

Hacia Nuestra Reforma:

Del Legalismo A Una Ley Y Jurisprudencia
Islámicas Orientadas A Valores

TOWARD *our*
Reformation • FROM
LEGALISM *to*
VALUE-ORIENTED
ISLAMIC LAW *and*
JURISPRUDENCE



Mohammad Omar Farooq

IIIT Serie Libros-en-Breve

HACIA NUESTRA REFORMA

•

DEL LEGALISMO A UNA LEY Y
JURISPRUDENCIA ISLÁMICAS
ORIENTADAS A VALORES

Mohammad Omar Farooq

Resumido por Wanda Krause

Traducción al español: Abdur-Razzaq Pérez Fernández

© International Institute of Islamic Thought, 2016

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

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

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

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

978-1-56564-680-3

Editores de la Serie

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

Maquetación: Sideek Ali

Diseño de cubierta: Shiraz Khan

Serie Libros-en-Breve de IIIT

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

En **Hacia Nuestra Reforma**, el autor sostiene que lo que subyace en la difícil situación de los musulmanes es una ignorancia y/o falta de compromiso con los valores islámicos esenciales. Mohammad Omar Farooq propugna un retorno a lo que denomina un enfoque 'orientado a valores'. Expone que lo que consideramos hoy como Šari'a es en realidad un núcleo original envuelto en un complejo manto de opiniones y deducciones escolásticas, que impide eficazmente el desarrollo de los musulmanes. Argumenta que apoyarse de manera extravagante en hadices cuestionables y en una implementación falaz de la ley de los *ḥudūd* traiciona el espíritu del Qur'an y el mensaje del Profeta. La consecuencia es un atentado descarado contra los musulmanes. El autor examina esta aplicación errónea de la ley de los *ḥudūd* y también el susodicho abuso.

El libro consta de cinco capítulos. Tras el primer capítulo de introducción, el capítulo dos se centra en la Šari'a y explora temas relativos a los conceptos erróneos sobre este término así como la tendencia hacia el legalismo. El capítulo tres se centra en el Hadiz, y examina algunas cuestiones vitales, y concluye con la documentación de los problemas relativos al uso erróneo del Hadiz en la deducción o formulación de leyes. El capítulo cuatro se ocupa del tema del *iḥma* como fuente de jurisprudencia islámica. El capítulo cinco, acerca del *qiyas*, trata de los numerosos problemas conceptuales que resultan de la aplicación errónea de esta herramienta en la promulgación de leyes islámicas.

Finalmente, el capítulo seis destaca que es urgentemente necesaria una base empírica que reequilibre la ley islámica, entendiendo por equilibrio que la orientación hacia los textos esté adecuadamente armonizada por una orientación a la vida, en sentido actual. El autor explica que las condiciones actuales del mundo musulmán no pueden cambiar a menos que cambien primero el pensamiento y la comprensión de los musulmanes acerca de las fuentes fundacionales del Islam.

Edición Resumida del Original de Mohammad Omar Farooq

*TOWARD OUR REFORMATION: FROM LEGALISM TO
VALUE-ORIENTED ISLAMIC LAW AND JURISPRUDENCE*

ISBN hbk: 978-1-56564-372-7

ISBN pbk: 978-1-56564-371-0

2011

Capítulo Uno

Introducción

La gente quiere ser informada con información exacta sobre virtualmente cada tema de su interés. El Islam da gran importancia a que sus seguidores sean personas informadas, educadas, inquisitivas, perspicaces e ilustradas. El Islam insiste en que los creyentes ejerzan sus facultades críticas y no sean devotos sin criterio. Rechaza también con fuerza a aquellos que siguen sin discriminación los pasos de sus antepasados, emulando ciegamente sin conocimiento ni comprensión en lo que hacen o practican. De hecho, el Qur'an declara que la verdadera fe viene precedida o está basada en el conocimiento y la comprensión. La enseñanza del Profeta Muhammad (ṢAAS),* es también inequívoca en este sentido, y hace hincapié en la búsqueda de conocimiento. De hecho, de todos los asuntos que se consideran obligatorios (*farḍ* o *wāyib*) para los musulmanes, la búsqueda de conocimiento y educación es uno de aquellos para los cuales se emplea específicamente la palabra *farḍ*.

La mayoría de los musulmanes cultos saben que las fuentes fundacionales de la ley islámica son primariamente cuatro: el Qur'an, el Hadiz (dichos proféticos), *iḡma*^c (consenso) y *qiyās* (razonamiento analógico). De hecho, durante toda la historia islámica nuestros nobles sabios y juristas han buscado respuestas de manera franca y han animado a la gente a hacer preguntas, como parte de la tradición islámica.

Sin embargo, con el paso del tiempo los eruditos empezaron a sentirse incómodos con ese pensamiento franco, lo que se vio exacerbado aún más por la existencia de unos recursos metodológicos limitados, que se mantuvieron así durante siglos. A causa de factores internos y

* (ṢAAS) – *Ṣal-lā Allāhu ʿalaibi wa sal-lam*. ‘Dios le bendiga y le dé paz.’ Fórmula que se repite cada vez que el Profeta Muhammad es mencionado.

también externos, durante un largo periodo de historia la civilización islámica inició una decadencia progresiva. Y a medida que declinaba, paulatinamente, en un entorno ferozmente competitivo, disputado e incluso violento, la civilización occidental fue haciéndose dominante. A medida que las fuerzas occidentales colonizaban despiadadamente a los musulmanes, y también al resto del mundo, las leyes y códigos occidentales suplantaron a las instituciones y marcos legales islámicos.

Esta situación se ve exacerbada aún más por un fervor revivalista que pretende establecer o implementar la Šari‘a sobre la población, a menudo presentada erróneamente como ley islámica. Incluso en países que constitucionalmente no se basan en la ley religiosa, la cultura general y el entorno social están condicionados por el dominio de la ley islámica sobre la población musulmana en general.

Resulta paradójico que a pesar del gran valor que en siglos pasados se ha dado a la labor intelectual, los índices de analfabetismo en el mundo musulmán alcanzan hoy algunas de las cotas más altas. El conocimiento y comprensión básicos de la fe islámica, que se supone que los musulmanes deben observar, defender e invitar a otros a ella, se ha vuelto insignificante. Una de las principales razones de este trágico estado de cosas es la incapacidad de los musulmanes ordinarios para desarrollar en sí mismos una mentalidad crítica, disciplinada intelectualmente para pensar, reflexionar, juzgar y razonar. El libro explora también la limitación de los recursos metodológicos basados en esas fuentes fundacionales, tal como han sido usadas tradicionalmente.

A pesar de la imagen que el espejo proyecta de nosotros y de nuestra reforma (*išlāḥ*), debemos tener siempre en cuenta lo siguiente: (a) Como seres humanos, tenemos un potencial enorme para cambiar nuestras vidas, y el Qur’an nos recuerda con insistencia que debemos contribuir a iniciar un cambio, empezando por nosotros mismos (Sura *al-Ra‘d*, 13:11); (b) Debemos equiparnos con la guía equilibrada y saludable contenida en el Qur’an y en el legado del Profeta, con la cual podremos superar cualquier deficiencia que tengamos o cualquier desafío al que nos enfrentemos; y (c) Debemos tener el deseo de hacer una aportación significativa al mundo en que vivimos según el espíritu del *išlāḥ*.

Este libro se propone capacitar a los musulmanes ordinarios para que puedan entender mejor las cuestiones y problemas que les afectan desde una perspectiva islámica, demostrando las formas en que pueden conectar más eficazmente con el Qur’an y el legado del Profeta para

esbozar un futuro superior en el que la Umma pueda servir mejor a la humanidad. Las cuestiones suscitadas en este libro no han sido destacadas por su importancia polémica, sino porque los problemas reales y los desafíos a que se enfrenta el mundo musulmán—pobreza, privación, analfabetismo, inestabilidad, autoritarismo, explotación, injusticia, desigualdad económica, violencia, violaciones de los derechos humanos, deficiencias en los derechos de la mujer, atraso tecnológico y económico, dependencia de Occidente, y otros—no proyectan una imagen agradable. Debe existir una razón y tiene que haber una solución.

Como producto de una investigación independiente sobre la ley y la jurisprudencia islámicas, ofrece una perspectiva que se nutre de un rico pasado y es respetuoso con lo que ha sido acumulado como conocimiento y sabiduría durante todos estos siglos, y cada aspecto de él intenta ser progresista en cuanto a provocar un discurso que esperamos dé paso a un futuro mejor.

Capítulo Dos

La Šari‘a, la Ley y el Qur’an: Legalismo vs. Orientación hacia Valores

Pues, no puede haber duda de que la verdadera Šari‘a (tal como la presenta el Qur’an y el Profeta y era entendida por sus Compañeros) se encuentra hoy casi oculta en un laberinto de dictámenes y deducciones escolásticas—una superestructura de opiniones subjetivas acumuladas en el trascurso de los siglos y que ahora aparece revestida de un ropaje de “autoridad” ficticia.¹

¿Existe una verdadera Šari‘a, tal como sostiene Muhammad Asad en la anterior cita? Cómo se entiende la Šari‘a y la inclinación hacia el legalismo son facetas debatidas y exploradas previo a una presentación de la importancia de la orientación a valores y los principios esenciales correspondientes. En nuestros días, el centro de la civilización humana se ha desplazado completamente del mundo musulmán hacia Occidente. Al mismo tiempo, muchos países de mayoría musulmana² se inclinan hacia el Islam tradicional en su implementación de la Šari‘a. Cuanto más se inclina un país en este sentido, más nervioso se muestra no sólo Occidente sino también los musulmanes juiciosos en todo el mundo. Asimismo, muchos musulmanes, en todo el mundo islámico y también

en Occidente, se muestran desilusionados, impacientes o incluso agitados. En vista de estas circunstancias cambiantes, existe una necesidad imperiosa de preguntarse qué significa esto y en qué medida la forma en que la Šari‘a es entendida y percibida nos afecta en nuestro tiempo.

