

Política Pública

Más Allá de la Jurisprudencia Tradicional
Un Enfoque Maqasidi

PUBLIC POLICY

BEYOND TRADITIONAL JURISPRUDENCE
A Maqasid Approach

Basma I. Abdelgafar

IIIT Serie Libros-en-Breve

POLÍTICA PÚBLICA

MÁS ALLÁ DE LA JURISPRUDENCIA TRADICIONAL

Un Enfoque Maqāṣidī

Basma I. Abdelgafar

Traducción al español Abdur-Razzaq Pérez Fernández

© International Institute of Islamic Thought, 2020

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.iiit.org.uk

Este libro está protegido por derechos de autor.
Ninguna parte de esta publicación puede ser
reproducida, almacenada o transmitida sin
permiso previo del editor. Todos los derechos
reservados.

*Las opiniones expresadas en este libro son
las del autor y no coinciden necesariamente
con las de la editorial.*

ISBN 978-1-56564-994-1
E-Book ISBN 978-1-64205-340-1

Editores de la Serie

Dr. Anas S. Al-Shaikh-Ali
Shiraz Khan

Maquetación: Sideek Ali
Diseño de cubierta: Shiraz Khan
Impreso en USA

Serie Libros-en-Breve de IIIT

La Serie Libros-en-Breve de IIIT (Instituto Internacional de Pensamiento Islámico) es una valiosa colección de las publicaciones más destacadas del Instituto presentadas en forma resumida a fin de dar al lector una comprensión esencial de los principales contenidos de cada original. Estas sinopsis, producidas en formato breve de lectura fácil y rápida, ofrecen una panorámica cuidada y fiel de una publicación más extensa con la intención de estimular al lector a una posterior exploración del original.

Un aspecto fundamental del buen gobierno, identificado en sentido amplio como la gestión equitativa de los asuntos en favor de la ciudadanía, es la política pública y la implementación de la democracia en el proceso de toma de decisiones. ¿Cuál es la función de los *maqāṣid al-šarī'a* en esto?

Una forma de gobierno, cualquiera que sea, sólo puede operar sobre la base de un conjunto de premisas. Los *maqāṣid al-šarī'a* desempeñan un papel importante puesto que actúan como guía y conforman el marco dentro del cual pueden definirse las premisas, objetivos y acciones para mejorar el funcionamiento del gobierno, eliminar la corrupción, y prestar un servicio más equitativo a los ciudadanos. Así pues, la vinculación de los *maqāṣid al-šarī'a* a la política pública establece límites, subraya responsabilidades, determina prioridades, y aporta en definitiva una perspectiva divina al debate de cómo un gobierno define sus políticas. La *šūrā*, por ejemplo, sería un postulado importante de esta política, a fin de dar voz democrática a la gente común cuya calidad de vida sufre diariamente el impacto de decisiones en las que no se cuenta con su opinión.

Los capítulos de este libro examinan la contribución de los estudios sobre los *maqāṣid* a la política pública en el Islam. Cada capítulo trata un tema específico y juntos ofrecen una introducción a este área de estudio. No hay duda de que las ideas que se presentan necesitan mayor desarrollo.

La política y el gobierno son temas muy complejos. Una disciplina no puede nacer sin la existencia de una masa crítica de investigadores entregados y capaces que se propongan la creación de trabajos fundamentales que conformen sus cimientos. Los viajes de la autora por todo el mundo la han convencido de que existe un interés fuerte y creciente en el potencial de los *maqāṣid al-šarī'a* para apoyar esta empresa.

Edición Resumida del Original de Basma I. Abdelgafar

PUBLIC POLICY BEYOND TRADITIONAL JURISPRUDENCE:

A MAQASID APPROACH

ISBN hbk: 978-1-56564-376-5

ISBN pbk: 978-1-56564-375-8

2018

INTRODUCCIÓN

Este libro es una colección de siete capítulos en los que se examinan las contribuciones del estudio de los *maqāṣid* a los temas críticos de la política pública en el Islam. Esta última se define como una línea de acción o inacción adoptada por una autoridad pública o autoridades para gestionar un problema o desafío públicos o para aprovechar una oportunidad que esté (1) sujeta a la moralidad y ética coránicas encarnadas en la *taqwa* y el *tauḥīd*; (2) justificada por los objetivos supremos o *maqāṣid al-šarī'a*; guiada por (3) los procesos colectivos de toma de decisiones o *šūrā*; y que (4) conduce a reformas y mejoras o *iṣlāḥ*. En su descripción tradicional, los *maqāṣid al-šarī'a*, u objetivos de la ley divina, pueden considerarse un marco ético que abarca la preservación de la fe, la vida, la mente, la progenie, los bienes y la dignidad. Esta obra se propone demostrar que el enfoque *maqāṣidī** es indispensable en la teoría y la práctica de la política pública en el Islam, e insistir en que tanto eruditos como activistas deben distinguir entre normativa y política al estudiar las fuentes primarias del Islam, es decir, el Qur'ān y la Sunna. Esta última puede tener profundas implicaciones en la aplicación de la sustancia y los procesos de gobierno que se encuentran en las fuentes primarias.

Al igual que en el estudio y la práctica de la política pública convencional, la política pública en el Islam no es puro arte ni pura ciencia, sino que incorpora elementos de ambos. Su arte

* Estas son ligeras variaciones de significado de la palabra *maqāṣid*, cuyo uso depende del contexto del término en árabe o de la definición explícita escogida por los distintos eruditos. En general, el término *maqāṣid* abarca todos esos significados.

reside en la habilidad para identificar, desarrollar y presentar alternativas en formas que convenzan a las múltiples partes interesadas para que elijan una línea de actuación concreta. Es una ciencia en la medida en que se basa en una metodología robusta que explora las fuentes primarias en busca de formas frescas e innovadoras de resolver desafíos en la política contemporánea. Como arte y ciencia, la política pública en el Islam se enraíza en el marco filosófico de los *maqāṣid al-šarīʿa*, lo cual fomenta una lectura integrada y deliberada de la palabra Revelada y no revelada a fin de comprender, interpretar y hacer uso de un conocimiento que generaciones sucesivas de eruditos y profesionales han sacado a la luz.

La erudición académica que se ocupa de los *maqāṣid al-šarīʿa* presenta una aportación indispensable para este propósito. La erudición sobre los *maqāṣid* se ha distinguido de otros enfoques islámicos, y en particular de la jurisprudencia tradicional, por su acento en el propósito, premisas y prioridades de los valores, y también por su apertura a la multi-disciplinaridad y los multi-métodos. El resurgimiento de este enfoque de mano de varios eruditos contemporáneos reconocidos representa un intento séxtuple de (1) distanciar la *Šarīʿa* de posiciones que se desentienden de sus principios esenciales de misericordia, justicia, igualdad y beneficencia; (2) rechazar las afirmaciones contemporáneas y en gran medida laicas pero también musulmanas de que el Islam es un sistema de creencias arcaico, injusto y violento; (3) buscar explicaciones de por qué, a nivel general, los asuntos de las comunidades musulmanas no reflejan el precepto divino de la dignidad humana; (4) ofrecer una alternativa a la estrecha lente jurista que ha dominado el discurso tradicional a fin de reavivar el Islam tanto en el mundo islámico como universalmente; (5) presentar a los eruditos de otras disciplinas con la clave para incorporar los estudios islámicos a sus respectivos dominios; y (6) proponer criterios para unificar una comunidad musulmana global, multi-civilizacional y multicultural y crear también puentes de entendimiento con otras comunidades.

Los capítulos de este libro se centran más en cuestiones macro que micro. Presentan una serie de ideas conectadas acerca de lo que ofrece la aplicación de un enfoque *maqāṣidī* a la política y el gobierno públicos a fin de que no sólo podamos implementar y examinar críticamente la política pública, sino lo que es más importante: para poder valorar los postulados de otros. En el mundo de la política pública y su implementación en el Islam (a saber, un curso de acción o inacción adoptado por una autoridad o autoridades públicas para enfrentarse a un problema público) la verdad es el compromiso sagrado del musulmán, con el Qurʾān como barómetro.

Capítulo Uno

La Política Pública en el Islam: Un Enfoque *Maqāṣidī*

Este capítulo introductorio narra una historia acerca de los límites del enfoque religioso-legal que ha dominado los estudios sobre gobierno islámico, acerca de las formas en que esos límites deben ser valorados, cómo los estudios sobre los *maqāṣid* se preparan para enfrentarse al desafío y las dificultades futuras. Aunque pueden ser válidos diferentes relatos, no hacen justicia a la experiencia vivida de los musulmanes en el mundo y las consecuencias que han sufrido a causa del enfoque religioso-legal y la injusta condescendencia con que se mira generalmente nuestro pasado. Suplementar el enfoque religioso-legal con formas más amplias, intencionadas, dinámicas y complejas de analizar los problemas y proponer soluciones es un paso crítico para confrontar la situación contemporánea del Islam en la política y el gobierno públicos.

