

# VIOLENCIAS Y RELIGIONES: EL CASO DEL ISLAM

## VIOLENCE AND RELIGIONS: THE CASE OF ISLAM

Josep Puig Montada

IUCR – Universidad Complutense de Madrid

### Resumen

La religión y la violencia parecen ir unidas la una a la otra inevitablemente. La cuestión surge acerca de si la violencia es inherente al islam, y para contestarla, el artículo examina periodos sucesivos de la historia musulmana, desde este punto de vista. La investigación muestra que no existe una relación intrínseca y que el islam contemporáneo tiende mayoritariamente a separar la religión de la violencia.

### Palabras claves

Violencia; religiones; historia musulmana

### Abstract

Religion and violence seem to be inevitably linked to one another. The question arises whether violence inheres in Islam and to answer it, the article examines various periods of Islamic history from this perspective. The enquiry shows that there is no intrinsic connection and that contemporary Islam largely tends to dissociate religion from violence.

### Keywords

Violence; Religions; Islamic History

## 1. La visión desde la historia

### 1.1 *La dureza de los inicios*

Muḥammad Ibn Ishāq ibn Yasār es el cronista más antiguo de Mahoma. Ibn Ishāq nació en Medina, sobre el año 85/704 y murió en Bagdad en 150/767.<sup>1</sup> El profeta del Islam murió 28 de Şafar, en el año 11 de la Hégira, o sea, 26 de mayo 632. Nació por tanto

---

<sup>1</sup> El autor señala que el artículo desarrolla ideas expuestas en el Colegio de México, 26 agosto 2016, durante un encuentro internacional sobre violencia y religiones.

70 años después de su muerte, y para su biografía conocida como la *Sīra al-nabawīya*, Ibn Ishāq se basó en informaciones transmitidas en segunda generación, es decir, sus fuentes eran aquellas que habían recibido la información de contemporáneos del Mahoma; su biografía ha llegado a través de dos tradiciones prácticamente iguales, la de Ṭabarī y la de al-Bakkā'i e Ibn Hishām (m. 218/833),<sup>2</sup> y aquí se utiliza la segunda<sup>3</sup>, que fue traducida al inglés por A. Guillaume,<sup>4</sup> la cual es la traducción más citada.

Cuando Mahoma, el Enviado de Dios, alcanzó la edad de 40 años, Dios por compasión lo envió a los mundos, “envió un mensajero de buenas noticias [*bashīr*] a la humanidad”<sup>5</sup>. Dios había hecho un pacto con cada profeta que había enviado antes de Mahoma de que creería en Él, daría testimonio, le ayudaría contra quien se enfrentara a Él, y les pedía que transmitieran esto a todo el que creía en ellos, y daba testimonio de ellos, y los profetas así cumplieron estas obligaciones (*Sīra*, vol. I: 248).

Ocurriría esto en 610. Ibn Ishāq entra luego en detalles de cuándo y dónde se produjo exactamente la primera revelación. Estando dormido en la cueva de Ḥirā', el ángel Gabriel se le mostró y le ordenó leer, en voz alta, y Mahoma le preguntó qué es lo que debía leer. A la tercera vez el ángel le ordenó (Corán 96: 1-5):<sup>6</sup>

1. ¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado,
2. ha creado al hombre de sangre coagulada!
3. ¡Recita! Tu Señor es el Munífico,
4. Que ha enseñado el uso del cálamo,
5. ha enseñado al hombre lo que no sabía.

Mahoma lo recitó y el ángel se alejó. Luego se despertó y sintió terror; ¿no sería un poeta o un poseso? Khadija le consoló asegurándole que Dios nunca le trataría de poeta o poseso porque conocía la bondad de su fe. Al cabo de un tiempo, Mahoma asume la obligación y empieza su predicación. Ibn Ishāq reflexiona: “La profecía es la carga (*mu'na*) más pesada y no la pueden sobrellevar más que aquellos enviados fuertes y fir-

---

<sup>2</sup> Véase Alexander Kudelin, “*Al-Sīra al-Nabawīya* by Ibn Ishāq-Ibn Hishām. The History of the Texts and the Problem of Authorship”, *Manuscripta Orientalia* 16/1 (2010): 6-12.