Un concepto puede ser distorsionado mediante una percepción, comprensión, aplicación y uso erróneos. La forma en que la Šari‘a ha sido distorsionada es a través de la asociación con su implementación parcial y discriminatoria por parte de gobiernos dictatoriales, autoritarios o hereditarios, impuestos a menudo a una población general, en su mayoría pobre, mientras que los detentadores del poder o los ricos son inmunes a los duros castigos. Los proyectos de Šari‘a han supuesto básicamente la institución de los castigos *hudūd*, cuyo objetivo es implementar la ley de la Šari‘a ejecutando los castigos mencionados en el Qur‘an y en la *Sunna*. En la práctica, estos son una farsa y también una grave violación del espíritu de justicia que el Islam demanda. Un ejemplo de esto es la Ordenanza Hudud prescrita para adulterio, que ha resultado en algunos lugares en el ignominioso encarcelamiento de víctimas de violación con la omnipresente posibilidad de una sentencia incluso de pena de muerte.³

Sin embargo, la solución no está simplemente en descartar por completo la idea, o el término, sino en purgarla de malentendidos, clarificar los abusos, y asegurarse de que la práctica de la fe se ajusta razonable y seriamente a los ideales propuestos. Este capítulo expone el alegato de que existe un malentendido fundamental acerca del Islam y la Šari‘a, y ofrece algunas ilustraciones con respecto a la Šari‘a en su relación con cuestiones contemporáneas.

Algunos eruditos de gran prestigio que están comprometidos con la transformación del pensamiento musulmán, entre los profanos, los periodistas y los demagogos, a menudo identifican Šari‘a con ley islámica. Esto se debe al hecho de que muy a menudo los esfuerzos de la gente son un reflejo de su comprensión contemporánea, sin importar cuáles hayan sido las formulaciones del pasado. Otra razón es que en el último periodo del discurso islámico clásico se empleó el término Šari‘a sin explicarlo, asumiendo probablemente que dicho término era conocido y entendido. Incluso la noción de su definición estaba ausente en el discurso clásico más temprano, ya que el uso del término Šari‘a sólo se ha extendido en la era moderna.

A menudo se piensa que la Šari‘a es divina. Según el Diccionario de la Lengua, la palabra ‘divino’ significa: “Pertenciente o relativo a Dios.”⁴ Así pues, la pregunta es: ¿Es la Šari‘a algo que procede directamente de Dios? La respuesta depende de cómo se defina el término ‘Šari‘a’. Si Šari‘a equivale a ley islámica (*fiqh*) entonces no puede considerarse divina. El *fiqh* o ley islámica es, después de todo, una construcción humana en su mayor parte. Aunque uno de los *uṣūl* (fuentes metodológicas), el Qur’an, es divino, las demás fuentes—Hadiz, *iŷma‘* (consenso) y *qiyās* (deducciones analógicas)—no son sagradas. Por consiguiente, no es divina en el sentido en que suele nombrarse comúnmente a la Šari‘a, pues los detalles de las leyes no se derivan de un origen divino, sino de fuentes menos divinas (Hadiz)⁵ y otras claramente humanas (*iŷma‘* y *qiyās*).

A menudo se piensa que la Šari‘a es inmutable. Tales declaraciones son, sin embargo, alegatos vanos, emocionales e indefensibles. Esta noción encuentra reflejo en el desarrollo histórico de la Šari‘a como un cuerpo rígido de dogmas teológicos y códigos legales. La Šari‘a no es inmutable puesto que ha sufrido variaciones bajo la guía de diferentes enviados, como los profetas Moisés, Jesús y Muhammad. Mientras que muchos tradicionalistas han elevado la Šari‘a a un rango sacrosanto y la consideran de hecho inmutable, muchos juristas islámicos han reconocido por el contrario que una gran parte de ella es mutable, y está sujeta a circunstancias y situaciones en función del principio: “Los dictámenes cambian según el tiempo y el lugar.”⁶

A menudo se piensa que Šari‘a es lo mismo que Islam y que es un código completo de vida. Varios eruditos han presentado el Islam como un ‘código completo de vida’, sugiriendo que el Islam ofrece guía para todo el espectro de la vida y que contiene una solución implícita para cada cuestión, situación o problema. Esto implica también la noción de que dado que el Islam es una forma de vida integral y autosuficiente, los musulmanes no deben buscar respuestas en ninguna otra parte. Sin embargo, el Islam no es un manual que resuelva todos los problemas y cuestiones contemporáneos que los musulmanes puedan encontrarse. Sería lógico, pues, si todos los problemas y soluciones fueran conocidos, o fácilmente deducibles, que la condición del mundo musulmán no fuera tan deplorable. Un error fundamental del pensamiento musulmán ha sido su excesiva dependencia de sus textos sagrados. Esta rigidez ha llevado a la esterilidad y el estancamiento del pensamiento musulmán. El Islam no es un diccionario, sino más bien un alfabeto (elementos básicos del lenguaje). Hay muchas palabras que pueden

consultarse en el diccionario y aquellas palabras que no están ya acuñadas pueden formarse a partir del alfabeto.

A menudo la Šari‘a es confundida con ‘ley’. Es más, la ecuación establecida entre Šari‘a y ley islámica representa una confusión profunda con respecto al Islam. Si, como es el caso, la Šari‘a se relaciona con el espectro completo de la vida, resulta lógico que no pueda ocuparse sólo de la ley. Por ejemplo, la ablución, la oración, el ayuno, etc. no son asuntos legales en absoluto. Convertir, pues, en ley cada aspecto de la guía islámica es por tanto inconsistente con el Islam. A pesar de que los versículos del Qur’an que se ocupan de temas legales constituyen una proporción bastante reducida del todo, las tendencias legalistas consiguen reducir el Qur’an a una serie de leyes. Convertir todo en un asunto de ley, sin embargo, añade una pesada carga de rigidez a la vida que es incompatible con la *fiṭra* (naturaleza humana innata) de la humanidad. El Qur’an exhorta a los creyentes a centrarse en evitar los pecados más graves (*kabā’ir*). Esto no significa que los fieles deban tratar con ligereza el resto de pecados, pero tampoco debería considerarse todo como un simple asunto de ley.

A menudo se aplica la Šari‘a en todo su espectro sin hacer distinción, por ejemplo, entre la oración y los delitos. La aplicación de la Šari‘a suele plantearse en el contexto de las leyes que deben implementarse. De hecho, la manifestación más inmediata de esa implementación tiende a ser la ‘aplicación’ de los códigos penales conocidos como *ḥudūd*—castigos específicos prescritos en el Qur’an para ciertas ofensas (asesinato, adulterio, robo, etc.). Como ya se ha dicho, equiparar Šari‘a con Ley Islámica es sencillamente erróneo porque el Islam, dada la universalidad de su guía, no sólo abarca la ley sino también los valores, principios, rituales, etc. Por consiguiente, no todos los aspectos del Islam pueden imponerse por la autoridad humana. Dios no está interesado en imponer, por ejemplo, la oración y el ayuno, ni en convertir la sociedad en un estado policial que se asegure del cumplimiento de esas prácticas por encima de todo. La misión del Profeta fue simplemente transmitir el mensaje. Si, en verdad, él no es el gestor (*musaiṭir*) de los asuntos de la gente, entonces sus seguidores no deben asumir una obligación de mayor alcance.

A menudo se piensa que la Šari‘a aporta una guía clara e inequívoca para todo el espectro de la vida. Esta es una noción simplista. En los asuntos relacionados con las ordenanzas, el Qur’an es explícito y categórico. Sin embargo, la implementación de sus ordenanzas no es

directa, salvo si uno adopta un enfoque rígido que a menudo produce resultados contrarios al propósito (*maqāṣid*) del Islam. Consideremos los ejemplos siguientes. Las Leyes Hudud en Pakistán, promulgadas bajo una dictadura militar, han servido para encarcelar a mujeres víctimas de violación. Aun siendo víctimas desgraciadas de un crimen vil, decenas de mujeres han sido encarceladas y procesadas por su intervención en él según esta versión de la Šari‘a.⁷

Otro ejemplo en las sociedades musulmanas es el divorcio unilateral, arbitrario y desregulado por parte del hombre de una esposa mediante el pronunciamiento instantáneo del *ṭalāq* (divorcio) triple, que a menudo lleva, a su vez, al desalojo forzoso de la mujer de su hogar. Por el contrario, el proceso de divorcio prescrito por el Qur’an es sabio, equilibrado y sensible a factores que implican a ambos cónyuges. Sin embargo, las versiones burdas de la Šari‘a (confundida con la ley islámica) han validado tales prácticas contrarias al Islam. Aun así, la mayoría de las escuelas de pensamiento islámico las han validado por influencia del legalismo.

Se entiende por legalismo una fijación en las leyes, códigos de conducta o ideas legales sin el equilibrio de la misericordia y la gracia de Dios. En los siglos posteriores a la época del Profeta, las sociedades musulmanas tendieron hacia el legalismo reduciendo todo a negro y blanco, correcto e incorrecto, lícito o ilícito. El legalismo hace farisea a la gente al tiempo que induce en ellos una actitud crítica hacia su prójimo. El legalismo crea un entorno en el que la gente se preocupa constantemente de si hacen algo mal, lo que culmina en esfuerzos obsesivos por detalles minúsculos de la vida. Sin embargo, no es intención de Dios que este mundo sea un lugar de perfección. Es más importante facilitar la conexión y la cercanía de los hombres al Creador.