El más evidente de los límites del enfoque religioso-legal a la política pública en el Islam es el abandono o, en el mejor de los casos, infravaloración de la necesidad de la *ṣūrā*, el proceso colectivo de ordenación divina para la toma de decisiones que ha

sido entendido tradicionalmente como una forma de consulta que puede o no ser vinculante para los gobernantes. La definición literal de *šūrā* es la *extracción de miel de su fuente*, y alude a la recomendación de que cualquier proceso de toma de decisiones y sus resultados debe ser iluminador y beneficioso, e.d., conducente a mejoras (*iṣlāḥ*). A pesar de la oposición de algunos juristas, la *šūrā* es obligatoria, ya que fue establecida en el Qurʾān (42:38) inmediatamente después de la orden de responder a la llamada de Dios y establecer el *ṣalā* (la adoración de Dios y postración a Él en las cinco oraciones diarias).

El concepto de *šūrā* nos presenta un ejemplo perfecto de cómo la palabra Revelada y la no revelada deben ser leídas conjuntamente. De hecho, leer una sin la otra conduce a un conocimiento deficiente y a la discrepancia. Dada su referencia al mundo de las abejas melíferas, el concepto de *šūrā* debe considerarse como una alusión. Dos suras del Qurʾān, la palabra Revelada, ayudan a explicar la significación de esta alusión, a saber, *al-Nahl* y *al-Šūrā*. En la primera se nos recuerda la importancia de la unidad de diseño a pesar de las percepciones humanas de diversidad. En la segunda nuestra atención es dirigida a las inevitables discrepancias entre la gente como resultado natural de esta diversidad pero también como un contribuidor necesario a una exitosa toma de decisiones colectiva y a la capacidad humana de adaptación.

La literatura erudita contemporánea, que presenta los descubrimientos de la palabra no revelada, confirma las lecciones que los seres humanos pueden aprender del proceso colectivo de toma de decisiones de las abejas. De hecho, las abejas parecen tener el mejor proceso colectivo de toma de decisiones del planeta. Aprendiendo de este ejemplo, la *šūrā* es definida correctamente como un sistema colectivo de toma de decisiones mediante el cual los líderes públicos se inspiran en comunidades epistémicas que deben interactuar con el pueblo en un proceso continuado de comunicación que se propone extraer datos y/o recabar apoyo para las alternativas políticas que se están considerando. Este proceso es pues muy afín a la administración

de los asuntos públicos mediante un sistema de asesoría experta que reúne ciertas características. Implica liderazgo, pericia, participación cívica, criterios de decisión, evidencias, persuasión, investigación, votación/elecciones, quórum y consenso. El liderazgo en este sistema es importante pero no hegemónico. El liderazgo es responsable fundamentalmente de catalizar procesos que (1) solicitan consejo sobre la definición de los problemas; (2) definen los criterios de los resultados exitosos; (3) proponen posibles respuestas; (4) persuaden al público del mejor curso de acción; y (5) dan lugar a las mejores decisiones colectivas.

El proceso de *šūrā* pone claramente de manifiesto la importancia de la persuasión en la política pública en el Islam, lo que subraya el acento que el Islam concede al poder de la razón. El Qurʾān no emite simplemente mandamientos sino más bien emplea ciertas herramientas para persuadir, estimular y obligar a usar la razón. Su enfoque muestra a los creyentes la importancia de ‘conducir’ a los públicos concernidos a través de una multitud de caminos. Muchos de los relatos coránicos muestran una exposición de las técnicas de persuasión utilizadas por los enviados de Dios en sus esfuerzos por establecer la paz y la justicia. Persuadir a la gente de un curso de acción específico o camino de vida es especialmente evidente en el liderazgo del Profeta Muhammad (ṢAAS)* que hubo de presentar el mensaje del Islam en gran medida sin contar con las manifestaciones sobrenaturales que apoyaron los esfuerzos de otros enviados. El hincapié en la persuasión es un claro precepto en contra de la superstición, las expectativas sobrenaturales y el autoritarismo.

A fin de ‘conducir’ al público en temas relacionados con la obtención de beneficios y la evitación de daños, es indispensable una comprensión de los *maqāṣid al-šarīʿa*. ¿Cómo justificamos las decisiones? ¿Qué deberían intentar conseguir las políticas públicas? ¿Qué constituye el bienestar público? Desde los

* (ṢAAS) - *ṣal-la Al-lāhu ʿalaihi wa saḥlam*: La paz y las bendiciones de Dios sean con él. Mencionado cada vez que se pronuncia el nombre del Profeta Muhammad..

primeros tiempos del Islam la comprensión de los *maqāṣid al-šarī'a* ha sido evidente. Su elaboración formal, sin embargo, no se produjo hasta el siglo décimo en que un grupo selecto de eruditos musulmanes postularon ese enfoque a fin de exhortar a sus contemporáneos a prestar atención a los objetivos de la ley divina al emitir pronunciamientos legales e interpretar los textos.

En su forma tradicional, el enfoque *maqāṣidī* se centra en la salvaguarda de seis elementos esenciales, que son: la fe, la vida, la mente, la progenie, los bienes materiales y la dignidad. Los eruditos antiguos insistieron en que la ley divina fue formulada con el solo propósito de alcanzar esos objetivos. Dada su gran relevancia y su carácter general, los *maqāṣid al-šarī'a* ofrecen un enfoque potencialmente universal para la participación de diversos individuos y grupos de distintos sistemas de creencia. Crea asimismo un espacio práctico y teórico para su aplicación a la política y el gobierno en otros campos, especialmente dada su evolución en el tiempo.

Los *maqāṣid* señalan una importante distinción cuando se estudia el Islam para su aplicación a la política y el gobierno, a saber, la que existe entre ética y religión. La ética coránica no puede considerarse religiosa sin matizaciones. Tal como explicó lacónicamente el difunto Sheij Muhammad Abdullah Draz, el Qurʾān cubre todos los aspectos de la vida, mientras que el elemento religioso, relativo a los actos de adoración, es limitado y personal. Segundo, la conducta ética que se postula es verificada en esta vida mediante la conciencia humana, el poder legal y la premisa de que cada ser humano busca lo bueno y evita lo malo. Tercero, el Qurʾān no se apoya exclusivamente en el temor y la esperanza, sino que demanda atención, comprensión y el fomento de la razón humana. La ética y la religión no se definen mutuamente. La razón precede a la ley positiva de la religión. Es mediante la primera como conformamos y aceptamos tanto la ley religiosa como la natural. De hecho, la ley religiosa sólo puede ofrecer un punto de partida desde el que la conciencia normal busca ajustar y aplicar lo mejor de su comprensión. A partir de

esta explicación, la religión sólo deviene un factor cuando consideramos la intencionalidad. En la política y el gobierno, esto significa que las proposiciones que emanan de fuentes islámicas deben aceptar la contestación en un mercado de ideas en el que o bien se demuestran preferibles o son rechazadas. Las intenciones individuales no desempeñan ningún papel.

El enfoque *maqāṣidī* aplicado al gobierno es explícitamente normativo, y abraza sin dudar el imperativo moral de la compasión sobre todas las demás premisas de valor. De todos los epítetos de Dios, el Compasivo es el que recibe con mucho el mayor hincapié. El gobierno desde el punto de vista islámico se centra por consiguiente primero y sobretodo en el bienestar humano holístico basado en relaciones físicas y morales compasivas. De hecho, la compasión es el aspecto definitorio del gobierno basado en los *maqāṣid* y quienes aspiran a este espacio deben no sólo reconocer esto sino también tener la valentía y la capacidad necesarias para incorporar su significado en teoría y práctica. No es sorprendente que los líderes más admirados y valorados de la historia, y también las naciones, sean aquellos que han demostrado la mayor compasión.

Mientras que la maleabilidad del enfoque *maqāṣidī* le permite hacer grandes contribuciones más allá de la jurisprudencia, las demandas de la política pública necesitan el desarrollo de un robusto repertorio de herramientas metodológicas. De inicio, es importante descartar la pretensión de que la Šarīʿa tiene poco o nada que decir acerca de la naturaleza del estado y también de las bases, tanto sustantivas como de procedimiento, de la política. La Šarīʿa es rica en conocimiento acerca de la política y la normativa cuando es examinada por un intelecto adecuadamente instruido, que entiende la cantidad de material disponible tanto en la palabra Revelada como en la no revelada que puede aplicarse a la tarea en cuestión. La política pública en el Islam no puede por lo tanto aceptar los límites superficiales impuestos a la Šarīʿa por los juristas tradicionales ni someterse al principio relativamente desregulado de los ‘intereses no restringidos’ que fue ideado por

los eruditos tradicionales para designar normas y pronunciamientos reconocidos por la ley islámica pero no mencionados explícitamente en los textos. El Qur'ān presenta un número de recursos entre las que se incluyen relatos, dialogo, ejemplo, información, exhortación, observación, alusión, metáforas, repetición, dictámenes, pruebas, etc., que pueden llevarnos a nuevos y útiles descubrimientos acerca de los asuntos públicos.