<sup>3</sup> Muḥammad Ibn Ishāq y 'Abd al-Malik Ibn Hishām Ibn Hishām, *Al-Sīra al-Nabawīya*, editado por M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī y 'Abd al-Ḥafīz Shalabi, 4 vols. (El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937) [Se cita por *Sīra* dentro del texto].

<sup>4</sup> Muḥammad Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, traducido por A. Guillaume (Oxford, New York y Delhi: Oxford University Press, 1955).

<sup>5</sup> Alfred Guillaume, el traductor de la *Sīra* señala en una nota pie de la página 104 (Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*) que se trata de una cita libre del evangelio de Juan 15. Véase su artículo Alfred Guillaume, “Version of the Gospels used in Medina “circa” 700 AD”, *Al-Ándalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 15/2 (1950): 289-296.

<sup>6</sup> Las citas del Corán siguen la traducción de Julio Cortés (Barcelona: Herder, 2005).

mes, y con la ayuda y el favor de Dios, porque tienen que afrontar a los hombres que se oponen, cuando traen el mensaje de Dios” (*Sīra*, vol. I: 256).

Los primeros mandamientos de la Ley, de acuerdo con la *Sīra*, conciernen la oración, con el rito de las abluciones previas. En torno a Mahoma se van agrupando los conversos, su esposa Khadija, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Abū Bakr. Los mequíes aceptan su mensaje mientras no rechaza sus divinidades (*Sīra*, vol. I: 282). Entonces se produce el enfrentamiento, y el grupo de conversos está en minoría, pero los incidentes violentos son raros. El Corán va tomando forma y los adversarios de Mahoma ponen en duda la originalidad de las azoras, y al-Naḍr ibn al-Ḥārith destacaba en sus ataques: “Cuando se le recitan Nuestras aleyas, dice: ‘¡Patrañas de los antiguos!’” (Corán 68: 15).

Encontramos la primera referencia a los judíos en este periodo inicial. Al-Naḍr y ‘Uqba ibn Abī Mu‘ayt se desplazan a Medina para preguntar a los rabinos que allí había cómo desarmar verbalmente a Mahoma (*Sīra*, vol. I: 321). Los rabinos les sugieren tres preguntas para poner en aprietos a Mahoma. La primera es acerca de los jóvenes que desaparecieron en la antigüedad. La revelación vendrá en ayuda de Muhammad y, en este contexto, el Corán, azora 18, recrea la historia de los durmientes de Éfeso.

La contienda no es sangrienta siempre que los musulmanes conversos disfruten de la protección de un clan, en concreto de los clanes Banū Hāshim y Banū Muṭṭalib, pero los esclavos carecen de ella y sufren violencia física. ‘Amr ibn Hishām conocido por Abū Jahl, “El padre de la ignorancia”, destaca en la persecución y es especialmente cruel; En su biografía de Mahoma, Ibn Ishāq dice: “si el hombre era débil, lo golpeaba y azuzaba a la gente contra él” (*Sīra*, vol. I: 342). Así explica la emigración a Abisinia de aquellos musulmanes que carecían de la protección del clan y eran perseguidos y torturados.

Abū Jahl era tío de ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb, el futuro califa que se convirtió al Islam después de su hermana Fátima, quien guardaba la hoja de la azora “Ṭā’ Hā’” y la recitaba. Esta azora, obviamente del periodo mequí, es la número 20, tiene 135 aleyas y empieza:

1. Ṭā’ Hā’
2. No te hemos revelado el Corán para que padezcas,
3. sino como Recuerdo para quien tiene miedo de Dios,
4. como revelación venida de Quien ha creado la tierra y los altos cielos.

Abū Jahl reaccionó furioso ante la conversión de ‘Umar al Islam, pero el incidente que vamos a ver no está relacionado con él. Cuando ‘Umar hace pública su conversión, unos Qurayshíes se lanzan a golpes contra él, hasta que uno de sus ancianos lo ve, interviene y detiene el ataque. Cuando le cuentan el motivo, el anciano les pide que dejen a ‘Umar en paz porque es “un hombre que ha elegido una cosa para sí mismo” (*Sīra*, vol. I: 374), y A. Guillaume tradujo “una religión para sí mismo”.<sup>7</sup> El cambio de religión no

<sup>7</sup> Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 159.

es visto como un crimen, sino como una rareza no perseguible. Si la reacción entre los Qurayshíes es tan fuerte, hay que buscar otra explicación y ésta es que en torno a Mahoma se va constituyendo un grupo social que rompe con la jerarquía de la sociedad mequí, e incluye entre sus miembros a ‘débiles’.

