

Jasser Auda

# MAQĀSID AL-ŠARĪĀ

(LOS OBJETIVOS DE LA LEY ISLÁMICA)

## GUÍA PARA PRINCIPIANTES



SERIE PONENCIAS OCASIONALES

SERIE PONENCIAS OCASIONALES

*Maqāṣid al-Šarīʿa*  
(Los Objetivos de la Ley Islámica)  
Guía para Principiantes

Jasser Auda

*Traducción al español*  
Abdur-Razzaq Pérez Fernández



THE INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT  
LONDRES • WASHINGTON

© THE INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT  
(Instituto Internacional de Pensamiento Islámico)

1437 heg./2015

OFICINA DE LONDRES

P.O. BOX 126, RICHMOND, SURREY TW9 2UD, REINO UNIDO  
[www.iiituk.com](http://www.iiituk.com)

OFICINA EN EE.UU.

P.O. BOX 669, HERNDON, VA 22070, EE.UU.  
[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

*Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación  
puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna  
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico,  
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.*

ISBN 978-1-56564-671-1

*Maquetación:* Sideek Ali

Impreso en Malta por Gutenberg Press Ltd

*Editores de la Serie*

DR. ANAS S. AL-SHAIKH-ALI  
SHIRAZ KHAN

# Índice

|  |          |
|--|----------|
| <i>Prólogo</i>   | <i>v</i> |
| I. ¿QUÉ SIGNIFICA MAQĀŞID?   | I        |
| • Niveles de ‘Por qué’   | I        |
| • ‘ <i>Maqāşid</i> ’ y ‘ <i>Maşālih</i> ’                                      | 4        |
| • Dimensiones de los <i>Maqāşid</i>  | 4        |
| • <i>Al-Maqāşid</i> en el Iŷtiḥad de los Compañeros                            | I 2      |
| • Primeras Teorías sobre los <i>Maqāşid</i>                                    | I 6      |
| II. LOS ‘IMAMES DE LOS MAQĀŞID’<br>(SIGLOS QUINTO A OCTAVO DE LA ERA ISLÁMICA) | 20       |
| • Imam al-Ŷuwainī y las ‘Necesidades Públicas’                                 | 20       |
| • Imam al-Gazālī y el ‘Orden de los Imprescindibles’                           | 2 I      |
| • Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām y la ‘Sabiduría Detrás<br>de los Preceptos’        | 2 2      |
| • Imam al-Qarāfī y la ‘Clasificación de los<br>Actos Proféticos’               | 2 2      |
| • Imam Ibn al-Qayyim y ‘De Qué Trata Realmente<br>la Şarī‘a’                   | 2 3      |
| • Imam al-Şāṭibī y los ‘ <i>Maqāşid</i> como Fundamentos’                      | 2 4      |
| III. LOS MAQĀŞID EN LA RENOVACIÓN<br>ISLÁMICA ACTUAL                           | 2 6      |
| • Los <i>Maqāşid</i> como Proyecto de ‘Desarrollo’<br>y ‘Derechos Humanos’     | 2 7      |
| • Los <i>Maqāşid</i> como Base del Nuevo Iŷtiḥad                               | 3 I      |
| • Diferenciar entre Medios y Fines   | 3 7      |

|   |        |
|---|--------|
| • Los <i>Maqāṣid</i> y la Interpretación Temática del Qur'an              | 41     |
| • Interpretación de las Intenciones Proféticas                            | 42     |
| • 'Liberar los Medios' Juntamente con 'Bloquear los Medios'               | 46     |
| • El <i>Maqṣid</i> de 'Universalidad'                                     | 50     |
| • Los <i>Maqāṣid</i> como Territorio Común entre Escuelas de Ley Islámica | 52     |
| • Los <i>Maqāṣid</i> como Base Común para el Diálogo Inter-Religioso      | 53     |
| • Aplicación de los <i>Maqāṣid al-Šarī'a</i>                              | 55     |
| • Conclusión  | 62     |
| <br><i>Notas</i>  | <br>63 |

# Prólogo

EL INSTITUTO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO ISLÁMICO (IIIT) se complace en presentar esta guía de introducción al tema de los *Maqāṣid al-Šarī'a*, los objetivos y fines últimos de la Ley Islámica. Su autor, el Dr. Jasser Auda, es un erudito multidisciplinar bien conocido, que se ha especializado en este campo.

Dado que existían pocos trabajos en nuestro idioma sobre el tema de los *Maqāṣid al-Šarī'a*, el IIIT se ha propuesto llenar este vacío iniciando la traducción y publicación de una serie de libros sobre los *Maqāṣid* a fin de presentar este campo de pensamiento a nuestros lectores. Hasta el momento, se han incluido: *Tratado sobre los Maqāṣid al-Šarī'a de Ibn Ašur*, *Teoría de los Propósitos y Fines Últimos de la Ley Islámica según Imam al-Šāṭibī* de Ahmad al-Raisuni; *Hacia un Cumplimiento de los Propósitos Supremos de la Ley Islámica: un Enfoque Práctico de los Maqāṣid al-Šarī'a* de Gamal Eldin Attia, y *Los Maqāṣid al-Šarī'a como Filosofía de la Ley Islámica: Un Enfoque Sistémico* de Jasser Auda.

Al tratarse de un tema complejo e intelectualmente exigente, y dado que la mayoría de las obras sobre este tema están escritas sobre todo para especialistas, eruditos e intelectuales, la Oficina de Londres de IIIT se ha propuesto preparar otra serie de guías de introducción a este tema como parte de su Serie de Ponencias Ocasionales a fin de ofrecer un material fácil y accesible al lector general. Entre esas se cuentan *Los Objetivos de la Ley Islámica: Una Exposición Simplificada de los Maqāṣid al-Šarī'a* de Muhammad Hashim Kamali y *La Visión Islámica del Desarrollo a la Luz de los Maqāṣid al-Šarī'a* de Muhammad Umer Chapra.

ANAS S. AL-SHAIKH-ALI  
Asesor Académico, Oficina de Londres de IIIT



## ¿QUÉ SIGNIFICA MAQĀŠID?

*Niveles de 'Por qué'*

Los niños nos llegan a menudo con preguntas filosóficas profundas, ¡y uno no sabe si son conscientes de ello o no! Sin embargo, la belleza de la pregunta de un niño es que no suele ir ligada a 'hechos' preconcebidos o a una lógica de 'así son las cosas'. Yo suelo empezar mis cursillos sobre *Maqāšid al-Šarī'a* con la historia de una niña que le pregunta a su padre: 'Papá, ¿por qué paras el coche en el semáforo?' Su padre le responde en tono didáctico: 'Porque la luz está en rojo, y el rojo significa que hay que pararse.' La niña pregunta: 'Pero ¿por qué?' El Papá responde de nuevo en tono didáctico: 'Para que el policía no nos ponga una multa.' La niña prosigue: '¿Pero por qué habría de ponernos una multa el policía?' El padre responde: 'Bueno. Porque es peligroso cruzar con la luz en rojo.' La niña continua: '¿Por qué?' El padre pensó ahora en decir: 'Así es como son las cosas,' pero entonces decidió ser un poco filosófico con su querida hijita. Así que respondió: 'Porque no queremos hacer daño a la gente. ¿Te gustaría que te hicieran daño?' La niña dijo: '¡No!' El papá dijo: 'Y la gente tampoco quiere que les hagan daño. El Profeta (la paz sea con él) dijo: "Debéis querer para la gente lo que queréis para vosotros mismos."' Pero, en lugar de detenerse ahí, la niña preguntó: '¿Por qué quieres para la gente lo que quieres para ti mismo?' Tras pensarlo un poco, el padre dijo: 'Porque todos somos iguales, y si quieres preguntarme por qué, te diría que Dios es El Justo y, por Su Justicia, nos hizo a todos iguales, como los mismos derechos, ¡y así fue como hizo el mundo!'

La pregunta 'por qué' equivale a preguntar '¿cuál es el *maqāšid*?' Y los 'niveles de por qué', tal como lo expresan los

filósofos, son los ‘niveles de *maqāṣid*’, tal como lo expresan los juristas islámicos. Estos niveles de por qué y la exploración de los *maqāṣid* nos llevarán de las acciones simples, y ‘signos’ claros, tales como detenerse en un semáforo en rojo, del nivel de las acciones y los signos al nivel de las leyes y las normativas, como las leyes de tráfico; del nivel de las leyes y las normativas al nivel de los beneficios mutuos y la ‘utilidad’, como la consideración de la gente por la seguridad de los demás a cambio de su propia seguridad; y, finalmente, del nivel de los beneficios y la utilidad al nivel de los principios universales y creencias básicas, como la justicia, la compasión, y los atributos de Dios.

Por consiguiente, los *maqāṣid al-ṣarīʿa* es la rama del conocimiento islámico que contesta a todas las preguntas acuciantes de ‘por qué’ en los diversos niveles, como las preguntas siguientes:

- ¿Por qué el impuesto de purificación (*zakā*) es uno de los ‘pilares’ centrales del Islam?
- ¿Por qué es una obligación islámica portarse bien con nuestros vecinos?
- ¿Por qué los musulmanes saludan a la gente con el *salam* (paz)?
- ¿Por qué los musulmanes deben rezar varias veces todos los días?
- ¿Por qué el ayuno del mes de ramadán es uno de los ‘pilares’ centrales del Islam?
- ¿Por qué los musulmanes mencionan el nombre de Dios todo el tiempo?
- ¿Por qué beber cualquier cantidad de alcohol es un pecado grave en el Islam?
- ¿Por qué fumar hierba, por ejemplo, está tan prohibido en el Islam como beber alcohol?
- ¿Por qué la pena capital es el castigo (máximo) en la ley islámica por violación o genocidio?

Los *maqāṣid al-šarī'a* explican la 'sabiduría detrás de los preceptos', como, por ejemplo, 'fomentar la cohesión social', que es una de las razones sabias que subyacen en la caridad, el buen trato a los vecinos, y saludar a la gente con el saludo de paz.

Esas sabias razones que subyacen en las normas incluyen también el 'desarrollo de la conciencia de Dios', que es uno de los propósitos que subyacen en las oraciones regulares, el ayuno y las invocaciones.

Los *maqāṣid* son también los buenos fines que las leyes se proponen bloqueando o liberando ciertos medios. Así pues, los *maqāṣid* de 'proteger las mentes y almas de la gente' justifican la prohibición total y estricta del alcohol y los estupefacientes en el Islam, y los *maqāṣid* de 'preservar los bienes y el honor de la gente' explican la mención en el Qur'an de la 'pena capital' como (posible) castigo por violación y genocidio (en interpretaciones de los versículos 2:178 y 5:33, según diversas escuelas de ley islámica).

Los *maqāṣid* son también el grupo de objetivos divinos y conceptos morales en los que se apoya la ley islámica, tales como justicia, dignidad humana, libre albedrío, magnanimidad, castidad, bienestar y cooperación social. Representan, por tanto, el nexo entre la ley islámica y las nociones actuales de derechos humanos, desarrollo y civismo, y podrían dar respuesta a preguntas de otro tipo, como:

- ¿Cuál es la mejor metodología para releer y reinterpretar las escrituras islámicas a la luz de las realidades actuales?
- ¿Cuál es el concepto islámico de 'libertad' y 'justicia'?
- ¿Cuál es el nexo entre las nociones actuales de derechos humanos y la ley islámica?
- ¿Cómo puede contribuir la ley islámica al 'desarrollo', la moralidad y el 'civismo'?

Examinaremos a continuación más formalmente la terminología y teoría de los *maqāṣid*.

‘*Maqāṣid*’ y ‘*Maṣāliḥ*’

El término ‘*maqṣid*’ (plural: *maqāṣid*) denota un propósito, objetivo, principio, intención, meta, fin,<sup>1</sup> telos (en griego), finalité (en francés), o Zweck (en alemán).<sup>2</sup> Los *maqāṣid* de la ley islámica son los objetivos/propósitos/intenciones/fines/principios que subyacen en los preceptos islámicos.<sup>3</sup> Para algunos teóricos de la ley islámica, es una expresión alternativa de ‘los intereses de la gente’ (*maṣāliḥ*). Por ejemplo, ‘Abd al-Malik al-Ŷuwainī (m. 478 heg./1185 d.C.), uno de los primeros contribuidores a la teoría de los *maqāṣid* como hoy la conocemos (y que se expondrá en breve) empleaba indistintamente los términos *al-maqāṣid* e intereses públicos (*al-maṣāliḥ al-‘amma*).<sup>4</sup> Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505 heg./1111 d.C.) desarrolló una clasificación de los *maqāṣid*, que situó enteramente bajo lo que denominó ‘intereses no limitados’ (*al-maṣāliḥ al-mursala*).<sup>5</sup> Fajr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 heg./1209 d.C.) y al-Āmidī (m. 631 heg./1234 d.C.) siguió a al-Gazālī en su terminología.<sup>6</sup> Naŷm al-Dīn al-Ṭūfī (m. 716 heg./1316 d.C.), definió *maṣlaḥa* como ‘lo que cumple el objetivo del Legislador’.<sup>7</sup> Al-Qarāfī (m. 1285 heg./1868 d.C.) vinculó *maṣlaḥa* y *maqāṣid* mediante una ‘norma’ fundamental (*uṣūlī*) que declaraba: ‘Un propósito (*maqṣid*) no es válido a menos que lleve a la obtención de un bien (*maṣlaḥa*) o a la eliminación de un perjuicio (*mafsada*).’<sup>8</sup> Por consiguiente, un *maqṣid*, propósito, objetivo, principio, intención, meta o fin de la ley islámica existe en ‘interés de la humanidad’. Esta es la base racional, por así decirlo, de la teoría de los *maqāṣid*.

*Dimensiones de los Maqāṣid*

Los objetivos o *maqāṣid* de la ley islámica son clasificados de diversas formas, conforme a distintas dimensiones. Lo que sigue son algunas de esas dimensiones:

1. Niveles de necesidad, que es la clasificación tradicional.
2. Alcance de los preceptos que buscan cumplir objetivos.

3. Amplitud de la población a la que afectan los objetivos.
4. Nivel de universalidad de los objetivos.

Las clasificaciones tradicionales de *maqāṣid* los dividen en tres ‘niveles de necesidad’, a saber: imprescindibles (*ḍarūrāt*), necesidades (*ḥāyiyāt*), y lujos u ornamentos (*taḥṣīniyyāt*). Los imprescindibles están a su vez divididos en lo que ‘protege nuestra fe, alma, bienes, mente y progenie’.<sup>9</sup> Algunos juristas han añadido ‘la protección del honor’ a esos cinco imprescindibles comúnmente reconocidos.<sup>10</sup> Estos objetivos imprescindibles se consideran esenciales para la vida humana en sí. Pues, la vida humana se ve amenazada si las mentes de la gente están amenazadas. Es por esto que el Islam es estricto en su prohibición del alcohol y los estupefacientes. La vida humana está también amenazada si no se toman medidas para proteger las ‘almas’ de la gente, protegiendo su salud y su entorno. Por esto el Profeta Muhammad (ṢAAS)\* prohibió cualquier forma de ‘maltrato’ a los seres humanos, los animales e incluso las plantas. La vida humana está también en peligro en caso de una crisis económica. Por esto, el Islam prohíbe el monopolio, la usura, y todas las formas de corrupción y fraude. El elevado estatus conferido aquí a la protección de la ‘progenie’ explica también los numerosos preceptos que regulan y fomentan una educación excelente y la buena crianza de los hijos. Finalmente, la ‘protección de la fe’ es imprescindible para la vida humana, ¡si bien en el sentido de la Otra Vida! El Islam contempla la vida como un viaje, parte del cual transcurre en esta Tierra y el resto pertenece en verdad a la Otra Vida. Existe asimismo un consenso general en que la protección de esos fines imprescindibles es el ‘objetivo que subyace en toda ley revelada’,<sup>11</sup> y no sólo en la ley islámica.

Los objetivos incluidos en el nivel de las necesidades son menos esenciales para la vida humana. Ejemplos de estas son el

---

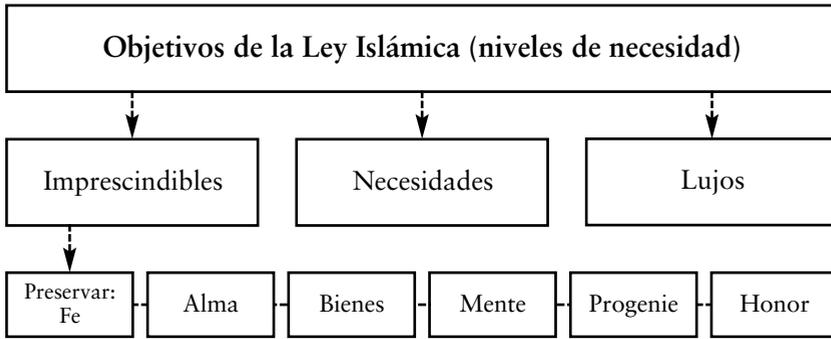
\* (ṢAAS) - *Ṣal-lā Allāhu ‘alāibi wa sal-lam*: ‘La paz y las bendiciones de Dios sean con él.’ Fórmula que se repite cada vez que el Profeta Muhammad es mencionado.

matrimonio, el comercio, y los medios de transporte. El Islam favorece y regula estas necesidades. Sin embargo, la carencia de una de estas necesidades no es un asunto de vida y muerte, especialmente a nivel individual. La vida humana, en su conjunto, no está en peligro si algunos individuos deciden no casarse o no viajar. Sin embargo, si la carencia de cualquiera de estas ‘necesidades’ se generaliza, entonces pasan del nivel de necesidades al nivel de imprescindibles. Una norma fundamental de la ley islámica declara: ‘Una necesidad generalizada debe ser tratada como algo imprescindible.’

Los objetivos al nivel de lujos son ‘objetivos ornamentales’, como usar perfume y vestidos elegantes, y vivir en casas hermosas. Estas son cosas que el Islam favorece, y que considera signos y pruebas adicionales de la infinita misericordia y generosidad de Dios para con los seres humanos, si bien declara que deben tener una prioridad menor en nuestras vidas.

Los niveles de jerarquía se solapan e interrelacionan, como descubrió el Imam al-Šāṭibī (que será presentado en breve). Además, cada nivel debería servir al nivel o niveles inferiores.<sup>12</sup> Por ejemplo, tanto el matrimonio como el comercio (del nivel de necesidades) sirven, y están muy ligados a, los objetivos imprescindibles de la preservación de la progenie y los bienes. Y así sucesivamente. Por lo tanto, la ausencia general de un elemento de un cierto nivel lo desplaza al nivel superior. Por ejemplo, la caída del comercio a nivel global, ed., durante un periodo de crisis económica global, lleva al ‘comercio’ de ser una ‘necesidad’ a ser ‘imprescindible para la vida’, y así sucesivamente. Es por esto que los juristas han preferido ver los elementos esenciales en términos de ‘círculos que se solapan’, en lugar de una jerarquía estricta.<sup>13</sup> Véase el gráfico siguiente.

Los niveles de necesidad me recuerdan la jerarquía de objetivos humanos (en lugar de ‘divinos’), o ‘metas básicas’, del psicólogo del siglo XX Abraham Maslow, que él denominó ‘jerarquía de necesidades’.<sup>14</sup> Las necesidades humanas, según Maslow, van desde las exigencias fisiológicas y de seguridad básicas, al amor y la estimación, y, finalmente, a la ‘realización



*Jerarquía de los objetivos de la Ley Islámica (dimensión del nivel de necesidad)*

personal'. En 1943, Maslow sugirió cinco niveles para esas necesidades. Más tarde, en 1970, revisó sus ideas y sugirió una jerarquía de siete niveles.<sup>15</sup> La similitud entre las teorías de al-Šāṭibī y Maslow en relación a los niveles de objetivos resulta interesante. Además, la segunda versión de la teoría de Maslow revela otra similitud interesante con las teorías islámicas de 'objetivos', que es la capacidad de evolucionar con el tiempo.

Las teorías islámicas de objetivos (*maqāṣid*) han evolucionado a través de los siglos, especialmente en el siglo XX. Los teóricos contemporáneos han criticado la anterior clasificación tradicional de imprescindibles por varias razones, entre ellas las siguientes:<sup>16</sup>

1. El ámbito de los *maqāṣid* tradicionales es la totalidad de la ley islámica. Sin embargo, se quedan cortos cuando se trata de incluir objetivos específicos para textos y mandamientos individuales de la escritura o grupos de textos sagrados que cubren ciertos temas o 'capítulos' de la ley islámica. Por ejemplo, la teoría tradicional esbozada más arriba no da respuesta a muchas de las preguntas concretas de 'por qué' mencionadas anteriormente.
2. Los *maqāṣid* tradicionales se centran en los individuos más que en las familias, sociedades, y seres humanos, en general, e.d., el foco de la ley criminal islámica tradicional recae sobre el alma, el honor o los bienes del individuo, más que sobre

- la vida de la sociedad, el honor y dignidad de la sociedad, o la riqueza y economía de la sociedad, respectivamente.
3. Los *maqāṣid* tradicionales no incluían los valores más universales y básicos, como la justicia y la libertad, en su teoría básica de niveles de necesidades imprescindibles.
  4. Los *maqāṣid* tradicionales fueron deducidos de la propia herencia legal islámica, y no de las fuentes/escrituras originales. En las descripciones tradicionales de *maqāṣid* se hace referencia a los preceptos de la ley islámica emitidos por las distintas escuelas legales, en lugar de remitirlos a los textos islámicos originales (los versículos del Qur'an, por ejemplo) como base de los *maqāṣid*.