Este capítulo subraya las áreas críticas en la política pública en el Islam. La *šūrā* es presentada como proceso necesario y vinculante para la toma de decisiones, la persuasión es postulada como la herramienta primaria para los agentes en este campo, los *maqāṣid* son sugeridos como objetivos generales, el *islāh* como el resultado final deseado, la compasión como el valor supremo y la ética como un cimiento indispensable. La aceptación del enfoque *maqāṣidī* para fomentar el estudio de la política pública en el Islam es un desarrollo importante que requerirá de una exploración crítica y valedores globales.

Capítulo Dos

Los Musulmanes y los Dilemas de Gobierno

Este capítulo argumenta que los musulmanes parecen estar regidos por tres autoridades delegadas. Estas son: el estado, no importa cuál sea su sistema de gobierno, el estamento religioso tradicional de juristas, eruditos e imames, y una conciencia generalmente distorsionada que está convencida de su incapacidad para dilucidar independientemente el contenido de sus creencias. Estos tres delegados junto con las formas en que interactúan, representan el desafío que los musulmanes deben superar si han de cumplir el enfoque elaborado en la Šarī'a para la política y la gobernación.

La inclusión de una breve perspectiva histórica pretende sólo subrayar en qué forma las relaciones que se desarrollaron entre

dirigentes, eruditos y público tuvieron serias implicaciones para los desafíos de la actualidad. Las teorías que presentan una época dorada de la gobernación islámica que daba prioridad a la Šarī'a no ofrecen explicaciones satisfactorias de nuestra difícil situación actual, que expresa una antipatía y temor generales en la esfera pública. A este respecto resulta esencial y crítica una comprensión adecuada de la experiencia histórica real de los musulmanes con sus autoridades gobernantes y no una versión romántica de la historia que confunde el liderazgo económico, administrativo, científico y cultural de las naciones islámicas con el buen gobierno.

Con anterioridad a la edad moderna de naciones-estado, los musulmanes eran gobernados por dinastías que se basaban en gran medida en lealtades tribales y por consiguiente no estaban abiertas ni acogían una amplia participación social. Esto significaba que la diversidad característica de la Umma no se veía reflejada a nivel de gobierno y liderazgo. Este modo de gobierno producía una notable disonancia entre súbditos y dirigentes. La naturaleza de las relaciones que surgían entre el pueblo y los dirigentes de las diversas dinastías estaba moderada por un estamento religioso que en gran medida percibía y construía la jurisprudencia islámica dentro de los confines de la política y por lo tanto con un sesgo individualista y privado. Los dirigentes se veían privados de la elaboración e imposición de aquellos aspectos de la Šarī'a que definían el buen gobierno, y al mismo tiempo el ciudadano corriente estaba privado del conocimiento y las herramientas necesarias para interactuar con la autoridad, exigir derechos y cambiar al dirigente si fuera necesario.

La demarcación políticamente conveniente que el gobierno dinástico imponía entre gobernantes, juristas y público tuvo un impacto significativo en la madurez política de la comunidad islámica. Fomentó un entorno en el que los eruditos religiosos se distinguían a sí mismos y su actividad de los creyentes comunes y los practicantes de disciplinas no asociadas explícitamente con la jurisprudencia. Gradualmente la educación religiosa reflejaría

este elitismo al proveer una educación adecuada sólo a quienes adoptaban la religión como vocación. Cada vez más los musulmanes ordinarios se veían obligados a depender de esos individuos para todos los asuntos en los que la guía religiosa era considerada necesaria al tiempo que la naturaleza holística de la Šarī'a quedaba relegada a una era remota, aunque breve.

Uno de los mayores mitos que han contribuido a estos procesos históricos es el 'silencio' de la Šarī'a sobre asuntos de gobierno a excepción de un número limitado de conceptos cuyo acento aparece asociado extrañamente con apuntalar el despotismo. Uno de esos conceptos es la ficción de la 'soberanía divina' en asuntos de gobierno mundano. Mientras que la soberanía de Dios es incuestionable en el gobierno de la creación, no se expresa en los detalles de nuestras vidas diarias en las que actuamos por voluntad propia. Por ende, la creencia y propagación de la idea de que Dios es la *única* fuente de la ley no es sólo errónea sino peligrosa. Mediante el uso de la razón, los seres humanos prosiguen el proceso legislativo entre la base de la moralidad y el objetivo de un acto sin mirar a las declaraciones explícitas. Cualquier nivel de gobernación exige del ingenio y la soberanía humanos.

La gobernación auténticamente islámica fomenta la relación entre las autoridades y sus súbditos mediante un proceso de renovación continua. Los musulmanes no están sujetos a la autoridad humana en función de una representación absoluta o divina sino por su aprobación basada en el imperativo moral y expresada a través de un proceso político acordado colectivamente. El abandono histórico de esta relación o bien su caracterización como opcional, contribuyó a crear una comunidad políticamente inmadura que estaba mal preparada para los cambios que traería el colonialismo (y la modernidad). Aún así, la tenaz adhesión de los activistas políticos contemporáneos a las nociones históricas de conceptos como el califato, *umma*, *šūrā* y *bay'a* ha significado una creatividad, efectividad y aceptación limitadas.

Pero la mayor culpabilidad de la situación del mundo islámico actual reside en el estamento religioso tradicional. Aunque el Islam carece de una sede de poder análoga al Vaticano en el Catolicismo Romano, los juristas y eruditos se han asegurado de que el estamento de gobierno se reproduzca como una estructura poderosa, patriarcal, centralizada, piramidal y predeterminada que opera dentro de funciones, responsabilidades y limitaciones intelectuales estrictamente definidas. De este modo se reserva para sí la definición de la Šarī'a, los criterios que deben cumplir el jurista y el erudito, la acreditación de los lugares de enseñanza superior, y los permisos y prohibiciones cotidianos de los creyentes. Los eruditos de otras disciplinas, las mujeres y los jóvenes no cuentan con canales de expresión adecuados.

Las trasgresiones injustificadas por parte de juristas en áreas de estudio al margen de su estrecha preparación legal tienen serias consecuencias para los musulmanes en todo el mundo. Pero algo de naturaleza más seria ha sido la complicidad implícita o explícita de juristas y eruditos con funcionarios del estado de los que saben que están cometiendo graves violaciones de los derechos humanos. Así pues, aunque la compasión, el bienestar general y la justicia estén en el corazón de la Šarī'a, sigue siendo extremadamente difícil para juristas y eruditos aconsejar a los dirigentes de que deben prestar atención a esos principios. No obstante, dentro de esta dinámica el creyente común tiene también una grave responsabilidad.

Siglos de adoctrinamiento, judicialización y usurpación han menoscabado la voluntad y capacidad de la mente musulmana para razonar sobre asuntos de fe, incluida la facultad de construir, verificar y reformar el contenido de sus creencias. No sorprende, pues, que el conocimiento de lo que entraña la política y el gobierno islámicos sea muy limitado. Los musulmanes siguen confiando en los líderes religiosos locales o en eruditos extranjeros reconocidos a través de los medios sociales para solicitar información sobre un conjunto de cuestiones que van desde los temas más mundanos a los más serios. Aunque esto

pueda parecer poco problemático es indicativo de una incapacidad general de contribuir al fomento del bienestar humano en sus complejas formas modernas usando como referencia las fuentes primarias del Islam de forma correcta y competente.

Dicho esto, existe un sector creciente de grupos marginalizados que incluye hombres, mujeres, jóvenes y eruditos de dentro de la tradición y también de otras disciplinas que cuestionan la obediencia pasiva a la estrecha autoridad legal que en gran medida se ha divorciado de las realidades y necesidades a las que se enfrentan los musulmanes y los no musulmanes hoy. Estos individuos y comunidades se han vuelto impacientes con los edictos legales restrictivos del estamento religioso que ignoran o subestiman los derechos humanos, especialmente los de las mujeres, y otras cuestiones importantes de interés público. Están asimismo buscando activamente formas efectivas de enfrentarse a desafíos contemporáneos y están abiertos a reconocer una referencia divina.

No obstante, los pensadores islámicos creativos a menudo se ven marginalizados por sus correligionarios más convencionales o recusados por sus homólogos laicos. De hecho, la búsqueda de una gobernación auténticamente islámica y una política pública de musulmanes y para musulmanes tal como se expone en este libro requiere de un enfoque triple que se propone liberar a la gente de la tiranía de las autoridades políticas, la hegemonía de los eruditos y juristas legales tradicionales, y sobre todo de su propia reticencia, falta de auto-confianza, o también su auto-infligida ignorancia del espíritu de la Šarī'a.

