, *El Lector de Marx-Engels*, ed. Robert C. Tucker (2a ed., Nueva York: W.W. Norton, 1978), p.28.
6. Nietzsche, *Más Allá del Bien y del Mal*, pp.74-75.
7. *Ibid.*, p. 45.
8. Abul 'Ala al-Mawdudi, *Nazaríyat al-Islam wa Hadihi* (Yéddah, Arabia Saudita: Dar as-Sa'udíyah, 1985), p.47.
9. *Ibid.*, pp.22-23.
10. *Ibid.*, p.24.
11. Rashid al-Ghanoushi, *al-Huríyat al-'Ammah fid-Dawlah al-Islamíyah* [Libertades Generales en el Estado Islámico] (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabíyah, 1993), p.258.
12. P y B: *Sál-la Alláhu 'alaihi wa Sál-lam*: la Paz y las Bendiciones de Allah sean con él. Esta oración es dicha por los musulmanes siempre que mencionamos el nombre del Profeta Muhámmad, o siempre que se hace referencia a él.
13. Para el texto completo del *Pacto de Medina*, ver Ibn Hisham, as-Sirah an-Nabawíyah [La Biografía del Profeta] (Damasco: *Dar al Kunuz al Adabiyyah*, n.d.), vol. 1, pp.501-502.
14. *Ibid.*, p. 501.
15. *Ibid.*
16. Corán: 9:97 & 49:14.
17. Ibn Hisham, *as-Sirah*, p.501.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. Muhámmad Bin Áhmed, *as-Sarajsi, Shárh Kitab as-Siyar al-Kabir* (Pakistán: Nusrulláh Mansur, 1405 ah), 4:1530.
21. *Ibid.*
22. 'Ali ibn Muhámmad al-Mawardí, *al-Ahkám as-Suláníyah* (El Cairo: Dar al-Fikr, 1983/1401), p.59.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. Ver Ibn al-Qayím, *Shárh as-Shurut al-'Umaríyah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malain, 1961/1381).

CAPÍTULO TRES

1. El autor ha ofrecido un análisis perceptivo del tratado político comprensivo de Mâwardí, explicando cómo diferentes eruditos, antes y después de Mâwardí, discutieron la relación entre la razón y la Revelación; y cómo la política, incluyendo la justicia, está conectada con la Revelación, y comparando el pensamiento islámico y occidental. Él concluye que en los siglos diecinueve y veinte, los musulmanes, luego del impacto del pensamiento político occidental, se dieron cuenta de la necesidad de una orientación más intelectual del sistema político islámico.

2. Mikhael Hanna, *Política y Revelación: Mâwardî y Después* (Edinburgo, Escocia, Reino Unido: University Press de Edinburgo, 1995).
3. El Profeta envió 30 cartas a los Jefes de Estado y tribus, envió 80 delegaciones, firmó 33 tratados, y organizó 85 batallas y expediciones defensivas.
4. Muhámmad S. Qureshí, *Política Exterior de Hadrat Muhammad* (Nueva Delhi: Kitab Bhanvan, 1993).
5. Muhámmad S. al-Awa, *Sobre el Sistema Político del Estado Islámico*, trad. Áhmed Nayi al-Imam (Indianapolis, IN: Publicaciones (North) American Trust, 1980).
6. Al-Bujari, # 2462, <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
7. En una brillante introducción, Mumtaz Áhmad ha subrayado la necesidad de enunciar una teoría política islámica. Varios eruditos renombrados como Fáthi Osmán, Jalid Ishaq, Yaved Iqbal, Fazlur Rahmán, 'Abdulaziz Sachedina, Áhmad Moussavi, y Yamilah Yimmod han hecho notables contribuciones a diversos aspectos del pensamiento político islámico tales como el Bai'ah del Imám, el principio de ash-Shura, Wilaiat-i-Faqih, Marya'iyat-itaqlid, el orden social islámico y el Yihad.
8. Mumtaz Áhmed (ed.), *Políticas de Estado e Islam* (Indianapolis, IN: Publicaciones North American Trust, 1986).
9. En este libro provocador del pensamiento, el autor da el génesis de un sistema político islámico, sus objetivos y principios, sugiriendo que la iytihad debe continuar en los tiempos modernos.
10. Al-Awa, *Sobre el Sistema Político del Estado Islámico*.
11. El sistema político islámico hace énfasis en gran forma en la firmeza organizacional y sistemática, de allí la necesidad del liderazgo recto y efectivo para mantener la paz y la justicia. De esta forma, la Ummah no debe ser dejada sin líder bajo ninguna circunstancia.
12. Hamid Enayat, *Pensamiento Político Islámico Moderno* (Austin, TX: Impresión de la Universidad de Texas, 1982).
13. Attermethe, # 1849, Muslim # 1854 <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
14. Estrictamente desde la perspectiva del Corán y la Súnna, los criterios principales de la cabeza de un Estado islámico son la piedad, un agudo sentido de la responsabilidad hacia Allah, y la implementación práctica de los Derechos Humanos. (Huquq al 'Ibad).
15. Mayid Ali Khan, *Los Califas Píadosos* (Safat, Kuwait: Islamic Book Publishers, 1995).
16. La frase "Eruditos como Rashid Rida y Mawdudi, quienes fueron lo suficientemente incisivos para criticar la política de 'Uzmán por retener a Mu'awiyah por cerca de 20 años como gobernador" merece un comentario. Los llamados "eruditos" no son incisivos sino ignorantes al criticar a 'Uzmán por no despedir a Mu'awiyah. Mu'awiyah fue descrito por el Profeta (P y B) como un compañero informado y el Profeta (P y B) rezó por su incrementado conocimiento. Segundo, fue un muy hábil gobernador, a quien le fue dado el puesto en tiempos de Abu Bakr, y luego continuó en él durante el califato de 'Omar, y ningún califa despidió a Mu'awiyah. ¿Por qué debería Uzmán ser criticado por esto? La gente cree actualmente en muchos rumores y cualquiera puede ver cómo los medios de comunicación fabrican noticias y tenemos problemas para corregirlo. ¿Cómo puede entonces cualquier hermano juzgar algo que pasó hace 1400 años? Cualquiera que lo haga es, por lo menos, irresponsable.
17. Importantes aspectos cubiertos incluyen: la divergencia y convergencia en los conceptos políticos Shi'itas y Sunnitas, la visión de Rashid Rida del Estado islámico, el nacionalismo,