El Qur’an especifica pocas normas legales y ofrece mucho más en el sentido de guía. Dado que el Profeta facilitó una adecuada orientación a los valores, existía ley pero no legalismo, y el Islam no pretende ser una creencia orientada exclusivamente a los textos. El discurso que constituye la jurisprudencia islámica está experimentando ya una tendencia a la orientación hacia los valores. En la literatura esta orientación incluye los *maqāṣid al-šarī‘a* (los objetivos supremos de la Šari‘a), identificados como la preservación y protección del *dīn* (fe, religión), la vida (*nafs*), el sistema familiar (*nasl*), el intelecto (*‘aql*), y los bienes o la propiedad (*māl*).⁸

La perspectiva orientada a valores que postulamos aquí presenta algunos otros matices. Hay quienes presentan los *maqāṣid* como una simple representación de valores. La jerarquía tradicional de los *maqāṣid* sitúa otros componentes como la vida, la familia, el intelecto y la propiedad, como subordinados a la creencia. Además, las principales formas de *īyṭihad*, incluida la jurisprudencia orientada a valores, se basan en un enfoque orientado a los textos. Por tanto, es más bien a través de un discurso autocrítico, un rejuvenecimiento creativo y constructivo, una claridad moral y religiosa que sea a la vez simple e inequívoca, un enfoque dinámico de solución de problemas y orientado a valores arraigado en el Qur'an, e inspirado y guiado por el legado profético, como los musulmanes conseguirán cumplir mejor su deber para consigo mismos, con la humanidad y por encima de todo con su benevolente Creador.

Orientación a Valores

El verdadero carácter de una sociedad es un reflejo de sus valores y principios. Un sistema legal y su entorno reflejan también los valores y principios que esa sociedad propugna. Situar a las leyes por encima de los valores o desligadas de ellos conduce al legalismo, algo parecido a poner el carro delante del caballo. Khan invita acertadamente a los musulmanes a: “Tratar el Islam como una *f fuente de valores* que guía la conducta en lugar de un sistema de soluciones hechas a los problemas.”⁹ Así pues, ¿cuáles son los valores esenciales que los musulmanes deben propugnar e integrar en su proceso intelectual, su cultura y su marco legal? Los puntos siguientes son ilustrativos y en absoluto exhaustivos:

1. Dignidad Humana Fundamental (Cada Ser Humano es una Persona, no un Objeto ni una Mercancía)

Dios ha santificado a cada uno de nosotros a nivel humano, y los musulmanes deben estar en primera línea de la defensa del derecho fundamental a la dignidad humana. (Sura *al-Nisā'*, 4:1)

2. Justicia

La insistencia del Islam en la justicia (equidad) es inequívoca. Instaure una norma que es mucho más alta en comparación con cualquier otra ideología o religión, y exhorta a sus seguidores a defender la justicia aunque suponga actuar en contra de sus propios intereses. (Sura *al-Nisā'*, 4:135)

3. Igualdad (y No-Discriminación)

Ya sea en términos de musulmán o no musulmán, hombre o mujer, negro o blanco, la norma valorativa del Islam es la igualdad. En este mundo, los seres humanos son todos iguales, especialmente en cuanto a los derechos relativos a la vida, el honor y la propiedad. Cualquier bien que un musulmán haga o virtud que posea serán recompensados por Dios en la vida del Más Allá. Sin embargo, a nivel humano cada uno debe ver al otro como su igual.

4. Libertad

Que el edificio del Islam está fundamentado en el libre albedrío y no en la coacción es uno de los aspectos centrales del enfoque orientado a valores. Si queremos que el Islam sea relevante una vez más debe existir un reconocimiento de la base de libre albedrío para aquellos que aceptan la creencia. Cuando el Profeta y su nasiente comunidad se enfrentaban a una persecución severa y tenaz, Dios recordó insistentemente al Profeta que debía salvaguardar la libertad. Nadie tiene derecho a suprimir el derecho fundamental a la libre elección y a la libertad, dentro de los parámetros usuales que rigen en cualquier sociedad sana y funcional. Probablemente la esfera mayor y más amplia relacionada con la elección y la coacción implica la función del estado en el Islam. Vista la experiencia con la ley islámica y su aplicación incorrecta, muchos musulmanes, y la mayoría de los no musulmanes, tienen hoy serias reservas acerca de la ley islámica, y acerca de la asociación de poder político y autoridad religiosa. Los musulmanes necesitan presentar un modelo de estado y gobierno mejor y más eficiente, de acuerdo con los valores y principios del Islam.

5. Valores Morales Universales (*Ma'rūf*)

Sois, ciertamente, la mejor comunidad que jamás se haya suscitado para [el bien de] la humanidad (*al-nās*): ordenáis la conducta recta (*ma'rūf*), prohibís la conducta inmoral (*munkar*) y creéis en Dios. Si los seguidores de anteriores revelaciones hubieran llegado a creer [de esta forma], hubiera sido mejor para ellos. Entre ellos hay [algunos] creyentes, pero en su mayoría son perversos. (Sura *Āl-ʿImrān*, 3:110)

El llamamiento coránico al *ma'rūf* y contra el *munkar* se asocia con los valores morales en sentido universal. Tanto *ma'rūf* como *munkar* poseen una amplia gama de significados y para la vida del musulmán es esencial tener una comprensión clara de estos dos conceptos.

6. *Orientación a la Humanidad y Pertenencia Global*

A un nivel todos los seres humanos pertenecen a una familia. A otro pertenecen a una nación o país. En otro nivel totalmente distinto los musulmanes pertenecen a la Umma musulmana. A su vez, en otro nivel todos pertenecen a la humanidad. Estos sentidos de pertenencia no tienen por qué entrar en conflicto. La familia y la nación a las que uno pertenece no suelen ser elecciones personales; los individuos nacen en ellas, y pertenecen a una familia y un círculo de familiares a través de vínculos biológicos y otros. La pertenencia a una nación se está haciendo más fluida en nuestro tiempo dada la mayor movilidad global de la gente. No obstante, es posible mantener lazos con la parte del mundo de la que uno proviene sin que surja conflicto con la lealtad al país de residencia permanente. Los musulmanes deben dejar esto claro a la gente de los países a los que emigran. Los musulmanes deben encontrar terreno común en relación a causas justas. Los musulmanes deberían estar en primera línea en la promoción del espíritu de pertenencia global.¹⁰

7. *Representación y Participación (Šūrā)*

La consulta o *šūrā* es un proceso vital y una institución importante en el Islam y esencial en un contexto de orientación a valores. Los diferentes niveles de relación en el Islam se basan en la consulta y no en la coacción o la imposición. Por tanto, el concepto de gobernancia, administración y liderazgo es participatorio—o sea, que los afectados por la decisión tienen derecho a ser consultados debidamente.

8. *El Estado de Derecho*

La esencia del estado de derecho en el Islam puede resumirse en cuatro puntos:

- (a) Igualdad de todos ante la ley, por encima de la cual no está nadie, y donde las leyes están basadas en normas objetivas e inteligibles;
- (b) Una judicatura independiente;
- (c) La aplicación de la ley es civil e independiente;
- (d) La resolución de conflictos se realiza bien por medio del sistema legal, por el sistema político o por ambos, sin que exista violencia por parte de los ciudadanos o el Estado.

9. *Búsqueda de Terreno Común para el Bien de Todos*

Una tendencia humana habitual es la de destacar y exagerar las diferencias más que las coincidencias. En esto los musulmanes no son una excepción. El Islam invita a la gente a la verdad clara y, cuando es adecuado y posible, intenta identificar y construir sobre terreno común.

10. *Rechazo de la Violencia como Normal*

En el Islam la paz y la no-agresión son la norma. El Islam rechaza la violencia en forma de agresión injustificada, pero no proscribe la violencia como un uso justificado de la fuerza. Sin embargo, la única forma de violencia permisible es la auto-defensa, sin iniciarla, sin incurrir en excesos, y sujeta a directrices estrictas como parte del estado de derecho. En caso contrario, no es permisible que los musulmanes hagan uso de la violencia, especialmente en forma parapolicial.

11. *Sin Juicios de Valor*

Dado que el juicio de Dios será emitido en la vida del Más Allá es importante que todos los veredictos sobre cuestiones de culto sean remitidos a Dios exclusivamente, y los musulmanes no deben juzgar a sus prójimos en este sentido.

12. *Insistencia en la Sustancia sobre la Forma*

La ‘Fe’ se ha convertido en una mera figura retórica, una palabra vacía carente de aquel destello de *entusiasmo* que en los primeros días de nuestra historia [islámica] inspiró a los musulmanes a realizar hazañas imperecederas en el terreno cultural y social. Sin duda el Islam sigue vivo como una *emoción*. Está vivo en el amor instintivo de incontables millones de personas que sienten vagamente que sus principios son ‘correctos’; pero sólo unos pocos de ellos pueden captar intelectualmente esos principios y son capaces, o están dispuestos realmente, a traducirlos en términos de vida práctica.¹¹

Este es un problema fundamental al que se enfrentan los musulmanes hoy; la sustancia, en términos de espíritu o valor subyacentes, se ha desligado de las formas y los rituales. Por ello se da mucha más importancia a la memorización del Qur’an que al estudio y comprensión de su mensaje.