Para remediar esas limitaciones, los estudiosos modernos introdujeron nuevos conceptos y clasificaciones de *maqāṣid* tomando en consideración nuevas dimensiones. En primer lugar, las clasificaciones contemporáneas dividen los *maqāṣid* en tres niveles, según el alcance de los preceptos que abarcan:<sup>17</sup>

1. *Maqāṣid* generales: Estos *maqāṣid* se observan en todo el cuerpo legal islámico, como los imprescindibles y las necesidades ya mencionados, y los *maqāṣid* de nuevo cuño, como 'justicia', 'universalidad' y 'asistencia'.
2. *Maqāṣid* específicos: Estos *maqāṣid* se observan en ciertos 'capítulos' de la ley islámica, como el cuidado de los niños en la ley de familia, la prevención de la criminalidad en la ley criminal, y la prevención de los monopolios en la ley de transacciones financieras.
3. *Maqāṣid* parciales: Estos *maqāṣid* son los 'propósitos' que subyacen en ciertos textos sagrados o resoluciones, como el propósito de descubrir la verdad recurriendo a cierto número de testigos en algunos casos legales, el propósito de aliviar la dificultad al permitir que una persona enferma que está ayunando rompa su ayuno, y el propósito de alimentar a los pobres prohibiendo que los musulmanes almacenen carne durante los días festivos/de Eid.

A fin de remediar la limitación del individualismo, la noción de *maqāṣid* ha sido ampliada para incluir un mayor ámbito de gente—la comunidad, la nación, o la humanidad, en general. Ibn Ašur (que será presentado en breve), por ejemplo, dio prioridad a los *maqāṣid* relativos a la ‘nación’ (umma) sobre los *maqāṣid* relativos a los individuos. Rašid Rida, como segundo ejemplo, incluyó la ‘reforma’ y ‘los derechos de la mujer’ en su teoría de los *maqāṣid*. Yusuf al-Qaradawi, como tercer ejemplo, incluyó la ‘dignidad y los derechos humanos’ en su teoría de los *maqāṣid*.

Estas ampliaciones del campo de los *maqāṣid* permite que den respuesta a cuestiones y preocupaciones globales, y evolucionar de ser ‘la sabiduría detrás de los preceptos’ a convertirse en planes prácticos de reforma y renovación. Pusieron, asimismo, a los *maqāṣid* y su sistema de valores en el centro de los debates sobre ciudadanía, integración y derechos civiles de las minorías musulmanas en sociedades de mayoría no musulmana.

Finalmente, la erudición contemporánea ha introducido nuevos *maqāṣid* universales tomados directamente de la Escritura, y no de los tratados de fiqh de las escuelas de jurisprudencia islámica. Este enfoque ha permitido, significativamente, que los *maqāṣid* superen la historicidad de los edictos del fiqh y representen los más altos valores y principios de la Escritura. Los preceptos detallados emanarían, entonces, de esos principios universales. Lo que sigue son ejemplos de esos nuevos *maqāṣid* universales deducidos directamente de los textos islámicos:

(1) Rašid Rida (m. 1354 heg./1935 d.C.) exploró el Qur’an a fin de identificar sus *maqāṣid*, que incluían: ‘reforma de los pilares de la fe, y difusión de la conciencia de que el Islam es la religión de la naturaleza innata y pura (*fiṭra*), de la razón, el conocimiento, la sabiduría, la verificación, la libertad, la independencia, la reforma social, política y económica y los derechos de la mujer.’<sup>18</sup>

(2) Al-Tahir ibn Ašur (m. 1325 heg./1907 d.C.) propuso que el

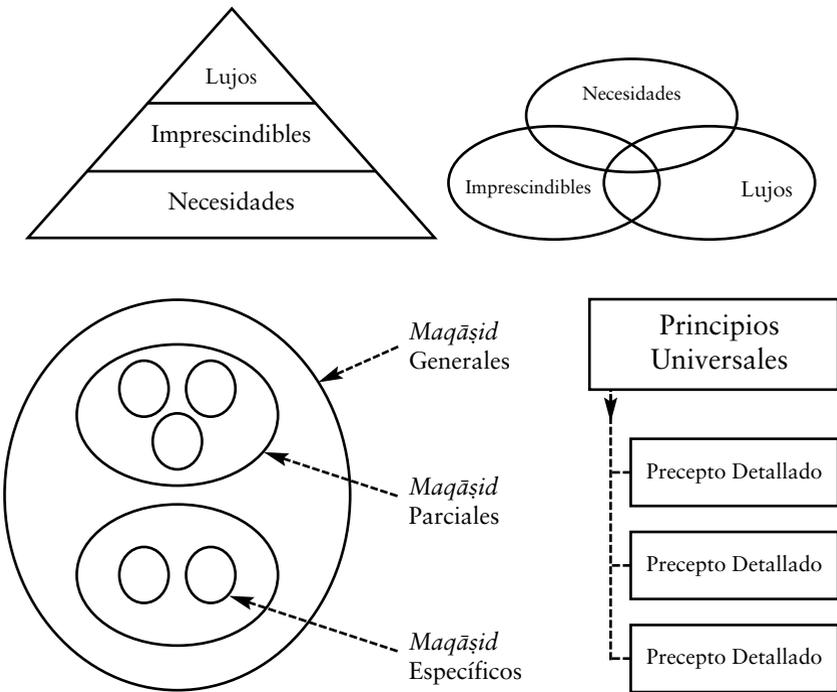
*maqṣid* universal de la ley islámica es: mantener ‘orden, igualdad, libertad, asistencia, y la preservación de la naturaleza innata y pura.’<sup>19</sup> Debe destacarse que el objetivo de la ‘libertad’ (*ḥurriyya*), propuesto por Ibn Aṣur y otros eruditos contemporáneos, es distinto del objetivo de ‘libertad’ (*‘itq*), postulado por los juristas.<sup>20</sup> *Al-‘itq* es libertad de la esclavitud, no ‘libertad’ en el sentido contemporáneo. La ‘voluntad’ (*maṣī’a*), sin embargo, es un término islámico bien conocido que guarda varias similitudes con los conceptos actuales de ‘libertad’ y ‘libre albedrío’. Por ejemplo, ‘la libertad de creencia’ se expresa en el Qur’an como la ‘voluntad de creer o no creer’.<sup>21</sup> En términos de terminología, la ‘libertad’ (*al-ḥurriyya*) es un objetivo ‘de nuevo cuño’ en la literatura de la ley islámica. Ibn Aṣur, curiosamente, atribuyó su uso del término *ḥurriyya* a ‘la literatura de la revolución francesa, que fue traducida del francés al árabe en el siglo diecinueve pasado’,<sup>22</sup> si bien elaboró una perspectiva islámica sobre la libertad de pensamiento, de creencia, de expresión y de acción en el sentido de *maṣī’a*.<sup>23</sup>

(3) *Mohammad al-Gazali* (m. 1416 heg./1996 d.C.) hizo un llamamiento a ‘aprender las lecciones de los catorce siglos anteriores de historia islámica’, y por ende, incluyó ‘justicia y libertad’ entre los *maqāṣid* a nivel de imprescindibles.<sup>24</sup> La principal contribución de al-Gazali al conocimiento de los *maqāṣid* fue su crítica de las tendencias literalistas que tienen muchos eruditos actuales.<sup>25</sup> Una mirada atenta a las contribuciones de Mohammad al-Gazali revela que había ‘*maqāṣid*’ subyacentes en los que basó sus opiniones, como la igualdad y la justicia, sobre los cuales había basado todas sus famosas nuevas opiniones en el área de las mujeres según la ley islámica y otras áreas.

(4) *Yusuf al-Qaradawi* (1345 heg./1926 d.C.—) exploró también el Qur’an y extrajo los siguientes *maqāṣid* universales: ‘Preservar la verdadera fe, mantener la dignidad humana y los derechos, llamar a la gente a adorar a Dios, purificar el alma, restablecer los valores morales, crear buenas familias, tratar a la

mujeres con justicia, crear una nación islámica fuerte, y propugnar un mundo cooperativo.<sup>26</sup> Sin embargo, al-Qaradawi explica que proponer una teoría de *maqāṣid* universales sólo debería hacerse después de desarrollar un nivel de familiaridad con los detalles de la Escritura.<sup>27</sup>

(5) *Taba Alalwani* (1354 heg./1935 d.C.—) exploró también el Qur'an a fin de identificar sus *maqāṣid* 'supremos y dominantes', que son, en su opinión: 'la unidad de Dios (*tauḥīd*), la purificación del alma (*tazkiya*), y la labor civilizadora en la Tierra (*imrān*).'<sup>28</sup> En la actualidad está escribiendo una serie de monografías dedicadas a cada uno de estos *maqāṣid*.<sup>29</sup>



Todos los *maqāṣid* anteriores son presentados tal como aparecen en las mentes y la percepción de los juristas susodichos. Ninguna de las clasificaciones y estructuras, clásicas o contem-

poráneas, puede pretender ‘reflejar la voluntad divina original’. Si nos referimos a la naturaleza creada por Dios, jamás encontraremos estructuras naturales que puedan ser representadas mediante círculos, pirámides o casillas, como muestra el diagrama anterior. Todas esas estructuras usadas en las ciencias y también en las humanidades, así como las categorías que incluyen, son obra de los hombres como forma de ilustración para sí mismos y otra gente.

Por consiguiente, la mejor representación de los *maqāṣid* es una estructura ‘multidimensional’, en la que los niveles de necesidad, el alcance de los preceptos, la amplitud de la población, y los niveles de universalidad son todas dimensiones válidas que representan puntos de vista y clasificaciones válidas.

Los anteriores puntos de vista del siglo XX muestran también que los *maqāṣid al-ṣarī'a* son, en realidad, representaciones de los puntos de vista de cada uno de los eruditos acerca de la reforma y el desarrollo de la ley islámica, a pesar del hecho de que estos *maqāṣid* han sido ‘inspirados’ por la Escritura. Esta fusión de Escritura y necesidades contemporáneas de reforma da a los *maqāṣid* una significación especial.

### *Al-Maqāṣid en el Iyṭihad de los Compañeros*

La historia de la idea de especular sobre un cierto propósito, fin o intención subyacente en las instrucciones coránicas o proféticas se remonta a los Compañeros del Profeta, como reflejan diversos incidentes. Un ejemplo claro y conocido es el *ḥadīṭ* transmitido por múltiples vías sobre la ‘oración de media tarde en Banū Quraīza’, según el cual el Profeta envió a un grupo de Compañeros a Banū Quraīza,<sup>30</sup> ordenándoles que rezasen allí la oración de media tarde (‘*aṣr*).<sup>31</sup> El periodo señalado para la oración de ‘*aṣr* casi había expirado antes de que el grupo llegase a Banū Quraīza. Se vieron, entonces, divididos en dos grupos que sostenían distintas opiniones, una que les permitía rezar en Banū Quraīza en cualquier caso, y la otra que les obligaba a rezar por el camino (antes de que expirase el tiempo de la oración).

La base lógica de la primera opinión era que la orden del Profeta era clara en que todos debían rezar en Banū Quraiza, mientras que la lógica de la segunda opinión era que el ‘propósito/intención’ del Profeta en su orden era pedir al grupo que se diera prisa en llegar a Banū Quraiza, y no ‘indicaba/significaba’ que pospusieran la oración más allá de su tiempo. Según uno de los narradores, cuando los Compañeros relataron lo sucedido al Profeta, éste aprobó ambas opiniones.<sup>32</sup> La aprobación del Profeta, tal como afirman los juristas e Imames, indica la permisibilidad y corrección de ambos puntos de vista. El único de los juristas eminentes que discrepa de los Compañeros que rezaron por el camino es Ibn Ḥazm al-Zāhiri (el literalista), que escribió que debían haber rezado la ‘oración de media tarde’ una vez llegasen a Banū Quraiza, como había dicho el Profeta, ¡aunque fuera medianoche!<sup>33</sup>

Otro incidente, que muestra una consecuencia más seria de adoptar un enfoque ‘orientado a un propósito’ en relación con las instrucciones proféticas ocurrió en tiempos de ‘Umar, el segundo califa. El estatus de ‘Umar en el Islam y su consulta continua y amplia de gran número de Compañeros, hace que sus opiniones tengan una significación especial. En este incidente, los Compañeros pidieron a ‘Umar que distribuyera entre ellos las tierras recientemente ‘conquistadas’ en Egipto e Iraq como una especie de ‘botín de guerra’. Su argumento se apoyaba en los versículos claros y específicos del Qur’an que asignaban ‘botines de guerra’ a los combatientes.<sup>34</sup> ‘Umar rehusó dividir grandes ciudades y provincias entre los Compañeros aduciendo otros versículos, con expresiones más generales, que declaraban el ‘propósito’ de Dios de ‘no permitir que los ricos acaparasen las riquezas’.<sup>35</sup> Por esta razón, ‘Umar (y los Compañeros que apoyaban su opinión) entendían el sentido de los versículos sobre ‘botines de guerra’ dentro del contexto de un cierto propósito (*maqṣid*) de la ley. Este propósito era ‘disminuir la diferencia entre niveles económicos’, por usar términos familiares contemporáneos.

Otro ejemplo significativo es la aplicación por parte de

‘Umar de una moratoria en el castigo (islámico) por robo durante la hambruna de Medina.<sup>36</sup> Según su opinión, aplicar el castigo prescrito en la Escritura, cuando la gente estaba necesitada de los suministros básicos para su supervivencia, iba en contra del principio general de justicia, que él consideraba más fundamental.

Un tercer ejemplo del fiqh (aplicación de la ley) de ‘Umar es cuando no aplicó el ‘sentido obvio’ del *ḥadīṭ* que da claramente al soldado derecho al botín de guerra capturado a un oponente.<sup>37</sup> Decidió dar a los soldados sólo un quinto de tal botín, si éste era ‘especialmente valioso’, a fin de lograr justicia entre los combatientes y enriquecer el erario público.

Un cuarto ejemplo es la decisión de ‘Umar de incluir a los caballos entre los tipos de bienes por los que era obligatorio pagar zakā, a pesar de la orden clara del Profeta de que estuviesen exentos. La justificación de ‘Umar era que los caballos en su tiempo se estaban haciendo bastante más valiosos que los camellos, a los que el Profeta sí había incluido en el zakā en su tiempo.<sup>38</sup> En otras palabras, ‘Umar entendió el ‘propósito’ del zakā como una forma de seguridad social que es mantenida por los ricos en beneficio de los pobres, sin importar los tipos exactos de bienes mencionados en la tradición profética y entendidos por implicación literal.<sup>39</sup>

Todas las escuelas legales, a excepción de los Ḥanafīs, están en contra de esta ampliación del ‘fondo de caridad’, lo que ilustra la fuerte influencia del literalismo en los métodos jurídicos tradicionales. De nuevo, Ibn Ḥazm sostiene que ‘no hay zakā por nada excepto los ocho tipos de bienes que son mencionados en la tradición del Profeta, a saber: oro, plata, trigo, cebada, dátiles, camellos, vacas, ovejas y cabras. No hay zakā por los caballos, los productos comerciales, o cualquier otro tipo de riqueza’.<sup>40</sup> Está claro que semejante opinión impide que la institución del zakā consiga un nivel significativo de justicia o bienestar social.

Qaradawī, basándose en una ‘metodología que tiene en cuenta la sabiduría detrás de los preceptos’, rechazó las

opiniones clásicas sobre la cuestión anterior en su estudio detallado sobre el zakā. Escribió: 'El zakā es obligatorio sobre cualquier riqueza en crecimiento... El propósito del zakā es ayudar a los pobres y servir al bien común. No es probable que el Legislador pretenda imponer esta carga a los dueños de cinco o más camellos (como declaraba Ibn Ḥazm), y librar a hombres de negocios que ganan en un día lo que a un pastor le cuesta años...'<sup>41</sup>

Los anteriores ejemplos pretenden ilustrar las concepciones iniciales de los *maqāṣid* en la aplicación de la ley islámica y las implicaciones de otorgarles una importancia fundamental. Pero este enfoque orientado a metas no se aplica directamente a todos los preceptos de la ley islámica.

Bujārī recoge que 'Umar fue preguntado: '¿Por qué seguimos trotando alrededor de la Ka'ba con un hombro al descubierto aun después de que el Islam haya conquistado Meca?' La historia detrás de esta pregunta es que después de la 'conquista de Meca', la gente de Meca sostenía que el Profeta y sus Compañeros habían perdido la salud durante su prolongada estancia en Medina. El Profeta ordenó entonces a los Compañeros que trotasen alrededor de la Ka'ba con un hombro desnudo en señal de fortaleza. 'Umar, sin embargo, no adoptó un enfoque orientado a metas en esta cuestión. Respondió: 'No dejamos de hacer algo que solíamos hacer en tiempo del Profeta.'<sup>42</sup> Así pues, 'Umar hizo distinción entre 'actos de adoración' (*ibādāt*) y 'transacciones mundanales' (*mu'āmalāt*).

Posteriormente, en otro ejemplo, el Imam al-Šāṭibī expresó esta distinción cuando escribió: 'El cumplimiento literal es la metodología tipo en el área de los actos de adoración (*ibādāt*), mientras que la consideración de los objetivos es la metodología tipo en el área de los tratos mundanales (*mu'āmalāt*).'<sup>43</sup> Por consiguiente, en términos generales, el área de los 'actos de adoración', que son las *ibādāt*, debe mantenerse como un área fija en la cual el creyente se remite al ejemplo literal del Profeta. Sin embargo, el ejemplo esencial del Profeta y sus Compañeros es que no sean imitados, literalmente, en las diversas áreas de las

‘transacciones’ (*mu<sup>ʿ</sup>āmalāt*) sino, más bien, atenerse a los principios y ‘*maqāṣid*’.

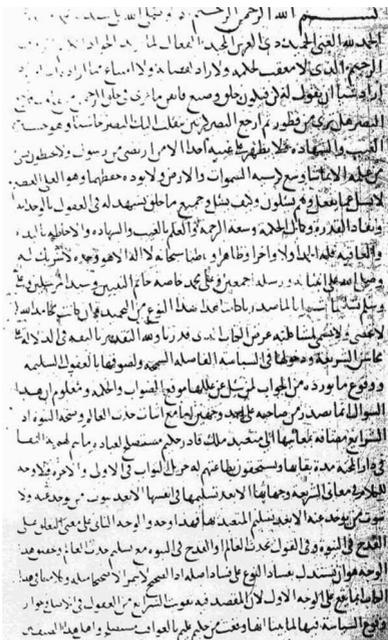
### *Primeras Teorías sobre los Maqāṣid*

Después de la época de los Compañeros, la teoría y clasificaciones de los *maqāṣid* empezaron a evolucionar. Sin embargo, los *maqāṣid* tal como los conocemos hoy no fueron desarrollados claramente hasta la época de los *uṣūlīs* posteriores de los siglos quinto a octavo de la era islámica, como expondré en la subsección siguiente. Durante los tres primeros siglos, sin embargo, apareció la idea de propósitos/causas (*ḥikam*, *ʿilal*, *munāṣabāt*, o *ma<sup>ʿ</sup>ānī*) en cierto número de métodos de razonamiento usados por los Imames de las escuelas clásicas de la ley islámica, como el razonamiento por analogía (*qiyās*), la preferencia jurídica (*istiḥsān*), y el beneficio (*maṣlaḥa*). Los propósitos en sí mismos no fueron, sin embargo, objeto de monografías individuales ni atención especial hasta finales del siglo tercero de la era islámica. Mucho más tarde, en el siglo quinto, el Imam al-Ŷuwainī (m. 478 heg./1085 d.C.) elaboró la teoría de los ‘niveles de necesidad’. Lo que sigue es un intento de rastrear los conceptos iniciales de los *maqāṣid* entre los siglos tercero y quinto de la era islámica.

(1) *Al-Tirmidī al-Ḥakīm* (m. 296 heg./908 d.C.). El primer tratado conocido dedicado al tema de los *maqāṣid*, en el que se usó el término ‘*maqāṣid*’ en el título del libro, es *al-Ṣalā wa Maqāṣiduhā* (La Oración y sus Propósitos) escrito por al-Tirmidī al-Ḥakīm.<sup>44</sup> El libro es una exploración de la sabiduría y ‘secretos’ espirituales que hay detrás de cada una de las acciones de la oración, con una marcada inclinación sufi. Ejemplos de esos son la ‘confirmación de humildad’ como *maqṣid* de la glorificación de Dios en cada movimiento de la oración, ‘adquirir conciencia’ como *maqṣid* de la alabanza a Dios, ‘concentración en la oración’ como *maqṣid* de encarar la dirección de la Ka‘ba, y así sucesivamente. Al-Tirmidī al-Ḥakīm

escribió también un libro similar sobre la peregrinación, que tituló *Al-Hayy wa Asrāruh* (La Peregrinación y sus Secretos).<sup>45</sup>

(2) *Abū Zaid al-Baljī* (m. 322 heg./933 d.C.). El primer tratado conocido sobre los *maqāṣid* de las transacciones (*mu'āmalāt*) es el libro de Abū Zayd al-Baljī titulado *Al-Ibāna 'an ilal al-Diyāna* (Exposición de los Propósitos en las Prácticas Religiosas), en el que explora los propósitos detrás de los preceptos legales islámicos. Al-Baljī compuso también un libro dedicado a los *mašlāḥa* que tituló, *Mašāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* (Beneficios para Cuerpos y Almas), en el que explica la contribución de las prácticas y preceptos islámicos a la salud, física y mentalmente.<sup>46</sup>



Primera página del manuscrito de *al-Qaffāl al-Kabīr* titulado *Maḥāsīn al-Šarā'i'* (Las Bellezas de las Leyes) en la Biblioteca Nacional de Egipto.