- la democracia y el socialismo, y los conceptos de taqiyah, martirio y el constitucionalismo moderno.
- 18 – Al-Bujari, # 6722, <http://www.dorar.net/mhadith.asp>, el Profeta descorazonado pide por la nominación.
 19. Muhsin Mahdi, *Filosofía Política en el Islam* (1991).
 20. Abdullah al Ahsan, *¿Ummah o Nación?: Identidad en Crisis en la Sociedad Musulmana Contemporánea* (Leicester, Reino Unido: Fundación Islámica, 1992).
 21. Al-Bujari, #4844; Muslim #1783, 1785, 1807, Abu Dawud #2349: <http://www.dorar.net/mhadith.asp>. Aunque él ha tratado con importantes temas como el concepto de la Ummah, el ascenso de los Estados nación musulmanes, la crisis de identidad de los musulmanes y el establecimiento de la Organización de la Conferencia Islámica como una entidad para cooperación en los campos políticos, económicos y sociales, el autor ha omitido mencionar que de acuerdo con la Constitución de Medina, las minorías que accedían a ella se convertían en parte de la Ummah y les era permitido una parte del botín.
 22. Al-Bujari #4609, al-Albani #3340 <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 23. ‘Abdullah ibn Saba’ fue un judío que pretendía ser un musulmán e intentó causar problemas en el Estado musulmán. De acuerdo a algunos él no era musulmán.
 24. Muslim #1763 <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 25. Este hadiz es débil y no auténtico, acerca de la sugerencia de al-Habbab ibn al Mundir.
 26. Yushau Sodiq, *“El Concepto de Maslahah del Imam Málik: La Consideración del Bien Común”*, disertación PhD no publicada (Temple University, Filadelfia, 1992).
 27. Áhmed, *Políticas de Estado e Islam*.
 28. Proctor J. Harris (ed.), *Islam y Relaciones Internacionales* (Durham, NC: Duke University, 1968).
 - 29 – Al-Bujari, #6806. <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 30. Muslim, #2578. <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 31. Ibn Taimiyah, 220/1. <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 32. Ibn Mayah, #2494, At-Tirmidhi #2464 <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 33. Al-Bujari #2558 <http://www.dorar.net/mhadith.asp>.
 34. Hanna, 1995.
 35. El libro o análisis de Máwardí deduciendo que la Shari’ah era una medida insuficiente para lograr *al-adl* (la justicia) es *kufir* o incredulidad. Claramente, Allah dijo en Surat al-Má’idah del Corán: “Hoy Yo he completado vuestra religión y perfeccionado Mi bendición sobre ustedes [el Islam] y estoy satisfecho con el Islam como religión”. (5:3). Cualquiera que piense que en Islam como una religión a la que le están faltando conceptos, claramente implica que pretende saber mejor que Allah o que Allah olvidó algo que él presuntamente ha encontrado. Este concepto contradice el mensaje del Islam y el verso mencionado arriba.
 36. El concepto *Maslahah* del Imam Málik es una doctrina bien aceptada, subrayando la necesidad de la comunidad de hacer *iytihad* para ajustarse a las circunstancias cambiantes. De acuerdo a la tradición Shi’ita, la *iytihad* nunca se detuvo, como es evidente de la historia política de Irán en la cual los *‘alims* tienen un papel constitucional. (El autor puede ser contactado en syedahsani@sbcglobal.net.)

37. Muhámmad Hamidullah, *La Emergencia del Islam (Lecturas en la Universidad Bahawalpur, 1963)*. Trad. ed. Instituto de Investigación Islámica Ambassador en colaboración con la Academia Dawah, Islamabad, Universidad Islámica Internacional, 1993.
38. Hamidullah, *La Emergencia del Islam* pp.155–157. El Dr. Hamidullah es el primer erudito en sugerir el concepto de un Estado dentro de un Estado, a saber, administración musulmana en La Meca, pues ningún asunto relacionado con los musulmanes era remitido a los paganos sino al Profeta (P y B). Esto es relevante para la posición de las minorías musulmanas en el Occidente. Ghannouchi, un erudito tunecino y fundador de *an-Nahdah*, quien ahora vive en Londres, se opone a que las minorías musulmanas luchen por un Estado separado como sucedió en Nigeria y Paquistán, limitando tales minorías al papel misionero de *al-‘amr bil-Ma‘ruf wa an-Nahi ‘an al-Munkar* (ordenando el bien y prohibiendo el mal, convirtiendo a la gente al Islam). Ellos deben proyectar un buen carácter islámico como vecinos atentos, trabajadores honestos y participantes responsables en el sistema político, haciendo al Occidente un poder moral y espiritual en el mundo, llevando el mensaje de una era de paz, libertad, igualdad, honor, dignidad, y justicia para todos. Los compañeros del Profeta (P y B) establecieron un ejemplo de democracia y libertad nunca repetido en la historia de la humanidad y nunca se repetirá, incluso en los EE.UU. Los compañeros que migraron desde La Meca a Medina hubieran sido considerados extranjeros de acuerdo con nuestra actual definición de ciudadanía. Ellos habían vivido en Medina por sólo 10 años cuando el Profeta (P y B) murió. La gente de Medina era mayoría pero sin embargo eligieron a Abu Bakr (un extranjero de acuerdo con nuestras definiciones de hoy) para ser su gobernante. Luego ‘Omar fue nominado con el acuerdo de todo el pueblo de Medina, seguido por ‘Uzmán y Alí. ¿Dónde en la historia de la humanidad un inmigrante, luego de tan sólo unos pocos años, se ha convertido en presidente de un país al cual él ha migrado? Los musulmanes lograron eso porque el Islam les enseña a escoger a los mejores y los más rectos. Sin embargo, tanto Abu Bakr como ‘Omar eran de tribus pobres, débiles y poco conocidas. Retamos a todo el mundo a darnos un ejemplo similar. (El autor puede ser contactado en: syedahsani@sbcglobal.net).

CAPÍTULO CUATRO

1. Richard Terdiman, “Introducción del traductor a Pierre Bourdieu, “*La Fuerza de la Ley: Hacia una Sociología del Campo Jurídico*”, traducción Richard Terdiman, *The Hastings Law Journal* (Julio 1987), 38(5) pp.805–853.
2. Tzvetan Todorov, *Vida en Común: Un Ensayo de Antropología*, traducción Katherine Golson & Lucy Golson (Lincoln, NB: Universidad de Nebraska Press, 2001).
3. Ibid.
4. Pierre Bourdieu, “*La Fuerza de la Ley: Hacia una Sociología del Campo Jurídico*”, traducción Richard Terdiman, *The Hastings Law Journal* (Julio 1987), 38(5) pp.805–853.
5. Ibid.
6. Richard Terdiman, “Introducción del traductor a Pierre Bourdieu, “*La Fuerza de la Ley*”.
7. Pierre Bourdieu, “*La Fuerza de la Ley*”.
8. A. John Simmons, *La Teoría de los Derechos de Locke* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p.14.
9. Todorov, *Vida en Común*.
10. Ibid.
11. Ibid.