13. *Aceptar la Experiencia Vital como Parte de la Curva de Aprendizaje Colectivo*

En contra del enfoque y comprensión tradicionales, el Islam no fue ideado para ser una creencia exclusivamente orientada a los textos. Dios parece querer que los humanos, en sus intentos por comprender este mundo, se beneficien de la experiencia de la vida. Ordena al hombre viajar, ver y aprender de la historia. En lugar de enterrar la cabeza en libros sagrados sus facultades son requeridas para que observen, piensen y reflexionen sobre la realidad.

Esta lista de valores no es en absoluto exhaustiva. Los valores y principios susodichos se basan directamente en el Qur'an donde son expuestos y corroborados en el libro. Estos son los parámetros esenciales que deberían guiar la derivación e implantación de las leyes islámicas que se originan en fuentes no coránicas. Cuando alguna fuente distinta del Qur'an, incluido el Hadiz, entre en conflicto con esos principios claros (pues la vida del Profeta, en cuanto que transmisor del último mensaje de Dios, no puede contradecir al Qur'an) tales principios o valores deben tener precedencia. Además, las leyes y códigos, en cada caso, no deben ser enfocados de manera atomista como ocurre en la práctica del legalismo. Por consiguiente, al no existir pruebas concluyentes de lo contrario, cualquier ley o código derivado por los hombres no deberá vulnerar o menoscabar los principios coránicos.

Capítulo Tres

Ley Islámica y Uso y Abuso del Hadiz

El Qur'an es la fuente fundacional del Islam. La segunda fuente del Islam es la *Sunna*, que detalla la forma de vida del Profeta, el ejemplo que instauró entre nosotros con sus actitudes, acciones y dichos, y que conforma el marco de la religión. Examinaremos ahora algunas cuestiones vitales relativas al tema de los hadices (*aḥādīṭ*) y expondremos algunos de los problemas relacionados con el uso incorrecto de los hadices en la elaboración, formulación y confirmación de las leyes.

En aras de la simplicidad y la claridad, los términos Hadiz y Sunna se emplean aquí de manera intercambiable. Por Sunna debe entenderse “un modelo de conducta normativa y ejemplar, cuyo significado primario es ‘la instauración de un ejemplo.’”¹² Existen, sin embargo, algunas posiciones en general fruto de malentendidos respecto a los hadices/Sunna.

Entre estas posiciones, hay una que asume que si un hadiz cita al Profeta, esto indica que es algo que el Profeta dijo exactamente. Sin embargo, los lectores pueden formarse la impresión lógica de que el hadiz ofrece las palabras exactas del Profeta, al no aclararse que el pasaje en cuestión está por lo general parafraseado. No todas las colecciones de Hadiz señalan esta diferencia. Las variantes de un relato no nos permiten confirmar cuáles fueron las palabras exactas del Profeta. Otra posición destacable es que los relatos *ṣaḥīḥ* (auténticos) pueden

encontrarse en cualquier colección de Hadiz (salvo aquellas que reúnen específicamente hadices inauténticos para permitir una comparación).

Existen seis colecciones canónicas, conocidas colectivamente como *al-Ṣiḥāḥ al-Sitta*. No obstante, algunos expertos eminentes de Hadiz confirman que incluso en la colección de al-Bujārī, no todos los relatos son indiscutibles. Además, incluso hay hadices *ṣaḥīḥ* que son objeto de diversas interpretaciones, y las interpretaciones humanas son falibles. En tercer lugar, existe una noción extendida de que no existe contradicción entre narraciones de hadiz. Sin embargo, hay muchos ejemplos de hadices, p.ej., los que tratan el tema de la *ribā* (usura), que son contradictorios.

Cuarto, existe la creencia de que los textos del Hadiz aportan conocimiento o información que es cierta y definitiva. En realidad, sólo los hadices que son *mutawātir bi al-lafz* (relatos muy numerosos que reproducen un mismo texto de muchos narradores) aportan un conocimiento de certeza. De hecho, el número de *mutawātir bi al-lafz* es sólo un puñado (que no alcanza los veinte) como confirman los eruditos del Hadiz. Por consiguiente, la casi totalidad de la literatura de Hadiz está formada por relatos *āḥād* (no-*mutawātir*) que aportan un conocimiento probabilístico y que, como tales, no aportan certeza de conocimiento. Es por tanto necesaria una cautela adicional al utilizar esos para formular leyes, códigos y dogmas. No obstante, la mayoría de los eruditos islámicos sostienen la opinión de que estos relatos *āḥād* pueden usarse para derivar leyes y códigos vinculantes.

Es, pues, importante plantear el tema del uso y abuso de los hadices en la formulación y validación de leyes islámicas. El desarrollo de una tendencia legalista tiene diversas consecuencias. La división en varios *madhabs* (escuelas de jurisprudencia) aunque beneficiosa en ciertos sentidos, ha llevado esencialmente a la fragmentación de la sociedad musulmana. La segunda consecuencia y también la más importante de esta tendencia se refiere a las numerosas leyes promulgadas en nombre del Islam que demuestran un claro prejuicio sexista, además de promover otras tendencias injustas que son inconsistentes con el principio islámico de equidad y justicia. Este último punto requiere cierta aclaración.

El Profeta ordenó la participación regular y sin trabas de las mujeres en la vida centrada en la mezquita (*masyid*). Sin embargo, en la mayoría de los países de población mayoritariamente musulmana y, de hecho,

incluso en los países occidentales, no se ve a las mujeres participando en gran número en las oraciones (*salā*) en congregación que se celebran en las mezquitas a causa de un entorno restrictivo y poco propicio. Si, por alguna razón, los hombres tienen que ‘tolerar’ la presencia de las mujeres, los hombres hacen que sea bastante difícil e incómodo para ellas. Veamos dos hadices que suelen esgrimirse en este sentido:

Abdullah ibn Mas‘ud: El Profeta (s) dijo: Es preferible que la mujer rece en su casa a que lo haga en su patio, y es preferible que rece en su habitación privada antes que en su casa.”¹³

Relató ‘Ā’īša: Si el Enviado de Dios hubiese sabido lo que las mujeres hacían, les habría prohibido que fuesen a la mezquita como se les prohibió a las mujeres de Bani Israel. Yahya ibn Said (un transmisor) preguntó a ‘Amra (una transmisora): “¿Se les prohibió eso a las mujeres de Bani Israel?” Respondió ella: “Sí.”¹⁴

Aun tratándose (el relato de Abdullah ibn Mas‘ud) de un *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* (pero no *mutawātir*), este hecho no aporta la certeza de conocimiento requerida para garantizar la autenticidad de las palabras del Profeta en este asunto. En sentido contrario a esta tradición existen numerosos relatos que afirman que las mujeres solían acudir a las mezquitas regularmente y en gran número. Por consiguiente, o bien las mujeres en cuestión no hacían caso de las instrucciones del Profeta (incluso en su presencia) o entendían el hadiz de manera distinta.

En cuanto a la segunda narración, aunque este hadiz se incluya en el *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* no es una declaración que proceda del Profeta. Se trata simplemente de la opinión de una Compañera (si bien alguien notable y especialmente cercano por ser la esposa del Profeta). En la terminología técnica islámica, este tipo de relato se denomina *aṭar*. Sin embargo, aun siendo altamente respetada y reverenciada—de manera merecida—entre los musulmanes como Compañera, narradora de hadices y su esposa, sigue siendo sólo una opinión aislada que no emana de la boca del Profeta. No existe la menor información, declaración o informe de la misma época que la respalde y que señale que las mujeres estaban cometiendo actos infames en las mezquitas. No obstante, esto ha tenido un efecto profundo en la cultura musulmana, llevando a serias restricciones a la participación pública de las mujeres.

Otro ejemplo de consecuencias de esta misma tendencia es que las

mujeres hayan sido excluidas de posiciones de liderazgo. Un relato aislado (*āḥād*) de Abū Bakra (no confundir con el primer Califa Abu Bakr) ha dado lugar a una rígida posición ortodoxa que lleva a excluir a las mujeres del ejercicio del poder ejecutivo:

Narrado por Abū Bakra: Durante la Batalla del Camello, Dios me permitió beneficiarme de una Palabra (que oí decir al Profeta). Cuando el Profeta conoció la noticia de que la gente de Persia había hecho a la hija de Cosroes su Reina (gobernante), dijo: “No prosperará una nación que acepte a una mujer como su gobernante.”¹⁵

Sin embargo, sabemos que el propio Abū Bakra recibió castigo por incurrir en falso testimonio.¹⁶ Además, este hadiz no cumple los requisitos fijados por al-Bujārī, si bien lo incluyó en su colección. El Qur’an presenta la historia de Balqīs, la reina de Saba’, sin la menor indicación de negatividad respecto al liderazgo de las mujeres. Aun así, este relato aislado (*āḥād*) de un origen tan dudoso y discutido ha instaurado la total y a menudo estricta prohibición del liderazgo femenino.

Uno de los casos más flagrantes de abuso de los hadices se refiere al castigo por apostasía.¹⁷ Un veredicto de apostasía (*ridḍa*) declara que no es sólo un acto punible, sino merecedor de la pena capital [aunque muchos dejen la fe libremente sin recibir castigo]. Un relato concreto relativo a esta posición declara: “Matad a quien cambie de religión (*man baddala dīnahu faqtuluhu*).”¹⁸ Este es también un hadiz *āḥād* o aislado. No existe ningún relato que confirme la práctica profética de este tipo concreto de castigo impuesto exclusivamente a los acusados de apostasía y, de hecho, el Profeta demostró lo contrario. Sin duda, si la pena de muerte fuese aplicable, siendo este un asunto tan grave, el Qur’an lo habría manifestado, y tampoco lo hace. El Qur’an afirma categóricamente la libertad de religión. Sin embargo, aunque esta tendencia esté cambiando, muchos eruditos dejan a un lado el superior criterio del Qur’an en favor de un hadiz aislado.