Mientras la protección de los clanes Banū Hāshim y Banū Muṭṭalib es efectiva, la vida de Mahoma no corre peligro, pero no se pueden evitar los escarnios. Su esposa Khadīja y tío Abū Ṭālib mueren en el mismo año, probablemente 619, y la situación cambia para mal. Los tres años siguientes serán muy difíciles para Mahoma y sus seguidores. Mahoma se presenta a las tribus que acuden a las ferias, y también a un grupo de Khazraj que habían ido a la feria de ‘Aqaba. Los Khazraj venían de Medina y mantenían una relación ambigua con los judíos que habitaban también aquellos oasis, marcada por conflictos esporádicos; algunos Khazraj se convierten al Islam. Estos musulmanes de Medina serán conocidos como los *anṣār*. Al año siguiente, 621, se repite el encuentro y aumenta el número de conversos. Ibn Ishāq nos cuenta que fueron 12 y que prestaron un juramento de carácter pacífico, porque “fue antes de que la guerra fuera impuesta como obligación”. Este juramento decía:

Prestamos juramento de lealtad al Enviado de Dios en la forma de juramento de las mujeres, [lo hicimos] antes de que la guerra fuera impuesta como obligación. Juramos no asociar nada con Dios, no robar, no cometer adulterio, no matar a nuestros hijos, no decir calumnia alguna que saliera de entre nuestras manos o nuestros pies, y no desobedecerlo en hacer el bien (*Sīra*, vol. II: 75).

“Juramento de las mujeres” significa lealtad moral, y en el Corán encontramos la explicación de este sentido: “Cuando las creyentes vengan a ti a prestarte juramento de fidelidad...” en una aleya que contiene este mismo juramento (Corán 60: 12). Ibn Ishāq tiene mucho cuidado en señalar que el mandamiento de hacer la guerra no llega hasta que la persecución de los musulmanes es tan fuerte que es una necesidad de autodefensa, y la Revelación es explícita.

Siguiendo a Ibn Ishāq, los musulmanes sufrían persecución por parte de los qurayshíes que les obligaban a renegar de su fe o a huir de Meca. Dios, entonces, ordenó a su Enviado recurrir a la guerra

La primera aleya que fue revelada permitiendo la guerra, el derramamiento de sangre y el combate contra aquel que los oprima [a los musulmanes], y según me informaron en base a la autoridad de ‘Urwa ibn al-Zubayr y otros ulemas, fueron estas palabras de Dios: “Permisión es concedida a aquellos que combaten porque han sido maltratados [...]” (Corán 22: 39-41).

Ibn Ishāq explica estas aleyas (véase *Sīra*, vol. II: 110-111): Dios ha autorizado a los musulmanes a hacer la guerra porque ellos sufrieron injusticia [*zulimū*] por querer seguir su religión. Sin embargo, añade que Dios reveló después esta aleya: “Combatidlos hasta que no haya tentación de apostasía” (*fitna*, en *Sīra*, vol. II: 193), Ibn Ishāq comenta: “es decir, hasta que ningún creyente sea inducido a apostatar [*yuftan*] de su religión”, y

continúa con la cita de la aleya: “y que la religión sea la de Dios”, para comentar: “es decir, hasta que Dios sea adorado, y nadie más.” En los comentarios de Ibn Ishāq a esta aleya (vol. II: 193) se aprecia una doble posición. Por una parte, los musulmanes tienen derecho a practicar su religión y, si se les impide, Dios autoriza que se defiendan. Por otra, se apoya en la segunda parte de la aleya, que sostiene que los musulmanes tienen que luchar para extender por la fuerza el Islam.

Podemos poner entre paréntesis esta segunda aleya, la información y la interpretación de Ibn Ishāq y conservar 22: 39-41 como representativa del periodo que termina con la emigración forzada a Medina. Cuando sus seguidores están ya en Medina, Mahoma huye de Meca hacia allí, donde llegó el lunes, 12 de Rabī‘I, 24 septiembre 622 (véase *Sīra*, vol. II: 240). Establecido allí, promueve un pacto o tratado entre los emigrados de Meca y los medineses convertidos al Islam, los llamados *anṣār*, y además un acuerdo con los judíos. Aquí encontramos la idea de comunidad religiosa, pues emigrados y medineses forman una sola comunidad, *umma* (véase *Sīra*, vol. II: 147).