(3) *Al-Qaffāl al-Kabīr Šāṣī* (m. 365 heg./975 d.C.). El manuscrito más antiguo que encontré en la Biblioteca Nacional de Egipto sobre el tema de *al-maqāṣid* es el *Maḥāsīn al-Šarā'i'* (Las Bellezas de las Leyes) de al-Qaffāl.<sup>47</sup> Tras una introducción de 20 páginas, al-Qaffāl pasa a dividir el libro en los capítulos comunes a los libros de fiqh tradicionales (e.d., empezando por la purificación, luego la

ablución y la oración, etc.). Menciona brevemente cada precepto y expone los propósitos y la sabiduría que subyacen en él. El manuscrito es bastante legible y consta de unas 400 páginas. La última página menciona la fecha de finalización del libro, que fue el 11 de Rabi<sup>c</sup> I, 358 heg. (7 de febrero de 969

d.C.). La exposición de los preceptos del fiqh es completa, si bien limitada estrictamente a los preceptos individuales sin presentar una teoría general de los objetivos. No obstante, el libro es un paso importante en el desarrollo de la teoría de los *maqāṣid*. Lo que sigue es mi traducción de un extracto de la introducción (de la primera página del texto árabe que hemos reproducido):

... decidí escribir este libro para ilustrar las bellezas de la Ley revelada, su contenido magnánimo y moral, y su compatibilidad con la razón cabal. Incluiré en él respuestas a los que hacen preguntas sobre las verdaderas razones y la sabiduría detrás de estos preceptos. Tales preguntas sólo pueden provenir de dos personas. La primera atribuye la creación del mundo a su Creador y cree en la realidad de la Profecía, puesto que la sabiduría detrás de la Ley es atribuida al Rey Todopoderoso y Sabio, que prescribe para Sus siervos lo que es mejor para ellos... La segunda persona intenta argumentar en contra de la Profecía y el concepto de la creación del mundo, o puede que acepte la creación del mundo y rechace la Profecía. La línea lógica que esta persona intenta seguir es usar la invalidez de la Ley como prueba de la invalidez del concepto de Legislador...

Anteriormente, una porción de un manuscrito diferente de *Mahāsin al-Šarāʿi* de al-Qaffāl fue editada y analizada por Abd al-Nasir al-Lugani en su tesis doctoral, escrita en la Universidad de Gales, Lampeter, en 2004.<sup>48</sup> Mawil Izzi Dien, que supervisó esta tesis, expuso la importancia del manuscrito y la contribución de al-Šāṣī a la teoría de la ley islámica. Declara:

Según Šāṣī, la importancia de otros mandamientos se basa en sus significados, que a menudo son resaltados por el Legislador. La prohibición del alcohol es un ejemplo de esto, pues en ella el alcohol es percibido como un medio por el cual el demonio puede crear animosidad entre la gente, evitando así que recuerden a Dios y recen... La exposición de Šāṣī deja escasas dudas de que estaba

aportando un paso más a su escuela Šāfi'ī al establecer un conjunto de teorías legales abstractas que aportaban razones para las ordenanzas legales.<sup>49</sup>

Así pues, estos 'significados' y 'razones', en los que al-Qaffāl Šāšī basa sus preceptos, representan una primera concepción de la teoría de los *maqāṣid*, que fue un desarrollo de la escuela Šāfi'ī. Yo añadiría que el desarrollo por parte de Šāšī de los conceptos de imprescindibles (*ḍarūrāt*), política (*siyāsa*), o acciones morales (*al-makrumāt*) preparan el terreno para las contribuciones de al-Ŷuwainī y al-Gazālī tanto a la teoría Šāfi'ī como a la teoría de los *maqāṣid*, mediante posteriores desarrollos de estos términos, como expondremos en breve.

(4) *Ibn Bābawaih al-Qummī* (m. 381 heg./1991 d.C.). Hay investigadores que sostienen que la investigación sobre los *maqāṣid al-šarī'a* estuvo limitada a las escuelas legales sunnis hasta el siglo XX.<sup>50</sup> Sin embargo, la primera monografía conocida dedicada a los *maqāṣid* fue, de hecho, escrita por Ibn Bābawaih al-Šadūq al-Qummī, uno de los principales juristas šī'a del siglo cuarto de la era islámica, quien escribió un tratado de 335 capítulos sobre el tema.<sup>51</sup> Este libro, titulado *ʿIlal al-Šarāʿi* (Las Razones detrás de los Preceptos), 'racionaliza' las creencias en Dios, los profetas, el cielo, y otras. Da asimismo razones lógicas para la oración, el ayuno, la peregrinación, la limosna, el buen trato a los padres, y otras obligaciones morales.<sup>52</sup>

(5) *Al-ʿĀmirī al-Failasūf* (m. 381 heg./1991 d.C.). La clasificación teórica más antigua que se conoce de los propósitos fue introducida por al-ʿĀmirī al-Failasūf en su *Al-Iʿlām bi-Manāqib al-Islām* (Conciencia de los Aspectos del Islam).<sup>53</sup> Sin embargo, la clasificación de al-ʿĀmirī se basaba exclusivamente en los 'castigos por crímenes' en la ley islámica (*ḥudūd*).

Las clasificaciones de los *maqāṣid* según los 'niveles de

necesidad' no fueron elaboradas hasta el siglo quinto de la era islámica. La teoría completa alcanzó su etapa más madura (antes del siglo XX d.C.) en el siglo octavo de la hégira.

(11)

LOS 'IMAMES DE LOS MAQĀŠID'  
(SIGLOS QUINTO A OCTAVO DE LA ERA ISLÁMICA)

El siglo quinto de la era islámica presenció el nacimiento de lo que Abdallah bin Bayyah denominó 'una filosofía de la ley islámica'.<sup>54</sup> Los métodos literales y nominales desarrollados hasta el siglo quinto se mostraron incapaces de resolver las complejidades del desarrollo de la civilización. La teoría del 'interés no limitado' (*al-maṣlaḥa al-mursala*) fue desarrollada como un método que abarcase 'lo que no estaba mencionado en la Escritura'. Esta teoría llenó un vacío en las metodologías literales y, posteriormente, dio lugar a la teoría de los *maqāšid* en la ley islámica. Los juristas que hicieron las aportaciones más significativas a la teoría de los *maqāšid* entre los siglos quinto y octavo de la era islámica son: Abū al-Maʿālī al-Ŷuwainī, Abū Hāmid al-Gazālī, al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām, Šihāb al-Din al-Qarāfi, Šamsuddīn ibn al-Qayyim y, de manera más significativa, Abū Ishāq al-Šāṭibī.

*Imam al-Ŷuwainī y las 'Necesidades Públicas'*

Abū al-Maʿālī al-Ŷuwainī (m. 478 heg./1085 d.C.) escribió *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (La Prueba de los Fundamentos de la Ley), que fue el primer tratado jurídico que introdujo una teoría de los 'niveles de necesidad' que resulta similar a la teoría que hoy conocemos. Sugirió cinco niveles de *maqāšid*: imprescindibles (*ḍarūrāt*), necesidades públicas (*al-ḥāya al-ʿamma*), conducta moral (*al-makrumāt*), recomendaciones (*al-mandūbāt*), y 'lo que no puede atribuirse a una razón específica'.<sup>55</sup> Según él el propósito de la ley islámica era la protección o la inviolabilidad (*al-iṣma*) de la 'fe, alma, mente, partes privadas y bienes' de la gente.<sup>56</sup>

El *Guiyāt al-Umam* (La Salvación de las Naciones) de al-Ŷuwainī fue, en mi opinión, otra contribución importante a la teoría de *al-maqāṣid*, a pesar de que se concentra principalmente en temas políticos. En ese libro, al-Ŷuwainī formula la ‘suposición hipotética’ de que si los juristas y las escuelas legales llegasen a desaparecer de la Tierra, entonces, sugiere él, la única forma de rescatar al Islam sería ‘reconstruirlo’ de abajo arriba, usando los ‘principios fundamentales, sobre los que se apoyan todos los preceptos de la ley y en los que convergen todos los preceptos de la ley’.<sup>57</sup> Escribe que estos fundamentos de la ley, que él denomina explícitamente ‘*al-maqāṣid*’, ‘no están sujetos a tendencias opuestas ni diferencias de opinión en cuanto a su interpretación’.<sup>58</sup> Ejemplos de estos *maqāṣid* sobre los cuales al-Ŷuwainī ‘reconstruye’ la ley islámica son la ‘facilitación’ en las leyes de la purificación, ‘aliviar la carga de los pobres’ en las leyes de la caridad, y el ‘acuerdo mutuo’ en las leyes de comercio.<sup>59</sup> En mi opinión, el libro *Guiyāt al-Umam* es una propuesta completa para la ‘reconstrucción’ de la ley islámica basada en los *maqāṣid*.

### *Imam al-Gazālī y el ‘Orden de los Imprescindibles’*

El discípulo de al-Ŷuwainī, Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505 heg./1111 d.C.), desarrolló aún más la teoría de su maestro en su libro *Al-Mustaṣfā* (La Fuente Purificada). En él ordena los ‘imprescindibles’ que al-Ŷuwainī había sugerido como sigue: (1) fe, (2) alma, (3) mente, (4) progenie, y (5) bienes.<sup>60</sup> Al-Gazālī acuñó asimismo el término ‘preservación’ (*al-ḥifẓ*) de estos imprescindibles. A pesar del análisis detallado que ofrece, al-Gazālī se negó a otorgar legitimidad (*ḥuyūyīyya*) independiente a ninguno de sus *maqāṣid* o *maṣāliḥ*, y hasta los denomina ‘intereses ilusorios’ (*al-maṣāliḥ al-mauhūma*).<sup>61</sup> La razón de esto se relaciona con que los *maqāṣid* han sido, por así decirlo, interpretados en la Escritura, en vez de estar implícitos literalmente, como lo están otros preceptos islámicos ‘claros’.

Aún así, al-Gazālī usó claramente los *maqāṣid* como base para algunos preceptos islámicos. Escribe, por ejemplo: ‘todos

los estupefacientes, ya sean líquidos o sólidos, están prohibidos por su analogía con las bebidas alcohólicas, pues éstas están prohibidas a fin de proteger las mentes de la gente.<sup>62</sup> Al-Gazālī sugiere también una ‘regla fundamental’, basada en el orden de imprescindibles que él sugiere, y que implica que un imprescindible de orden superior debe tener prioridad sobre un imprescindible de orden inferior si se generan implicaciones opuestas en casos prácticos.<sup>63</sup>

*Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām y la ‘Sabiduría  
Detrás de los Preceptos’*

Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām (m. 660 heg./1209 d.C.) escribió dos pequeños libros sobre *maqāṣid*, en el sentido de ‘la sabiduría detrás de los preceptos’, a saber, *Maqāṣid al-Ṣalā* (Los Propósitos de la Oración) y *Maqāṣid al-Ṣaum* (Los Propósitos de Ayuno).<sup>64</sup> Sin embargo, su contribución más importante al desarrollo de la teoría de *al-maqāṣid* fue su libro sobre los beneficios (*maṣāliḥ*), que tituló *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Normas Básicas Sobre los Beneficios de la Gente).

Además de su amplia investigación de los conceptos de beneficio y perjuicio, al-‘Izz vincula la validez de los preceptos a sus propósitos y la sabiduría detrás de ellos. Escribe, por ejemplo: ‘Toda acción que yerra su propósito es nula,’<sup>65</sup> y: ‘Cuando estudias la forma en que los propósitos de la ley fomentan el bien y previenen el mal, comprendes que es ilícito pasar por alto un bien común o apoyar un acto perjudicial en cualquier situación, aunque no cuentes con un testimonio específico proveniente de la Escritura, el consenso o la analogía.’<sup>66</sup>

*Imam al-Qarāfī y la ‘Clasificación de los Actos Proféticos’*

Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (m. 684 heg./1285 d.C.) contribuyó a la teoría de los *maqāṣid*, como hoy la conocemos, diferenciando las distintas acciones realizadas por el Profeta según las ‘intenciones’ del propio Profeta. En su libro *Al-Furūq* (Las Diferencias), escribe:

Existe diferencia entre las acciones del Profeta en sus funciones de transmisor de un mensaje divino, de juez, y de dirigente... La implicación en la ley es que lo que dice o hace como mensajero se convierte en un precepto general y permanente... [Sin embargo,] las decisiones relacionadas con la defensa, la administración pública,... el nombramiento de jueces y gobernadores, reparto del botín de guerra, y firma de tratados... son funciones específicas de los dirigentes.<sup>67</sup>

Así, al-Qarāfī definió un nuevo significado de '*al-maqāṣid*' como los propósitos/intenciones del Profeta en sus acciones. Más tarde, Ibn Ašūr (m. 1976 d.C.) desarrolló la susodicha 'diferencia' de al-Qarāfī y la incluyó en su propia definición de '*al-maqāṣid*'.<sup>68</sup> Al-Qarāfī escribió también acerca de 'liberar los medios para obtener buenos fines', que es otra expansión significativa de la teoría de los *maqāṣid*. Propuso que mientras que los medios que llevaban a fines prohibidos debían ser bloqueados, los medios que conducen a fines lícitos deben ser liberados.<sup>69</sup> Por ende, no se limitó al método negativo de 'bloquear los medios'. Más adelante se ofrecen más detalles.

### *Imam Ibn al-Qayyim y 'De Qué Trata Realmente la Šarī'a'*

Šamsuddīn ibn al-Qayyim (m. 748 heg./1347 d.C.) fue discípulo del famoso Imam Aḥmad ibn Taimiyya (m. 728 heg./1328 d.C.). La contribución de Ibn al-Qayyim a la teoría de los *maqāṣid* fue mediante un examen crítico exhaustivo de lo que se denominan tretas judiciales (*al-ḥiyal al-fiqhiyya*), basada en el hecho de que contradicen a los *maqāṣid*. Una treta es una transacción prohibida, como la usura o el soborno, que adopta la apariencia de una transacción legal, como una venta o un regalo, etc. Ibn al-Qayyim escribe:

Las tretas legales son acciones prohibidas y perniciosas, primero, porque van en contra de la sabiduría de la Legislación y, segundo, porque tienen *maqāṣid* prohibidos. La persona cuya intención es

usurear está cometiendo un pecado, aunque la apariencia de la transacción falsa, que se usa en la treta, sea legal. Esa persona no tenía una intención sincera de realizar la transacción legal, sino al contrario, la prohibida. Igualmente pecaminosa es la persona que pretende alterar las porciones de sus herederos realizando una venta fraudulenta [a uno de ellos]... Las leyes de la Šarī'a son la cura de nuestras enfermedades en virtud de sus realidades, no por sus nombres o sus apariencias.

Ibn al-Qayyim resume su metodología jurídica, basada en 'la sabiduría y el bienestar de la gente', con las siguientes palabras enérgicas:

La ley islámica sirve exclusivamente a la sabiduría y a lograr el bienestar de la gente en esta vida y en el Más Allá. Se centra en la justicia, la misericordia, la sabiduría y el bien. Así pues, cualquier precepto que sustituya la justicia con injusticia, la misericordia con su opuesto, el bien común con el perjuicio, y la sabiduría con la insensatez, es un precepto que no pertenece a la ley islámica, aunque se pretenda incluirlo mediante alguna interpretación.<sup>70</sup>

El párrafo anterior representa, en mi opinión, una 'norma fundamental' muy importante, a la luz de la cual debe contemplarse la totalidad de la ley islámica. Sitúa los principios de los *maqāšid* en su lugar natural como 'fundamentos' y filosofía de toda la ley. Imam al-Šāṭibī expresaría este punto de vista en términos aún más claros.

### *Imam al-Šāṭibī y los 'Maqāšid como Fundamentos'*

Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790 heg./1388 d.C.). Al-Šāṭibī empleó, más o menos, la misma terminología que habían desarrollado al-Ŷuwainī y al-Gazālī. Sin embargo, yo sostengo que en su *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Šarī'a* (Congruencias en los Fundamentos de la Ley Revelada), al-Šāṭibī desarrolla la teoría de los *maqāšid* en tres sentidos sustanciales, a saber:

- (i) De 'intereses no limitados' a 'fundamentos de la ley'. Antes del *Muwāfaqāt* de al-Šāṭibī, *al-maqāṣid* eran clasificados como 'intereses no limitados' y nunca fueron considerados fundamentos (*uṣūl*) por derecho propio, como ya expusimos. Al-Šāṭibī empieza su volumen sobre los *maqāṣid* en *al-Muwāfaqāt* citando el Qur'an para demostrar que Dios tiene propósitos para Su creación, para la misión encomendada a Sus enviados, y en las leyes que ordena.<sup>71</sup> Por consiguiente, él consideró que *al-maqāṣid* eran 'los fundamentos de la religión, las normas básicas de la ley, y los universales de la creencia' (*uṣūl al-dīn wa qawā'id al-šarī'a wa kullīya al-milla*).<sup>72</sup>
- (ii) De 'sabidurías detrás del precepto' a 'bases del precepto'. Basándose en el carácter fundamental y universal de *al-maqāṣid*, al-Šāṭibī consideró que 'los universales (*al-kullīya*) de los imprescindibles, las necesidades y los lujos no pueden ser invalidados por preceptos parciales (*al-ḡuz'iyyāt*).'<sup>73</sup> Esta es una desviación importante de los fundamentos tradicionales, aun dentro de la escuela maliki de al-Šāṭibī, que siempre dio precedencia a las evidencias parciales 'específicas' sobre las evidencias 'generales' o universales.<sup>74</sup> Al-Šāṭibī hizo también del 'conocimiento de los *maqāṣid*' una condición necesaria para la aplicación correcta del razonamiento jurídico (*iḡtihād*) a todos los niveles.<sup>75</sup>
- (iii) De 'incertidumbre' (*ẓanniyya*) a 'certeza' (*qaṭ'iyya*). A fin de apoyar el nuevo estatus que había dado a *al-maqāṣid* entre los fundamentos, al-Šāṭibī comienza su volumen sobre los *maqāṣid* abogando a favor de la 'certeza' (*qaṭ'iyya*) del proceso inductivo que usó para confirmar *al-maqāṣid*, en base al gran número de pruebas que tuvo en consideración,<sup>76</sup> lo cual es también una desviación de los argumentos populares 'basados en la filosofía griega' en contra de la validez y 'certeza' de los métodos inductivos. El libro de al-Šāṭibī se convirtió en la obra estándar sobre los *maqāṣid al-šarī'a* en el academicismo islámico hasta el siglo veinte, pero su proposición de presentar los *maqāṣid* como

‘fundamentos de la šarī‘a’, como sugiere el título de su libro, no fue aceptada tan ampliamente.

( I I I )

### LOS MAQĀŠID EN LA RENOVACIÓN ISLÁMICA ACTUAL

Los *maqāšid* son uno de los medios y metodologías intelectuales más importantes para la reforma y renovación islámicas. Los medios de comunicación y la literatura populares ponen de relieve muchas propuestas para una reforma de la ley islámica y también para la ‘integración’ de las minorías musulmanas en sus sociedades. Sin embargo, estas propuestas a menudo adoptan un planteamiento poco amistoso, por decirlo suavemente, hacia el Islam y los musulmanes, y pretenden ‘asimilar’ al propio Islam y a los musulmanes en ciertos sistemas intelectuales y sociales ajenos a ellos. Los *maqāšid al-šarī‘a* podrían desempeñar un papel positivo en estos debates. Se trata de una metodología surgida de ‘dentro’ del academicismo islámico que toma en consideración la mente islámica y los intereses islámicos. Las secciones siguientes exponen este tema desde diversos puntos de vista.

Primero, la investigación actual sobre los *maqāšid* es presentada como un proyecto para el ‘desarrollo’ y los ‘derechos humanos’ en sentido contemporáneo. Segundo, los *maqāšid* son introducidos como base para nuevas opiniones en la ley islámica. Por ello se expone a continuación la importante idea de ‘diferenciar entre medios y fines’. Se ilustra luego la importancia de los *maqāšid* para la reinterpretación del Qur’an y las tradiciones proféticas. El método jurídico de ‘liberar los medios’ es introducido como una extensión del método clásico de ‘bloquear los medios’. Luego, se explica la ‘universalidad’ de la ley islámica, y finalmente, los *maqāšid* son introducidos como territorio común de las escuelas de la ley islámica y también de los distintos sistemas de creencias.