Capítulo Tres

Las Raíces Históricas de los Estudios de los *Maqāṣid*

Este capítulo se ocupa de las raíces históricas de los estudios de los *maqāṣid* y su elaboración clásica como la preservación de la fe, la vida, la mente, la progenie, los bienes materiales y la dignidad. Si bien resulta claro que la erudición sobre los *maqāṣid* ha hecho contribuciones significativas a los estudios islámicos, quienes aspiren a extender este enfoque a la política y la gobernación deben estar dispuestos a aplicar una crítica apropiada. Al contrario que su más temprana aplicación en la política y gobernación islámicas, el estudio de los *maqāṣid* surgió de las obras de los eruditos del siglo diez que pretendían remediar los vacíos entre la jurisprudencia islámica y la práctica musulmana y lo que ellos definían como los objetivos supremos de la *Šarīʿa*. Este esfuerzo revela cómo estos eruditos escogidos percibían las limitaciones del momento histórico en que vivían y evidencia su escepticismo del dominio de un paradigma de la *Šarīʿa*. Las contribuciones de los más destacados proponentes de este enfoque a través de la historia demuestran la longevidad de la preocupación islámica por el bienestar y el interés públicos. Esto no es menos evidente en los estudios contemporáneos sobre los *maqāṣid*, en los que diversos eruditos han ido desarrollando nuestra comprensión de los elementos esenciales.

La aplicación más antigua de los *maqāṣid* expresaba varios aspectos que son relevantes en nuestro tiempo. Los gobiernos de los primeros califas revelan que el enfoque *maqāṣidī* estaba explícitamente orientado a los problemas y el contexto. La combinación de conocimiento, poder y religiosidad dotaba a esos líderes de la convicción espiritual y material para buscar la esencia del Islam en la gobernación incluso cuando esta parecía contradecir la lectura literal de los textos. En su expresión original los *maqāṣid* no estaban limitados por las bases estrictas

de la jurisprudencia y estaban por consiguiente abiertos a una latitud intelectual mucho mayor. Todos los campos de conocimiento, locales y extranjeros, eran tomados en consideración en las cuestiones de política pública. Un compromiso con la dignidad humana y relacionalmente con la *šūrā* ocupaba una posición central en los asuntos públicos en claro contraste con la preocupación posterior por la ‘estabilidad’ a toda costa.

El auge del despotismo durante la larga historia de gobierno dinástico en el Islam marcó un fin para tales compromisos. El gobierno dinástico condujo a la separación de ley y estado a costa de la unidad espiritual, moral y material que había caracterizado las primeras fases de gobierno. El creciente papel de los juristas y los eruditos en la administración de los asuntos cívicos sirvió para enmascarar su confinamiento religioso e intelectual real. Si el gobierno sólo intervenía excepcionalmente en la ley, no era debido a la reverencia sino más bien a un acuerdo tácito de que los juristas no harían pronunciamientos sobre la gobernación ni el cambio del poder político. Además, asegurarían la aquiescencia de los súbditos a la autoridad. El resultado fue un enfoque de mínimos, parcial y fragmentado de la *Šarī‘a*, un sistema de gobernación cada vez más alienado de sus súbditos, y un pueblo que era incapaz de discernir sus derechos respecto a sus dirigentes.

Así pues, a los primeros eruditos de los *maqāṣid* les preocupaba el vacío existente entre la jurisprudencia islámica y la práctica de los musulmanes y lo que ellos consideraban los objetivos supremos de la *Šarī‘a*. Abu al-Ma‘ālī al-Āwainī (m. 1085) sugirió que la ley islámica tenía por objetivo proteger la fe, las almas, mentes, partes privadas y los bienes de la gente. Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 1111) daba prioridad a los objetivos por el siguiente orden: fe, alma, mente, progenie y bienes materiales. Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām (m. 1209) ponía el foco en el vínculo ente los dictámenes jurídicos y sus propósitos. Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (m. 1285) sostenía que si la base de los otros objetivos eran los dictámenes asociados con los castigos corporales, entonces debía

añadirse la salvaguarda del honor. Šams al-Dīn ibn al-Qayyim (m. 1347) aportó una crítica detallada de las tretas jurídicas o *al-ḥiyal*. Ibn Taimiyya (m. 1328) intentó introducir valores más amplios como la justicia, la virtud, los derechos constitucionales y la excelencia en el conocimiento, entre otros. Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 1388), el más famoso de todos los antiguos eruditos sobre los *maqāṣid*, clarificó el método por el que podían determinarse los *maqāṣid* del Legislador. Todos los eruditos posteriores a al-Šāṭibī tan solo resumieron o reordenaron su trabajo.

Consideradas en su conjunto, las contribuciones de los primeros eruditos llamaron la atención a la importancia de entender y ensalzar lo que ellos consideraban los objetivos supremos de la ley islámica. Sus obras expresaron el reconocimiento de que algo en el desarrollo había seguido un camino errado y necesitaba ser reconducido si se quería que la jurisprudencia islámica cumpliera su propósito previsto. A menos que los *maqāṣid* fueran incorporados en los fundamentos de la jurisprudencia islámica de forma que estuvieran siempre en la mente del erudito mientras formulaba sus opiniones, era probable que la ley traicionase progresivamente su propósito. El enfoque *maqāṣidī* tenía por tanto como propósito aportar un marco ético para la ley.

Las características principales del enfoque *maqāṣidī* posibilitan su aplicación a un amplio espectro de disciplinas, y en particular a la gobernación y la política, que son consideradas sus territorios de gestación originales. Los eruditos contemporáneos han intentado acentuar la relevancia de este enfoque desarrollando cada objetivo para que tenga en cuenta las necesidades de la vida moderna. Así pues, la salvaguarda de la religión ha sido extendida a la libertad de las religiones. Este objetivo llama la atención a la ética islámica, al libre albedrío conectado con la fe personal, y a la importancia de contar con un espacio público seguro para la expresión de tales libertades. Se espera de la política pública que respete las opciones individuales y comunales siempre que no vulneren los derechos de otros, que hagan contribuciones

positivas a la sociedad, y que respeten las normas públicas acordadas colectivamente.

La preservación de la vida no ha experimentado una gran evolución en cuanto a terminología salvo en el sentido de cómo ha de lograrse. En general, este objetivo se ha ocupado de las necesidades del bienestar físico y la prevención de daños corporales. A tales fines la política pública puede centrarse en la seguridad nacional, la extensión de la protección a los no ciudadanos, y la protección del medio ambiente. En un futuro el concepto podría evolucionar aún más para reflejar el hecho de que la vida depende de mucho más que de sus manifestaciones físicas. La Šarī'a es suficientemente clara acerca de la interdependencia de todas las criaturas vivas, lo que apunta a la necesidad de proteger a las comunidades sociales (de todas las especies) y la intrincada red de relaciones en que se basan.

La salvaguarda de la progenie ha evolucionado hasta abarcar un concepto más amplio de la unidad familiar. Este objetivo subraya la importancia de reconocer el papel que desempeñan las familias que funcionan adecuadamente en el desarrollo social y económico. La política pública debe por lo tanto ocuparse de fomentar el bienestar familiar, incluidas las ayudas por matrimonio e hijos. Es importante reconocer que la base de este objetivo era para los eruditos antiguos el castigo del adulterio (*zinā'*). Si consideramos esta base entonces el objetivo más adecuado es la salvaguarda de la moralidad pública y no el conocimiento de la ascendencia del niño, para lo cual el corolario positivo es la protección de la progenie. Todo esto queda claro por los estrictos preceptos asociados a las acusaciones de adulterio, incluida la presencia de cuatro testigos. Además de constituir una clara violación de la moralidad pública, las condiciones asociadas con tal acusación subrayan también el objetivo de la privacidad individual y la protección contra acusaciones falsas. La salvaguarda de la moralidad pública y la privacidad individual son áreas de interés universal. Los objetivos de la Šarī'a aseguran por tanto una gran amplitud de la conducta

humana al tiempo que prescriben límites a la intervención comunal y estatal en la vida personal de los ciudadanos.

La salvaguarda de los bienes materiales (*māl*) ha evolucionado hasta abarcar exigencias socio-económicas tales como el crecimiento, desarrollo, circulación monetaria, bienestar social e igualitarismo económico. La política pública tiene el cometido de establecer un orden legal y un sistema socio-económico que protejan la propiedad pública y privada, incluidos todos los medios lícitos para su incremento y transformación creativa para bien de la sociedad. De todos los *maqāṣid* convencionales, la salvaguarda de los bienes materiales como objetivo de la Šarī'a es quizás el menos defendible. El corolario positivo del castigo por robo no es la salvaguarda de los bienes sino la garantía e inviolabilidad de la seguridad humana en todos sus aspectos. La severidad del castigo por robo (adviértase que su verdadero espíritu en términos de los requisitos de contexto social es vulnerado a menudo ya que no puede ser aplicado en tiempos de pobreza, injusticia, desigualdad, etc.) refleja el acento del Islam en la ausencia de transgresión y violencia incluso por parte del estado y otros agentes en posiciones de poder. En claro contraste con la noción de que la propiedad material es un objetivo de la Šarī'a, el Qur'ān invita a las más generosas formas de dar y compartir. La propiedad material es y solo puede ser un medio, nunca un objetivo.