Sorprende la extensión que Ibn Ishāq dedica a las rencillas del Profeta con los judíos. “En el mes de Rajab, 17 meses después de la llegada del Enviado de Dios a Medina” cambió la dirección de la oración, marcando las diferencias con los judíos, y a partir de entonces la dirección fue la de la Ka‘ba (*Sīra*, vol. III: 198-199)<sup>8</sup>. Tampoco los cristianos de Najrān escapan a sus críticas, pero estos le piden que se avenga, cada uno conserva su religión (véase *Sīra*, vol. II: 233).

### 1.2 Empieza la guerra contra los politeístas: Badr

La narración de Ibn Ishāq cambia de tono. Pasamos de una narración que habla de persecución y huida de los musulmanes, y de discusiones teológicas con judíos y cristianos, a otra de campañas militares. Bien entendido, la guerra es presentada como una justa reacción contra los politeístas de Quraysh. La primera gran victoria es la que tuvo lugar junto a los pozos de Badr; Ibn Ishāq recoge varios testimonios, según los cuales los ángeles participaron en la batalla (véase *Sīra*, vol. II: 285-286).

La azora 8, “El botín” está relacionada con el reparto del botín conquistado en Badr a la caravana de los Quraysh. Ibn Ishāq la cita y leemos:

38. Di a los infieles que, si cesan, se les perdonará lo pasado; pero que, si reinciden, seguirán la suerte de los antiguos.

39. Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirnos a apostatar (*fitna*) y se rinda todo el culto a Dios. Si cesan, Dios ve bien lo que hacen.

---

<sup>8</sup> En otro lugar, dice que fue en el mes de Sha‘bān, 18 meses después de la Hégira (*Sīra*, vol. II: 257).

Son las mismas palabras que leíamos antes en 2: 191, e Ibn Ishāq interpreta la aleya sin dudar: hay que luchar hasta que ningún creyente sea inducido a apostatar, y que la creencia en la unidad de Dios sea pura, que no haya ningún politeísta (véase *Sīra*, vol. II: 327). Ibn Ishāq prosigue su comentario a la azora “El botín”, donde se anima a luchar contra los infieles y a esperar la recompensa no sólo en la otra vida, sino después de la batalla.

El texto coránico hace una observación: los musulmanes deben luchar, pero, si los enemigos, “Si, al contrario, se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también hacia ella! ¡Y confía en Dios! Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe” (‘El botín’ 8: 61). ¿Qué es lo que hay que entender por “si se inclinan hacia la paz” (*in janaḥū li-l-salm*)? Ibn Ishāq no lo duda, significa que ellos piden la paz, *salm*, sobre la base de su conversión al Islam (véase *Sīra*, vol. II: 330). Ofrece la vocalización alternativa, *silm*, en pasajes de poetas que utilizan la construcción ‘inclinarse hacia la paz,’ y cita a al-Ḥasan al-Baṣrī (21/642-110/728) como una autoridad para interpretar la frase en el sentido de ‘conversión al Islam’.

### 1.3 La batalla de Uḥud

El éxito de Badr le permitió a Mahoma terminar con los judíos Banū Qaynuqāʿ, aliados de los Khazraj. Las aleyas 5: 51-56 justifican, según Ibn Ishāq, que la alianza fuera anulada (véase *Sīra*, vol. III: 52). Sin embargo, los mequíes, dirigidos por Abu Sufyān, no aceptaron la derrota de Badr y organizaron un ejército que derrotó a los musulmanes en la ladera del monte Uḥud (sábado, 15 Shawwāl 3 / 30 marzo 625). Ibn Ishāq resume:

Los musulmanes huyeron, el enemigo los hirió de muerte, fue un día de prueba y de sacrificio, en el que Dios gratificó a algunos musulmanes con el martirio, *shahāda*, hasta el punto de que el enemigo se acercó al Enviado de Dios, tirándole piedras hasta hacerle caer, romperle un diente y cortarle un labio (*Sīra*, vol. III: 84).