*Los Maqāṣid como Proyecto de 'Desarrollo' y  
'Derechos Humanos'*

Los juristas/eruditos contemporáneos han desarrollado también una terminología tradicional de los *maqāṣid* en lenguaje actual, a pesar del rechazo de algunos juristas de la idea de 'contemporizar' la terminología de los *maqāṣid*.<sup>77</sup> A continuación se esbozan algunos ejemplos de esto.

Tradicionalmente, la 'preservación de la progenie' es uno de los propósitos imprescindibles que la ley islámica se propuso alcanzar. Al-Āmirī lo había expresado, en su intento temprano por definir una teoría de los propósitos necesarios, en términos de 'castigos por atentado a la decencia'.<sup>78</sup> Al-Ŷuwainī transformó la 'teoría de los castigos' (*mazāyir*) de al-Āmirī en una 'teoría de protección', como ya se ha mencionado. Así, 'el castigo por atentado a la decencia' fue expresado por al-Ŷuwainī como 'la protección de las partes privadas'.<sup>79</sup> Fue Abū Ḥāmid al-Gazālī quien acuñó el término 'preservación de la progenie' como propósito de la ley islámica a nivel de imprescindible.<sup>80</sup> Al-Šāṭibī siguió la terminología de al-Gazālī, como ya se ha dicho.

Sin embargo, en el siglo veinte, los autores sobre los *maqāṣid*, transformaron significativamente la 'preservación de la progenie' en una teoría orientada a la familia. Ibn Ašur, por ejemplo, hizo del 'cuidado de la familia' un *maqṣid* de la ley islámica por derecho propio. En su monografía titulada 'El Sistema Social en el Islam', Ibn Ašur se extiende acerca de los propósitos relacionados con la familia y los valores morales en la ley islámica.<sup>81</sup> Tanto si consideramos la contribución de Ibn Ašur como una especie de reinterpretación de la teoría de la 'preservación de la progenie', o como la sustitución de esa por una nueva, está claro que la contribución de Ibn Ašur abrió la puerta para que los eruditos contemporáneos desarrollasen la teoría de los *maqāṣid* por nuevas vías. La orientación de los puntos de vista nuevos no va hacia la teoría del 'castigo' de al-Āmirī ni hacia el concepto de 'preservación' de al-Gazālī, sino hacia los conceptos de 'valor' y 'sistema', por usar la terminología de Ibn Ašur. En cualquier caso, algunos eruditos contemporáneos son

contrarios a la idea de incorporar nuevos conceptos, como justicia y libertad, a los *maqāṣid*. Prefieren decir que estos conceptos están incluidos implícitamente en la teoría clásica.<sup>82</sup> Yo creo que la ‘cautela’ en el desarrollo de la terminología de los *maqāṣid* está fuera de lugar.

Asimismo, la ‘protección de la mente’, que hasta hace poco se limitaba al propósito de la prohibición de las sustancias embriagantes en el Islam, está evolucionando actualmente para incluir ‘la propagación del pensamiento científico’, ‘viajar en busca de conocimiento’, ‘la supresión de la mentalidad gregaria’, y ‘evitar la fuga de cerebros’.<sup>83</sup>

Igualmente, la ‘protección del honor’ y la ‘protección del alma’ aparecían a nivel de ‘imprescindibles’ en la terminología de al-Gazālī y al-Šāṭibī. Sin embargo, estas expresiones fueron también anticipadas por el ‘castigo’ por ‘violar el honor’ de al-‘Āmirī y ‘la protección del honor’ de al-Ŷuwainī. El honor (*al-‘ird*) ha sido un concepto central en la cultura árabe desde tiempos pre-islámicos. En la poesía pre-islámica se describe cómo ‘Antara, el famoso poeta pre-islámico, luchó contra los Hijos de Damdam por ‘difamar su honor’. En el *ḥadīṭ*, el Profeta describe la ‘sangre, bienes y honor del musulmán’ como un ‘santuario’ (*ḥarām*) que no debe ser violado.<sup>84</sup> Recientemente, sin embargo, la expresión ‘protección del honor’ está siendo sustituida gradualmente en la literatura legal islámica por la ‘protección de la dignidad humana’ y hasta por la ‘protección de los derechos humanos’ como propósito de la ley islámica por derecho propio.<sup>85</sup>

La compatibilidad de los derechos humanos y el Islam es objeto de un debate encendido, tanto en círculos islámicos como internacionales.<sup>86</sup> En 1981 fue anunciada una Declaración Universal Islámica de Derechos Humanos por parte de un nutrido grupo de eruditos que representaban a diversas entidades islámicas en la Organización Educativa, Científica y Cultural de Naciones Unidas (UNESCO). Apoyada por un número de citas escriturales islámicas, mencionadas en la sección de referencias, esta Declaración Islámica incluye esencialmente la lista completa de derechos básicos que son

mencionados en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), como los derechos a la vida, libertad, igualdad, justicia, juicio justo, protección contra la tortura, asilo, libertad de credo y expresión, libre asociación, educación y libertad de movimiento.<sup>87</sup>

Sin embargo, algunos miembros del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) expusieron ciertos reparos a la Declaración Islámica de derechos humanos porque piensan que ‘amenaza seriamente el consenso inter-cultural en el que se basan los instrumentos internacionales de los derechos humanos’.<sup>88</sup> Otros miembros creen que la declaración ‘aporta nuevas dimensiones positivas a los derechos humanos, ya que, a diferencia de los instrumentos internacionales, los atribuye a una fuente divina con lo que añade una nueva motivación moral para llevarlos a efecto’.<sup>89</sup> Un enfoque del tema de los derechos humanos basado en los *maqāṣid* confirma esta última opinión, al tiempo que responde a las inquietudes de la primera, especialmente si se quiere que la terminología de *al-maqāṣid* sea ‘contemporanzada’ y desempeñe un papel más ‘fundamental’ en el pensamiento jurídico. El tema de los derechos humanos y los *maqāṣid* requiere una mayor investigación a fin de resolver las ‘inconsistencias’ que algunos investigadores han apuntado en términos del nivel de aplicación.<sup>90</sup>

De igual modo, la ‘protección de la religión’, en la terminología de al-Gazālī y al-Šāṭibī, tenía sus raíces en el ‘castigo por abandonar la fe verdadera’<sup>91</sup> de al-‘Āmirī. Recientemente, sin embargo, la misma teoría en pro de ese propósito de la ley islámica ha sido reinterpretada en el sentido de un concepto dramáticamente distinto, que es la ‘libertad de credos’, por usar las palabras de Ibn Ašur,<sup>92</sup> o la ‘libertad religiosa’, según otras expresiones contemporáneas.<sup>93</sup> Quienes propugnan estos puntos de vista a menudo citan el versículo coránico que declara: ‘No hay coacción en materia de fe,’<sup>94</sup> como principio fundamental, en lugar de lo que popularmente se denomina ‘castigo por apostasía’ (*ḥadd al-ridḍa*) que solía mencionarse en las referencias tradicionales en el contexto de la ‘protección de la religión’. Así,

gracias a los *maqāṣid al-šarīʿa*, el término ‘apostasía’, tan mal entendido, mal aplicado y totalmente politizado, está siendo sustituido por el concepto original islámico de libertad religiosa, basado en la Escritura.

Finalmente, la ‘protección de los bienes’ de al-Gazālī, junto con los ‘castigos por robo’ de al-ʿĀmirī y la ‘protección del dinero’ de al-Ŷuwainī han experimentado recientemente una evolución hacia una terminología socio-económica familiar, como ‘asistencia social’, ‘desarrollo económico’, ‘flujo de dinero’, ‘bienestar de la sociedad’, y ‘disminución de la diferencia entre niveles económicos’.<sup>95</sup> Este cambio permite utilizar los *maqāṣid al-šarīʿa* para estimular el crecimiento económico, tan necesario en la mayoría de los países de mayoría musulmana, y también ofrecer algunas ‘alternativas islámicas’ a la inversión, que están demostrando ser muy populares y exitosas incluso en los países actualmente más desarrollados.

El ‘desarrollo humano’, que es el concepto de desarrollo usado en los Informes de Desarrollo de la ONU, abarca mucho más que el crecimiento económico. Según los últimos informes del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (PDNU), la mayoría de los países de mayoría musulmana están por debajo del nivel ‘desarrollado’ del Índice de Desarrollo Humano (IDH) general. Este índice se calcula usando más de 200 índices, incluidos las medidas de participación política, alfabetización, matriculación en educación, esperanza de vida, acceso a agua limpia, empleo, nivel de vida e igualdad de género. No obstante, algunos países de mayoría musulmana, en especial los países árabes ricos en petróleo, muestran ‘las peores desigualdades’, según el informe de la ONU, entre sus niveles de ingresos y las medidas por la igualdad de género, que incluyen la participación política, participación económica, y control de los recursos de las mujeres.<sup>96</sup>

Aparte de las minorías musulmanas que viven en países desarrollados, unos pocos países de mayoría musulmana, como Brunei, Qatar y los Emiratos Árabes Unidos, fueron clasificados con un ‘alto desarrollo humano’. Sin embargo, estos grupos

representan en conjunto menos del uno por ciento de los musulmanes. En la cola de la lista IDH se encuentran Yemen, Nigeria, Mauritania, Djibuti, Gambia, Senegal, Guinea, Costa de Marfil, Mali y Níger (que representan colectivamente cerca del 10 por ciento de los musulmanes).

Sugiero que ‘desarrollo humano’ sea la expresión fundamental de *maṣlaḥa* (interés público) en nuestro tiempo, un desarrollo que los *maqāṣid al-šarī'a* deberían proponerse alcanzar por medio de la ley islámica. Así, la consecución de este *maqṣid* podría medirse empíricamente en relación a los ‘objetivos de desarrollo humano’ de la ONU, conforme a las normas científicas actuales. Al igual que el área de los derechos humanos, el área del desarrollo humano precisa de más investigación desde la perspectiva de los *maqāṣid*. No obstante, la evolución de los ‘propósitos de la ley islámica’ hacia el ‘desarrollo humano’ da a las ‘metas del desarrollo humano’ una base firme en el mundo islámico, en lugar de presentarlas, según algunos ‘neo-literalistas’, como ‘herramientas de dominación occidental’.<sup>97</sup>

### *Los Maqāṣid como Base del Nuevo Iȳtihad*

En la teoría jurídica islámica, existe una diferenciación entre oposición o desacuerdo (*ta'āruḍ* o *ijtilāf*) y contradicción (*tanāquḍ* o *ta'ānud*) de las pruebas (versículos o narraciones).<sup>98</sup> La contradicción se define como ‘una determinación clara y lógica de la verdad y la falsedad en el mismo aspecto’ (*taqāsum al-šidqi wa al-kaḍib*).<sup>99</sup>

Por otra parte, el conflicto o desacuerdo entre pruebas se define como una ‘contradicción aparente entre pruebas en la mente del erudito’ (*ta'āruḍun fī ḍihn al-muḃtahid*).<sup>100</sup> Esto significa que dos pruebas al parecer discrepantes (*muta'āriḍ*) no están forzosamente en una contradicción clara e insoluble. Es sólo en la percepción del jurista que se presentan como una contradicción insoluble, que puede ser fruto de que falte algo en la narración o, más probablemente, que falte información sobre la ocasión, lugar, circunstancias u otras condiciones de la prueba.<sup>101</sup>

Sin embargo, una de las narraciones ‘en conflicto’ es por lo general declarada inexacta y rechazada o anulada. Este método, denominado ‘abrogación’ (*al-nasj*) sugiere que la evidencia posterior, cronológicamente hablando, ‘abrogaría’ la anterior. Esto significa que cuando hay discrepancia entre versículos, el versículo que ha sido revelado más tarde se considera una evidencia abrogante (*nāsij*) y los otros resultan abrogados (*mansūj*). Asimismo, cuando las narraciones proféticas discrepan, la narración fechada más tarde, si las fechas son conocidas y pueden ser determinadas, debería abrogar todas las demás narraciones. En consecuencia, un gran número de pruebas son anuladas, de una forma u otra, por la única razón de que los juristas no consiguen ver cómo hacerlas compatibles dentro de un marco unificado de percepción. El propio concepto de abrogación no cuenta con testimonios de apoyo en las palabras atribuidas al Profeta en las recopilaciones tradicionales de *Ḥadīṭ*.<sup>102</sup> El concepto de abrogación surge siempre en los comentarios de los Compañeros u otros narradores, que comentan sobre lo que parece estar en desacuerdo con su propia comprensión de los temas en cuestión. Según las exégesis tradicionales, el principio de abrogación cuenta con base probatoria en el Qur’an, si bien las interpretaciones de los versículos afectados son objeto de diferencias de opinión.<sup>103</sup>

Por ejemplo, Abū Huraira relata, según recoge Bujārī: ‘Los malos presagios están en las mujeres, los animales y las casas.’<sup>104</sup> Sin embargo, (también según Bujārī) ‘Ā’iṣa relató que el Profeta había dicho: ‘La gente de la Época de la Ignorancia (*yāhiliyya*) solía decir que los malos augurios están en las mujeres, los animales y las casas.’<sup>105</sup> Estos dos relatos ‘auténticos’ se consideran contradictorios. Es significativo que la mayoría de los comentaristas rechazaran el relato de ‘Ā’iṣa, aunque existan otras narraciones ‘auténticas’ que lo apoyan. Además, es obvio que Abū Huraira, por alguna razón, no recogió parte de la narración completa.<sup>106</sup> No obstante, Ibn al-‘Arabī, por ejemplo, comentó lo siguiente acerca del rechazo por parte de ‘Ā’iṣa del *ḥadīṭ* anterior: ‘Esto no tiene sentido (*qaulun sāqiṭ*).

¡Se está rechazando una narración clara y auténtica relatada a través de narradores fiables!’<sup>107</sup> Este ejemplo muestra el sesgo implícito en el proceso de ‘resolver contradicciones’.

Otro ejemplo revelador es el versículo 9:5 del Qur’an, que se ha dado en denominar ‘El Versículo de la Espada’ (*āyatu’l-saif*). En él se declara: ‘Y entonces, una vez transcurridos los meses sagrados, matad a aquellos que atribuyen divinidad a otros junto con Dios dondequiera que deis con ellos, y hacedles prisioneros, ...’<sup>108</sup> El contexto histórico del versículo, en el año nueve de la hégira, era de guerra entre los musulmanes y los paganos de Meca. El contexto temático del versículo del sura nueve es también el contexto de la misma guerra, en el que se centra este capítulo. Sin embargo, el versículo fue sacado de su contexto histórico y temático y considerado como criterio definitorio de la relación entre musulmanes y no musulmanes en todo lugar, tiempo y circunstancia. Por esa razón se consideró en desacuerdo con otros más de doscientos versículos del Qur’an, que invocaban el diálogo, la libertad de religión, el perdón, la paz, e incluso la paciencia. Por alguna razón, la conciliación entre estas evidencias divergentes no era una opción. Para resolver este desacuerdo, la mayoría de los exégetas, basándose en el método de la abrogación, concluyeron que este versículo (9:5), revelado hacia el final de la vida del Profeta, abrogaba cada uno de los versículos revelados con anterioridad y que entraban ‘en contradicción’ con él.

Por consiguiente, los siguientes versículos se consideraron abrogados: ‘No hay coacción en materia de fe’; ‘rechazad el mal con algo mejor’; ‘perseverad en la paciencia’; ‘no discutáis con la Gente del Libro sino de la forma más amable;’ y ‘(di:) Para vosotros vuestra religión y para mí la mía.’<sup>109</sup>

Asimismo, gran número de tradiciones proféticas que legitiman los tratados de paz y la coexistencia multicultural, por usar términos contemporáneos, fueron también abrogadas. Una de estas tradiciones es ‘El Rollo de Medina’ (*ṣaḥīfa al-madīna*), en el que el Profeta y los judíos de Medina redactaron un ‘tratado’ que definía la relación entre musulmanes y judíos

residentes en Medina. El pergamino declaraba: ‘Los musulmanes y los judíos conforman una nación (*umma*), en la que los musulmanes tienen su religión y los judíos tienen su religión.’<sup>110</sup> Los comentaristas clásicos y neo-tradicionales de la *ṣaḥīfa* la consideran ‘abrogada’ basándose en el Versículo de la Espada y otros versículos similares.<sup>111</sup> Contemplar todos los textos de la Escritura y el *Ḥadīṭ* en términos de la dimensión única de paz frente a guerra podría implicar una contradicción según la cual la ‘verdad final’ debe ‘pertenecer’ o a la paz o a la guerra. El resultado tendrá que ser una elección fija e irracional entre la paz y la guerra, en todo lugar, tiempo y circunstancia.

Lo que complicó aún más el problema es que el número de casos de abrogación identificados por los seguidores (*al-tābi‘īn*) de los Compañeros es mayor que los casos identificados por los propios Compañeros.<sup>112</sup> Pasado el primero siglo de la hégira, uno puede detectar también que los juristas de las nascentes escuelas de pensamiento empezaron a identificar muchos nuevos casos de abrogación que no habían sido identificados por los seguidores (*tābi‘īn*) de los Compañeros. De esta forma, la abrogación se convirtió en un método para invalidar las opiniones o narraciones apoyadas por escuelas legales rivales. Abū al-Ḥasan al-Karjī (m. 951 d.C.), por poner un ejemplo, escribe: ‘La regla fundamental es: Cualquier versículo coránico que difiera de la opinión de los juristas de nuestra escuela está o bien sacado de contexto o abrogado.’<sup>113</sup> Por consiguiente, no es raro encontrar en la literatura *fiqhī* un precepto que es abrogante (*nāsij*) según una escuela y abrogado (*mansūj*) según otra. Este uso arbitrario del método de abrogación ha exacerbado el problema de la falta de interpretación multidimensional de las evidencias. Un enfoque *maqāsidī* podría ofrecer una solución racional y constructiva a los dilemas de evidencias contrapuestas. Lo que sigue son ejemplos típicos sacados de la literatura clásica. Podrá comprobarse que la ‘oposición’ declarada podría resolverse mediante la consideración de los *maqāsid*.

1. Existe un gran número de evidencias contradictorias relacio-

nadas con las distintas formas de realizar los ‘actos de adoración’ (*‘ibādāt*), todas ellas atribuidas al Profeta. Estas narraciones opuestas con frecuencia han suscitado debates acalorados y escisiones en el seno de comunidades musulmanas. Sin embargo, entender estas narraciones dentro de un *maqāṣid* de magnanimidad (*taisīr*) implica que el Profeta realizó de hecho estos rituales de formas distintas, lo que sugiere flexibilidad y tolerancia en estos asuntos.<sup>114</sup> Ejemplos de estos actos de adoración son las distintas formas de estar de pie y moverse durante la oración,<sup>115</sup> concluir las oraciones (*taṣāhhud*),<sup>116</sup> hacer la postración compensatoria (*suḡūd al-sahū*),<sup>117</sup> exclamar ‘Dios es Grande’ (*takbīr*) durante las oraciones de *‘Īd*,<sup>118</sup> recuperar los días de ayuno perdidos durante ramadán,<sup>119</sup> algunos detalles de la peregrinación, etc.

2. Existe cierto número de narraciones opuestas relacionadas con asuntos de costumbres (*al-‘urf*) que fueron también clasificadas como ‘en contradicción’. Sin embargo, estas narraciones podrían ser todas interpretadas mediante el *maqāṣid* de la ‘universalidad de la ley’.<sup>120</sup> En otras palabras, las diferencias entre estas narraciones deben entenderse como diferencias de costumbres hacia las cuales las distintas narraciones querían mostrar consideración, y no como de ‘contradicción’. Un ejemplo es el de las dos narraciones, ambas atribuidas a *‘Ā’iṣā*, una de las cuales prohíbe que ‘cualquier mujer’ se case sin consentimiento de su tutor, mientras que la otra permite que mujeres anteriormente casadas tomen sus propias decisiones respecto a su matrimonio.<sup>121</sup> Se relata asimismo que *‘Ā’iṣā*, la narradora de ambos relatos, no aplicó la ‘condición’ del consentimiento en algunos casos.<sup>122</sup> Los ḥanafīs explican que ‘la costumbre (árabe) dicta que una mujer que se casa sin consentimiento de su tutor es una desvergonzada’.<sup>123</sup> Entender ambos relatos en el contexto de la consideración por las costumbres basada en la ‘universalidad’ de la ley resuelve la contra-

dicción y aporta flexibilidad a la hora de celebrar matrimonios conforme a distintas costumbres en distintos lugares y tiempos. Este enfoque permite a los musulmanes acogerse, si así lo desean, a las tradiciones ‘normales’ de sus sociedades en esas áreas ceremoniales, y contribuye a una cultura de tolerancia y comprensión en sociedades multiculturales.