La salvaguarda del honor ha sido ampliada para incluir la dignidad humana y también los derechos humanos. En vista de esto, las políticas públicas deben incluir muchos e incluso todos los derechos establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Aunque los derechos de la mujer pueden ciertamente ser subsumidos bajo todos los *maqāṣid*, es obligado hacer mención especial de ellos bajo este objetivo porque ningún otro grupo ha resultado más seriamente dañado a causa de prácticas culturales que contemplan la salvaguarda del honor como territorio exclusivo del varón. Los asesinatos de "honor" siguen produciéndose en algunas partes del mundo en violación

flagrante de las vidas y derechos de mujeres y niñas inocentes. Aunque se han producido fuertes condenas por parte de un amplio espectro de juristas y eruditos en relación a estos asesinatos, es necesaria la adopción de una posición terminante sobre la protección de las chicas y mujeres frente a TODA forma de violencia y explotación, que sea secundada unánime e inequívocamente. Los derechos de la mujer en la Šarī'a necesitan ser defendidos, exigidos e impuestos más enérgicamente—unos derechos que podrían presentarse como un objetivo claro en sí mismo.

El enfoque *maqāsidī* surge de la comprensión de los valores que los juristas consideran que están en el corazón de los castigos más estrictos de la Šarī'a. Los seis objetivos descritos hasta aquí constituyen la contribución más sólida del enfoque. La clasificación de la salvaguarda de la fe, la vida, la mente, la progenie, los bienes materiales y la dignidad ha gozado de una existencia imperturbable no superada por ninguna otra exposición de los *maqāsid*. El desarrollo de la terminología y sustancia de cada *maqṣad* ha sido un logro más fácil que el de presentar tipologías totalmente nuevas. Dada esta inercia intelectual, la erudición contemporánea ha querido honrar un significado más amplio y profundo de la Šarī'a al tiempo que respetaba las raíces bien fundadas del enfoque.

Capítulo Cuarto

Los Desafíos de Crear una Nueva Disciplina

La naturaleza parsimoniosa del enfoque *maqāsidī* tradicional encarnado en la salvaguarda de los seis objetivos—religión, vida, mente, progenie, riqueza y dignidad—parece resonar ampliamente entre los estudiosos de la política y la gobernación públicas. Sin embargo, el paso de la ley a la gobernación debe ser examinado con intención de alcanzar un mayor rigor académico y también práctico. Este capítulo se centra en algunos de los

desafíos más destacados al proponer un proyecto original en la política y la gobernación públicas en el Islam. Examina, por consiguiente, cómo son entendidos la Šarīʿa y el *fiqh* en contraposición a sus significados reales; discute los conceptos metodológicos que pueden adaptarse a partir de los fundamentos del *fiqh* o *uṣūl al-fiqh*; explora las contribuciones y la relevancia de las obras de dos eruditos contemporáneos, Tariq Ramadan y Jasser Auda; y finalmente subraya las exigencias de los estudios de gobernación y política.

La Šarīʿa en sí sólo puede entenderse mediante una investigación concienzuda del conocimiento Revelado y no revelado o la palabra escrita y no escrita. La única referencia a la Šarīʿa en el Qurʾān está asociada con el Profeta Muhammad: “Y, finalmente, (oh Muhammad,) te hemos puesto en un camino (Šarīʿa) por el cual se cumpla el propósito (de la fe): sigue, pues, este (camino) y no sigas los caprichos de los que no conocen (la verdad).” (Corán, 45:18). Así pues, la Šarīʿa comprende la Revelación entregada al Profeta Muhammad y las formas en que él la tradujo o interpretó durante su vida. Las consecuencias metodológicas para la política y la gobernación de una expansión explícita de nuestra comprensión de la Šarīʿa aún no han sido expuestas. El resultado de este proceso sólo podría considerarse *fiqh* y no Šarīʿa, cuyas leyes son inmutables y la aplicación potencial de esfuerzo intelectual a la misma es infinita.

En los círculos religiosos, el *fiqh* ha adoptado el significado exclusivo de pericia en los dictámenes revelados que han sido extraídos de las evidencias detalladas. El *fiqh* a menudo alude a la voluminosa recopilación de opiniones jurídicas producida por las diversas escuelas de jurisprudencia en relación a la aplicación de la Šarīʿa a su momento histórico concreto. Como concepto coránico, el *fiqh* significa sencillamente comprensión o entendimiento. El enfoque *maqāṣidī* a la gobernación y la política hace contribuciones significativas al *fiqh*. Dado que el enfoque distingue entre los medios, que pueden expirar con el paso del tiempo o por un cambio en el contexto, y los fines, que se

mantienen indiferentes al paso del tiempo, es posible y necesario hacer reinterpretaciones radicales y una revisión historicista del *fiqh* en la medida en que afecta a las relaciones humanas mientras que se mantiene la integridad de la Šarī'a. No podemos pasar a examinar los temas modernos de gobernación y política sin esta afirmación. Nuestro conocimiento de las realidades actuales debe acrecentar, destacar y corregir las interpretaciones del pasado.

Los estudios sobre política y gobernación demandan asimismo una reconsideración de las teorías jurídicas populares de la ley islámica. Mientras que algunos de los enfoques utilizados por las diversas escuelas pueden ser relevantes para la gobernación y la política, los eruditos siguen teniendo la tarea de definir esas técnicas en formas que reflejen las necesidades de la disciplina. El contenido y los procesos relativos al consenso, la determinación de beneficios, bloqueo de los medios, preferencia y analogía tendrán que encontrar sus raíces en las necesidades de la política pública, que tiene diferentes objetivos e impedimentos.

Además, los juicios normativos relativos a las costumbres, continuidad y opiniones de los Compañeros del Profeta tienen también que ser moderados por un conocimiento de las ciencias políticas. En otras palabras, estos métodos tendrán necesariamente que ser definidos y aplicados de forma que contribuyan a la política y la gobernación.

Un número de principios *fiqhī* deben ser, sin embargo, rechazados como inapropiados para el estudio de la política pública en el Islam. La búsqueda de apoyo para dictámenes u objetivos específicos a partir de evidencias fragmentarias y aisladas, sin importar lo numerosas que sean, o si se originan en fuentes primarias o en *fiqh*, no puede producir certeza en el resultado sin una comprensión adecuada del contexto y las interdependencias del entorno dentro del cual se implementarán esos dictámenes o se obtendrán los objetivos. Esto pone en cuestión la certidumbre asociada con el método inductivo que constituye la base del enfoque *maqāṣidī* clásico.

De igual forma, la política pública en el Islam no puede aceptar el principio de la abrogación. Abrogar un versículo o varios significa cancelarlos con la justificación de que su significado literal entra en contradicción con el de un versículo posterior. Sin embargo, los desacuerdos sobre interpretación podrían deberse a especificidades contextuales o también a las limitaciones intelectuales del erudito o jurista. El estudio de las fuentes primarias para los propósitos de la política pública demanda una consideración plena de todos los versículos y del universo más amplio al cual hacen referencia directa e indirectamente muchos versículos.

El enfoque *maqāṣidī* a la política pública rechaza asimismo la noción del *silencio* del Legislador (con relación a un asunto). El silencio se afirma fácilmente en *fiqh* cuando gran parte de la *Šarīʿa*, que no está clasificada como *āyāt al-aḥkām* es dejada a un lado, y por asociación toda la extensión de conocimiento no revelado al que las fuentes primarias en su totalidad hacen alusión.

A medida que extendemos el material tomado como fuente hasta incluir todo el texto coránico y los hadices auténticos de contenido verificado, y aplicamos al mismo tiempo metodologías más complejas, las percepciones de silencio aumentan necesariamente. Como ocurre con la abrogación, la declaración de silencio está relacionada con el tiempo y el espacio y también con la pericia del erudito. La creciente complejidad del estado del conocimiento llama la atención a otra característica del *fiqh* tradicional que el enfoque *maqāṣidī* a la política pública deberá reconsiderar, a saber, la dependencia de juristas individuales en oposición a la pericia colectiva e interdisciplinaria. La criticidad de buscar la colaboración de comunidades epistémicas, y también de agentes interesados y conocedores, pretende disminuir considerablemente la incertidumbre en la política. Una mayor certidumbre se hace posible sólo cuando compartimos nuestras comprensiones de cómo se combinan la palabra Revelada y la no

revelada para producir conocimiento nuevo y útil que puede aplicarse a los desafíos de nuestro tiempo.

Varios eruditos contemporáneos han intentado enfrentarse o superar estos desafíos metodológicos. Tariq Ramadan y Jasser Auda hacen hincapié en distintos aspectos. Ramadan sostiene que las fuentes escriturales deben ser aumentadas con nuestro conocimiento del universo. Las fuentes del *uṣūl al-fiqh* deben integrar todo el conocimiento humano, de las ciencias naturales y sociales, que debe ser tenido en cuenta en las determinaciones éticas del Islam. Para que ocurra esto, los eruditos y juristas islámicos deben necesariamente abrirse a la colaboración con expertos de otros campos. Y estos últimos deben ser posicionados como iguales o incluso superiores en la búsqueda de una ética islámica. Esta sugerencia, aunque tenga cierto mérito, resulta problemática. La clave no está en elevar o igualar a los individuos, sin importar lo debatible que pueda ser su competencia técnica, sino en priorizar los niveles de autoridad asociados con ideas y fuentes de evidencia en la medida en que expresen, refuercen y reproduzcan los objetivos de la Šarī'a. No se trata de considerar la Revelación y el Universo como dos libros, tal como Ramadan y otros sugieren, sino de verlos como un Libro que exige dos lecturas tal como demanda el Qur'ān.