12. Norman F. Cantor, *Imaginando la Ley: Ley Común y los Fundamentos del Sistema Legal Norteamericano* (Nueva York: Harper Collins, 1997). "CREDO."
13. Michel Foucault, *Vigilar & Castigar: El Nacimiento de la Prisión*, traducción Alan Sheridan (Nueva York: Vintage Books, 1995), p.22–24, 293–308.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Karen Armstrong, *Islam: Una Historia Breve* (Nueva York: La Librería Moderna, 2000), p.202.
18. Ibid.
19. Abdur Rahmán I. Doi, *Shari'ah: La Ley Islámica* (Londres Ta Ha Editores, 1984).
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Muhámmad Ásad, *Esta Ley Nuestra y Otros Ensayos* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1987), pp.34–37.
23. Richard Eldridge, *Liderando una Vida Humana: Wittgenstein, Intencionalidad y Romanticismo* (Chicago: Impresión de la Universidad de Chicago, 1997), p.73 (citando a Schiller).
24. L. Carl Brown, *Religión y Estado: La Aproximación Musulmana a la Política* (Nueva York: Impresión de la Universidad de Columbia, 2000).

CAPÍTULO CINCO

1. Ishratullah Khan, *Ehd-e-Mamun Ki Tibbi wa Falsafiyana Kutub Kay Trajim: Ek Tehqiqi Mutalea* [Traducción de Documentos Médicos y Filosóficos en la Era 'Abbásida: Un Estudio de Investigación] (1994), pp.2 & 251.
2. James Burke, *El Día que el Universo Cambió* (Londres: BBC, 1985), un libro de compañía serializado por la PBS a finales de los años '80.
3. Karima Alvi & Susan Douglass, "Ciencia y Religión: Las Tradiciones Inseparables" (Manuscrito, 1995), p.9.
4. Marcia Colish, *Los Fundamentos Medievales de la Tradición Intelectual Occidental 400–1400: La Historia Intelectual de Occidente de Yale* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), pp.129–159.
5. Philip Hitti, *Historia de los Árabes* (Londres: Macmillan Education, 1970), pp.363–428.
6. Mehdi Najostín, *Orígenes de la Educación Superior en el Cercano Oriente* (Boulder, Co: University of Colorado Press, 1964).
7. Owen Gingerish, "Astronomía Islámica", *Scientific American* 254(10) (Abril 1986), p.74.
8. A. Wahid Yusuf, "Aprendizaje de Toda Una Vida en el Periodo 'Abbásida Temprano" Disertación de PhD no publicada, Instituto de Estudios en Educación de Ontario, Universidad de Toronto, Canadá, 1978).
9. Edward Wilson, *Consiliencia: La Unidad del Conocimiento* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).
10. M. Abdul 'Aziz Salim & M. Salaheddín Hilmi, *Islam fil Maghrib wa al-Ándalus* [El Islam en Noroccidente de África y España], ed. Levi Provençal (traducción. 1990).

11. Ibn Nadim, *al-Fehrist*, Traducción Árabe-Urdu. Ishaq Bhatti (Lahore, Paquistán: Midway Press, 1990).
12. S. Moinul Haq (ed.), *Wafiyat al-‘Āyan wa de Ibn Jallikan Anba’ Abna’ az-Zāman*, traducción M. de Slane (Nueva Delhi: Kitab Bhavan, 1996), vols.1-7.
13. Jane Norman, *Foco en Estudios Asiáticos: Religión Asiática, Nuevas Series* (Nueva York: Sociedad de Asia, 2001), vol.2, no.1.
14. N. Janikoff (traducción), “*Mizān al-Hikmah de al-Jazini*” [El Balance de la Sabiduría], *The Journal of the (North) American Oriental Society*, 6 (New Haven, CT: 1859). Citado en M. Raziuddin Siddiqi, *Contribución de los Musulmanes al Pensamiento Científico* (<http://www.centralmosque.com/biographies/science.htm>)
15. Los lectores también pueden remitirse al documento de la preconferencia preparado para la conferencia regional de la Asociación de Científicos Sociales Musulmanes (AMSS) (Dallas, Texas, Junio 22-23, 2001), pp.61-86.

CAPÍTULO SEIS

1. ‘Abdullah Yusuf ‘Ali, *El Sagrado Corán, Traducción y Comentario* (Brentwood, MD: Amana Corp., 1989), p.1472, 55:1-4.
2. P. Lande, “*Ciencia en al-‘Andalus*”, en *Ciencia: El Legado Islámico* (Washington, DC: Aramco, 1988).
3. S. H. H. Nadvi, *La Filosofía Médica en el Islam y las Contribuciones de los Musulmanes en el Avance de las Ciencias Médicas* (Durban, Sudáfrica: Centro Académico para Estudios Islámicos del Cercano y Medio Oriente 1983).
4. M. A. Khan, *Origen y Desarrollo de la Ciencia Experimental* (Dhaka: BITT, 1997).
5. M. R. Mirza & M. I. Siddiqi (eds.), *Contribución Musulmana a la Ciencia* (Lahore, Paquistán: Publicaciones Kazi, 1986).
6. M. Saud, *El Islam y la Evolución de la Ciencia* (Delhi: Adam Publishers, 1994).
7. T.J. Abercrombie, “*Cuando los Moros Gobernaron a España*”, *National Geographic* (July 1988), pp.86-119.
8. C.J.M. Whitty, *El Impacto de la Medicina Islámica en la Inglaterra Post-Medieval* (Hyderabad, India: Cultura Islámica, 1999).
9. H. J. Morowitz, “*El Agujero Negro de la Historia*” *Hospital Practice* (1992), pp.25-31.
10. E.G. Brown, *Medicina Árabe*, Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1962); S. A. R. Hamdani, *Musulmanes Notables* (Karachi, Paquistán: Ferozsons Press, 1962); M. Ullman, *Medicina Islámica* (Karachi, Paquistán: Edinburgh Press, 1978). E. Savage- Smith, *Cultura Islámica y Artes Médicas* (Bethesda, MD: Biblioteca Nacional de Medicina, 1994); G. Sarton, *Introducción de la Historia de la Ciencia*, vol.1, (Washington, DC: Instituto Carnegie; Baltimore, MD: William & Wilkins, 1927; reimpresso 1950); E.A. Myers, *Pensamiento Árabe y el Mundo Occidental en la Era de Oro del Islam* (Nueva York: Publicaciones Funga Publications, 1964), pp.7-10, 66-77; P. K. Hitti, *Historia de los Árabes* (Londres: Macmillan, 1964).
11. Bernard Lewis, *El Medio Oriente* (Nueva York: Publicaciones Scribner, 1998).
12. S.H. Nasr, *Ciencia Islámica: Un Estudio Ilustrado* (Londres: World of Islamic Festival Publishing, 1976).