A pesar de la laboriosa contribución de nuestros eruditos a la investigación y el cribado del valioso acervo de los hadices, se mantiene el hecho de que por lo general estos aportan sólo un conocimiento probabilístico. Por lo tanto, este cuerpo de conocimiento, los textos de Hadiz que tenemos actualmente, necesita ser usado más bien como una fuente de información y de inspiración moral y sabiduría, al tiempo que es necesario necesita emplear un enfoque más cauteloso cuando esas obras sirvan para elaborar leyes o códigos que tengan un impacto directo y

serio sobre la vida, el honor y la propiedad de la gente. Esta cautela es aún más importante en el caso de leyes o códigos que puedan resultar en discriminación e injusticia.

Capítulo Cuatro

La Doctrina del *îyma*^c: ¿Existe el Consenso?

El *îyma*^c o consenso es una de cuatro fuentes de la jurisprudencia islámica. El Qur'an y la Sunna son las dos fuentes primarias y fundamentales del Islam, mientras que el *îyma*^c y el *qiyās* (razonamiento analógico) representan dos fuentes secundarias. Respecto al dogma, normas, leyes y códigos, el *îyma*^c ostenta un lugar reconocido y central en el discurso islámico y en la unidad socio-religiosa. La exposición trata el tema del *îyma*^c y demuestra que la mayoría de las alegaciones acerca del mismo son infundadas e insostenibles debido a una frecuente falta de consenso acerca de casi todos los aspectos del *îyma*^c como fuente de la jurisprudencia islámica.

A pesar de la firme posición del *îyma*^c en la jurisprudencia islámica, los musulmanes ordinarios no están por lo general familiarizados con el hecho de que el *îyma*^c, como criterio o fuente de la jurisprudencia islámica, se asienta sobre hielo quebradizo. Si bien el *îyma*^c ha desempeñado un papel integrador en el discurso legal islámico, ha contribuido también a algunas divisiones arraigadas. Pero aún más importante es la existencia de abusos de *îyma*^c, en el sentido de usarlo como una herramienta citada frecuentemente para apaciguar a los oponentes o para permitir que persista el abuso a través del alegato frecuente de *îyma*^c aplicado a algo donde no se observa *îyma*^c. Esta cuestión es vital, pues la opinión tradicional considera que si existe *îyma*^c sobre algo, ya sea referido al dogma o a cuestiones legales, eso es vinculante para los musulmanes.

Lo que sigue son ejemplos en los que ha sido práctica común entre eruditos y juristas musulmanes alegar consenso (*îyma*^c): el pronunciamiento de *ṭalāq* (divorcio) tres veces seguidas es válido; la oración de *tarāwīḥ* consiste en 20 *rak'ats*; el liderazgo de las mujeres está prohibido; el *talḥīq* (mezclar opiniones de distintos *madhabs*) es inválido; y muchos otros.

En primer lugar, el problema del *îyma*^c comienza con la definición del término. No existe *îyma*^c (consenso) sobre la definición de *îyma*^c. De

hecho, el tema de la definición del *iḥma*^c no surge hasta la época del Imam al-Šāfi‘ī (m. 820 d.C.). No fue sino hasta finales del siglo diez cuando empezaron a aparecer intentos por parte de varios eruditos de llegar a una definición de *iḥma*^c. Ha habido muchos eruditos que disienten de los criterios para definir el *iḥma*^c. Los propios Compañeros no alcanzaron un gran nivel de consenso en una amplia variedad de cuestiones para que se pueda hablar de tal *iḥma*^c (*iḥma*^c *al-ṣaḥāba*).

En segundo lugar, no existe consenso acerca de cuál es la fuente de la que proviene su autoridad. Algunos eruditos trataron de identificar las secciones relevantes del Qur’an que apoyan su posición como uno de los criterios supremos de la jurisprudencia islámica. Al mismo tiempo, hay eruditos notables que se han opuesto a tal alegato. El hadiz que con más frecuencia se cita en apoyo del *iḥma*^c es el dicho del Profeta: “Mi comunidad (Umma) no se pondrá de acuerdo en un error.”¹⁹ Sin embargo existen variantes del mismo dicho incluidas en otras colecciones. Un problema fundamental con este u otros hadices mencionados en apoyo del *iḥma*^c es que las tradiciones en cuestión no son *mutawātir* y por consiguiente no aportan certeza de conocimiento, tanto en términos del texto mismo como de su significado e implicaciones. Como ya hemos mencionado, salvo en el caso de unas pocas tradiciones, la mayoría no son *mutawātir* (al contrario, la inmensa mayoría son *āḥād*—relatos aislados) y aunque sean auténticas (*ṣaḥīḥ*), su posición real es probabilística en diverso grado.

La doctrina del *iḥma*^c desempeñó un papel vital en la emergencia de los *madhabs* (escuelas de jurisprudencia), lo que llevó a la sistematización tanto de la metodología como del corpus de leyes, códigos y dogmas. La diversidad de ideas y el espacio para el desacuerdo pueden aportar dinamismo en ciertos sentidos. Sin embargo, se consideró deseable alcanzar una cristalización de un acuerdo o cuasi-consenso amplio dentro de cada *madhab* acerca de diversos aspectos del culto y el ritual. Pero esto no significa que cuestiones como si la oración de *tarāwīḥ* debe tener ocho o veinte *rak‘ats*, o si el ‘*āmīn*’ debe decirse en voz alta en la oración en congregación, hayan sido resueltas entre los *madhabs* ni siquiera en el curso de quince siglos.

De hecho, la sistematización de las leyes y códigos ha contribuido a la rigidez y la intolerancia a nivel inter-*madhab*. Por ejemplo, aunque para los Ḥanafīs un matrimonio entre un hombre ḥanafī y una mujer šāfi‘ī es válido, según la escuela Šāfi‘ī no lo es.²⁰ Algunos elementos de las leyes y códigos islámicos se han vuelto inconsistentes no sólo con la

época contemporánea, sino también con los propios principios y valores del Islam que tales leyes y códigos deberían defender. Otro aspecto importante relativo al *īyma*^c que requiere una atención crítica es que el proceso de *īyma*^c no puede ser elitista y que las gentes cuyas vidas se verán afectadas por cualquier decisión o política deben ser consultadas para establecer un *īyma*^c. Por supuesto, sería poco práctico pretender que toda la Umma participase en semejante proceso de aprobación. Pero es aquí precisamente donde el principio de *šūrā* se vuelve relevante. Tanto la *šūrā* como la cuestión del *īyma*^c deben ser reconciliadas e integradas a fin de crear un proceso de toma de decisiones basado en la representación que aporte funcionalidad y dinamismo. En línea con este pensamiento, una ley se convierte en islámica cuando cumple las siguientes condiciones: (a) la formulación de la ley está enraizada en las fuentes fundacionales del Islam; (b) es deducida con una atención explícita a los *maqāṣid* y valores del Islam; y (c) la aprobación y promulgación de la ley por parte de la sociedad se realiza mediante *šūrā*.

El *īyma*^c ha desempeñado un papel importante en la historia del Islam y es relevante para algunos aspectos de la jurisprudencia. El argumento de este capítulo es, sin embargo, que los musulmanes ni necesitan ni deberían reclamar una sacralidad divina para un concepto que simplemente no posee dicha sacralidad consensuada. Además, como ya hemos explicado, no hay apenas nada, salvo en unos pocos asuntos amplios y básicos, en lo que exista realmente *īyma*^c o consenso. Por tanto, los musulmanes necesitan ser cautelosos en cuanto a aceptar un alegato que presenta como prueba de validez el respaldo del *īyma*^c. En consecuencia, los musulmanes sensatos necesitan replantearse la práctica del Islam y su estilo de vida en línea con un método dinámico, de solución de problemas y orientado a valores, en lugar de aferrarse a un dogma rígido o a un legalismo autocomplaciente.

Capítulo Cinco

El *Qiyās* (Razonamiento Analógico) y Algunas Cuestiones Problemáticas en la Ley Islámica

Los tradicionalistas (expertos en Hadiz) han realizado un servicio inestimable recopilando las colecciones de Hadiz y desarrollando métodos para su autenticación. Individualmente, los hadices no son ni divinos ni infalibles. Aún más alejadas de un origen divino están las

dos otras fuentes de la ley islámica—*īyma^c* y *qiyās*. El *qiyās* es la cuarta fuente del *fiqh* islámico y también una herramienta válida y útil para la jurisprudencia islámica. La presente exposición del *qiyās* se ocupa de muchos problemas conceptuales y ejemplos alarmantes de la aplicación errónea de esta herramienta en la promulgación de leyes islámicas.

Cuando nuestros juristas se enfrentaron a situaciones nuevas, en muchos casos aplicaron de manera efectiva y exitosa el *qiyās* en su búsqueda de soluciones nuevas. Como musulmanes, nos beneficiamos de sus valiosas y nobles contribuciones en este sentido. Ni el Qur'an ni la Sunna/Hadiz cubren todas las situaciones que puedan encontrar sus seguidores. Aquí es donde hace su aparición el *qiyās* o razonamiento analógico, cuyo “significado original de la palabra... es ‘medir’, ‘convenir’ e ‘igualdad’.”²¹ “*Qiyās* significa buscar semejanzas entre las nuevas situaciones y las prácticas consagradas, especialmente las del Profeta.”²² No obstante, el *qiyās* tiene sus inconvenientes.