Auda, utilizando un enfoque sistémico, propone los *maqāṣid* como una *filosofía de la ley islámica*. Seleccionando cinco características de sistemas, como son la cognición, el holismo, la apertura, la multidimensionalidad y el propósito, critica y ofrece también sugerencias para reformar la ley islámica. Su propósito es desarrollar una teoría que se base en el análisis de las fuentes, las implicaciones y evidencias en las teorías clásicas, los textos de las escuelas de la ley islámica, las nuevas reinterpretaciones modernistas, y la crítica que presentan los post-modernistas. Las fuentes incluyen el rico legado de la jurisprudencia clásica, los intereses (*maṣāliḥ*), los argumentos racionales y las declaraciones modernas de los derechos así como los posicionamientos de las tendencias modernas dentro de las diversas teorías contempo-

ráneas de la ley islámica. Auda insiste en la incorporación de las ciencias naturales y sociales sin las cuales, sostiene, esa ley islámica quedará anticuada. No obstante, su mayor preocupación no es la incorporación del conocimiento del universo sino reevaluar y reformar la teoría misma de los *uṣūl*.

Los eruditos de la gobernación y la política deben intentar ir más allá del *fiqh* y la *siyāsa šarʿīya* tal como son entendidos tradicionalmente para desarrollar y aplicar un enfoque *maqāṣidī* adecuado. Dicho enfoque puede apoyarse potencialmente en todo el conocimiento Revelado y no revelado para entender la guía relevante en cualquier área política, incluidas las cuestiones sustantivas y de procedimiento que proponen las obras de Ramadan y Auda. La intención es desarrollar un enfoque objetivo y propositivo que pueda hacer propuestas razonadas a la política pública. Mediante una expansión del *fiqh* que abarque todo el conocimiento Revelado y no revelado, un enfoque *maqāṣidī* a la política puede ampliar los límites del responsable de la toma de decisiones al tiempo que ofrece una mayor garantía de que lo que es derivado de las fuentes primarias conducirá realmente a los objetivos previstos. La naturaleza multidisciplinaria de esta ambición demanda el rechazo de los límites superficiales que han evitado hasta hoy la incorporación de visiones críticas, y sin embargo creíbles, de una definición más holística de la *Šarīʿa*.

La casi total ausencia de una obra importante, coherente y moderna sobre la exploración de la gobernación y la política pública a partir de las fuentes escriturales ha creado un vacío sobre la gobernación en la erudición islámica. En ausencia de una alternativa bien desarrollada, a los eruditos de los *maqāṣid* que presentan las visiones tradicionales se les exigirá cada día más que adecúen el enfoque a toda una serie de cuestiones de interés público sin el nivel necesario de introspección o de conocimiento que se requiere. Aunque esto sea claramente preferible a la importación indiscriminada de dictámenes legales arcaicos, el enfoque (que existe actualmente) está lejos de ser sólido como

enfoque para la política pública y sin duda no aprehende plenamente la esencia del Islam.

Se necesita una renovada indagación de la Šarī'a: una exploración que proponga una mejor comprensión de las relaciones de poder y otras tendencias humanas, las estructuras de la toma de decisiones, el papel del estado y de los valores como la responsabilidad, la integridad y transparencia, además de la naturaleza de los derechos y libertades. Esto necesariamente incrementará lo que muchos eruditos eminentes, pasados y presentes, han conseguido, pero lo que es más importante, se nutrirá del acervo de conocimiento contenido en las fuentes primarias.

Capítulo Cinco

Los Derechos Humanos como Tejido Cohesionador de los *Maqāšid* para la Gobernación

Mucho de lo que se ha escrito y consiguientemente enseñado acerca de la Šarī'a no trata adecuadamente el tema de los derechos humanos. Este capítulo considera las principales razones por las que el estamento tradicional se ha mostrado reticente a emitir pronunciamientos claros sobre esta cuestión o a desarrollar un enfoque original propio; una realidad que se ha manifestado en la imitación superficial de los instrumentos globales de los derechos humanos. Por contraposición, el enfoque *maqāšidī* a la política pública en el Islam concede centralidad a los derechos humanos. El trabajo de los eruditos de los *maqāšid* puede clasificarse en cuatro apartados, a saber: (1) evolutivo; (2) fundacional; (3) basado en intereses; y (4) complementario. El tesón mostrado en este sentido no suprime, sin embargo, la necesidad de desarrollar una teoría original propia y de reconocer

los derechos humanos como una categoría fundamental e independiente en la Šarī'a.

Los eruditos musulmanes han sido apartados de un proyecto intelectual verdaderamente original con respecto a los derechos humanos a causa de su percepción de los resultados de los sistemas laicos occidentales o por temor a represalias de regímenes despóticos. Este capítulo presenta cuatro razones importantes para la clara reticencia con respecto a una defensa inequívoca de los derechos humanos, a saber: la yuxtaposición del enfoque divino de los derechos humanos frente al laico y quién está sujeto legítimamente a uno u otro; la reticencia a emplear terminología moderna y 'foránea'; el rechazo de los conceptos liberales occidentales de los derechos y las libertades asociadas a ellos en vista de los resultados sociales obtenidos; temor a promover un orden social que claramente desafía a las dictaduras autoritarias bajo las que viven muchos eruditos y juristas islámicos.

La presión política, y tal vez el deseo de establecer un territorio común con el sistema universal de los derechos humanos, ha llevado a diversas tentativas de crear o apoyar versiones islámicas de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). Los dos documentos internacionales más importantes, aunque no vinculantes, en este sentido son la Declaración Universal Islámica de los Derechos Humanos (DUIDH) promulgada en 1981 y la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, de El Cairo (DDHIC) promulgada en 1990. Al igual que sus homólogas laicas, las versiones islámicas incluyen los derechos a la vida, la libertad, la igualdad, la justicia, un juicio justo, la protección contra la tortura, el asilo, así como la libertad de creencia, de expresión, de asociación, de movilidad, etc. Los eruditos participantes en estos proyectos declararon que la Šarī'a era la única fuente de esos instrumentos y sirvió como referencia para ciertas reservas. Una referencia a la Šarī'a en términos tan generales parece más bien, sin embargo, dar margen para restringir derechos y no para promoverlos.

De hecho, las contribuciones islámicas no parecen haber logrado la reputación de sus homólogas laicas ni haber respetado la naturaleza, flexibilidad y dinamismo de la Šarī'a. Cualquier instrumento que sea el resultado de los esfuerzos humanos en un punto específico de la historia responde a necesidades, temores y aspiraciones específicos de las comunidades que lo crearon. Imitar la DUDH o cualquier otra ley internacional de derechos humanos infundiendo en ella conceptos islámicos fragmentarios no sólo ha sido ineficaz sino que ha evitado que otros agentes desarrollen alternativas auténticamente islámicas. En los casos de la DUIDH y la DDHIC, las presiones políticas y el sesgo religioso en los procesos de creación llevaron a una limitación inexacta de los derechos humanos en formas que no reflejan la riqueza de la Šarī'a ni su respuesta a las necesidades humanas. Esto se ve reflejado en última instancia en su subsiguiente falta de autoridad creíble.

La literatura sobre los *maqāšid* ha tratado los derechos y libertades de cuatro formas fundamentales. La primera es muy parcial ya que adopta la forma de desarrollar los objetivos de la preservación de la religión y el honor como representativos de derechos humanos específicos o que los incluyen. Una segunda corriente sostiene que los derechos humanos constituyen la base de principios islámicos significativos que no pueden ser defendidos si son vulnerados los derechos y libertades fundamentales. Esta comprensión insiste en que los derechos y libertades, aunque no estén descritos directamente en los textos, están sin embargo claramente implícitos en los principios y ordenanzas de la Šarī'a. Una tercera corriente adopta un enfoque de los derechos humanos basado en intereses al transformar todos los *maqāšid* en derechos inalienables, incorporando así todos los conceptos modernos en la clasificación tradicional de los *maqāšid*. Finalmente, una cuarta corriente sostiene que deben añadirse dimensiones adicionales a los elementos esenciales de los *maqāšid*, incluidos derechos y libertades.

La génesis de una teoría original propia demanda el

reconocimiento de que los derechos humanos en el Islam emanan de la autoridad divina del Qurʾān. El conocimiento disponible para elaborar un enfoque islámico puede encontrarse en parte en análisis que ya se han realizado, en especial con relación a la moralidad en el Qurʾān, y en parte en los textos fuente que deben ser explorados. Pero antes de iniciar este trabajo, los analistas de la política deben reivindicar un concepto coránico muy importante, a saber, los *ḥudūd*. A pesar de la apropiación indebida de este concepto en el *fiqh* tradicional, los *ḥudūd* representan en realidad la formulación clara que hace la Šarīʿa de una categoría independiente de derechos fundamentales. Un *ḥad* (singular de *ḥudūd*) es un límite más allá del cual un individuo o grupo vulnera la ley divina y por ende el equilibrio de la vida. Los *ḥudūd* se mencionan catorce veces en nueve versículos coránicos. En cada una de esas menciones el concepto busca promover los derechos humanos y en especial los de las mujeres.