13. Abercrombie, "Cuando los Moros Gobernaron España".
14. J. Espósito, *Islam: El Camino Recto* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1998).
15. Nadvi, *Filosofía Médica en el Islam*.
16. Robert Briffault, *La Fabricación de la Humanidad* (1938). Ver, *Ciencia Islámica en el Mundo Musulmán Medieval* (Paquistán: Website de la Sociedad Científica Jawārizmī, Noviembre 2001).
17. Whitty, *El Impacto de la Medicina Islámica*.
18. Briffault, *La Fabricación de la Humanidad*.
19. H.N. Wasti, *Contribuciones Musulmanas a la Medicina* (Lahore, Paquistán: 1962).
20. H. N. Wasti, "Los Hospitales, Propiedad de los Médicos Árabes en la Edad Media" en *Contribuciones Musulmanas a la Ciencia*, ed. M.R. Mirza & M.I. Siddiqi (Paquistán: Publicaciones Kazi, 1986).
21. Whitty, *El Impacto de la Medicina Islámica*.
22. Wasti, *Contribuciones Musulmanas a la Medicina*; A. Ali, *El Legado Árabe-Musulmán a la Oftalmología*, Hyderabad, India: Cultura Islámica, 1999).
23. *Encyclopedia Britannica*, vol.1, Micropedia (1983), p.37.
24. *Contribuciones Musulmanas a la Química* (FSTC, 2003). www.muslimheritage.com
25. Khan, *Ciencia Experimental*.
26. David Tschnaz, "Yábir Ibn Hyyan y Alquimistas Árabes: Fabricantes de la Química Moderna", www.islamonline.net/English/Science/200108/article
27. A. Zahur, *Historia Musulmana 570–1950* (Gaithersburg, MD: ZMD Corp., 2000).
28. Lande, "Science in al-Andalus"; A. Z. Ashur, "Muslim Medieval Scholars and their Work," *The Islamic World Medical Journal* (1984). H. R. Khan, "Contribution of Muslims to Medicine and Science up to the Middle of 13th Century" *Journal of Islamic Medical Association*, 14 (1982), pp.111—114.
29. M. Levey, *Farmacología Árabe Temprana* (Leiden, Holanda: E.J. Brill, 1973), pp.68-70.
30. Saud, *Islam y la Evolución de la Ciencia*.
31. G. Sarton, G., *Introducción a la Historia de la Ciencia, vol. 2* (Washington DC: Instituto Carnegie; Baltimore, MD: William & Wilkins, 1931; reprinted 1950).
32. A.A. Salam, *El Islam y la Ciencia* (Trieste, Italia: Instituto de Física Teórica).
33. H. Sayid, *Eruditos Musulmanes* (Paquistán: Consejo de Ciencia Nacional, Edición de Internet 2000).
34. *Encyclopedia Britannica*, 1983, II. Macropedia, vol. 9 (1983), pp.198–199.
35. S. A. Ahsani, "Paradigma Político de Al-Máwardí: Principios del Sistema Político Islámico" (n.d.).
36. *Encyclopedia Britannica*, III. Macropedia, vol.9 (1983), pp.147—149.
37. Sayid, *Eruditos Musulmanes*.
38. Salam, *El Islam y la Ciencia*.
39. Herbert H. Rowen, *Una Historia de la Europa Moderna Temprana 1500–1815* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1960).
40. Al-Hassan, Ahmady y Hill, Donald, *Tecnología Islámica – Una Historia Ilustrada* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1988).

41. Hitti, *Historia de los Árabes*.
42. Manzur S. Alam, "Una Apreciación Crítica del Reporte de Desarrollo Humano Árabe". Trabajo no publicado, 2002).

CAPÍTULO SIETE

1. Dudley Seers, "El Significado del Desarrollo", *International Development Review* (1969), pp.3–4.
2. PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), *Reporte de Desarrollo Humano 1991*, (Nueva York: Oxford University Press, 1991).
3. Muhámmad Muhsin Khan, *La Traducción de Sahih al-Bujari* (Beirut: Darul 'Arabíyah, 1985), vol.3, Hadith Numero 286, p.162.
4. Ibn Mayah, *Sunan Ibn Mayah (Riadh: Sharikah at-Tiba'ah al-'Arabíyah as-Sa'udiah*, 1984), vol.2, p.7.
5. Ibn Mayah y Baihaqi, *at-Tirmidhi* (Alim CD, Numero 4, 1996), Hadith Number 218. www.islsoftware.com.
6. 'Ali, 'Abdullah Yusuf, *El Significado del Glorioso Corán* (El Cairo: Darul Kitab al-Masri, 1934), vol.1, 2:76, fn.83.
7. Bujari, p. 52:112; Cairo; Citado en Muhámmad 'Umar Chapra, *Objetivos del Orden Económico Islámico*, en *Jurshid Áhmad (ed.), El Islam: Su Significado y Mensaje* (Londres: Fundación Islámica, 1980).
8. Muhámmad Ásad, *Los Principios del Estado y el Gobierno en el Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).
9. Censo de los EEUU, *Estudio de Población Actual*, Marzo 1999 y 2000 (U.S. Bureau of Census, 2000).
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Urban Institute, *Millones Aún Enfrentan la Carencia de Hogar en una Economía Floreciente*; <http://www.urban.org/news/pressrel/pr000201.html> (2000).
13. 16° Estudio Anual de Mayors sobre "Hambre y Carencia de Hogar en las Ciudades de Norteamérica" Encuentra crecientes niveles del hambre, creciente capacidad para enfrentar la demanda (USCM, 2000); http://www.usmayors.org/uscm/news/press_releases/documents/hunger_release.htm
14. CHPNP, *Hambre en los Estados Unidos* (Boston, MA: Centro sobre Política de Hambre, Pobreza y Nutrición, 2001); <http://hunger.tufts.edu/us.html>.
15. USDA, *Prevalencia de la Inseguridad Alimentaria y el Hambre, por Estado, 1996–98* (EEUU: Departamento de Agricultura de los EEUU, 1998).
16. PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), *Reporte de Desarrollo Humano 2000* (Nueva York: Oxford University Press, 2000).
17. BLS (Oficina de Estadísticas de Trabajo), *Valor del Salario Mínimo Federal, 1938–1997* (EEUU: Departamento del Trabajo de EEUU, 2000).
18. Edward N. Wolff, *Economía de la Pobreza, la Inequidad y la Discriminación* (Cincinnati, OH: Southwestern Publishing, 1997).