Al igual que en las metodologías y categorizaciones erróneas que hemos visto respecto al *īyma^c*, el alegato que postula un consenso entre los Compañeros respecto al *qiyās* tampoco se sostiene. Muchos Compañeros aplicaron sus conocimientos a situaciones que eran desconocidas pero de alguna forma similares a posiciones ya establecidas, y esta práctica equivalía al *qiyās*. Sin embargo, afirmar que los Compañeros del Profeta sabían que esto constituía *qiyās*, que deliberaron en consecuencia y posteriormente alcanzaron un consenso resulta difícil de corroborar. No existe un versículo en el Qur'an en el que los eruditos hayan podido ponerse de acuerdo que justifique una actuación en base al *qiyās*. Asimismo, los eruditos usan la Sunna, consultando las colecciones de Hadiz, para conseguir una mayor justificación textual para el *qiyās*, pero tampoco han dado con una justificación real en la que ponerse de acuerdo.

La relación entre *īyma^c* y *qiyās* es muy cercana. Sin embargo, para que el resultado de una deducción analógica (*qiyās*) sea aceptado ampliamente, debe también ser ratificado por el *īyma^c*. Y aquí surge una anomalía en el razonamiento. Si bien los que siguen las cuatro escuelas de pensamiento sunnis tradicionales aceptan en general el *qiyās* como una de las cuatro fuentes de la jurisprudencia islámica, existe bastante desacuerdo sobre lo que constituye *qiyās*, su ámbito, y el método de validación del mismo. Existe escaso consenso respecto al *qiyās*. Cada escuela prefiere su propia definición, que posee su propio

acento o matiz especial. Por ejemplo, para al-Šāfi‘ī, *qiyās* e *iytibad* son sinónimos, mientras que no es así para otros eruditos. El denominador común en todos los casos entre las cuatro escuelas reside en la identificación del *‘il·la* (causa efectiva de la ley). Igual que no existe consenso en que el *qiyās* constituye una metodología válida de la jurisprudencia islámica, existen problemas similares acerca del consenso sobre lo que constituye una *‘il·la*, cómo es deducida e incluso cómo es validada.²³

Otro problema del *qiyās* como fuente de metodología y autoridad en la jurisprudencia islámica es que resulta seriamente complicado por la falta de acuerdo acerca de la relación entre el *aṣl* (caso original) y la validez de las normas basadas en *qiyās* que se deducen de él. El *qiyās* constituye una prueba especulativa, pues se basa en el razonamiento humano falible. Así, cuando las fuentes divinas infalibles y las fuentes temporales falibles se combinan en un mismo instrumental, a menos que se incluya un adecuado nivel de humildad consciente acerca de la falibilidad humana y sea reconocida explícitamente, pueden producirse excesos.

Hay otras formas en las que la aplicación del *qiyās* resulta problemática, como por ejemplo con *Kafā’* o *Kufū’* (igualdad en el matrimonio). El hecho de que los futuros cónyuges deban tener mucho en común o provenir de un estrato social similar es un asunto de simple sentido común. Sin embargo, convertir todo el asunto en un requisito legal y tratar las violaciones concretas del mismo como una cuestión de intervención legal por parte de los miembros de la familia y del *Qāḍī* (juez) ilustra una tendencia legalista. Por citar textos de la escuela Ḥanafī, en *al-Hidāya* de Margīnānī (m. 1197 d.C.) se declara:²⁴ “...al confirmar un matrimonio y establecer su validez; pues si una mujer se casa con un hombre inferior a ella, sus tutores tienen derecho a separarlos, a fin de evitar el deshonor que podrían sufrir como consecuencia si no lo hacen.”²⁵

El problema con este pasaje es la premisa de que algo es un ‘requisito’ del matrimonio cuando ni el Qur’an ni la Sunna lo especifican como tal. Además, la facultad que autoriza a los tutores de los futuros cónyuges a intervenir legalmente a través de un tribunal a fin de anular el matrimonio si no cumple esos requisitos carece de fundamento. Se aporta la prueba textual: “‘Ā’iṣā relató que el Profeta (s) dijo: ‘Escoged para vuestro esperma a las mejores mujeres, casaos con las que sean comparables (en árabe, *akfa*)’ y proponerles matrimonio.”²⁶

Esta narración no es *mutawātir bi al-lafz* (las palabras exactas) ni *bi al-maʿnā* (el significado exacto). De haber sido clasificada como *ṣahīḥ*—o sea, como un hadiz auténtico—ni siquiera aportaría certeza de conocimiento en este caso. Sin embargo, un problema mayor es el hecho de que el hadiz ni siquiera es *ṣahīḥ*. Además, aparte de este hadiz, una exploración de los libros de Hadiz revela la ausencia de otras narraciones sobre esta cuestión. Sólo la especulación puede explicar la invención de una ley, deducida de este dicho, cuya violación puede ser objeto de una intervención legal. Lo que los eruditos responsables hicieron, pues, fue estirar la cuestión de igualdad hasta un nivel que cayera dentro del ámbito del *qiyās*, a pesar de que este tipo de argumentación no cuenta con el apoyo del Qurʾan ni de la Sunna.

La noción de ‘igualdad’ es puesta del revés, contradiciendo los claros principios islámicos y el valor de la justicia y el igualitarismo. Respondiendo a otras secciones del texto de *al-Hidāya*, si una mujer es mayor de edad y desea el matrimonio a pesar de la evidente disparidad, eso debería ser prerrogativa suya. La necesidad de una equiparación profesional no es un requisito estricto. Lo que es particularmente censurable en esta obra es la clasificación de los barberos, tejedores, curtidores, etc. como gente ocupada en oficios degradantes. De hecho, no existe ninguna evidencia de que el Profeta se pronunciase para denigrar ninguna profesión; al contrario, ensalzó y honró el trabajo honesto. De hecho, en su último sermón el Profeta destruyó todas las nociones discriminatorias e injustas cuando dijo:

Toda la humanidad proviene de Adán y Eva. No existe superioridad de un árabe sobre un no árabe, ni de un no árabe sobre un árabe, ni de un hombre blanco sobre un hombre negro, ni de un hombre negro sobre un hombre blanco, excepto en términos de *taqwā* (piedad, conciencia de Dios) y buenas acciones.

Sorprendentemente, la sección que se ocupa de este tema en *al-Hidāya* comienza con la aseveración: “*Kafat*, en su sentido literal, significa igualdad.”²⁷ Sin embargo, el análisis y el razonamiento legal transforman la cuestión de la igualdad en un respaldo de la desigualdad. Lo que supuestamente fue formulado para proteger los derechos y el estatus de las mujeres y sus familias aseguraba por el contrario su inferioridad. La forma en que los eruditos pueden transformar una cuestión de igualdad en una que implica un estatus inferior es mediante un uso injustificado del *qiyās*.

El capítulo aporta una exposición detallada de otras cuestiones importantes en las que la aplicación del *qiyās* ha sido sacada de quicio.

Capítulo Seis

El Fiqh Islámico (Ley) y la Base Empírica Ignorada

Necesitamos hacer toda una serie de preguntas pertinentes acerca de las razones de porqué hay tanta injusticia y pensamiento decadente en las sociedades y comunidades musulmanas. La decadencia ha ido penetrando gradualmente y ahora las sociedades musulmanas son prácticamente inoperantes y, debido a factores internos y también externos, son incapaces de resolver por sí mismas la mayoría de sus problemas, por no hablar de competir con el mundo desarrollado. Por ejemplo, ¿por qué existe una brecha entre las leyes islámicas existentes y la realidad sobre el terreno en términos de resolver problemas y defender los principios islámicos de justicia y equilibrio? ¿Por qué muchas mujeres musulmanas se rebelan contra algunas de las disposiciones fundamentales de las leyes clásicas, y optan en su lugar por las leyes laicas? ¿Por qué se encuentran las sociedades musulmanas asediadas por problemas generalizados de pobreza e indigencia, de una educación anticuada, y de atraso tecnológico?

Es importante entender que para llegar a una comprensión de estas cuestiones, debe reconocerse el hecho de que la ley islámica o *fiqh* carece de una base empírica y sistemática (el término empírico no debe confundirse en este caso con el sentido limitado del empiricismo—es decir, la dependencia exclusiva de la observación y la experimentación). Nuestra exposición se ocupa aquí del aspecto central de la ley y la jurisprudencia islámicas, a saber, el hecho de que la ley y la jurisprudencia islámicas carecen de una base empírica adecuada, ‘empírica’ en sentido actual.

La concentración u orientación a los textos no es sólo responsable en gran medida de la pérdida de dinamismo del Islam y sus leyes, sino que ha llevado también a los no musulmanes que han estudiado el Islam a caer en el error de malentender la religión y con frecuencia malinterpretarla. El Islam tradicional es reductivamente legalista, está envuelto en capas de textos primarios, secundarios y terciarios, y a menudo desconectado de las crudas realidades de la vida. Así como la investigación o el trabajo empírico realizado a fin de valorar justamente el

problema antes de formular o promulgar una ley son prácticamente nulos en este contexto, se da también una ausencia de investigación o trabajo empírico dirigido a determinar los efectos y consecuencias de formulaciones y promulgaciones legales particulares.