En general, la concepción coránica de los derechos humanos puede entenderse como un *aporte de material ético* basado en un sistema intrincado de obligaciones sociales. Ya sea en relación a individuos o unidades sociales más extensas el objetivo o *maqṣid* del enfoque coránico es garantizar una provisión máxima mientras que los *ḥudūd* establecen un umbral mínimo. A diferencia del modelo laico de derechos humanos que propone la libertad como el valor más importante, el mensaje del Qurʾān subraya la importancia de la dignidad humana, que acepta la libertad como un contribuidor necesario pero insuficiente a los derechos humanos. Los derechos humanos generan una justificación para la acción por parte de cada creyente para salvaguardar la dignidad de otros con los que o bien tiene una afinidad inmediata o hacia los cuales tiene el deber de apoyar en virtud de su conocimiento, capacidad y recursos. Un enfoque islámico se basa en los imperativos morales de la fe, incluida la certeza de la responsabilidad ante Dios, tanto en esta vida como en la próxima. La implantación de una ley que pueda ser aplicada a cada conciencia sólo es posible dentro de un sistema religioso

que acepta la omnipotencia de Dios, y Su capacidad libre de inhibiciones para juzgar a cada persona en proporción a los dones que Él le ha concedido durante su vida. Dicho análisis es expandido para que incluya la provisión de derechos a los niveles comunitario y estatal.

Una doctrina islámica de derechos humanos se basa en una ética religiosa y no debería ser más refutable en esos términos que una basada en el laicismo. La aceptación del Islam puede ser necesaria en el lado contribuidor de este enfoque de derechos humanos, pero ciertamente no se requiere en el lado receptor. No existe ningún versículo en el Qurʾān o entre los hadices contrastados de la Sunna que limite la provisión de lo que es bueno y ético exclusivamente a los musulmanes. De hecho, la libertad de credo es un postulado fundamental del Islam y no es una condición para la provisión de derechos. El Islam obliga a los creyentes a proveer todos los derechos a otros sin discriminación. Desde la perspectiva de la Šarīʿa, la universalidad se encuentra en la provisión incondicional de las bondades éticas a toda la creación independientemente de la demanda.

Capítulo Seis

Ética de la Gobernación y la Política Pública en el Islam

La política pública en el Islam se rige por una ética integral y compleja. La Šarīʿa nos obliga a reconocer que la determinación de beneficios y daños no puede ser sometida a intereses o criterios estrechos que traicionan el cumplimiento de sus objetivos supremos, si bien sólo en la medida máxima posible. El concepto de *tauḥīd* (la Unidad de Dios y de una visión del mundo, de la verdad, del espacio-tiempo, de la historia, y del destino) está en el centro del sistema ético islámico que abarca la intrincada relación entre toda la creación y entre la creación y el Creador. Si

bien los eruditos de los *maqāṣid* han intentado resolver las cuestiones de beneficios y daños, sus contribuciones se han visto restringidas por los límites de la disciplina en contraposición a la amplitud y profundidad de la Šarīʿa. En consecuencia, los parámetros éticos de tales contribuciones se ven comúnmente confinadas a los musulmanes, e incluso a musulmanes enmarcados en una localización geográfica específica. En este sentido resulta crítico replantearse el concepto de umma (comunidad), que constituye la referencia más común para muchos eruditos islámicos al debatir beneficios y daños. En contra de la noción popular, el concepto de umma tiene una aplicación amplia y no se limita a los seres humanos dentro de la Šarīʿa. De hecho, la ética islámica en la política y el gobierno públicos debe necesariamente superar el antropomorfismo que ha caracterizado la mayor parte de la jurisprudencia islámica hasta el momento.

El comienzo juicioso en este debate sobre ética es el principio filosófico del *tauḥīd* o unificación. El *tauḥīd* es el principio central en la filosofía de la Šarīʿa. La orden coránica de no cortar lo que debe mantenerse unido (*al-Baqara*: 27; *al-Raʿd*: 25) expresa la complejidad, profundidad y amplitud del *tauḥīd*. Es este principio moral el que presenta al gobierno y la política un dilema que sólo puede resolverse por medio de la ética práctica que se postula en las fuentes primarias, que deben ser exploradas y enunciadas por los eruditos fieles de cada era que necesariamente poseen una base sólida en la palabra Revelada y no revelada. No obstante, esta es una tarea muy exigente pues resulta imposible abarcar la extensión, complejidad e interdependencia de toda la creación, por no mencionar los vínculos entre sus miembros. Lo que carecemos de conocimiento debe rendirse a la fe y a los principios que fueron establecidos por la providencia divina para permitir a los seres humanos minimizar el daño.

Surge naturalmente entonces la pregunta de qué significa el principio y la práctica del *tauḥīd* en relación a la política y el gobierno en el Islam. De entrada dejemos claro lo que no significa.

No significa un califato global. No existe en absoluto ninguna mención, explícita o implícita, en el Qur'ān, la Sunna, o en los primeros gobiernos islámicos, que apoye esta asombrosa pretensión. Uno de los objetivos esenciales del *tauḥīd* es de hecho el reconocimiento y respeto de la diversidad que constituye este todo unificado e intencional. Esto es igualmente cierto de los sistemas de gobernación que dan color y forma a las vidas de las distintas unidades políticas en todo el mundo. Una adecuada determinación de los beneficios y daños debe reconocer este principio de auto-determinación.

Dentro de la literatura tradicional de los *maqāṣid*, la cuestión de los beneficios y los daños ocupa una posición importante. Los eruditos tradicionales han presentado en general la aplicación de los *maqāṣid* como el logro de beneficios y/o prevención de daños. Por tanto, a fin de obtener beneficios, las decisiones deben tomarse de tal manera que tengan en cuenta y promuevan la salvaguarda de la religión, la vida, la mente, la progenie, los bienes y la dignidad. En esencia, estos seis objetivos coinciden exactamente con el interés público, y su búsqueda mediante diversos enfoques e instrumentos se denomina *siyāsa šar'īya* o política orientada por la Šarī'a. En la práctica real es raro encontrar soluciones exclusivamente beneficiosas (*naḥ' jālīš*) a un problema público, igual que resulta raro implementar alternativas puramente dañinas (*durr jālīš*). La mayoría de las alternativas políticas se sitúan en algún punto intermedio y las distinciones claras pueden no ser posibles. Por lo tanto, los juristas han desarrollado formas de determinar un equilibrio entre beneficios y daños. En general, sin embargo, no nos dicen cómo establecer límites adecuados para las decisiones políticas y de gobierno. Para eso debemos examinar el concepto de *umma*.

Incluso antes de determinar los beneficios y daños, es necesario determinar los beneficios y daños de quién son los más importantes. La filosofía del *tauḥīd* garantiza que toda la vida sea considerada sagrada, lo que hace especialmente problemática la determinación de qué intereses particulares cuentan y cuáles no.

Además, ¿acaso la política y la gobernación públicas en el Islam tienen sólo en cuenta a los seres humanos? ¿Y cuáles? ¿O existe una base para consideraciones más amplias? ¿Se ocupa la Šarī'a sólo de las generaciones actuales o hay también dimensiones éticas relativas a las futuras? La determinación de quién está dentro y quién está fuera está relacionada con nuestra comprensión del concepto clave de umma. En términos muy generales una umma es una comunidad. Se usa a menudo para referirse exclusivamente a la comunidad musulmana global del pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, la mayoría de los juristas y eruditos limitan sus pronunciamientos a los musulmanes de un área geográfica específica. Esto puede ser apropiado para la aplicación de la ley religiosa pero no resulta satisfactorio para la gobernación allí donde no sólo domina la diversidad sino que la mayor preocupación es el interés público. La Šarī'a trata esta preocupación señalando otras tres nociones importantes. La primera se refiere a la comunidad de los creyentes, de todos los creyentes. La segunda se centra en comunidades que están vinculadas política y geográficamente y que comparten valores y necesidades, sin importar sus creencias. Y la tercera está relacionada con el uso del concepto en relación con otras criaturas vivas.

El sistema ético que se presenta en el Qur'ān es universal y como tal da cobertura a toda la creación de Dios; exhorta a la gente a contemplar la dimensión espiritual de toda la creación, que es merecedora –si no de dignidad—sí de protección y asombro. El Qur'ān se muestra inexorable acerca de esto y al tiempo que dignifica a los hijos de Adán los sitúa no obstante en medio de un magnífico entramado de vida. Nuestra incapacidad para aprehender esta realidad no sólo como musulmanes, sino también como seres humanos, ha llevado a una visión miope y peligrosa para nuestro futuro colectivo.