19. Chuck Collins, Betsy Leonard-Wright, y Holly Sklar, *Cambiando Fortunas: Los Peligros de la Creciente Brecha de la Riqueza Estadounidense* (Boston, MA: Unidos por Una Economía Justa, 1999).
20. Donald Barlett & James Steele, *Estados Unidos: ¿Quién Realmente Paga los Impuestos?* (Nueva York: Simon & Schuster, 1994).
21. Mark Wilhelm, “*Estimaciones del Impuesto a la Riqueza*” documento no publicado, Universidad del Estado de Pennsylvania, University Park, 1998).
22. Bruce Ackerman & Anne Alstott, *La Sociedad Accionista* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

CAPÍTULO OCHO

1. Estadísticas disponibles revelan que los musulmanes estadounidenses tienen un promedio de ingreso per cápita que va desde \$35,000 y \$45,000, bien por encima del promedio nacional de \$24,000 a \$27,000.
2. La CRA jugó un papel importante en el desarrollo de los bancos comunitarios, permitiéndole a los bancos comunitarios movilizar los ahorros de la comunidad y reinvertir estos ahorros en la comunidad misma.
3. Los bancos islámicos, por ejemplo, deberían ceñirse a requerimientos de aprobación, adecuación de capital, seguro de depósito y restricción en tenencia de activos. El mismo conjunto de regulaciones también se aplica a las instituciones no bancarias como compañías de seguros, fondos de pensiones, agencias de finca raíz y fondos mutuales.
4. Debido a que los bancos islámicos son más parecidos a compañías financieras, puede ser útil adoptar las mismas regulaciones establecidas por la Comisión de Intercambio de Valores (éstas incluyen tipos de valores, valores de riesgo, control interno e indicadores de desempeño).
5. Dado que los bancos islámicos garantizan sólo depósitos por demanda, una reserva del 100% sobre depósito por demanda ayudaría a reducir los problemas de mal emparejamiento de responsabilidad de activos causados por retiros inesperados de depósito exigidos.
6. La GLBA hizo dos cambios principales. **Primero**, le permitió a las compañías de cartera bancaria fusionarse con compañías de seguros y valores y vender cruzadamente sus productos. **Segundo**, les permitió a las compañías de cartera bancaria que no se fusionen, suscribir valores, vender o suscribir seguros, y hacer inversiones de valores en firmas de negocios.

EPÍLOGO

1. Ibrahim Madkour, “*Pasado, Presente y Futuro*,” en J. R. Hayes, *El Genio de la Civilización Árabe: Fuente del Renacimiento*, 2ª edición. (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), pp.243–246.
2. Rose W. Lane, *El Islam y el Descubrimiento de la Libertad (con una introducción y comentario por Imad ad-Din Ahmad)*. (Bethesda, MD: El Instituto Minarete de la Libertad; Beltsville, MD: Publicaciones Amana, 1997), pp.47–48.
3. Philip K. Hitti, *Historia de los Árabes*, 10ª edición. (Nueva York: Macmillan, 1986), p.672.
4. S. Abul Hasan Nadvi, *Insani Duniya par Musalmanon kay Urui-o-Zawal ka Asar* [El Impacto del Ascenso y la Caída de los Musulmanes en la Civilización Humana], 8ª edición. (Karachi, Paquistán: Majlis-e-Nashariaat-e-Islam, 1974).
5. Louay Safi, “*Superando la División Religiosa-Secular: Contribución del Islam a la Civilización*”. Presentado en la Conferencia Regional de la AMSS 2001, Dallas, Texas, Junio 22–23.

Índice temático

A

AAOIFI estándares, 113
‘Abbas, 31
‘abbásidas, xi, 23, 35-36, 57, 75
‘Abdu, Muhámmad, 29
‘Abdullah ibn Saba’, 27
‘Abdur Rahmán, 62
Abu al-Wafa, xviii
Abu Bakr
 defendiendo a los débiles, 34-35
 su elección como Califa, 25
 la nominación de ‘Umar, 26
 durante la *ash-Shura*, 29
Abu Hanifah, 36
Abu Hudhaifah, 31
Abu Ma’ashar, 62
Abisinia, 33-34
academia, 129-30
activos, manejo de, 116
agricultura, 87
Ahl al-Hadith, xi
Áhmed, Raisud-dín, 118
Alam, Manzur, 89
alegórica, interpretación del Corán, 123
Alejandría, xvii
álgebra, 83
algoritmos, xviii, 83
‘Ali ibn Abi Tálib, 35
‘alims, papel político de, 28
alimentaria, inseguridad, 103
Alvi, 56
Amana, Fondo de Ingreso, 115. Ver también finanza islámica
al-Amili, Baha’ud-dín, 70
anatomía, 78, 80-81
anestésica, 79
anti-sociales, tradiciones, 39, 42-44

aórtico sistema circulatorio, 81
apuestas, 105
Aquino, Sto. Tomás, 86
árabes, numerales, xviii, 59. Ver también matemáticas
árabe, 75, 88
Armstrong, Karen, 47
Arnoldo de Villanova, 81
asha’aríes, 63
Asociación de Científicos Sociales Musulmanes, 119, 121, 123-4
astronomía, 57, 61-63, 83-84
autosuficiencia, 98-99
Avicena. Ver Ibn Sína

B

Bacon, Francis, 56
Bacon, Roger, 81
Bádr, 30-31
Bagdad, 75
Bani Saqifah, 25
Banca, Ley de, 112
bancos, 109
al-Bánna, Hasan, 13
al-Battáni, 83
Bai’ah, 29
al-Bairuní, Abû Raihán, xviii, 62, 68, 84
al-Baitar, 82
Bait al-Hikmah, 75-76
bibliotecas, 78
bienestar, 106-7
bimaristán, 78
Bourdieu, Pierre, 40-42
Briffault, xii, xix-xx
Brown, L. C., 51
brújulas, 60, 84
Burke, James, 55
al-Buzsani, Abu al-Wafa, 83