Un caso típico es el de las implicaciones sociales de la herencia tradicional. La Šari‘a estipula que los familiares inmediatos y parientes del difunto tienen porciones designadas, que se determinan exclusivamente por referencia a las fuentes textuales. Sin embargo, no existen estudios modernos que investiguen el impacto de esas leyes en especial sobre las mujeres, que constituyen por lo general uno de los segmentos más vulnerables de la sociedad. Los hombres pueden desligarse fácilmente de las relaciones y obligaciones familiares; es también sabido que las mujeres no pueden. Se considera, y se arguye, que una mujer siempre tendrá el apoyo de alguien—su padre, marido, hermano, hijo, o el gobierno y la sociedad. Pero no es posible empezar a valorar la miseria y la vulnerabilidad de muchas mujeres, especialmente entre los pobres, sin realizar los estudios sociales empíricos pertinentes a fin de explorar la naturaleza y magnitud del problema que surge de la rigidez de las leyes de la herencia.

Un enfoque de torre de marfil, que se concentre simplemente en formular y promulgar leyes al tiempo que ignora los principios del Qur’an y la Sunna, puede amargar la vida a mucha gente. Quienes están cualificados para ello deben estudiar lo que ocurre en la vida real, a gente real, a fin de determinar porqué existe una brecha seria entre la realidad y los propósitos más elevados de las leyes. Sólo entonces podrán subsanar la brecha.

Otro ejemplo es la polémica sobre la economía y finanzas islámicas. Dada la dicotomía entre educación religiosa y laica, hay pocos juristas y eruditos musulmanes que estén familiarizados adecuadamente con el campo de la economía y las finanzas modernas. No obstante, esta carencia no les impide emitir *fatāwā* (opiniones legales desde una perspectiva religiosa) sobre esta cuestión. Aunque existen estudios empíricos realizados por partidarios de la banca y las finanzas islámicas, hay dos problemas sustanciales en la actitud de estos eruditos. En primer lugar, no suelen confesar que en general las cuatro fuentes—Qur’an, Hadiz, *i‘yma‘* y *qiyās*—son aducidas sólo especulativamente, lo que produce un conocimiento probabilístico, y por consiguiente cualquier *fatwa* que se genere no es en absoluto equiparable a un pronunciamiento divino; no se trata sino de productos

humanos basados en el Qur'an y la Sunna. En segundo lugar, los mismos expertos no reconocen la existencia de estudios empíricos que contradicen sus declaraciones. Dado que no están familiarizados con la importancia y la función del trabajo empírico, los juristas y eruditos religiosos tienden a emitir opiniones no corroboradas, y por lo general carentes de evidencia empírica específica.

Empíricamente es significativo que si los ingresos tanto por beneficios como por interés aportan más a los ricos, entonces poner la atención exclusivamente sobre el interés es erróneo. Parte de las ideas que se propagan comúnmente acerca de las finanzas públicas en un estado islámico son totalmente simplistas. Por ejemplo, esperar que los creyentes abran sus cofres cada vez que el gobierno lo requiera es poco realista. Y proponer el *zakā* como medio de satisfacer las necesidades del gobierno, especialmente en este tiempo en que todas las políticas musulmanas han sido todo menos islámicas y donde hay bastante desacuerdo acerca de si el *zakā* puede pagarse individualmente o debe estar institucionalizado—especialmente a través del gobierno—no resulta ni razonable ni práctico. Exigir a los bancos que ofrezcan préstamos libres de interés al gobierno sería cuestionado y ridiculizado incluso por las instituciones financieras islámicas existentes y puede llevar a una demanda sobre sus reservas si la gente intentase retirar sus fondos en caso de que tal política fuese implementada con éxito. Como último recurso, imprimir divisas y billetes cuando y como sea necesario, mientras otras cosas se mantienen iguales, es una simple invitación al desastre económico. De hecho, no sólo muchos juristas tienden a escribir de manera injustificada acerca de su propio campo, el *fiqh* islámico, sino también acerca de otros campos (por ejemplo, la economía) acerca de la cual no han dado muestras de conocimiento.

Equilibrar un enfoque orientado a los textos con un enfoque orientado a la vida requiere que exploremos, entendamos y definamos las realidades, procesos y cambios sociales de manera significativa. Los musulmanes necesitan adoptar métodos empíricos y, al mismo tiempo, evitar caer en la trampa del empirismo—la teoría que sostiene que el origen de todo el conocimiento es la experiencia sensorial. De hecho, un obstáculo que impide a muchos musulmanes apreciar la relevancia del enfoque empírico es la estrecha noción occidental del empirismo (basado sólo en la experiencia o la observación). El primer paso para resolver un problema es abarcarlo completamente y entender su naturaleza y dimensión. Esto requiere estudio e investigación inductiva. En este contexto, los musulmanes necesitan adquirir una comprensión

plena no sólo de la Sunna del Profeta, sino también de la *sunnat Allāh*: Dios ha establecido ciertas leyes (*sunnat Allāh*) que rigen todos los procesos, los naturales y los sociales, y que, según el Qur'an, son inmutables.²⁸

Hemos identificado hasta aquí tres condiciones que definen la ley islámica: (a) que la formulación de la ley debe estar enraizada en las fuentes fundacionales del Islam; (b) que sea elaborada con una atención explícita a los *maqāṣid* y valores del Islam; y (c) que la implementación y promulgación de la ley por la sociedad se haga mediante *šūrā*. Según lo expuesto en este capítulo, es necesario matizar aún más esas condiciones, a saber: Una ley se considera islámica cuando se cumplen las tres condiciones siguientes: (a) la formulación de la ley está enraizada en las fuentes fundacionales del Islam, con una debida diligencia orientada a la vida y empírica; (b) que sea elaborada con una atención explícita a los *maqāṣid* y valores del Islam; y (c) la implementación y promulgación de la ley por parte de la sociedad debe hacerse mediante un proceso de *šūrā*.

Capítulo Siete

Conclusión: Hacia Nuestra Reforma

Hoy en día nos enfrentamos a una serie de desafíos en el mundo musulmán. En algunos países la gente se enfrenta a un horrible conflicto que es parte de un juego de poder internacional en torno al petróleo. En otras partes del mundo musulmán, persiste la ocupación o un control efectivo por parte de fuerzas hostiles. El analfabetismo y la pobreza son especialmente graves en los países de mayoría musulmana. En otras partes, continúa la violencia sectaria; en general, los abusos físicos contra las mujeres son comunes; y aunque no sea exclusivo de los musulmanes, algunas mujeres son aún víctimas de ‘asesinatos de honor’; en el corazón del Islam, se impide aún a las mujeres conducir vehículos en el nombre del Islam. Incluso en países ‘progresivos’ de mayoría musulmana, una esposa puede recibir un mensaje triple (de divorcio irreversible) a través de SMS en su móvil. En Occidente, hay muchas mezquitas en las que las mujeres no son bienvenidas.

Muchas de estas cuestiones son asuntos que responden al entorno socio-cultural-político imperante. Sin embargo, la mente musulmana y la cultura actual están atrapadas en la situación actual, disfuncional y estancada, a causa de la comprensión y devoción tradicional religiosa

profundamente condicionada que existe, y que es posible por una proyección inadecuada hacia las fuentes textuales en general y un uso extravagante de hadices, a veces cuestionables, en particular como apoyo y evidencia.

En primer lugar, el término Šari‘a, tal como es usado comúnmente, es un término engañoso pues le son asignados muchos atributos impropios tales como divinidad, sacralidad e inmutabilidad. Cuando, de manera reduccionista, la Šari‘a es equiparada a la ley islámica la sociedad sufre legalismo. El alejamiento del espíritu del Islam, de sus propósitos (*maqāṣid*) o de sus principios normativos no sólo ocasiona una pérdida de dinamismo social, sino que impone una carga insoponible en la vida de las masas con su interpretación literalista y absolutista. En segundo lugar, el Qur’an es la culminación de todos los textos divinos revelados a lo largo de la historia humana. Ocupa una posición central e indisputada en el Islam. El propio Profeta no podría contradecirlo. Por tanto, nada que contradiga al Qur’an puede ser usado y aducido en apoyo de una doctrina, ley o código—un punto crucial que es reconocido universalmente por todos los musulmanes, pero que acostumbra a ser ignorado en la práctica.

En tercer lugar, el legado profético, o Sunna, es vital también para los musulmanes y la forma islámica de vida. El Profeta es identificado en el Qur’an como el modelo ejemplar. Sin embargo, como se demostró en el capítulo tres, la idea tradicional respecto del Hadiz exagera injustificadamente esta fuente, en términos de situarla al mismo nivel que el Qur’an, cuando se reclama cierto grado de divinidad para la misma. En cuarto lugar, las nociones comúnmente expresadas acerca del *iḥma‘* son insostenibles y exageradas. No sólo no existe *iḥma‘* acerca de la definición del propio término, sino que apenas hay un aspecto del *iḥma‘* sobre el que exista consenso. Muchos veredictos legales, para los cuales se reivindica el *iḥma‘*, reflejan un contexto socio-histórico que se remonta a la época del Profeta y sus Compañeros, siendo así que los detalles o particulares de cualquier aspecto de la ley no son de aplicación universal en todas las épocas.

En quinto lugar, el *qiyās* se ha convertido en otra herramienta de la que se abusa gravemente en la jurisprudencia islámica. Cualquier ley derivada mediante deducción analógica no puede ser declarada divina, y exigir a los musulmanes que la traten como sacrosanta. En sexto lugar, el corpus recibido de ley islámica carece de base empírica, y la función vital de la investigación acerca de los asuntos pertinentes y

necesarios para entender y analizar un problema, tanto antes como después de la formulación y promulgación de una ley, no existe en la actualidad.