La humanidad depende de mucho más que de los seres humanos. La superficialidad de una porción significativa del *fiqh* a este respecto –no necesariamente debido a las mentes superficiales

de juristas y eruditos, sino más bien al enfoque pre-programado que adoptan hacia la erudición religiosa, ha convertido las cuestiones éticas en marginales para los asuntos públicos más amplios y complejos. Ha socavado asimismo la búsqueda de enfoques alternativos y relatos presentados en el Qurʾān que están disponibles para la mejora de nuestra existencia colectiva. La literatura de los *maqāṣid* está intentando remediar esta situación colectiva, pero sigue siendo periférica en el *fiqh* tradicional. Incluso cuando toma una posición más osada, se muestra reticente a la introspección, a explorar la dimensión plena de una ética integral y a declarar confiadamente sus conclusiones al mundo.

Capítulo Siete

La Política Pública en el Islam como Proceso de Reforma y Renovación

Este capítulo argumenta que desde sus comienzos la Šarīʿa se centra en lograr la justicia social, entendida como la distribución equitativa de las oportunidades, bienes y privilegios dentro de una sociedad conforme al principio de la dignidad humana. Comienza planteando la relación entre poder y piedad en el Qurʾān para demostrar cómo la distinción entre esos dos sugiere que la introducción y aplicación de la ética coránica es una responsabilidad ética y no presupone un liderazgo político o poder estatal islámicos. La historia de la introducción del Islam en Arabia ofrece un relato rico y detallado de las etapas y naturaleza de un proceso integral de reforma social. La preponderancia de la autoridad musulmana como resultado de este proceso no debe entenderse como un fin en sí mismo y por tanto como un impulso incondicional hacia el poder estatal, sino más bien como la consecuencia del atractivo del Islam para los súbditos locales y su utilidad en la solución de los desafíos sociales de su tiempo. Los primeros receptores de este mensaje

entendieron que la mayor parte del *dīn*, la religión islámica, es la presentación y expresión temporales de la Šarī'a orientada a lograr la equidad dadas las condiciones prevalentes.

Una de las conclusiones más sorprendentes a las que se llega después de una lectura del Qur'ān es la separación clara entre poder político y piedad o más generalmente conducta ética. Dios da poder a quien Él quiere ya sea hombre o mujer, rico o pobre, bueno o malo, creyente o rebelde, local o extranjero. Esto tiene implicaciones importantes para la gobernación, la política pública y la participación cívica en el Islam. Demuestra fundamentalmente que los actores que defienden la guía aportada en la Šarī'a pueden localizarse dentro del propio sistema de gobernación o dentro de la sociedad civil. La situación de los actores define necesariamente los enfoques posibles y la naturaleza y medida de la responsabilidad. Esta separación de poder y piedad subraya también la importancia de crear instituciones que ayuden a mitigar la conducta inmoral sin considerar la afiliación religiosa declarada de un gobierno o su jefatura.

La protección del *dīn* (como religión del Islam) es el más destacado de los seis *maqāṣid* esenciales. En cualquier momento histórico, todos los demás objetivos de la Šarī'a, según la definición clásica, están necesariamente incluidos en este objetivo supremo. En otras palabras, la implantación de la salvaguarda de la vida, la progenie, la mente, la dignidad y los bienes están todos ellos descritos y regulados por la concepción prevalente de *dīn*. Esto significa que la reforma social y la reparación de la injusticia están relacionadas directamente con nuestra comprensión y práctica del *dīn*.

En general, el Islam comprende *ʿibādāt*, o actos rituales y devocionales, y *muʿāmalāt* o transacciones mundanas. La salvaguarda del *dīn* abarca pues dos actos fundamentales. El primero es salvaguardar los actos esenciales de la adoración, y aquello de lo que dependen, de la corrupción y las innovaciones. Declarar que no hay más deidad que Dios, rezar, ayunar, dar el

zakā y hacer la peregrinación se mantendrán más o menos inalterados en el tiempo. El segundo es cumplir los deberes definidos en el Qurʾān mediante la internalización y sintetización de las normas relevantes en las condiciones prevalentes de forma que nuestras acciones estén definidas por los valores básicos del Islam, es decir, compasión, equidad, justicia, sabiduría y bienestar colectivo a los niveles individual, comunitario y nacional.

La guía necesaria para apoyar este esfuerzo se encuentra en la orden del *taʿdīd*, o renovación del *dīn*, a la que alude el Profeta Muhammad en su advertencia de que en el Día del Juicio la gente tendrá que explicar en qué ocuparon sus vidas, por qué motivos actuaron, de dónde obtuvieron su riqueza, cómo emplearon sus recursos y cómo usaron sus cuerpos (al-Tirmidī, *Sunan*, ‘*Kitāb Ṣifāt al-Qiyāma*’, Bāb 1). Para cada época histórica importante existe una necesidad renovada de traducir las dimensiones intensivas y extensivas del Islam en una práctica social relevante y tangible. En nuestro mundo contemporáneo, esto requiere de un nuevo *fiqh*, a saber, el *fiqh wāqīʿī* o *fiqh* práctico. El conocimiento de la palabra Revelada y su significación histórica pueden ser considerados en el mejor de los casos como una comprensión teórica o *fiqh natharī*, que constituye la mayor parte de lo que es transmitido hoy por juristas y eruditos. Asimismo, poseer un conocimiento del mundo sensorial y experimental puede ser considerado en el mejor de los casos como una comprensión de la realidad, o *fiqh al-wāqīʿī*. La reforma y la renovación requieren, sin embargo, de una integración de ambos, lo que da paso a una comprensión práctica y realista, o *fiqh wāqīʿī*, que permite ofrecer aplicaciones apropiadas en contextos distintos.

La historia inicial del Islam es un ejemplo apasionante de cómo la naciente comunidad musulmana logró esta hazaña y fue capaz, como resultado, de cambiar un sistema político que había alienado y oprimido a ciertos individuos y grupos además de perpetrar otras injusticias. Entre las lecciones que pueden extraerse de esta historia inicial están las siguientes: (1) la importancia de un mensaje que es veraz, claro, lógico y útil; (2)

un liderazgo meritorio, fuerte y comprometido, pero no autoritario; (3) un aviso contra el desprecio por las contribuciones potenciales del público general, la elite y los discapacitados; (4) prestar atención al impacto de los asuntos económicos y sus presiones; (5) dar prioridad a la paz y respetar el pluralismo; (6) aceptar la defensa armada sólo como último recurso y con serias restricciones.

La política pública en el Islam está orientada principalmente a la reforma y la renovación. La separación del poder político y la piedad en el plan divino se propone estimular la aparición de individuos y grupos dispuestos a proponer y defender lo que es beneficioso y disuadir de lo que es perjudicial. Asimismo fomenta la conciencia de la necesidad de crear instituciones que mitiguen esto último. El Islam es una religión de fe y acción. El tránsito a un nuevo siglo exige individuos y grupos extraordinarios que posean el conocimiento y la capacidad apropiados para enfrentarse al desafío de interpretar la palabra Revelada en relación a las condiciones contemporáneas. La guía que ofrece esta renovación del *dīn* quiere ayudar a la gente a abordar exitosamente los desafíos de su tiempo y localidad. La historia inicial del Islam es muy instructiva a este respecto. La adopción de un nuevo mensaje con sus amplias reformas sociales, económicas y políticas condujo a acontecimientos sin precedente.

La Autora

BASMA I. ABDELGAFAR es Vicepresidenta del Maqasid Institute y Profesora Asociada de Política Pública. Es asesora internacional sobre política, gobernación y asuntos islámicos; fue Fundadora del Programa de Máster de Política Pública en el Islam en la Fundación Qatar; ha ocupado varios cargos políticos en el Gobierno Federal de Canadá, y ha dado conferencias sobre gobernación islámica en instituciones académicas de Canadá, Estados Unidos, Singapur, Malasia, Turquía, Egipto y Sudáfrica.

La Serie Libros-en-Breve de IIIT (Instituto Internacional de Pensamiento Islámico) es una valiosa colección de las publicaciones más destacadas del Instituto presentadas en forma resumida a fin de dar al lector una comprensión esencial de los principales contenidos de cada original.

Esta obra cartografía un nuevo territorio en la erudición islámica al tratar de plantear el campo de la política pública desde la perspectiva de los *maqāṣid* (los objetivos supremos de la Šarī'a). La Política Pública es una disciplina independiente tanto del derecho como de la política. Por tanto, la Política Pública en el Islam se presenta aquí como una iniciativa cualitativamente distinta tanto del fiqh (jurisprudencia islámica) como de la *siyāsa šar'īya* (la política orientada por la Šarī'a).

El libro trata un número de temas críticos, entre los que se incluyen la metodología, la gobernación, los derechos humanos, la ética, el poder político, la reforma y la renovación. Subraya cómo el enfoque *maqāṣidī* es indispensable a la teoría y práctica de la política pública en el Islam, cómo podría resolver algunos de los dilemas más persistentes de la gobernación en toda la historia islámica, pero más significativamente, cómo fuerza una reconceptualización del acervo de conocimiento disponible en las fuentes primarias del Islam a fin de introducir la Política Pública en el Islam en los estudios convencionales sobre política.

E-BOOK ISBN 978-1-64205-340-1



London Office
IIIT Libros-en-Breve