C

caballería, 126-7

California, 119

califato

califa, elección de, 25-26

transferencia hereditaria del poder, 36

justicia, 32-33

cualidades necesarias del, 28

rebelión contra, 27

retorno del, 122

ash-Shura, 29-30

camellos, Tasación de, 112

capitalismo, 92, 96

cartografía, 85

cataratas, 80

Católica, Iglesia, 10

cauterización, 79

caridad

importancia de la, 101

papel en la disminución de la pobreza, 106

castigo, 44

ceguera, 80

cero, xviii, 83. Ver también numerales;

matemáticas

China, 60

ciencia

astronomía, 57, 61-63, 83-84

química, 60, 81-82

decadencia del mundo musulmán, 63-64

quitando importancia a la contribución musulmana a la, 74

investigación experimental, 81

geografía, 84-85

matemáticas, 56, 59-60, 83

apatía musulmana hacia la, 88

contribución musulmana a la, 55-57

farmacología, xviii, 82-83

física y astronomía, 61-63

papel del Corán, 71

supresión de bajo la cristiandad, 74

tecnología, 54, 87

sub-representación de los musul-

manes en, 89

cirujanos, 78

Citibank, 112

civil, sociedad

diferencianda del Estado, 18-20

y el Islam, 20-22

civilización occidental

comparada con la islámica, 6

corrientes de pensamiento filosófico en la, 39-46

restando importancia a la contribución musulmana a la ciencias de la, 74

influencia musulmana en Europa, 58-59

orígenes del secularismo, 8-11

civilizaciones

explorando el significado a través de varias, 5-6

preservación de las divisiones tribales, 14-15

transmisión de conocimiento a través de, 53

coerción, 44-46

Colón, 118

comunismo, 92, 96

comunitarismo, 48-51

Comunidad, Ley de Reinversión en la, 111

conocimiento

continuidad del, 121

democratización del, 57-59

como un recurso económico, 99-100

tradiciones del Profeta (P y B) sobre el, 72

relación con la experiencia, 5

transmisión a través de las civilizaciones Humanas, 53

consenso, erudito, 122

consiliencia, 58

consulta. Ver *Shura*

Consejo sobre relaciones Estadounidense-Islámicas, 110

- control, 44-46
- Corán
 efecto sobre la sociedad árabe del, 71
 interpretación figurativa del, 123
- Córdoba, 58, 75
- Costumbre, Ley de, 25
- crimen, 94
- Cristiandad
 distorsión del, 1
 Reforma (Ver Reforma)
 supresión de progreso científico, 74
- Cruzadas, xiv, 20, 64, 88
- cuadráticas, ecuaciones, 83
- culpa por asociación, ilegalización de la, 16
- Da Vinci, Leonardo, xviii, 83
- Dacca Universidad de, 118
- Dallas, Declaración de, 119
- Día del Juicio, 95
- deuda, crisis de 109
- Descartes, 9
- dhímmah*, 19
- dietaria regulación, 80
- disciplina, 44
- distribución, inequidad de la, 102-5
- doctores. Ver médicos
- Doi, Abdur Rahmán, 48-49
- Douglass, 56
- Dow Jones, índice, 115
- drogas, abuso de, 105-6
- E**
- economía
 inequidad de la distribución en los EEUU, 102-5
 principios fundamentales de la Islámica, 92-95
 Crecimiento y desarrollo comparado, 96-97
 Sistema islámico de, 97-102
 justicia, 92
 método de establecer prosperidad en la, 94-95
 participación, 92-93
 relevancia de, 95-97
 autoabastecimiento, 98-99
- educación, 57-59
- egoísmo, 10
- Eldridge, Richard, 51
- Electorales, Colegios, 26
- en línea, Banca Islámica, 116
- encarcelación, 45, 94
 individualización y prisión, 45-46
 papel del individuo en la sociedad musulmana, 51
- eruditos. Ver *‘alims*
- esclavitud, 127
- España, xiv, 58, 75, 88, 118-21
- especulación, 105
- esférica, trigonometría, 83
- Espósito, John, 76
- Estado
 coerción y control, 44-46
 diferenciando de la sociedad civil, 18-20
 y el Islam, 20-22
 propósito de, 18
- estereotipando, 129
- Estoicos, 43
- estándares de contabilidad 113
- Europa, influencia de civilización musulmana en, 58-59
- Europeo, Pensamiento filosófico, 39
- evolución, 62, 88
- ejecutivos, ministros, 19
- experiencia, 5
- experimental, investigación, 81
- explotación, 98
- F**
- familia, 126
- al-Fârâbí, Abu Nasr, 67, 76, 86
- al-Farghâní, 59, 84
- farmacología, xviii, 82-83
- Farmacopeia, 79
- Filosofía, 39-46, 85-86
- Ferdinand, 88
- feudalismo xiii, 6
- Foucault, Michel, 44-46

francesa, revolución, 10
 FTSE International, 115

G

Galeno, 78
 Galileo, 61
 geografía, 84-85
 geometry, 56
 Georgetown University, 119
 al-Ghazáli, Abu Hamid, 28, 68, 122-3
 Gingerich, Owen, 57
 globalización, 54
 Grann-Leach-Bliley Financiera
 Ley de Modernización de Servicios,
 112
 gravedad, 61
 griegos, 73-74, 78
 Guerra Fría, 129

H

habitus, 40-41
 Hamidullah, Dr. Mohámmad, 118- 9
 al-Hamráh, 118
 Harvey, William, xviii, 81
 al-Hasan al-Basrí, 27
 al-Hásib, 62
 al-Háwí, 66
 hereridaria, transferencia del poder, 36
 Historia
 distorsión de la, 2
 ‘Agujero negro’ de la, ix, xvii, 74
 Hitti, Philip, 87, 127
 Hobbes, 9
 Hogar, finanzas del, 116. Ver también
 finanzas Islámicas
 hospitales, xviii, 78
 Hudaibiyáh, tratado de, 29
 humano, índice de desarrollo, 96
 humano, desarrollo, 92, 95-97
 Hunain ibn Ishaq, 65, 75-76
 hidráulica, 62

I

Ibn al-‘Árabi, 86
 Ibn Battútah, xviii
 Ibn al-Haizám, xviii, 56-57, 61, 67

Ibn Hayyán, Yábbir, xviii
 Ibn Hazm, 122
 Ibn Jubair, 78
 Ibn Jaldún, xviii, 70, 85, 123
 Ibn Jallikan, 59
 Ibn an-Nadím, 59
 Ibn an-Nafis, xviii, 81
 Ibn al-Qayim, 20
 Ibn Rushd, Abu al-Wáhid Muhammad,
 69, 86, 123
 Ibn Shaitar, 84
 Ibn Sína, Abu ‘Ali, xii, 67, 80, 82
 Ibn Taimiyah, 28, 33, 122-3
 Ibn Tufail, 123
 Ibn Zuhr, xviii, 79
 al-Idrisí, xviii, 62, 84
 Iglesia. Ver Cristiandad
 Iyma’, 122
iytihad, 36, 122
 Imamato de Necesidad, 27. Ver tam-
 bién
 Califato
 herencia, 100, 105
 ilustración, 2, 9-11
 indigencia, 102
 instituciones
 educativas, 58
 sociales y penales, 44
 interés. Ver Riba
 interreligioso, diálogo, 120
 inversor internacional, 115
 irrigación, 87
 Islam
 Sociedad civil y el Estado, 20-22
 libertad, 33-34
 en el mundo moderno, 6
 justicia, 32-33
 Estado de Medina, 13-16
 Método de establecer la prosperidad,
 94-95
 y la autoridad política, 11-13, 17-18
 Teoría política, 25-28
 Propiedad privada en el, 97
 Tolerancia religiosa, 15-16

ash-shura, 28-32
 principios sociales del, 125
 solución para la pobreza, 105-7
 ver también sociedad musulmana