3. Existe un número de narraciones clasificadas como casos de abrogación, aunque se trataba, según algunos juristas, de casos de aplicación gradual de los preceptos. El propósito detrás de las aplicaciones graduales de preceptos a gran escala es, ‘facilitar el cambio que la ley introduce en los hábitos arraigados de la sociedad’.<sup>124</sup> Así, ‘narraciones opuestas’ acerca de la prohibición del vino y la usura, y de la observancia de las oraciones y el ayuno, deben entenderse en términos de la ‘tradición’ profética de aplicación gradual de altos ideales en una sociedad dada y, especialmente, en el caso de nuevos musulmanes que se adaptan lentamente a la práctica del Islam y sus enseñanzas.
4. Ciertas narraciones opuestas son consideradas ‘contradictorias’ porque sus declaraciones implican resoluciones distintas para casos similares. Sin embargo, tener en cuenta que tales declaraciones proféticas iban dirigidas a gentes distintas (Compañeros) podría ‘resolver la contradicción’. En estos casos, el *maq̣sid* jurídico de ‘buscar el mejor interés de la gente’ sería clave para interpretar estas narraciones basadas en diferencias entre estos Compañeros. Por ejemplo, unos pocos relatos informan de que el Profeta le dijo a una divorciada que perdería la custodia de sus hijos si se casaba.<sup>125</sup> No obstante, un número de hadices ‘opuestos’ sugieren que las divorciadas pueden conservar la custodia de sus hijos después de casarse. Entre los relatos opuestos está el caso de Umm Salama; Umm Salama mantuvo la custodia de sus hijos después de casarse con el Profeta.<sup>126</sup> Por tanto, apoyándose en el primer grupo de narraciones, la mayoría

de las escuelas legales dictan que la custodia pase automáticamente al padre si la madre se casa. Basan su eliminación del segundo grupo de narraciones en el hecho de que el primer grupo era ‘más auténtico’, ya que había sido recogido por Bujārī e Ibn Ḥanbal.<sup>127</sup> Ibn Ḥazm, por otro lado, aceptó el segundo grupo de narraciones y rechazó el primero basándose en su sospecha sobre la capacidad memorística de un transmisor.<sup>128</sup> Sin embargo, al-Šanaʿānī, después de citar ambas opiniones, comentó: ‘Los niños deben quedarse con el progenitor que mejor satisfaga sus intereses. Si la madre es quien mejor los cuida y se muestra diligente atendiendo a los intereses de los niños, entonces debería tener prioridad sobre ellos... Los niños deben estar en custodia del cónyuge más capaz, y la Ley no puede dictar lo contrario.’<sup>129</sup> Por tanto, el criterio aquí debe ser la justicia y ¡no es concebible que la Ley sea ‘injusta’! Este enfoque permite a los musulmanes valorar cualquier ley local justa que intente lograr un sentido de justicia en la sociedad, aunque provenga de una filosofía o teoría ‘no islámicas’.

### *Diferenciar entre Medios y Fines*

Mohammad al-Gazālī diferenció entre ‘medios’ (*al-wasā'il*) y ‘fines’ (*al-ahdāf*). Admitía la ‘caducidad’ (*intihā'*) de los primeros pero no de los segundos. Al-Gazālī menciona el sistema de los botines de guerra, a pesar del hecho de que esté mencionado explícitamente en el Qur'an, como ejemplo de ‘medios mutables’.<sup>130</sup> Recientemente, Yusuf al-Qaradawi y Faisal Maulawi disertaron sobre la importancia de la ‘diferenciación entre medios y fines’ durante las deliberaciones del Consejo Europeo de Fatwa e Investigación. Ambos aplicaron el mismo concepto al avistamiento del *hilāl* (la luna nueva de ramadán) como un simple medio de conocer el comienzo del mes y no como un fin por derecho propio. Concluyeron, por tanto, que los cálculos astronómicos deben ser hoy los medios de determinar el comienzo y el fin de ramadán, que es una fatwa

que resuelve bastantes problemas prácticos de las minorías musulmanas.<sup>131</sup> Yusuf al-Qaradawi había aplicado el mismo concepto, entre otras cosas, a la vestidura (*ḡilbāb*) de las mujeres musulmanas, algo que él veía como un simple medio de conseguir el objetivo del recato.<sup>132</sup>

En mi opinión, ‘la diferenciación entre medios y fines’ abre todo un conjunto de posibilidades a opiniones radicalmente nuevas en la ley islámica. Por ejemplo, Taha Alalwani propuso un ‘proyecto de reforma’ en su libro *Cuestiones sobre el Pensamiento Islámico Moderno*, en el cual expone su versión del método de ‘diferenciación entre medios y fines’. Lo que sigue ilustra cómo Alalwani aplica este enfoque a la cuestión primordial de la igualdad de género.

El Qur’an transportó a la gente de aquel tiempo al ámbito de la fe con una igualdad de género absoluta. Este artículo de fe concreto representó, quizás más que ningún otro, una revolución no menos significativa que la condena islámica de la idolatría... En el caso de la naciente sociedad musulmana, dadas las ancestrales costumbres, actitudes y usos de la Arabia pre-islámica, era necesario implementar tales cambios gradualmente y permitir ajustes en la capacidad de la sociedad de adaptarse a aquellos... Al conceder a la mujer una función como testigo en las transacciones, si bien en el tiempo de la revelación apenas entraba en tales asuntos, el Qur’an buscar dar forma concreta a la idea de la mujer como partícipe... El objetivo era acabar con la percepción tradicional de las mujeres incluyéndolas “entre quienes son aceptables para vosotros como testigos”... el asunto de dar testimonio sirvió simplemente como un medio para un fin o como una manera práctica de establecer el concepto de igualdad de género. En sus interpretaciones de “yerra” y “recuerda”, los comentaristas coránicos han planteado el tema desde una perspectiva basada en la suposición de que la división del testimonio de las mujeres en mitades está ligada de algún modo a la desigualdad inherente de las mujeres respecto de los hombres. Esta idea ha sido compartida tanto por los comentaristas clásicos como por los modernos y, en consecuencia, generaciones de

musulmanes, guiados sólo por su *taqlid* (imitación), han seguido perpetuando esta noción errónea. Y, desde luego, las actitudes engendradas por este malentendido se han extendido mucho más allá de la esfera legal...<sup>133</sup>

Una expresión similar es la recomendación del Ayatollah Mahdi Šamsuddin a los juristas actuales de que adopten un enfoque ‘dinámico’ respecto a la Escritura, y ‘que no contemplen cada texto como una legislación absoluta y universal, que abran sus mentes a la posibilidad de una legislación ‘relativa’ para circunstancias específicas, y que no juzguen las narraciones con contextos defectuosos como absolutas en las dimensiones de tiempo, espacio, situaciones y gente’.<sup>134</sup> Explica, asimismo, que él se ‘inclina hacia esta comprensión pero que no basaría en ella (sus juicios) por el momento’. En cualquier caso, destaca la necesidad de usar este enfoque en dictámenes relacionados con mujeres, asuntos económicos y *yihad*.<sup>135</sup> En otro ejemplo, Fathi Osman ‘tuvo en cuenta las consideraciones prácticas’ que hacían el testimonio de una mujer inferior al de un hombre, como se menciona en 2:282. Por ello, Osman ‘reinterpretó’ el versículo como una función de estas consideraciones prácticas, de forma similar al método de Alalwani ya mencionado.<sup>136</sup> Hassan al-Turabi sostiene la misma opinión sobre muchos preceptos relativos, de nuevo, a las mujeres y sus prácticas y ‘atuendo’ en la vida diaria.<sup>137</sup>

La expresión que Roger Garaudy da a este enfoque es ‘dividir la Escritura en una sección que podría ser historizada’, como por ejemplo, de nuevo, los ‘preceptos relativos a las mujeres’, y otra sección que ‘representa el valor eterno en el mensaje revelado’.<sup>138</sup> Asimismo, Abdul-Karim Sorouš sugiere que la Escritura debería ser ‘dividida en dos partes: preceptos esenciales y preceptos accidentales, en donde los accidentales son funciones del entorno cultural, social e histórico a la llegada del mensaje principal’.<sup>139</sup> Otros puntos de vista similares sobre las tradiciones proféticas incluyen el de Mohammad Šahrour, quien sostenía que algunas tradiciones proféticas en la ley de

transacciones ‘no deben ser consideradas como ley islámica, sino como una ley civil sujeta a las circunstancias sociales que el Profeta puso en práctica al organizar la sociedad en el área de la permisibilidad, a fin de construir el estado y la sociedad árabes en el siglo séptimo’, y por consiguiente, ‘no podían ser eternas, aunque sean cien por cien verdad y cien por cien auténticas’.<sup>140</sup>

Es importante destacar aquí que algunos investigadores y autores extienden la anterior consideración de las condiciones históricas a lo que se ha denominado la ‘historización’ de la Escritura islámica, que es la abrogación o anulación de su ‘autoridad’ in toto. Este enfoque ‘historicista’ sugiere que nuestras ideas sobre textos, culturas y acontecimientos son totalmente una función de su posición en su contexto histórico original y también de sus desarrollos históricos posteriores.<sup>141</sup> La aplicación de esta idea, tomada de estudios sobre literatura, al texto Qur’an implica que el texto del Qur’an es un ‘producto cultural’ de la cultura que lo produjo, tal como sostienen algunos autores.<sup>142</sup>

Se argumenta, por consiguiente, que el Qur’an pasaría a ser un ‘documento histórico’ que sólo es útil para entender a una comunidad histórica concreta que existía en la época profética.<sup>143</sup> Haida Moghisi sostiene, además, que ‘la šarī‘a no es compatible con el principio de igualdad de los seres humanos’.<sup>144</sup> Para ella, ‘ningún esfuerzo de ajuste y acomodación puede reconciliar los preceptos y mandamientos coránicos sobre los derechos y obligaciones de las mujeres con la idea de igualdad de género’.<sup>145</sup> Igualmente, Ibn Warraq sostiene que el esquema islámico de derechos humanos demuestra ‘un apoyo insuficiente al principio de libertad’.<sup>146</sup> Por tanto, según Musa, la jurisprudencia islámica no podría presentarse como prueba de una ‘visión ética’, en sentido contemporáneo.<sup>147</sup>

Sin embargo, yo creo que definir al Qur’an como ‘injusto’ e ‘inmoral’ va en contra de la creencia en su origen divino. Dicho esto, creo también que los acontecimientos históricos y los preceptos jurídicos específicos que aparecen detallados en el

Qur'an, deberían ser entendidos dentro del contexto cultural, geográfico e histórico del mensaje del Islam. La clave para esta comprensión es, de nuevo, diferenciar entre medios mutables y principios y fines fijos. Los medios pueden 'caducar', como lo había expresado Mohammad al-Gazali, pero los fines y los principios son inmutables. Tomando como base esta comprensión multi-dimensional, las especificidades coránicas podrían ser de aplicación universal en cualquier lugar y tiempo y podrían presentar una 'visión ética' para nuestro tiempo.

### *Los Maqāṣid y la Interpretación Temática del Qur'an*

La 'escuela de exégesis temática' ha dado pasos hacia una exégesis basada más en los propósitos, o *maqāṣidī*, del Qur'an. El método de estudiar el texto coránico en términos de temas, principios y valores supremos, se basa en la noción del Qur'an como un 'todo unificado'.<sup>148</sup> Según este enfoque integral, el pequeño número de versículos relativos a los preceptos, denominados tradicionalmente los 'versículos preceptivos' (*āyāt al-aḥkām*), se extenderá de unos cuantos centenares de versículos hasta abarcar la totalidad del Qur'an. Los capítulos y versículos relativos a la fe, las historias de los profetas, el Más Allá y la naturaleza constituirían todos ellos partes de una imagen integral y desempeñarían, por tanto, una función en la definición de los preceptos jurídicos islámicos. Este enfoque permitirá también que los principios y los valores morales, que constituyen los temas cardinales detrás de las historias coránicas y las secciones sobre el Más Allá, se conviertan en base jurídica de los preceptos, junto con los métodos literales tradicionales.

Un enfoque orientado a los propósitos de las narraciones de *Ḥadīṭ* nace de una percepción similar, integral y *maqāṣidī*, de la vida y dichos del Profeta. De esta forma, la autenticidad de aquellas narraciones individuales que no coincidan con los valores y principios obvios del Islam quedaría en entredicho. Si los juristas no son capaces de reconciliar las implicaciones (lingüísticas) de dos narraciones, la verificación de una u otra narración profética se 'basa en su grado de conformidad

con los principios del Qur'an'.<sup>149</sup> Por tanto, la 'coherencia sistemática' debería añadirse a las condiciones de verificación del contenido (*matn*) de estas narraciones. Finalmente, un enfoque basado en *maqāṣid* podría llenar un vacío crucial en la narración de hadices, en general, que es el vacío de los contextos deficientes. La inmensa mayoría de los relatos proféticos, en todas las escuelas, se componen de una o dos frases o la respuesta a una o dos preguntas, sin una presentación del contexto histórico, político, social, económico o ambiental de la narración. En algunos casos el Compañero o el narrador concluye su relato diciendo: 'No estoy seguro de si el Profeta dijo o no... porque (estábamos en el contexto) de... .' En general, sin embargo, el contexto y su impacto sobre cómo se entiende y aplica un relato quedan a la especulación del narrador o del jurista. Una 'imagen integral' ayuda a superar esta falta de información a través de la comprensión de los objetivos generales de la ley.

### *Interpretación de las Intenciones Proféticas*

Además de lo anterior, *al-maqāṣid* o las 'intenciones' del Profeta, pueden también ser utilizadas para contextualizar las narraciones. Se ha explicado cómo al-Qarāfi diferenciaba entre las acciones del Profeta 'como transmisor del mensaje divino, juez y jefe', y sugería que cada una de esas intenciones tiene una distinta 'implicación en la ley'. Ibn Aṣur añadió otros tipos de 'intenciones proféticas', lo que es una ampliación del trabajo de al-Qarāfi, y demostró las intenciones proféticas que proponía mediante algunas narraciones proféticas.<sup>150</sup> Lo que sigue son algunos ejemplos, según Ibn Aṣur.<sup>151</sup>

1. La intención de legislar. Un ejemplo es el sermón del Profeta en la peregrinación de la despedida, durante el cual se dice que dijo: 'Aprended vuestros rituales de mí [viéndome realizarlos], pues no sé si realizaré la peregrinación después de esta peregrinación mía.' Dijo también, tras concluir este sermón: 'Que los presentes informen a los ausentes.' Este

- tipo de tradición profética debe ser observada exactamente.
2. La intención de emitir edictos/fatwa. Un ejemplo son los edictos del Profeta durante su 'peregrinación de la despedida', cuando un hombre vino y le dijo: 'He sacrificado antes de arrojar las piedras.' El Profeta le dijo: 'Arroja, y no te preocupes.' Luego vino otro hombre y le dijo: 'Me he rasurado antes de sacrificar', y el Profeta respondió: 'Sacrifica, y no te preocupes.' El narrador dijo que no fue preguntado acerca de algo que alguien había hecho después o antes que no dijera: 'Hazlo, y no te preocupes.' Este tipo de tradiciones proféticas también debe ser observadas exactamente, además de aprender de ellas ciertos métodos de emitir edictos. En el ejemplo anterior, aprendemos que el orden de los detalles en los ritos de la peregrinación, en general, no es condición necesaria de su correcto cumplimiento.
  3. La intención de juzgar como juez. Algunos ejemplos son: (1) la resolución dictada por el Profeta en una disputa entre un hombre de Hadramaut y un hombre de Kinda acerca de un terreno; (2) el acuerdo logrado por el Profeta entre el beduino y su adversario, cuando el beduino dijo: 'Oh Enviado de Dios, juzga entre nosotros'; y (3) el acuerdo logrado por el Profeta entre Ḥabība y Tābit. Ḥabība bint Sahl, esposa de Tābit, se quejó al Profeta de que no amaba a su marido y quería divorciarse de él. El Profeta dijo: '¿Estás dispuesta a devolverle su huerto vallado?' Dijo ella: 'Tengo todo lo que me ha dado.' Entonces, el Profeta le dijo a Tābit: 'Tómalo de ella.' Así que él recuperó su huerto vallado y la divorció. Este tipo de tradición profética no es legislación general, tal como declara al-Qarāfi, y los veredictos sobre casos similares dependerán del juez en cada caso.
  4. La intención de jefatura. Ejemplos de esto son el permiso de tomar posesión de tierras que uno cultiva, la prohibición de comer carne de burro en la batalla de Jaibar, y la declaración del Profeta en la batalla de Hunain: 'Quien haya matado a un enemigo y tenga pruebas de sus acciones puede

- reclamar el botín de ese enemigo.’ En general, los hadices relativos al ámbito socio-económico-político deben ser entendidos en términos de los propósitos supremos de servir al interés público.
5. La intención de guiar (que es más general que la de legislar). Un ejemplo se encuentra en el relato de Ibn Suwaid, en el que dice: ‘Me encontré con Abū Ḍarr, que iba vestido con un manto, y su esclavo vestía también un manto igual. Le pregunté la razón. Dijo: “Reñí a un esclavo e insulté a su madre. El Profeta me dijo: ‘¡Oh Abū Ḍarr! ¿Le has ofendido insultando a su madre? Todavía tienes características del tiempo de la ignorancia pagana. Tus esclavos son hermanos tuyos.’” En este ejemplo, la guía profética iba llevando a los Compañeros a liberar a sus esclavos. Los juristas han dicho a menudo: El Legislador se propone lograr la libertad (*al-šārī‘ mutašawwiq li al-ḥurriyya*).
  6. La intención de conciliación. Un ejemplo es cuando el Profeta pidió a Barīra que volviese con su marido después de haberle divorciado. Barīra dijo: ‘¡Oh Enviado de Dios! ¿Me ordenas que lo haga?’ Dijo: ‘No, sólo quiero interceder por él.’ Dijo ella: ‘No tengo necesidad de él.’ Asimismo, Bujārī recoge que cuando el padre de Ŷābir murió, Ŷābir pidió al Profeta que hablase con los acreedores de su padre para que cancelasen parte de la deuda. El Profeta aceptó entonces la negativa de esos a hacerlo. Otro ejemplo de conciliación es cuando Ka‘b ibn Mālik exigió el pago de una deuda a ‘Abdullah ibn Abū Ḥadrad. El Profeta pidió a Ka‘b que dedujese la mitad de la deuda, y Ka‘b aceptó. En estos casos, los Compañeros entendían que el Profeta no pretendía imponerles una obligación.
  7. La intención de aconsejar. Un ejemplo es cuando ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb dio a alguien un caballo como donativo y el hombre no lo cuidó bien. ‘Umar quiso comprarle el caballo al hombre, pensando que se lo vendería barato. Cuando le preguntó al Profeta acerca de ello, le dijo: ‘No lo compres, ni aunque te lo dé por un dírham, pues quien recupera un

donativo es como el perro que traga su propio vómito.' Asimismo, Zaid relató que el Profeta dijo: 'No vendáis fruta antes de que su beneficio sea evidente', pero Zaid comentó que esto fue 'sólo como un consejo, pues alguna gente había disputado mucho sobre este asunto'. En estos casos, también, los Compañeros entendieron que el Profeta no pretendía imponerles una obligación.

8. La intención de asesorar. Por ejemplo, Bašīr informó al Profeta de que le había hecho un regalo especial a uno de sus hijos. El Profeta le preguntó: '¿Has hecho lo mismo con todos tus hijos?' Dijo: 'No.' El Profeta dijo: 'No pidas que sea testigo de una injusticia.' Asimismo, en estos casos los Compañeros entendieron que el Profeta no pretendía imponerles una obligación.
9. La intención de enseñar altos ideales. Por ejemplo, el Profeta le preguntó a Abū Ḍarr: '¿Ves (la montaña de) Uḥud?' Abū Ḍarr respondió: '¡Claro que sí!' El Profeta dijo: 'Si tuviera una cantidad de oro igual a la montaña de Uḥud, me gustaría que, antes de que pasasen tres días, no quedase en mi posesión ni un solo dinar si encontrara quien lo aceptase, a excepción de una cantidad que reservaría para el pago de mis deudas.' Igualmente, al-Barā' ibn 'Āzib dijo: 'El Enviado de Dios nos ordenó practicar siete cosas y nos prohibió practicar otras siete. Nos ordenó visitar a los enfermos, caminar detrás de los entierros, rezar por alguien que estornuda, aprobar el juramento de alguien, ayudar al oprimido, difundir el saludo de paz, y aceptar la invitación de quien nos invita. Por otra parte, nos prohibió usar anillos de oro, utensilios de plata, tela roja de algodón en las sillas de montar, llevar ropas egipcias con extensiones de seda, ropas de seda gruesa, de seda fina o de seda normal.' Asimismo, 'Alī ibn Abī Ṭālib relata: 'El Enviado de Dios me prohibió llevar anillos de oro, vestir ropas de seda y ropas teñidas con azafrán, y recitar el Qur'an en la inclinación y la postración durante la oración. No digo que os prohibiese estas cosas a vosotros.' Asimismo, el Profeta le dijo a Rafi'

ibn Jadīy, con cierta intención didáctica: ‘No alquiles tu granja, sino cultiva tú mismo la tierra.’ También, en estos casos, los Compañeros entendieron que el Profeta no pretendía imponerles una obligación.