Asimismo, una ley sólo debería ser considerada islámica cuando se cumplan las tres condiciones siguientes: (a) La formulación de la ley debe estar enraizada en las fuentes fundacionales del Islam, de acuerdo con un enfoque empírico y orientado a la vida en el que se aplique la debida diligencia de manera rigurosa; (b) ha sido derivada con atención explícita a los *maqāṣid* y valores del Islam; y (c) la implementación y promulgación de la ley por la sociedad a través de un proceso de *ṣūrā*.

La búsqueda de una transformación constructiva es un desafío dinámico y emocionante. El Islam, en su empeño de guiar al éxito en esta vida y en la vida del Más Allá, invita a todos a buscar constantemente un cambio positivo—un cambio que ayude a los individuos en todos los niveles, al tiempo que afecta positivamente a las vidas de los demás. Por supuesto, el cambio empieza en casa; por nosotros mismos en primer lugar. Quienes valoran y buscan ese cambio de manera proactiva—no reaccionaria (como ocurre actualmente)—no sólo se cambiarán a sí mismos, sino que también, en ese proceso, realizarán cambios en otros.

El Autor

MOHAMMAD OMAR FAROOQ es Director del Centro de Finanzas Islámicas, en el Instituto Financiero Bancario de Bahrain. Sus áreas de interés incluyen economía/banca/finanzas islámicas, ley y jurisprudencia islámicas, y economía política islámica.

Notas

- ¹ M. Asad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1987), p. 28.
- ² De acuerdo con la norma pluralista y la herencia del Islam, ejemplificadas en la Constitución de Medina redactada bajo la guía del Profeta, en lugar de definir a un estado como 'país musulmán' se ha preferido el término 'país de mayoría musulmana'.
- ³ Para encontrar información y análisis relativos a esta experiencia antislámica e inhumana, véase M. O. Farooq, "Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam," (2006), <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC612-3179>. [Visitada el 21 de junio, 2007]; A. Quraishi, "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective," *Michigan Journal of International Law* (18) (1997), pp. 287–320; A. Jahangir y H. Jilani, *The Hudood Ordinance* (Lahore, Pakistán: Rhotus Books, 1990).
- ⁴ Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 21ª Ed. 1992
- ⁵ Necesitamos ser extremadamente cautos al usar términos como divino y clarificar lo que eso significa en la práctica y a qué hace referencia. A las tradiciones del Profeta no puede atribuírseles la autenticidad indisputable del Qur'an. El Qur'an se considera único y no comparable con ninguna otra cosa.
- ⁶ La expresión árabe original es: *Tagayyur al-Aḥkām bi Tagayyur al-Zamān wa al-Makān*. M. Zahraa, "Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions," *Arab Law Quarterly* 15 (2) (2000), pp. 168–196, que cita a Ibn al-Qayyim al-Āuẓayyī, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn* (Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 1987), vol. 3, pp. 14–70.
- ⁷ M. O. Farooq, "Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam." (2006)
- ⁸ I.A.K. Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistán: Islamic Research Institute, 2000), p. 39; también, p. 202.
- ⁹ M. Khan, "The Priority of Politics," *Boston Review* (Abril/Mayo 2003), <http://www.bostonreview.net/BR28.2/khan.html>. [Visitada el 7 de octubre, 2006].
- ¹⁰ M. O. Farooq, "The Spirit of Global Belonging: Perspectives from Some Humanity-Oriented Icons," (2006), http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc. [Visitada el 21 de junio, 2007].

- ¹¹ M. Asad, *This Law of Ours*, pp. 30–31.
- ¹² M. Y. Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistán: Sh. Muhammad Ashraf, 1993), p. 76.
- ¹³ A. Hasan, (trad.), *Sunan Abu Dawud*, (1990), vol. 1, Kitāb al-Adab, hadiz no. 570.
- ¹⁴ M. M. Khan, (trad.), *Sahīh al-Bujāri*, vol. 1, hadiz no. 828.
- ¹⁵ M. M. Khan, (trad.), *Sahīh al-Bujāri*, vol. 9, hadiz no. 219.
- ¹⁶ F. Mernissi, *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987), pp. 49–61, donde cita a Ibn al-Aṭīr, *Usd al-Gāba*, vol. 5, p. 38.
- ¹⁷ Nota del Editor. Véase también AbdulHamid AbuSulayman, *Apostates, Islam and Freedom of Faith: Change of Conviction Vs Change of Allegiance*, Ponencia Ocasional N° 22, (Malta: IIIT, 2013).
- ¹⁸ M. M. Khan, (trad.), *Sahīh al-Bujāri*, vol. 9, hadiz no. 57. Para una lista de otras fuentes en donde aparece este hadiz y una análisis crítico del mismo, véase A. Shafaat, “The Punishment of Apostasy in Islam (Part II): An Examination of the Hadiths on the Subject,” http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html. [Visitada el 29 de octubre, 2006].
- ¹⁹ M.T. Ansari, (trad., con Introducción y Notas), *Sunan Ibn-e-Mayah* (Nueva Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000), vol. 5, Kitāb al-Fitan, hadiz no. 3950, p. 282.
- ²⁰ B. M. Dayal, (trad., con Introducción y Notas). *The Durr-ul-Mujtar: M. Ala-ud-din Haskafi* (Nueva Delhi, India: Kitāb Bhavan, 1992), vol. 2, p. 351; véase también en este libro el capítulo siguiente sobre el *qiyās* para más detalles.
- ²¹ M. Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (Nueva Delhi, India: Taj Company, 1986), p. 140.
- ²² A. AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: Instituto Internacional de Pensamiento Islámico, 1987), p. 66.
- ²³ N. Shehaby, “Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory,” *Journal of American Oriental Society* 102(1) (Ene-Mar, 1982), pp. 27–46.
- ²⁴ La traducción de la edición de *al-Hidāya*, de la cual proviene este extracto, es deficiente y está redactada en un inglés arcaico. Así-mismo, algunos de los términos y nombres transliterados no son fáciles de reconocer. De ahí que se hayan hecho algunas sustituciones o anotaciones a fin de que los extractos en cuestión resulten más comprensibles.
- ²⁵ C. Hamilton, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, (trad., con Introducción y Notas) de Al-Margīnānī, 2ª edn. (Karachi, Pakistán: Darul Ishaat, 1989), p. 110.
- ²⁶ Ansari, (trad.), *Sunan Ibn-e-Mayah*, vol. 3, hadiz no. 1968.

²⁷ C. Hamilton, (trad.), *The Hedaya*, 1989, p.110.

²⁸ M. O. Farooq, "Development Demystified: An Islamic Perspective".
Ponencia presentada en la Primera Conferencia de NAAMPS, Abril, 9-11,
1993, Chicago, Illinois.

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

Hacia Nuestra Reforma sostiene que en el corazón de la difícil situación de los musulmanes está la ignorancia y/o la falta de compromiso con los valores centrales del Islam. Por consiguiente, la obra aboga con fuerza por un retorno a lo que se ha dado en llamar un enfoque 'orientado a valores'. Constatamos asimismo que la *Šari‘a* es en realidad un núcleo que con el paso del tiempo ha quedado envuelto en un manto enrevesado de opiniones y deducciones escolásticas que frena el desarrollo musulmán, y que un empleo extravagante de hadices cuestionables y una implementación falaz de la ley de los *ħudūd* no sólo traiciona el espíritu del Qur‘an y el mensaje del Profeta, sino que es una práctica desastrosa, cuyas consecuencias son un flagrante abuso de las masas musulmanas so pretexto de la implementación de una pseudo-*Šari‘a*. Este abuso y aplicación errónea son examinados en el libro.

**Shah Abdul Hannan, Ex Presidente del Banco Islámico de Bangladesh;
Ex Vice-Director del Bangladesh Bank**

Una obra excelente sobre las fuentes principales de la Ley Islámica: Qur‘an, Sunna, *ġyama‘* y *Qiyās*. El autor plantea muchas cuestiones espinosas sobre estas fuentes, sus definiciones, uso e interpretaciones. Pone de relieve el estancamiento y el literalismo legal en el pasado y la necesidad de una orientación a valores en el desarrollo futuro de la Ley Islámica.

**Dr. Mohammad Yusuf Siddiq, Departamento de Historia y Civilización
Islámica, Universidad de Sharjah, Emiratos Árabes Unidos**

Una obra de investigación analítica refinada y sofisticada que finalmente nos lleva a algunas conclusiones acerca del dilema legal del mundo musulmán contemporáneo.

**Professor Charles E. Butterworth, Profesor Emérito de Ciencias Políticas,
Universidad de Maryland, EEUU**

Con una prosa clara y argumentos reflexivos, [el autor] conduce a los lectores por las cuestiones que rodean la fe y sus elementos centrales hoy en día, para luego ofrecer soluciones convincentes para las mismas. Asimismo, señala cuidadosamente la forma en que las autoridades antiguas deben ser estudiadas teniendo presentes las condiciones de nuestros días. De hecho, su mayor preocupación es la de mostrar claramente cómo el Islam puede responder positivamente a muchas innovaciones de este tiempo sin perder nada de su atractivo principal.

**Dr. M.N. Siddiqi, Profesor Emérito, Departamento de Administración
Empresarial, Universidad Islámica Aligarh, India**

Algunos de los capítulos son ciertamente dolorosos de leer. Pero eso es lo que hay ahí afuera en realidad. El autor sólo nos está poniendo un espejo delante. [La crisis a la que nos enfrentamos hoy] es resultado de una metodología que ignora los *Maqāšid al-Šari‘a*, apoyándose en dictámenes del fiqh emitidos hace cientos de años en un contexto social distinto. Sin duda se impone urgentemente una seria reflexión.