Islámica, civilización
 comparada con la occidental, 6
 El Islam y el Estado, 11-13, 17-18
 Buen trato a los judíos, 15-16
 Ver también califato

islámica, economía. Ver economía

Finanzas Islámica
 Estándares de contabilidad, 113
 retos, 116
 compromiso, 114-5
 competición, 114
 estado actual de, 115
 producciones financieras, 113
 regulaciones financieras, 112
 obstáculos a, 111-2
 depósitos compartidos ganancia-pérdida, 112
 como sistema de riesgo compartido, 110
 Física, 61-63

islámica, España, 118-21

Ismail, Youssef, 119

italianos, 126

al-Jawârizmî, xviii, 59, 61, 66, 83

al-Jawârizmî, Sociedad de ciencias de, 120

al-Jâzinî, Abu al-Fath 'Abd ar-Rahmán, 61, 69

Jefferson, William, 120

Jilafah. Ver Califato

judíos, buen trato en la sociedad musulmana a los, 15-16

jurídicas, instituciones en la sociedad musulmana, 50

justicia, 32-33

K

Kant, 9-10

Kettani, Dr. Ali, 120

al-Kindi, Abu Yusuf, 61, 65, 76, 85

L

Lahore, declaración de, 118-20

Lane, Rose W., 126

lenguaje, 5

latitudes y longitudes, 62

ley
 estructura diferencial de, 18-20
 instituciones jurídicas en la sociedad musulmana, 50

Le Bon, Gustave, 82

legales, sistemas en el capitalismo y el comunismo, 93

Levey, 83

Lewis, Bernard, 74

libertad, 3, 21, 33-34

licenciamiento de practicantes médicos, 79

Locke, 9, 42

lógica, ciencia de la, 56, 86

Londres, Colegio de Médicos de, 79

Luna, fases de, 62, 83

M

madâris, xv. Ver también educación.

Medina, 13-16, 24-25

Madrid, 120

Magno, Alberto, 81

al-Mayritî, Abu al-Qâsim, 68

Mâlik, 36

Malinowski, 44

mameluca, dinastía, 127

al-Ma'mun, xi, 17, 23, 75-76

mapas, xviii

Médicos
 Licenciamiento de, 79
 Cirujanos, 78

Mercado, especulación del, 105

Marx, Karl, 10-11

Más Allá, 95

al-Mas'ûdí, Abul Hasan, 67, 84

Masumî, 119

al-Mâwardî, xi
 como científico político, 85
 su concepto de justicia política, 23-24
 sobre la *Shari'ah* y la justicia, 122

- sobre los tipos de la posición ministerial, 19
 - al-Mawdudi, Sayyid Abu al-Ala, 12, 36
 - matemáticas, 56, 59-60, 83
 - medios, 55
 - medicina, xviii
 - anestesia, 79
 - tratamiento de ojos, 80
 - hospitales en tierras musulmanas, 78-79
 - bibliotecas médicas, 78
 - farmacología, xviii, 82-83
 - regulación de, 79
 - libros de texto sobre, 79
 - mental, enfermedad, 78-79
 - migración, 33-34
 - ministeriales, roles en la sociedad musulmana, 19
 - moderno, mundo, 54
 - Mongola, invasión, xiv, 20, 64, 88
 - monogénesis, 57
 - moral, relativismo, 10
 - Morowitz, ix, xvii, xix, 74
 - Mu'adh ibn Yabal, 63, 122
 - Mu'awiyah, 36
 - al-Muhtadi, 76
 - Mujeres, 127-8
 - al-Mutawákkil al-Farghání, 59
 - Mu'tazilis, 17, 63
 - Mudárabah, 112. Ver también finanza islámica
 - Muqtadi, Hospital, 78
 - musulmana, sociedad
 - Apatía hacia la ciencia, 88
 - comunitarismo, 48-51
 - contribución a la química, 60
 - contribución a las matemáticas, 59-60
 - contribución a la física y a la astronomía, 61-63
 - contribución a la ciencia, 55-57
 - decadencia de la ciencia, 63-64
 - democratización del conocimiento, 57-59
 - diferenciando a la sociedad civil y al estado, 18-20
 - efecto del Corán en, 71
 - buen trato a los judíos, 15-16
 - hospitales en, 78-79
 - aislacionismo, 128-9
 - instituciones jurídicas en, 50
 - falta de reconocimiento del trabajo de los eruditos de, 74
 - método de establecer la prosperidad, 94-95
 - papeles ministeriales, 19
 - papel del individuo, 51
 - tecnología, 54, 87
 - tratamiento de los enfermos mentales, 78-79
 - Ver también musulmanes; Islam musulmana, España, 118-21
 - musulmanes
 - En los Estados Unidos, deberes de los, 3
 - Sub-representación en las ciencias, 89
 - mutuales, Fondos, 116
 - mutuales, Ahorros, 116
 - misticismo, 86
- N**
- an-Nabhani, Taqí ud-dín, 13
 - Naym ar-Rammah, 62
 - nacionalismo, 1
 - naturaleza, actitudes hacia, 55-56
 - an-Nazzám, 62
 - negocios de apoyo, 111
 - Newton, Isaac, 61
 - Nietzsche, 10
 - nilómetro, 60
 - no Musulmanes, derecho a la autoterminación, 19
 - Norman, Jane, 60
- O**
- ojo, 80
 - omeyas, 76
 - opresión, rebelarse contra, 122
 - óptica, xviii, 61
 - organizada, religión, 10
 - ortopédicos, cirujanos, 78

P

- propiedad, 97
- papel, fábricas de, 87
- papel, introducción a Europa del, xviii
- participación en sistemas económicos, 92
- penales, instituciones, 44
- Pinel, Phillipe, 79
- plenipotenciarios, ministros, 19
- política
 - responsabilidad del jefe de Estado, 35
 - libertad, 33-34
 - transferencia hereditaria en el poder, 36
 - teoría política Islámica, 25-28
 - justicia, 32-33
 - en la sociedad musulmana, 11-13, 17-18
 - orígenes del secularismo, 8-11
 - quietismo, 28, 51, 121
 - y religión, 7-8
 - ciencia de, 85
 - shura, 28-32
 - Ver también Califato
- pobreza
 - inequidad de la distribución en los EEUU, 102-5
 - eliminada con el Zakah, 106-7
 - solución Islámica a, 101, 105-7
- papel de la caridad en disminuir la, 106
- prisioneros de guerra, 31-32
- prisiones, 44-45, 94
- privatización, 54
- depósitos compartidos de ganancia – pérdida, 112
- propiedad, pertenencia de la, 97
- Profeta, el
 - ash-Shura, 30-32
 - tradiciones sobre buscar conocimiento, 72
 - tradiciones sobre autosuficiencia, 98-99
- prosperidad, 94-95

pulmonar, sistema circulatorio, 81

Q

- Qiyás, 122-3
- quirúrgicas, técnicas, 79
- química, 60, 81- 82
- quietismo, 28, 51, 122