10. La intención de amonestar a sus Compañeros. Por ejemplo, el *ḥadīṭ*: ‘¡Por Dios! ¡No cree! ¡Por Dios! ¡No cree!’ Se le dijo: ‘¿De quién se trata, oh Enviado de Dios?’ Dijo: ‘La persona cuyo vecino no se siente a salvo de su mal.’
11. Intención de no instruir. Esto incluye los hadices que describen la forma en que el Profeta comía, se vestía, se acostaba, caminaba, montaba en su animal o colocaba las manos al postrarse en la oración. Otro ejemplo es la noticia de que el Profeta se detuvo, durante la peregrinación de despedida, sobre una colina que dominaba un arroyo en Banī Kināna, y de la que ‘Ā’iṣa comentó: ‘Acampar en al-Abṭaḥ no es una de las ceremonias del Ḥaḥy, sino sólo un lugar en el que el Profeta solía acampar para que le resultase más fácil partir hacia Medina.’

La ‘reinterpretación’ que Ibn Ašur hace de los hadices anteriores eleva el nivel de ‘identificación del propósito’ en los métodos tradicionales y permite gran flexibilidad al interpretar y aplicar la Escritura.

*‘Liberar los Medios’ Juntamente con  
‘Bloquear los Medios’*

Bloquear los medios (*sadd al-darā’i’*) en la ley islámica implica prohibir, o bloquear, una acción lícita porque podría ser un medio que lleve a acciones ilícitas.<sup>152</sup> Los juristas de las diversas escuelas de la ley islámica coinciden que en este caso ‘llevar a acciones ilícitas’ debería ser ‘más probable que lo contrario’, pero difieren acerca de cómo sistematizar la comparación de probabilidades. Los juristas han dividido la ‘probabilidad’ de las acciones ilícitas en cuatro niveles distintos.<sup>153</sup>



*Las cuatro 'categorías' de probabilidad, según los juristas que apoyan el bloqueo de los medios, a saber: cierta, muy probable, probable y remota.*

Lo que sigue son ejemplos que los juristas han mencionado para ilustrar las categorías susodichas:

1. Un ejemplo clásico de una acción que produce un perjuicio 'cierto' es 'perforar un pozo en un camino público', algo que sin duda perjudicará a la gente. Los juristas coinciden en bloquear los medios en este caso, pero discrepan sobre si el pocero, en este ejemplo, debe ser responsabilizado de los daños causados a la gente por su acción. La diferencia de opinión es en realidad acerca de si prohibir una acción implica responsabilizar a su autor por los daños resultantes si la realiza, o no.
2. Un ejemplo de una acción que produce un perjuicio 'remoto', según al-Šāṭibī, es vender uvas, aunque un pequeño grupo de gente las use para fabricar vino. 'Bloquear los medios' no está justificado en este caso, convienen los juristas, 'ya que el beneficio de la acción es mayor que su perjuicio, que ocurre de todos modos en casos muy raros.'<sup>154</sup>
3. El perjuicio es 'muy probable', coinciden los juristas, cuando 'se venden armas durante un conflicto civil o se venden uvas a un fabricante de vinos'.<sup>155</sup> Las escuelas mālikī y ḥanbalī coinciden en que deben bloquearse estos medios, mientras que otras discrepan porque, según ellos argumentan, el perjuicio tiene que ser 'cierto' para que justifique un bloqueo de sus medios.

4. El ‘perjuicio’ es ‘probable’, según algunos juristas, ‘cuando una mujer viaja sola’, y ‘cuando la gente usa contratos legalmente correctos con artimañas ocultas como medio de practicar usura’.<sup>156</sup> De nuevo, mālikīs y ḥanbalīs coinciden en que deben bloquearse estos medios, mientras que otros discrepan porque el perjuicio no es ‘cierto’ ni ‘muy probable’.

Los ejemplos clásicos anteriores demuestran, de nuevo, que los ‘medios’ y los ‘fines’ están sujetos a variaciones en las circunstancias económicas, políticas, sociales y medio-ambientales, y no a reglas fijas. ‘Una mujer que viaja sola’, ‘la venta de armas’ o ‘la venta de uvas’ pueden causar un perjuicio probable en algunas situaciones, pero podrían ser desde luego inocuos o incluso beneficiosos para la gente en otras situaciones. Por consiguiente, es inadecuado clasificar acciones según las probabilidades de perjuicio en categorías ‘rígidas’, como se ha demostrado.

En términos éticos, ‘bloquear los medios’ es un enfoque consecuencialista.<sup>157</sup> Podría ser útil en algunas situaciones, pero podría ser también objeto de abuso por parte de juristas pesimistas o autoridades políticamente motivadas. Hoy en día, ‘bloquear los medios’ es un tema recurrente en los enfoques neoliteralistas, y es utilizado por regímenes autoritarios para sus propios fines, especialmente en el terreno de las leyes relacionadas con las mujeres. Por ejemplo, en nombre de bloquear los medios, se prohíbe que las mujeres ‘conduzcan coches’, ‘viajen solas’, ‘trabajen en estaciones de radio o televisión’, ‘actúen como representantes’, e incluso ‘anden por medio de la carretera’.<sup>158</sup> Para ilustrar esta aplicación errónea de ‘bloquear los medios’, lo que sigue es una fatwa que me parece bastante divertida. Fue emitida por el Alto Consejo Saudi de Fatwa acerca de permitir a las mujeres conducir coches.<sup>159</sup>

*[Pregunta]: En caso de necesidad, ¿puede permitirse que una mujer conduzca un automóvil ella sola, sin presencia de un tutor legal, en lugar de viajar en un coche con un hombre no-maḥram [extraño]?*

[*Fatwa*]: No está permitido que una mujer conduzca un coche, pues eso supondrá que deba descubrir su rostro o parte del mismo. Además, si su vehículo se averiase en la carretera, si le ocurriese un accidente, o le fuese impuesta una multa de tráfico, se vería forzada a mezclarse con hombres. Asimismo, usar un coche permitiría a una mujer viajar lejos de su hogar y de la supervisión de su tutor legal. Las mujeres son débiles y están expuestas a ceder a sus emociones y a inclinaciones inmorales. Si se les permitiese conducir, entonces se verían libres de una adecuada supervisión y vigilancia, y de la autoridad de los hombres de su casa. Además, para conseguir un permiso de conducir, tendrían que solicitar una licencia y dejar que les tomen una fotografía. Sacar fotografías a mujeres, incluso en esta situación, ¡¡está prohibido porque comporta *fitna* [tentación] y graves peligros!!

Algunos mālikīs propusieron ‘liberar los medios’ (*fath al-darā’i*) además de ‘bloquearlos’ (*sadd al-darā’i*).<sup>160</sup> Al-Qarāfī dividió los preceptos en medios (*wasā’il*) y fines/propósitos (*maqāṣid*) y sugirió que los medios que lleven a fines prohibidos deberían ser bloqueados, y los medios que lleven a fines lícitos deberían ser liberados.<sup>161</sup> De esta forma, al-Qarāfī vincula la clasificación de medios a la clasificación de sus fines, y sugiere tres niveles para los medios, a saber: ‘repugnantes’ (*aqbah*), ‘preferibles’ (*afdal*), e ‘intermedios’ (*mutawassita*). Ibn Farḥūn (m. 769 heg.), también de la escuela mālikī, aplicó la ‘liberación de los medios’ de al-Qarāfī a cierto número de preceptos.<sup>162</sup>

|   |  |   |
|---|--|---|
| Fines repugnantes:<br>Medios prohibidos | Fines ‘intermedios’:<br>Medios lícitos | Fines preferibles:<br>Medios obligatorios |
|---|--|---|

*Niveles de fines y correspondientes niveles de medios, según al-Qarāfī*

Así pues, los mālikīs no se limitan al ‘lado negativo de la ética consecuencialista’, por usar un término tomado de la filosofía moral, sino que expanden este método de pensamiento a su lado



Tahir ibn Ašur propuso un punto de vista nuevo del fundamento de la ‘costumbre’ (*al-ʿurf*) basado en los propósitos de la ley islámica. En su ‘*Maqāṣid al-Šarī'a*’ escribió un capítulo sobre *al-ʿurf* usando como título un *maqṣid* que denominó ‘La Universalidad de la Ley Islámica’.<sup>164</sup> En este capítulo no consideró el efecto de la costumbre en la aplicación de los hadices, que es el punto de vista tradicional, sino que consideró el efecto de las costumbres (árabes) sobre los propios hadices. Lo que sigue es un resumen del argumento de Ibn Ašur:

En primer lugar, Ibn Ašur explica que es necesario que la ley islámica sea una ley universal, puesto que se postula, en un número de versículos coránicos y hadices que él mismo menciona, como ‘aplicable a toda la humanidad en toda la Tierra y en todo tiempo’.<sup>165</sup> Después, Ibn Ašur se extiende sobre la sabiduría de elegir a un Profeta de entre los árabes, como por ejemplo el aislamiento de los árabes de la civilización, que les preparó ‘para mezclarse y asociarse libremente con otras naciones con las que no mantenían hostilidades, al contrario que persas, bizantinos y coptos’. No obstante, declara Ibn Ašur, para que la ley islámica fuera universal, ‘sus ordenanzas y mandamientos deberían aplicarse por igual a todos los seres humanos en la medida de lo posible’. Esta es la razón, escribe, de que ‘Dios haya basado la ley islámica en sabidurías y razones que pueden ser percibidas por la mente y que no cambian según sea la nación o la costumbre’. Así, Ibn Ašur ofrece una explicación de porqué el Profeta prohibió a sus Compañeros poner por escrito sus palabras, ‘para que los casos particulares no crearan normas universales’. Ibn Ašur empezó a aplicar sus ideas a algunos hadices, proponiéndose filtrar e identificar las costumbres árabes en las resoluciones populares tradicionales. Escribe:<sup>166</sup>

Por consiguiente, la ley islámica no se ocupa de determinar la vestimenta, tipo de casa o montura que la gente debería usar... Podemos decir, pues, que las costumbres o usos de un pueblo en particular no tienen derecho, por sí mismos, a ser impuestos a otros pueblos en forma de legislación, ni siquiera a la gente que los

originó... Este método de interpretación ha eliminado mucha de la confusión a la que se enfrentaban los eruditos para entender las razones por las que la ley prohibía ciertas prácticas... como la prohibición de que las mujeres llevaran extensiones de pelo, se separasen los dientes o se hiciesen tatuajes... El significado correcto de esto es, en mi opinión... que tales prácticas mencionadas en el *ḥadīṭ* eran, según los árabes, signos de falta de castidad en una mujer, por lo que prohibir estos usos se oponía de hecho a ciertas motivaciones malignas... Asimismo, leemos: ‘...las mujeres creyentes deben cubrirse con sus vestiduras externas [cuando estén en público]...’ (Qur’an, 33:59) Esta es una legislación que tomó en consideración una tradición árabe y, por lo tanto, no se aplica necesariamente a mujeres que no usan este estilo de vestimenta...

Por lo tanto, basándose en el propósito de ‘universalidad’ de la ley islámica, Ibn Ašūr sugiere un método de interpretar los hadices mediante la comprensión del contexto árabe subyacente, en vez de tratarlos como normas absolutas e inflexibles. Esto le llevaba a interpretar los hadices susodichos en función de sus más altos propósitos, y no como normas por derecho propio. Este enfoque permite gran flexibilidad a la ley y su adaptación a culturas locales, especialmente en entornos no árabes.

### *Los Maqāṣid como Territorio Común entre Escuelas de Ley Islámica*

Actualmente, en los albores del siglo veintiuno, se registran ásperas discrepancias ‘escolásticas’ entre parejas de escuelas de ley islámica. La más aguda y dañina es la división entre sunnis y šias, que muchos prefieren ver como una división ‘sectaria’, por diversos motivos políticos. Como pueden confirmar aquellos que están familiarizados con la ley islámica, las diferencias evidentes del pasado y el presente entre las diversas escuelas sunnis y šias se reducen a ‘diferencias políticas’ y no a sus ‘pilares de fe’. Sin embargo, hoy en día, las profundas divisiones entre sunnis y šias se expresan en los tribunales, las mezquitas y las relaciones sociales en la mayoría de los países, lo que hace

que esas divisiones se conviertan en conflictos violentos en algunos países. Estas divisiones se suman a una creciente cultura de intolerancia civil y de incapacidad para coexistir con el 'Otro'.

Una encuesta realizada por mí sobre los estudios más recientes sobre *al-maqāṣid* escritos por eminentes eruditos sunnis y šias me reveló una coincidencia interesante entre los enfoques de ambos respecto a los *maqāṣid*.<sup>167</sup> Ambos enfoques tratan los mismos temas (*iḥtād*, *qiyās*, *ḥuqūq*, *qiyam*, *ajlāq*, etc.), citan a los mismos juristas y libros (el *Burḥān* de al-Ŷuwainī, el '*Ilal al-Šarā'i*' de Ibn Bābawaih, el *Mustaṣfā* de al-Gazālī, el *Muwāfaqāt* de al-Šāṭibī, el *Uṣūl* de al-Sader, y el *Maqāṣid* de Ibn Ašur), y emplean las mismas clasificaciones teóricas (*maṣāliḥ*, *ḍarūrāt*, *ḥāyiyāt*, *taḥsīniyyāt*, *maqāṣid āmma*, *maqāṣid jāṣṣa*, etc.). La mayoría de las diferencias jurídicas entre las escuelas de *fiqh* sunnis y šias se deben a diferencias sobre unos pocos hadices y un puñado de preceptos prácticos.

Un enfoque *maqāṣidī* del *fiqh* es un enfoque integral que no se limita a un *ḥadīṯ* o una opinión, sino que se remite a principios generales y terreno común. La implementación de los 'más altos' propósitos de la unidad y la reconciliación de los musulmanes tiene mayor prioridad que la implementación de los detalles de *fiqh*. Por esta razón, el Ayatollah Mahdi Šamsuddin prohibió la agresión en términos šia-sunni en aras de 'los más elevados y fundamentales propósitos de reconciliación, unidad y justicia'.<sup>168</sup>

Un enfoque *maqāṣidī* eleva los temas a un terreno filosófico más elevado y, por tanto, supera las diferencias acerca de la historia política de los musulmanes y fomenta una cultura de conciliación y coexistencia pacífica muy necesaria.

### *Los Maqāṣid como Base Común para el Diálogo Inter-Religioso*

La teología sistemática es un enfoque de la religión, o de un cierto sistema de creencias, que intenta proyectar una imagen general. Es un enfoque que considera todos los aspectos

relacionados con esa religión o fe, tales como la historia, la filosofía, la ciencia, y la ética, para así presentar un punto de vista integral y filosófico. El enfoque que recibe el nombre de ‘teología sistemática’ se está haciendo cada vez más popular, especialmente en la teología cristiana con todas sus distintas iglesias.

La teología sistemática cristiana se hace la siguiente pregunta: ‘¿Qué nos enseña hoy la Biblia sobre un determinado tema?’<sup>169</sup> Esto implica en sí un ‘proceso de recogida y síntesis de todos los pasajes escriturales relevantes sobre diversos temas’,<sup>170</sup> como oración, justicia, rectitud, compasión, misericordia, unidad, diversidad, moralidad, salvación, y otros muchos temas.<sup>171</sup> La teología sistemática usa, pues, un ‘método inductivo’<sup>172</sup> que produce un ‘agrupamiento, clasificación e integración’ de ‘verdades inconexas’, denominadas incluso a veces ‘hechos no digeridos’, hasta que sus interrelaciones y los ‘dogmas’ subyacentes<sup>173</sup> o ‘resúmenes coherentes’ se hacen evidentes.<sup>174</sup>

La necesidad de un enfoque sistemático de la teología es defendida por Charles Hodge (1797-1878 d.C.) en base a lo siguiente:<sup>175</sup>

1. La constitución de la mente humana no puede dejar de intentar sistematizar y ‘reconciliar los hechos que admite como verdaderos’.
2. La acumulación de hechos aislados produce una forma de conocimiento mucho más elevada.
3. Este proceso es necesario para una presentación satisfactoria de la verdad y para ‘poder defenderla de objeciones’.
4. Esta es la ‘naturaleza’ del mundo físico y la revelación, según Dios la define, pues Él ‘quiere que los hombres estudien Sus obras y descubran su maravillosa relación orgánica y su armoniosa combinación’.

La teología sistemática, en este sentido, presenta muchas similitudes obvias con el enfoque *maqāṣidī* del Islam que este libro ha venido ilustrando hasta aquí. Ambos enfoques utilizan

el concepto de 'reinterpretación' para ofrecer bases de dinamismo y flexibilidad ante las cambiantes visiones del mundo, sin poner en peligro las referencias básicas de los creyentes respecto de su Escritura.

La teoría clásica de los *maqāṣid* define áreas imprescindibles (*darūrāt*) que deben ser preservadas y protegidas por la Šarī'a, como 'la preservación de la fe, la vida, bienes, mentes y progenie'.<sup>176</sup> Asimismo, los teólogos sistemáticos escriben sobre conceptos similares, como la importancia de proteger la vida y la salud, proteger a las almas mediante 'la prohibición de la embriaguez' (si bien el enfoque islámico es prohibir pequeñas cantidades y formas de estupefacientes como forma de 'bloquear los medios' hacia la embriaguez), la necesidad de proteger a la familia, y así sucesivamente.<sup>177</sup>

Un punto de vista integral (*maqāṣidī*) permite que los teólogos sitúen las enseñanzas y mandamientos específicos de la religión en un marco general de principios subyacentes y propósitos rectores, en lugar de centrarse en una comprensión fragmentaria y, por ende, en una aplicación literal de esas enseñanzas y mandamientos. De esta forma los valores morales objetivo de los diversos mandamientos no presentarán diferencias en todo el espectro religioso, aunque adopten formas distintas en sus entornos prácticos específicos.

Creo, por tanto, que el susodicho enfoque de la teología basado en propósitos podría desempeñar un papel significativo en el diálogo inter-religioso y también en el entendimiento, ya que revela elementos comunes que son necesarios para ese diálogo y entendimiento.

### *Aplicación de los Maqāṣid al-Šarī'a*

#### PREGUNTAS Y RESPUESTA SOBRE ÉTICA

He recibido las preguntas siguientes de varias personas de distintos países vía [islamonline.net](http://islamonline.net), vía el foro 'Ask About Islam' en [readingislam.net](http://readingislam.net), y también por otras comunicaciones vía correo electrónico. Me he tomado la libertad de editar algo estas

preguntas y respuestas con objeto de suprimir las partes que no guardan relación con el tema de este libro. El propósito de esta sección es ilustrar de qué forma los *maqāṣid al-šarī'a* podrían aportar respuestas a ciertas preguntas urgentes de nuestros días acerca de la ley islámica que se hacen algunos musulmanes y no musulmanes en todas partes.

[P]: El “*maqāṣid*” (propósito/meta) de la *Šarī'a* en general es la ética (*ajlāq*), ¿no es cierto? Soy un musulmán de nacimiento que se ha criado en Occidente y veo una gran brecha entre el código ético del Islam y el código occidental de la ética. La brecha a la que me refiero se relaciona con la eternidad y la rigidez de este código ético. Quiero decir que lo que se consideraba negativo hacer 1400 años en el Islam sigue siendo negativo en el Islam actual, mientras que esto no es así en el código ético occidental. Por favor, dígame qué piensa sobre esto.

[R]: Está bien. Me centraré en dos puntos para exponer este tema serio e importante:

1) Diferenciamos entre valores éticos (ideales y *maqāṣid*) y decisiones éticas (que son las aplicaciones de esos valores en el mundo real). Los *maqāṣid* y valores ideales (como justicia, igualdad, honestidad, libertad, recato, tolerancia, etc.) no se suponen sujetos a ‘evolución’ con el cambio de lugar y época. Pero las normas éticas, que son las implicaciones prácticas de estos ideales, podrían cambiar de modo que preserven y fomenten los ideales originales, dependiendo de los cambios de lugar y tiempo. Por ejemplo, la justicia es la misma en cualquier lugar y tiempo, pero la aplicación de este concepto en los tribunales, por ejemplo, está claramente sometida a lo que la sociedad piensa que es ‘justo’ según su cultura y contexto. Por ejemplo, la justicia supone ciertos derechos, y responsabilidades, legales para cada miembro de la familia dentro de un determinado sistema social. Estos derechos y responsabilidades podrían diferir en sistemas sociales diferentes, donde las funciones de los miembros familiares difieran de manera

significativa. Esta diferencia, o 'especificidad cultural', debe ser tomada en consideración a fin de mantener la justicia.

2) Sin embargo, hay ciertos 'actos de adoración' (*ibādāt* en árabe) en el Islam que se dan por sentado y no están sujetos a cambio. Estos son el componente cultural común del Islam, por así decirlo, que todo musulmán debe aceptar donde quiera que esté. Ejemplos claros de esto son las cinco oraciones diarias de los musulmanes (y la forma en que rezamos, la forma en que nos lavamos antes de rezar, el número de oraciones y sus tiempos, la inclinación, las invocaciones, etc.) En estos actos de adoración los musulmanes simplemente siguen el ejemplo del Último Profeta, Muhammad, y no tienen, por regla general, que 'desarrollarlos' o cambiarlos siguiendo alguna sabiduría o intuición que uno tenga de lo que subyace en ellos. Por otra parte, las acciones que pertenecen a la categoría de 'transacciones' (o *mu'āmalāt*) sí dependen de en qué medida cumplen las sabidurías que hay detrás de ellas y las justificaciones morales subyacentes.