R

- ar-Razi, xii, 66, 78-80, 82
- raíz, financiación de propiedad, 116
- rebelión contra un líder, 27, 122
- reforma, 2, 9-10
- religión
 - visiones de Marx sobre la, 10-11
 - organizada, 6
 - y política, 7-8
 - y secularismo, 9-10
 - y estado en la sociedad musulmana, 11-13, 17-18
 - tolerancia en la sociedad musulmana sobre la, 15-16
- religiosa, libertad, 3, 17
- Renacimiento, ix, 2, 122
- responsabilidad, 35
- Rhazes. Ver ar-Razi
- riba, 98
- Rida, Rashid, 27-28, 36
- Roger II, 75, 79
- Rousseau, Juan Jacobo, 9, 42-43
- Rúmí, Mawlana Yalal ed-Dín, 86

S

- as-Sa'ati Jurasání, 62
- Safi, Louay, 129
- sangre, circulación de la, xviii
- sarracenos, 126
- Sarton, George, xix
- secularismo
 - comparado con el Islam, 6
 - grados de, 8
 - orígenes de, 8-11
- ash-Shaibání, Muhámmad ibn al-Hasan, 19
- ash-Shirází, Qútb ad-Dín, 69
- Sevilla, 58

- Shari'ah, definida 46-47
 ash-Shura
 Ejemplo del Profeta, 30-32
 Como medio de elegir califa, 25-26
 Principios de la, 28-30
 Sicilia, 75, 79
 Simmons, John, 42
 seno, teorema del, 83
 Snell, 61
 sociales, Instituciones, 44
 sociología, xviii, 85
 San Agustín, 43
 sufismo, 86
 sulfúrico, ácido, xviii
 sirios, cristianos, 20
- T**
 Taqlid, 123
 Tawhíd, 57
 Ta'wil, 123
 tecnología, 54, 87
 at-Tifáshí, 62
 Terdiman, Richard, 40
 Tercer Renacimiento, 122
 Todorov, Tzvetan, 39, 41-44
 Toledo, 58
 Toledo, academia de, 118, 120
 totalitarismo, 12-13
 traqueotomía, 79
 Tradicionalistas, xi
 Tratados, 24
 tribales, preservación de las divisiones, 14-15
 trigonometría, xviii, 59, 83
 Tschnaz, David, 81
 Tufts, Centro de la Universidad, 103-4
 Turca, dinastía esclava, 127
 at-Tûsí, Nasir ad-Dín, 69, 83-84
- U**
 Uhud, 29
 Ulugh Beg, 61
 'Umar ibn al-Jattáb, elección como Califa de, 26
 'Umar al-Jaiyám, 61, 69
Ummah y el Estado, 17-18
 Como una sociedad política, 14
 Preservación de las divisiones tribales, 14-15
 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 96
 Unidos, Estados
 como líder global, 129
 inequidad de la distribución en, 102-5
 deber de los musulmanes en, 3
 eliminando la pobreza con el Zakah en, 106-7
 inseguridad alimentaria en, 103
 encarcelación en, 94
 instituciones financieras islámicas en, 111
 solución Islámica a la pobreza en, 105-7
 migrando a, 33-34
 'Uqbah ibn Náfi, 118
 Urban, Instituto, 102
 'Urf, 36
 usura. Ver Riba
 'Uzmán ibn 'Affán, 26, 118
- V**
 vidrio, fábricas de productos de, 87
- W**
 waqf, 116
 al-Wáziq Billáh, 17
 Wilson, Edward, 58
 Wittgenstein, 51
 Wolff, 104,
- Y**
 Yábbir ibn Hayyán, 65, 81
 al-Yáhiz, 62
 Yaiusi, Salma Jadra, 120
 al-Yazzári, 62
 Yuhanna ibn Massawaih, 78
 Yousif, A. Waheed, 57
 Yusuf, Hamza, 119
- Z**
 Zábít ibn Qúrrah, 66, 76
 az-Zahrawi, Abul Qásim, 78-80, 82
 az-Zakah, 101, 105-7, 115

Lista de colaboradores

Abdul Hamid Abu Sulaimán, PhD

Presidente, Instituto Internacional de Pensamiento Islámico
Editor en Jefe, (North) American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)

M. Bashir Áhmed, MD

Anteriormente Profesor de Psiquiatría, South-Western Medical School, Universidad de Texas, Dallas

Syed A. Ahsani

Anterior Embajador de Paquistán

Abdel-Hamíd M. Bashir, PhD

Profesor de Economía, Universidad de Louisiana, LA

Louay M. Safi, PhD

Director Ejecutivo, Centro de Desarrollo de Liderazgo, ISNA
Anterior Presidente, Asociación de Científicos Sociales Musulmanes (AMSS)

Mohammed Sharif, PhD

Profesor de Economía, Universidad de Rhode Island, Kingston, RI

Dilnawaz A. Siddiqui, PhD

Profesor Emérito de Comunicación, Universidad Clarion de Pennsylvania

Peter Wright, JD

Abogado en Derecho, Pittsburgh, PA



6. Contribuciones musulmanas a la Civilización Universal

7. Hacia una Legislación Islámica para Minorías

8. Buscando El Verdadero Mensaje Del Islam En Las Traducciones Al Español Del Sagrado Corán

9. Monólogos del Hijab



Los grandes logros de los eruditos musulmanes rara vez se reconocen en la educación formal, y en la actualidad su identidad, origen e impacto siguen siendo en gran parte oscuros. Esta colección de artículos tiene como objetivo brindar a los lectores una breve introducción a la historia intelectual de los musulmanes y las contribuciones que eminentes eruditos musulmanes han hecho en campos específicos del conocimiento, incluyendo ciencias físicas y biológicas básicas y aplicadas, medicina, teorías legales y políticas y prácticas, conceptos, modelos e instituciones económicas y financieras, etc. La preservación de la civilización requiere una mejor comprensión, intercambio y reconocimiento de nuestro patrimonio humano común. Teniendo en cuenta los estereotipos negativos generalizados y la falsa interpretación errónea del Islam y los musulmanes, la publicación de estos documentos sobre "Contribuciones musulmanas a la civilización mundial" es vital para reparar el error que se está perpetrando y restaurar la verdad histórica, que se distorsiona.

ISBN: 978-958-56546-0-0



9 789585 654600