Además, en mi opinión, prohibir ciertas acciones (como beber cualquier cantidad de alcohol, las apuestas, la usura y la promiscuidad) cae bajo la categoría de los 'actos de adoración' islámicos que están definidos en términos claros e indiscutibles en la Escritura islámica. Podríamos reflexionar sobre la sabiduría detrás de estas normas y sin duda podríamos discutir sobre si lo que yo pienso que es la sabiduría detrás de una norma u otra es real o no, y así sucesivamente. Pero al final, hay ciertos preceptos que todo musulmán debe observar y que reflejan su práctica del Islam.

[P]: *¿Cómo pueden las leyes islámicas fomentar el crecimiento de la ética en una sociedad musulmana en este mundo moderno rápidamente cambiante?*

[R]: La ley islámica posee la característica única de que siempre aspira a lograr *maqāṣid* éticos o morales específicos por medio de sus normas religiosas obligatorias. Los preceptos islámicos de las *ibādāt* (actos de adoración) y las *mu'āmalāt*

(transacciones) se proponen todos alcanzar objetivos morales específicos. El Profeta dijo que había sido ‘enviado sólo para perfeccionar la moralidad’. En cuanto a ejemplos específicos, Dios menciona que la oración regular “refrena (al hombre) de las acciones deshonestas” (29:45), que durante el Ḥayy el peregrino “deberá abstenerse del lenguaje obsceno, de toda conducta reprochable y de disputar” (2:197), y que la limosna pretende purificar a los ricos (de la avaricia) y ayudar a los pobres y necesitados. Asimismo, todas las normas que los juristas sugieren para el comercio y los contratos, etc., aspiran a alcanzar ciertos valores, tales como la justicia, la honestidad, la protección de los débiles, etc. Las leyes islámicas (aplicadas correctamente) fomentan la moralidad en la sociedad. En otras palabras, la ley islámica es más una ‘ley moral’ que una ‘ley teocrática’, por usar el lenguaje moderno en términos generales.

[P]: *El Qur’an dice que Muhammad es una “misericordia para todos los seres”. ¿Cómo se refleja esto en el sistema rígido de la Šarī’a islámica? ¿No encuentra usted una contradicción entre la rigidez de la Šarī’a y la misericordia como fin supremo de la existencia de Muhammad? Por favor, aclare esto.*

[R]: Es cierto. El Profeta Muhammad es “una misericordia para todos los seres”. (21:107) Pero yo no creo que haya un problema con la “Šarī’a”, que es una forma de vida islámica moral y misericordiosa. Suelo mencionar el dicho del gran Imam Šamsuddin ibn al-Qayyim (m. 748 heg./1347 d.C.), que declaró:

La Šarī’a se centra exclusivamente en la sabiduría y en conseguir el bienestar de la gente en esta vida y en el Más Allá. Se rige exclusivamente por la justicia, la misericordia, la sabiduría y el bien. Por tanto, cualquier precepto que sustituya la justicia por injusticia, la misericordia por su opuesto, el bien común por la corrupción, o la sabiduría por la insensatez, es un precepto que no pertenece a la Šarī’a, aunque se pretenda lo contrario mediante alguna interpretación.

Sin embargo, existe un problema grave con algunas interpretaciones y aplicaciones erróneas, antiguas y modernas, de esta Šarī'a. Es decir, mientras que la Šarī'a se propone lograr los objetivos o *maqāṣid* de justicia, misericordia, sabiduría y bien, hay gente en posiciones influyentes, políticas y/o intelectuales, que usan erróneamente la Šarī'a como instrumento de control político. Es decir, difunden una cierta idea de la Šarī'a a fin de conseguir ciertos beneficios mundanos. Esta gente deshonra el nombre de la Šarī'a y daña al Islam más que sus enemigos.

[P]: *El amor es el fin supremo de la vida: hallarlo y compartirlo con una persona que sea realmente compatible es la felicidad real y suprema. ¿Por qué no se nos permite disfrutar de la belleza del amor sereno, sin las cargas y complicaciones de una familia? ¿Cómo puede usted considerar esta prohibición del amor físico como algo ético y parte de los “fines éticos de la Šarī'a”?*

[R]: Esta es una de las áreas en las que las prácticas de muchos musulmanes son claramente injustas con la Šarī'a. Estoy de acuerdo en que el amor es una de las cosas más hermosas que Dios ha creado en la Tierra, y es perfectamente humano amar a alguien y, por tanto, desear una relación física con esa persona como expresión de ese amor. El Islam no está en contra de eso. ¡El Islam sólo lo regula! ¡El Islam no prohíbe el amor! El Islam ha prohibido 'la relación física íntima en parejas no casadas'. ¿Por qué? Porque el Islam se propone equilibrar este valor del amor con otro valor, que es la protección de la familia, que es la unidad de una buena sociedad, desde la perspectiva islámica.

Por tanto, si un hombre o una mujer casados cometen adulterio, el Islam considera esto un “delito”, porque, aunque pueda ser una expresión de amor, atenta contra el núcleo de la familia ideal que el Islam contempla. Por otro lado, si los amantes están solteros, el Islam no les prohíbe que se amen, pero sí les prohíbe que expresen su amor físicamente fuera del matrimonio. De nuevo, esta norma intenta equilibrar el valor

del amor y los valores de la familia. Por otro lado, el Islam favorece el matrimonio y lo facilita de diversas maneras. El Profeta dijo: “Lo mejor que pueden hacer dos personas que se aman es casarse.” (Recogido por Imam Aḥmad y otros). Y, ¿qué ocurre si esa relación física, es decir, entre parejas no casadas, da lugar a hijos? ¿Es justo que esos hijos lleguen a una relación que carece de compromiso?

Quisiera mencionar también que si por cualquier motivo la pareja decide no tener hijos, quizás porque sean demasiado jóvenes o por lo que usted denomina las “cargas y complicaciones de una familia”, el Islam no se opone. Pero, al menos, si llegase un hijo, debería llegar al seno de una familia. Esto libra a esos hijos de una grave injusticia, como lo demuestra la situación actual de las madres solteras en muchos países. Así pues, el amor es un fin maravilloso, como usted menciona, pero el Islam pretende equilibrarlo con otros fines sociales y familiares.

[P]: *¿Cómo puede ser el Islam una forma de vida ética si favorece el terrorismo?*

[R]: Contestaré a esta pregunta definiendo lo que NO es terrorismo y después lo que es terrorismo, para que la respuesta sea más clara.

- El terrorismo no puede asociarse a ninguna religión. No es justo que se asocie el Islam, el Cristianismo, el Judaísmo, el Hinduismo o el Budismo con el terrorismo. La mejor forma de juzgar una religión es leer sus Escrituras. Estas religiones, según sus Escrituras, postulan una cierta manera de contemplar a la Divinidad y al mundo, e instruyen a sus seguidores conforme a ciertos principios de moralidad y espiritualidad, si bien de formas diferentes y con expresiones distintas.
- El terrorismo tampoco es equiparable a violencia. De hecho, en opinión de todos los seres humanos racionales, hay ciertas expresiones y formas de violencia que son válidas.

Por ejemplo, la violencia es necesaria para poder defenderte si alguien te ataca en la calle. La violencia es necesaria a veces para arrestar y castigar a los criminales (en este caso, es tarea de las autoridades). La gente emplea violencia para cazar (salvo por supuesto que sean vegetarianos). Y así sucesivamente. Por consiguiente, la violencia no es en sí un mal. Pero, la forma en que se usa en un determinado contexto puede hacer de ella un mal o una virtud.

- El terrorismo no incluye la auto-defensa. Imaginad, por ejemplo, que una gente armada invade vuestra propiedad, os expulsa de vuestra casa, y la ocupa. ¿No creéis que tenéis derecho a defenderos? Esta auto-defensa no debe, sin embargo, llevaros a cometer injusticias contra gente inocente y debe ir sólo contra aquellos que invadieron vuestra propiedad.
- El terrorismo no está limitado a los individuos. Existen grupos terroristas, que usan guerrillas organizadas para sus objetivos, y hay gobiernos terroristas, que emplean ejércitos y armamentos de distinto poder de destrucción contra gente inocente. La gente puede ser ‘aterrorizada’ y dañada por otros medios, como el hambre, la tortura, la privación de cuidados médicos, sanciones económicas a gran escala, etc.
- El terrorismo no se limita a zonas no bélicas. Los actos de terrorismo pueden ocurrir en zonas de combate y zonas de guerra si las reglas básicas de ética para civiles, soldados, o prisioneros de guerra no son respetadas y observadas.

Por lo tanto, un acto de terrorismo es un acto en el que civiles y no civiles inocentes resultan dañados o heridos en violación de los conceptos y objetivos básicos de la justicia y los derechos humanos. La definición de terrorismo basada en los *maqāṣid* es la siguiente: Un acto de terrorismo es un acto en el que gente inocente (civiles y no civiles) resultan dañados en violación de los principios de la justicia y la dignidad humana.

*Conclusión*

Las aplicaciones actuales de la ley islámica (o mejor dicho, sus abusos) son reduccionistas en lugar de integrales, literales en lugar de morales, unidimensionales en lugar de multidimensionales, binarias en lugar de plurivalentes, deconstructivas en lugar de reconstructivas, y causales en lugar de teleológicas. Existe una falta de consideración y funcionalidad de los propósitos generales y los principios subyacentes de la ley islámica como un todo. Además, los alegatos exagerados de ‘certeza racional’ (o por el contrario, ‘irracionalidad’) y ‘consenso de lo infalible’ (o por el contrario, ‘historicidad de los textos’) se suman a una pobre espiritualidad, intolerancia, ideologías violentas, libertades suprimidas, y regímenes autoritarios. Un enfoque *maqāṣidī* eleva las cuestiones jurídicas a un terreno filosófico superior, y supera, con ello, las diferencias (históricas) sobre política entre las escuelas legales islámicas, y fomenta también una necesaria cultura de conciliación y coexistencia pacífica. Además, el logro de los objetivos debería ser el propósito central de todas las metodologías lingüísticas y racionales fundamentales del *iḥtihad*, sin importar sus diversos nombres y enfoques. Por tanto, la validez de un *iḥtihad* debería determinarse por su nivel de ‘logro de objetivos’, o su cumplimiento de los *maqāṣid al-šarīʿa*.

# Notas

1. Mohammad al-Tahir ibn Ašur, *Ibn Ašur, Treatise on Maqāšid al-Šarʿa*, trad. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (Londres, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), p.2.
2. Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, trad. Isaac Husik, 2<sup>nd</sup> ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Publicado originalmente en 1913 por Boston Book Co.], 2001), p.35.
3. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarʿa al-Islāmiyya*, ed. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: Al-Fajr, 1999), p.183.
4. ʿAbdul-Malik al-Juwainī, *Guṭāt al-Umam fī Iltiyāt al-Zulam*, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazara al-Šuʿūn al-Dīniyya, 1400 heg.) p.253.
5. Abū Hāmid al-Gazālī, *Al-Mustasfā fī ʿIlm al-Ušūl*, ed. Mohammed Abdul-Salam Abdul Šafi, 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1413 heg.), vol. 1, p.172.
6. Abū Bakr al-Mālikī ibn al-ʿArabī, *Al-Maḥsūl fī Ušūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadri y Said Foda, 1<sup>st</sup> ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidī, ʿAlī Abū al-Ḥasan, *Al-Iḥkām fī Ušūl al-Aḥkām*. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1404 heg.), vol. 4, p.286.
7. Naʿīm al-Dīn al-Ṭūfī, *Al-Taʿyīn fī Šarḥ al-Arbaʿīn* (Beirut: Al-Rayyān, 1419 heg.), p.239.
8. Šihāb al-Dīn al-Qarāfī, *Al-Ḍajira* (Beirut: Dār al-ʿArab, 1994), vol. 5, p.478.
9. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, vol. 1, p.172, Ibn al-ʿArabī, *Al-Maḥsūl fī Ušūl al-Fiqh*, vol. 5, p.222, al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, vol. 4, p.287.
10. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, vol. 1, p.172, Ibrāhīm al-Girnāṭī al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Ušūl al-Šarʿa*, ed. Abdullah Diraz (Beirut: Dār al-Maʿrifa, sin fecha), vol. 3, p.47.
11. Al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 3, p.5.
12. Ibid., vol. 1, p.151.
13. Gamal Attia, *Naḥwa Tafʿīl Maqāšid al-Šarʿa* (Amman: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001) p.45.

14. A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, no. 50 (1943): 50, pp.370-96.
15. A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, 2<sup>nd</sup> ed. (Nueva York: Harper and Row, 1970), Maslow, "A Theory of Human Motivation."
16. Según una conversación con Šaij Hasan al-Turabi (Conversación privada, Jartum, Sudán, agosto 2006).
17. Numan Jughaim, *Ṭuruq al-Kāšf ‘an Maqāšid al-Šarī‘* (International Islamic University, Malasia. Publicado por Dār al-Nafā’is, 2002), pp.26-35.
18. Mohammad Rašid Rida, *Al-Wahī al-Moḥammadī: Ṭubūt al-Nubuwwa bi al-Qur’ān* (El Cairo: Mu’asasa ‘Izz al-Dīn, sin fecha) p.100.
19. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarī‘a al-Islāmiyya*, p.183.
20. Como, por ejemplo, en *Šarḥ Faḥ al-Qādir* de Kamāl al-Dīn al-Siwāsī, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: Dar al-Fikr, sin fecha), vol.4, p.513.
21. Por ejemplo, Sura *Al-Kahf*, 18:29.
22. Mohammad al-Tahir ibn Ašur, *Uṣūl al-Niẓām al-Iȳtimā‘ī fī al-Islām*, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001) p.256, 268.
23. Ibid, pp.270-281.
24. Gamal Attia, *Naḥwa Tafīl Maqāšid al-Šarī‘a* (Amman: Al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2001), p.49.
25. Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed., Carole Hillenbrand (Edimburgo: Edinburgh University Press Ltd, 2004), pp.131-132.
26. Yusuf al-Qaradawi, *Kaif Nata‘āmal Ma‘a al-Qur’ān al-‘Azīm?*, 1<sup>st</sup> ed. (El Cairo: Dār al-Šorūq, 1999).
27. Conversaciones privadas, Londres, Reino Unido, marzo, 2005, y Sarajevo, Bosnia, mayo, 2007.
28. Taha Ýabir Alalwani, *Maqāšid al-Šarī‘a*, 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: IIIT y Dār al-Hādī, 2001), p.25.
29. Conversación privada. El Cairo, Egipto, abril, 2007.
30. Hacia el año siete de la hégira. El lugar estaba a pocos kilómetros de Medina.
31. Moḥammad al-Bujārī, *Al-Šaḥīḥ* ed. Mustafa al-Bagha, 3<sup>rd</sup> ed. (Beirut: Dār ibn Kaṭīr, 1986) vol. 1, p.321, Abū al-Ḥussain Muslim, *Šaḥīḥ Muslim*, ed. Mohammad Fouad Abdul-Baqi (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, sin fecha), vol. 3, p.1391.
32. Relatado por ‘Abdullāh ibn ‘Umar, recogido por al-Bujārī, vol. 1, p.321, y Muslim, vol. 3, p.1391.
33. ‘Alī ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, ed. Laýna Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1<sup>st</sup> ed.

- (Beirut: Dār al-Āfāq, sin fecha), vol. 3, p.291.
34. Ya‘qūb Abū Yūsuf, *Al-Jarāy* (El Cairo: Al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1303 heg.) p.14, 81, Yahyā ibn Ādam, *Al-Jarāy* (Lahore, Pakistán: Al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1974), p.110.
  35. Qur’an. Sura *Al-Ḥašr*, 59:7. He preferido ‘la dominación de la riqueza’ para expresar ‘*dūlatan bainal-agniyyā’i minkum*,’ en lugar de ‘para que no circule entre aquellos de vosotros que sean ya ricos’ en la traducción de M. Asad.
  36. Mohammad Biltayī, *Manḥay ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb fī al-Tašrī*, 1<sup>st</sup> ed. (El Cairo: Dār al-Salām, 2002), p.190.
  37. Al-Walīd ibn Rušd (Averrós), *Bidāya al-Muḥtabid wa Nihāya al-Muqtašid* (Beirut: Dār al-Fikr, sin fecha), vol. 1, p.291.
  38. Al-Siwāsī, Kamāl al-Dīn, *Šarḥ Faṭḥ al-Qādir*, vol. 2, p.192, Abū ‘Umar ibn ‘Abd al-Barr, *Al-Tambīd*, ed. Mohammad al-Alawi and Mohammad al-Bakri (Marruecos: Wazāra ‘Umūm al-Auqāf, 1387 heg.), vol. 4, p.216.
  39. Yusuf al-Qaradawi, “Fiqh al-Zakā” (Tesis Doctoral, al-Azhar University, Egipto, Publicada por *Al-Risāla*, 15<sup>a</sup> ed, 1985), vol. 1, p.229.
  40. Una opinión expresada fuertemente en: ‘Alī ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, ed. Laḥna Iḥiyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: Dār al-Āfāq, sin fecha) *Al-Muḥallā*, p.209.
  41. Al-Qaradawi, “Fiqh al-Zakā,” vol. 1, pp.146–148.
  42. Al-Bujārī, *Al-Šaḥīḥ, Kitāb al-Ḥayy, Bāb al-Raml*.
  43. Al-Šātibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p.6.
  44. Según Ahmad al-Raisuni, en *Nazarīyyat al-Maqāšid ‘ind al-Imām al-Šātibī*, 1<sup>st</sup> ed. (Herndon, VA: IIIT, 1992).
  45. También según Ahmad al-Raisuni, en: Mohamed Saleem el-Awa, ed., *Maqāšid al-Šarī‘a al-Islāmiyya: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manḥay wa Qaḍāyā al-Taṭbīq* (El Cairo: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, al-Maqāšid Research Centre, 2006), p.181.
  46. Mohammad Kamal Imam, *Al-Dalīl al-Iršādī Ilā Maqāšid al-Šarī‘a al-Islāmiyya* (Londres: Al-Maqāšid Research Centre, 2007), Introducción, p.3.
  47. Tuve noticia de este libro por el Profesor Ahmad al-Raisuni de la Organization of Islamic Conference (OIC), Fiqh Council, en Ŷedda (Conversación privada, Ŷedda, Arabia Saudita, abril 2006). Conseguí un microfilm del manuscrito con ayuda del Profesor Aiman Fouad, que edita manuscritos para Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Londres, Reino Unido (El Cairo, julio 2006). Al-Qaffāl al-Šāšī, “Maḥāsin al-Šarā’i‘,” en *Fiqh Šāfi‘ī*, Manuscrito No. 263 (El Cairo, Dār al-Kutub: 358 heg./969 d.C.).

48. Al-Lugani, Abd al-Nasir, "A Critical Study and Edition of the First Part of Kitāb Mahasin al-Šarī'a by al-Qaffal al-Šāšī." (Tesis doctoral. Universidad de Manchester, 2004).
49. Izzi Dien, *Islamic Law*, p.106.
50. Hasan Ÿabir, "al-Maqāšid fī al-Madrasa al-Šī'iyya," en El-Awa, Mohamed Saleem, ed. *Maqāšid al-Sharī'a al-Islāmiyya: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manḥay wa Qaḍāyā al-Taṭbiq* (Estudios sobre Filosofía de la Ley Islámica: Teoría y Aplicaciones). 1<sup>st</sup> ed. (El Cairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqāšid Research Centre, 2006) p.325.  
También: Conversación sobre este tema en Alejandria, Egipto, agosto, 2006.
51. Según el Prof. Mohammad Kamal Imam de la Facultad de Derecho de la Universidad de Alejandria (Conversación privada. El Cairo, Egipto, agosto 2006).
52. Ibn Bābawaih al-Šadūq al-Qummī, *Ilal al-Šarā'ir*, ed. Mohammad Sadiq Bahr al-Ulum (Naḥaf: Dār al-Balāga, 1966).
53. Según el Prof. Ahmad al-Raisunī. Conversación privada en Ÿedda, noviembre 2006. Me remitió a: Abū al-Ḥasan al-Failasūf al-Āmirī, *Al-I'lām bi-Manāqib al-Islām*, ed. Ahmad Gurab (El Cairo: Dār al-Kitāb al-Ārabī, 1967).
54. Conversación privada con Šaij Bin Bayyah en Meca, Arabia Saudita, abril 2006.
55. Al-Ÿuwainī, Abdul-Malik, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Abdul-Azim al-Deeb, 4<sup>th</sup> ed. (Manšūra: Al-Wafā', 1418 heg./1998 d.C.), vol. 2, p.621, 622, 747.
56. Ibid.
57. Al-Ÿuwainī, *Gīṭat al-Umam fī Iltiyat al-Zulam*, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazāra al-Šu'un al-Dīniyya, 1400 heg.), p.434.
58. Ibid., p.490.
59. Ibid., p.446, 473, 494.
60. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, p.258.
61. Ibid., p.172.
62. Ibid., p.174.
63. Ibid., p.265.
64. Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, *Maqāšid al-Šaum*, ed. Iyad al-Tabba, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).
65. Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Mašāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Našr, sin fecha), vol. 2, p.221.
66. Ibid., vol. 2, p.160.
67. Šihāb al-Dīn al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a Hawāmiših)*, ed. Ÿalil Mansour (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998), vol. 1, p.357.

68. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarī'a al-Islāmiyya*, p.100.
69. Al-Qarāfi, *Al-Dajira*, vol. 1, p.153. Al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a Hawāmiših)*, vol. 2, p.60.
70. Šamsuddīn ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, ed. Taha Abdul Rauf Saad (Beirut: Dār al-Īl, 1973), vol. 1, p.333.
71. Al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p.6.
72. Ibid., vol. 2, p.25.
73. Ibid., vol. 2, p.61.
74. Al-Raisuni, *Nazariyya al-Maqāšid*, p.169.
75. Al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 4, p.229.
76. Ibid., vol. 2, p.6.
77. Por ejemplo, Šaij Ali Ūma, Mufti de Egipto (Conversación privada. El Cairo, Egipto, diciembre 2005).
78. Al-Āmirī, *Al-I'lām*, p.125.
79. Al-Ūwainī, *Al-Burbān*, vol. 2, p.747.
80. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, p.258.
81. Ibn Ašur, al-Tahir, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'i fī al-Islām*, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā'is, 2001), p.206.
82. Por ejemplo, Šaij Ali Ūma, Mufti de Egipto (Conversación privada. El Cairo, Egipto, diciembre 2005).
83. Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāšid: Ināta al-Aḥkām al-Šar'iyya bi-Maqāšidihā* (Virginia, III: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), p.20.
84. Al-Bujārī, *Al-Šaḥīḥ*, vol. 1, p.37.
85. Yusuf al-Qaradawi, *Madjal li-Dirāsa al-Šarī'a al-Islāmiyya* (El Cairo: Wahba, 1997) p.101, Attia, *Naḥwa Tafīl Maqāšid al-Šarī'a*, p.170, Ahmad al-Raisuni, Mohammad al-Zuhaili, and Mohammad O. Šabeer, "Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāšid al-Šarī'a," *Kitāb al-Umma*, no. 87 (2002), Mohamed el-Awa, *al-Fiqh al-Islāmī fī Tarīq al-Ta'yīd* (El Cairo: Al-Maktab al-Islāmī, 1998) p.195.
86. Mohammed Osman Salih, "al-Islām Huwa Nizām Šāmil Liḥimāya wa Ta'zīz Ḥuqūq al-Insān" (Ponencia presentada en la International Conference on Islam and Human Rights, Jartum, 2006).
87. University of Toronto Bora Laskin Law Library, *International Protection of Human Rights* (2004 [fechaado 15 de enero, 2005]); disponible en <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.
88. United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (julio, 2003 [fechaado 1 de febrero, 2005]); disponible en [http://www.unhcr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhcr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

89. Ibid.
90. Salih, “al-Islām Huwa Niẓām Šāmil Liḥimāya wa Taʿzīz Ḥuqūq al-Insān.” Murad Hoffman, *Al-Islām ʿĀm Alfayn* (El Islam en el Año Dos mil), 1<sup>st</sup> ed. (El Cairo: Maktaba al-Šurūq, 1995), p.56.
91. Al-ʿĀmirī, *Al-Iʿlām*, p.125.
92. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarīʿa al-Islāmiyya*, p.292.
93. Attia, *Naḥwa Tafīl Maqāšid al-Šarīʿa*, p.171, al-Raisuni, al-Zuhaili, y Šabeer, “Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāšid al-Šarīʿa.”
94. Qurʿan. Sura *Al-Baqara*, 2:256. Esta es mi traducción ‘*lā ikrāha fī al-dīn.*’ Para mí significa que no hay coacción en ningún asunto de la religión, y no simplemente ‘en la religión’, como reflejan otras traducciones.
95. Quttub Sano, *Qirāʿa Maʿrifīyya fī al-Fikr al-Uṣūlī*, 1<sup>st</sup> ed. (Kuala Lumpur: Dār al-Taʿydid, 2005), p.157.
96. United Nation Development Programme UNDP, *Informe Anual 2004* (2004 [fechado 5 de febrero 2005]); disponible en <http://www.undp.org/annual-reports/2004/english>.
97. Mohammad Šakir al-Šarīf, *Ḥaqīqa al-Dīmuqrāṭīyya* (Riyad: Dār al-Waṭan, 1992), p.3, Mohammad Ali Mufti, *Naqd al-ʿYudūr al-Fikrīyya li al-Dīmuqrāṭīyya al-Garbiyya* (Riyad: Al-Muntadā al-Islāmī y Maʿyalla al-Bayān, 2002), p.91.
98. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā fī Uṣūl al-Fiqh*, p.279, al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 4, p.129, Ibn Taimīya, *Kutub wa Rasāʿil wa Fatwā*, ed. Abdul-Rahman al-Naʿydi, 2<sup>nd</sup> ed. (Riyad: Maktaba ibn Taimīya, sin fecha), vol. 19, p.131.
99. Al-Gazālī, *Maqāšid al-Falāsifa* (El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1961), p.62.
100. Ibn Taimīya, *Kutub wa Rasāʿil wa Fatwā*, vol. 19, p.131.
101. Abdul-Aziz al-Bujari, *Kašf al-Asrār* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997), vol. 3, p.77.
102. Etimológicamente, *nasj* (abrogación) proviene de la raíz *na-sa-ja*. Tras realizar un estudio de esta raíz y todas sus posibles derivaciones en gran número de las colecciones más populares de *ḥadīṭ*, incluidos *al-Bujārī*, *Muslim*, *al-Tirmidī*, *al-Nasāʿī*, *Abū Dāwūd*, *Ibn Māyā*, *Aḥmad*, *Mālik*, *al-Dāramī*, *al-Mustadrak*, *Ibn Ḥibbān*, *Ibn Juzaima*, *al-Baiḥaqī*, *al-Dārquṭnī*, *Ibn Abī Šaiba* y *ʿAbd al-Razzāq*, no pude hallar ningún *ḥadīṭ* válido atribuido al Profeta que contuviera alguna de las derivaciones de la raíz *na-sa-ja*. Encontré 40 casos de ‘abrogaciones’ mencionadas en esas colecciones, pero se trataba de opiniones o comentarios de uno de los transmisores, y no del texto de los hadices.
103. Por ejemplo, véase Al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2000), vol. 3, p.204, al-Faḍl ibn al-Ḥussain al-Tubrūsī, *Maʿyamaʿ*

- al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-ʿUlūm, 2005), vol. 1, p.406, Mohammad Nada, *Al-Nāsj fī al-Qurʾān* (El Cairo: Al-Dār al-ʿArabiyya li al-Kutub, 1996), p.25.
104. Al-Bujārī, *Al-Ṣaḥīḥ*, p. 69.
105. Ibid.
106. Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, p.106.
107. Abū Bakr al-Mālikī ibn al-ʿArabī, *ʿAriḍa al-Aḥwāḍī* (El Cairo: Dār al-Waḥī al-Moḥammadī, sin fecha), vol. 10, p.264.
108. Trad. M. Asad.
109. Versículos 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6, respectivamente. (trad. M. Asad).
110. Burhan Zuraiq, *Al-Ṣaḥīfa: Mīṭāq al-Rasūl*, 1<sup>st</sup> ed. (Damasco: Dār al-Numair y Dār Maʿad, 1996), p.353.
111. Ibid., p.216.
112. Basado en el estudio susodicho de los libros de *Hadīṭ* realizado por mí.
113. Taha Yābir Alalwani, “Maqāṣid al-Šarīʿa,” in *Maqāṣid al-Šarīʿa*, ed. Abdul-Ŷabbar al-Rifaie (Damasco: Dār al-Fikr, 2001), p.89.
114. Como sugieren algunos juristas. Por ejemplo: Al-Šāfiʿī, *Al-Risāla*, pp. 272–75, Mohammad al-Zurqāni, *Šarḥ al-Zurqānī ʿAlā Muwaṭṭaʿ al-Imām Mālik*. 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, sin fecha), vol. 1, p.229.
115. Al-Siwāsī, *Šarḥ Faṭḥ al-Qādir*, vol. 1, p.311, al-Sarjasī, Moḥammad ibn Aḥmad, *Uṣūl al-Sarjasī* (Beirut: Dār al-Maʿrifa, sin fecha), vol. 1, p.12, al-Kassānī, ʿAlāʾ al-Dīn, *Badāʿi al-Šanāʿi fī Tartīb al-Šarāʿi*, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982), vol. 1, p.207.
116. Al-Šāfiʿī, Moḥammad ibn Idrīs, *Al-Risāla*, ed. Ahmad Šakir, (El Cairo: Al-Madanī, 1939), pp. 272–75.
117. Moḥammad ibn ʿĪsā al-Tirmiḍī, *Al-Ŷāmiʿ al-Šaḥīḥ Sunan al-Tirmiḍī*, ed. Ahmad M. Šakir, (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, sin fecha), vol. 2, p.275.
118. Al-Nawawī, Yaḥya Abū-Zakariyya, *Al-Maymūʿ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), vol. 4, p.145.
119. Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā*, vol. 1, pp.172–74.
120. Ibn Ašur, *Maqāṣid al-Šarīʿa al-Islāmiyya*, p. 236.
121. Zain al-Dīn ibn Nuḡaim, *Al-Baḥr al-Rāʾiq*, 2<sup>nd</sup> ed. (Beirut: Dār al-Maʿrifa, sin fecha), vol. 3, p.117, Ali al-Mirgiyānī, *Al-Hidāya Šarḥ Bidāya al-Mubtadiʿ* (Al-Maktaba al-Islāmiyya, sin fecha), vol. 1, p.197.
122. Al-Siwāsī, *Šarḥ Faṭḥ al-Qādir*, vol. 3, p.258.
123. Ibn Abidin, Mohammad Amin, *Ḥāšiya Radd al-Muḥtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), vol. 3, p.55.
124. Mohammad al-Gazali, *Naẓarāt fī al-Qurʾān* (El Cairo: Nahḍa Mišr, 2002), p.194.

125. Al-Nīsābūrī, al-Ḥākīm, *Al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990), vol. 2, p.255.
126. Ibn Rušd, al-Walīd, (Averroés), *Bidāya al-Muḃtabid wa Nihāya al-Muqtašid* (Beirut: Dār al-Fikr, sin fecha), vol. 2, p.43.
127. Moḃammad ibn Ismā‘īl al-Šan‘ānī, *Subul al-Salām Šarḥ Bulūg al-Marām Min Adīla al-Aḥkām*, ed. Mohammad Abdul Aziz al-Juli, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāḥ al-‘Arabī, 1379 heg.), vol. 3, p.227.
128. Ibid.
129. Ibid.
130. Al-Gazalī, *Al-Sunna al-Nabawiyya Baina Aḥl al-Fiqḥ wa Aḥl al-Ḥadīḥ*, 11<sup>th</sup> ed. (El Cairo: Dār al-Šurūq, 1996), p.161.
131. Conversación privada. Sarajevo, Bosnia, mayo 2007. 18<sup>a</sup> sesión regular del European Council for Fatwa and Research.
132. Véase el artículo de Qaradawi en: Mohamed Saleem El-Awa, ed., *Maqāšid al-Šarī‘a al-Islāmiyya: Dirāsāt fī Qaḍāyā al-Manḥay wa Qaḍāyā al-Taḥḃiq* (El Cairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqāšid Research Centre, 2006), pp. 117–121.
133. Taha Ḃabir Alalwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Londres-Washington: Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (IIIT), 2005), pp.164–166.
134. Las citas son suyas. Šamsuddīn, Ayatollah Mehdi, *Al-Iḃtibād wa al-Taḃdīd fī al-Fiqḥ al-Islāmī* (Beirut: Al-Mu’assassa al-Dauliyya, 1999), p.128.
135. Ibid., p.129.
136. El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Londres: Islamic Foundation, 2001), p.45.
137. Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2<sup>nd</sup> ed. (Londres: Muslim Information Centre, 2000), p.29. También, conversación privada, Jartum, Sudán, agosto 2006.
138. Roger Garaudy, *Al-Islām wa al-Qarn al-Wāḥid wa al-‘Ušrūn: Šurūḥ Nahḍa al-Muslimīn*, trad. Kamal Ḃadallah, (El Cairo: Al-Dār al-‘Ālamiyya li al-Kutub wa al-Našr, 1999), pp.70, 119.
139. Sorouš, Abdul-Karim, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” en *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.250.
140. Šahrour, Mohammed, *Naḥwa Ušūl Ḃadīda li al-Fikr al-Islāmī*, Dirāsāt Islāmiyya Mu’āšira. (Damasco: Al-Aḥalī Press, 2000), p.125.
141. Taylor, ed., *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson (Londres: 1972).
142. Abu Zaid, “Divine Attributes in the Qur’an,” en *Islam and Modernity*:

- Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (Londres: I.B.Tauris, 1998), p.199, Arkoun, Mohamed, “Rethinking Islam Today,” en *Liberal Islam: A Sourcebook*, editado por Charles Kurzman, (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.211.
143. Abu-Zaid, Nasr Hamed, *Al-Imām al-Šāfi‘ī wa Ta’sīs al-Ādyūlūyīya al-Waṣāṭīyya*, 3<sup>rd</sup> ed. (El Cairo: Madbūlī, 2003), p.209, Ebrahim Musa, “The Debts and Burdens of Critical Islam,” en *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, (Oxford: Oneworld, 2003), p.114.
144. Mogissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (Nueva York: Zed Books, 1999), p.141.
145. Ibid, p.140.
146. Ibn Warraq, “Apostasy and Human Rights,” *Free Inquiry*, febrero/marzo 2006, sin fecha, p.53.
147. Musa, “Introduction,” en *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, ed. Ebrahim Musa (Oxford: OneWorld, 2000), p.42.
148. Hasan al-Turabi, *Al-Tafsīr al-Tauhīdī*, 1<sup>st</sup> ed., vol. 1 (Londres: Dār al-Sāqī, 2004), p.20, Hasan Mohamed Ŷabir, *Al-Maqāšid Alkuliyyah wa al-Ijtihād Almu‘āšir-Ta’sīs Manḥayī wa Qur’ānī li Āliyya al-Ištīnābāt*, 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: Dār al-Ĥiwār, 2001), p.35.
149. Por ejemplo, Alalwani, Taha Ŷabir, “Madjal Ilā Fiqh al-Aqalliyyāt.” Ponencia presentada en el European Council for Fatwa and Research, ECFR, Dublín, enero 2004, p.36, al-Gazali, *Al-Sunna al-Nabawīyya*, pp. 19, 125, 61, al-Gazali, *Naẓarāt fī al-Qur’an*, p. 36, Abdul-Moneim al-Nimr, *Al-Iyṭihād* (El Cairo: Dār al-Šurūq, 1986), p.147, Hasan al-Turabi, *Qadāyā al-Taḏdīd: Naḥwa Manḥay Uṣūlī* (Beirut: Dār al-Hādī, 2000), p.157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwaṭṭa’ and Madinan ‘Amal* (Surrey: Curzon, 1999) p.1, John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (otoño/invierno) (2003), A. Omotosho, “The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh” (Tesis doctoral, University of Edinburgh, 1984), Louay Safi, *I‘Māl al-‘Aql* (Pittsburgh: Dār al-Fikr, 1998), p.130, Šamsuddin, *Al-Iyṭihād wa al-Taḏdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, p.21.
150. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarī‘a al-Islāmīyya*, Capítulo 6.
151. Me remito aquí a la traducción de Mohamed al-Tahir Mesawi’s del libro de Ibn Ašur sobre los *Maqāšid*: Mohammad al-Tahir ibn Ašur, *Ibn Ašur Treatise on Maqāšid al-Šarī‘a*, trad. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Londres-Washington: Instituto Internacional de Pensamiento Islámico [IIIT], 2006).

152. Al-Šaukānī, Moḥammad ibn ʿAlī, *Iršād al-Fuḥūl Ilā Tahqīq ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Mohammed Said al-Badri, 1<sup>st</sup> ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), p. 246, Abu Zahra, Mohammad, *Uṣūl al-Fiqh* (El Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1958), p.268.
153. Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh*, p.271.
154. Al-Šāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p.249.
155. Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh*, p.273.
156. *Ibid.*, p.273.
157. Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8<sup>th</sup> ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), p. 90.
158. Waʿyanat Abdurahim Maymani, *Qāʿidah al-Ḍaraʿiʿ*, 1<sup>st</sup> ed. (Ŷedda: Dār al-Muʿtamaʿ, 2000), pp. 608, 22, 32, 50.
159. Copiado de Jalid Abu El-Fadl, *Speaking in God’s Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), p.275.
160. Al-Qarāfī, *Al-Ḍajīra*, vol. 1, p.153. Al-Qarāfī, *Al-Furūq (Maʿa Hawāmiših)*, vol. 2, p.60, Burhān al-Dīn ibn Farḥūn, *Tabṣira al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiya wa Manāhiy al-Aḥkām*, ed. Ŷamal Marašli (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995), vol. 2, p.270.
161. Al-Qarāfī, *Al-Ḍajīra*, vol. 1, p.153. Al-Qarāfī, *Al-Furūq (Maʿa Hawāmiših)*, vol. 2, p.60.
162. Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn, *Tabṣira al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiya wa Manāhiy al-Aḥkām*, ed. Ŷamal Marašli (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995), vol. 2, p.270 ss.
163. Al-Mubarak al-Ŷazri, *Al-Nihāya fī Garīb al-Ḥadīṯ wa al-Aṭar* (Beirut: Al-Maktaba al-ʿIlmiyya, 1979), vol. 3, p.216.
164. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarīʿa al-Islāmiyya*, p.234.
165. Ibn Ašur menciona, por ejemplo: ‘Pues [a ti, oh Muhammad,] no te hemos enviado sino para toda la humanidad.’ (34:28); ‘Di [oh Muhammad]: “¡Oh gentes! Soy, en verdad, un enviado de Dios a todos vosotros.”’ (7:158); y el *ḥadīṯ*: ‘Un profeta solía ser enviado específicamente para su pueblo, mientras que yo he sido enviado para toda la humanidad.’ (Muslim).
166. Ibn Ašur, *Maqāšid al-Šarīʿa al-Islāmiyya*, p. 236.
167. Por ejemplo, véase Mohammad Mehdi Šamsuddin, “Maqāšid al-Šarīʿa,” Mohammad Hussain Fadlullah, “Maqāšid al-Šarīʿa,” Alalwani, “Maqāšid al-Šarīʿa,” y Abdulhadi al-Fadli, “Maqāšid al-Šarīʿa,” en *Maqāšid al-Šarīʿa*, ed. AbdulŶabbar al-Rufaʿi (Damasco: Dār al-Fikr, 2001). Véase también *Madjal* de Qaradawi.
168. Šamsuddin, “Maqāšid al-Šarīʿa,” p.26.
169. Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester y Grand Rapids: Inter-Varsity Press y Zondervan Publishing House, 1994, 2000), p.21.

170. Ibid. p. 22.
171. Por ejemplo, ibid. p.67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.
172. Charles Hodge, *Systematic Theology*, editado por Edward Gross (New Jersey: P& R Publishers, 1997), p.26.
173. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), p.15.
174. Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), p.74.
175. Charles Hodge, *Systematic Theology*, pp.24-25.
176. Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, vol. 1, p.172, Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr al-Mālikī, *Al-Maḥsūl fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadri and Said Foda, 1<sup>st</sup> ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, p.222. Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, vol. 4, p.287.
177. Wayne Grudem, *Systematic Theology*, p.124, 208, 241, 781, 1009.

*Las aplicaciones actuales de la ley islámica (o mejor dicho, sus abusos) son reduccionistas en lugar de integrales, literales en lugar de morales, unidimensionales en lugar de multidimensionales, binarias en lugar de plurivalentes, deconstructivas en lugar de reconstructivas, y causales en lugar de teleológicas. Existe una falta de consideración y funcionalidad de los propósitos generales y los principios subyacentes de la ley islámica como un todo.*

*Además, los alegatos exagerados de ‘certeza racional’ (o por el contrario, ‘irracionalidad’) y ‘consenso de lo infalible’ (o por el contrario, ‘historicidad de los textos’) se suman a una pobre espiritualidad, intolerancia, ideologías violentas, libertades suprimidas, y regímenes autoritarios. Un enfoque maqāṣidī eleva las cuestiones jurídicas a un terreno filosófico superior, y supera, con ello, las diferencias (históricas) sobre política entre las escuelas legales islámicas, y fomenta también una necesaria cultura de conciliación y coexistencia pacífica. Además, el logro de los objetivos debería ser el propósito central de todas las metodologías lingüísticas y racionales fundamentales del iṭihād, sin importar sus diversos nombres y enfoques. Por tanto, la validez de un iṭihād debería determinarse por su nivel de ‘logro de objetivos’, o su cumplimiento de los maqāṣid al-ṣarīʿa.*

**JASSER AUDA**

El Dr. Jasser Auda es el Director Ejecutivo del Maqasid Institute, un gabinete estratégico global con sede en Londres, y es Profesor Visitante de Ley Islámica en la Universidad Carleton de Canadá.