Una mujer, Umm Saʿd defiende a Mahoma (véase *Sīra*, vol. III: 86-87) con algunos más que resisten a su entorno. En el campo de batalla quedan los cadáveres de los musulmanes que Hind y otras mujeres mequíes profanan, cortando las orejas y la nariz (véase *Sīra*, vol. III: 96). Abū Sufyān regresa a Meca, pero el enemigo no ha sido vencido totalmente. 65 musulmanes sufrieron el martirio, 22 politeístas murieron. El Corán se hace eco de la derrota de Uḥud y en la azora “Imrān” (Corán 3: 121-179) Dios consuela a los creyentes.

Si después de Badr, los Banū Qaynuqāʿ fueron exterminados, después de Uḥud, los Banū al-Nāḍir fueron expulsados. La azora 59, “La reunión”, fue revelada en este contexto.

## 2. De la batalla del Foso a la conquista de la Meca

La narrativa adquiere el mismo estilo beligerante: los mequíes quieren acabar con Mahoma; sus tropas regresan a Medina, donde los musulmanes han excavado un foso que les protege del asalto. Ocurrió en el año 5 de la Hégira. Solamente murieron 6 musulmanes y 3 politeístas.

Los Banū Qurayzah eran otra tribu judía de los oasis de Medina, y ésta será masacrada (*Sīra*, vol. III: 244-246); los versículos coránicos que fueron revelados en relación con la batalla del Foso y del caso de los Banū Qurayzah se hallan en la azora ‘Los partidos’ (Corán 33: 9-27; véase *Sīra*, vol. III: 256-262). Ibn Ishāq nos va informando de nuevas conversiones de hombres que jugarán un papel importante en el desarrollo del Islam. Incluso Abū Sufyān Ibn Ḥarb se convirtió al Islam (véase *Sīra*, vol. IV: 44-45), aceptando la supremacía de Mahoma.

Los musulmanes entraron en Meca en el año 8 de la Hégira, 630. Cuando Mahoma conquistó la ciudad, había dado órdenes de no matar más que a aquellos que ofrecieran resistencia, pero hizo unas excepciones. Ibn Ishāq nos cuenta que el mismo Profeta ordenó ejecutar a determinadas personas por distintos motivos. La razón más relevante es la apostasía, y he aquí la traducción de un caso:

Uno de aquellos que el Enviado de Dios había ordenado ejecutar era ‘Abdallāh ibn Khaṭal, que era uno de los Banū Taym ibn Ghālib. El Enviado de Dios ordenó matarle porque antes había sido musulmán, y lo había enviado a pedir el azaque, acompañado de uno de los *anṣār*. Tenía un sirviente que era musulmán. Llegaron a un lugar y le ordenó al sirviente sacrificar un macho cabrío y prepararle una comida. Se durmió y cuando se despertó, vio que el sirviente no había hecho nada, lo agredió y lo mató. Luego apostató y se hizo politeísta.

Tenía dos esclavas cantoras, Fartaná y la compañera de esta, que cantaban sátiras contra el Enviado de Dios. El Profeta ordenó ejecutarlos a los tres (*Sīra*, vol. IV: 52).

La apostasía es un crimen castigado con la muerte, pero incluso la sátira parece serlo. El derecho islámico se desarrollará tomando como base el Corán, y tanto la apostasía como la blasfemia serán castigadas con la pena de muerte.

### 2.1 La batalla de Ḥunayn y la conquista de la península arábiga

Mahoma ha triunfado sobre sus conciudadanos, ha conseguido ser el señor de Meca y Medina, ha unificado sus poblaciones en el Islam. Según Ibn Ishāq, las tribus árabes de la península, encabezadas por la Hawāzin, se alarman y se preparan para la guerra. Mahoma reclutará ahora un ejército de 12.000 hombres que derrotarán a la coalición tribal en Ḥunayn, el año 8 de la Hégira. La coalición llevaba consigo a las mujeres y los hijos, y Mahoma ordenó no matar “un niño, ni una mujer, ni un esclavo” (*Sīra*, vol. IV:

100).<sup>9</sup> Mahoma busca entonces la unificación de todos los árabes de la península y lo va consiguiendo con ayuda de los mequías incorporados a su causa, a los que trata con deferencia. Cuenta Ibn Ishāq:

El Enviado de Dios dio mercedes a aquellos cuyos corazones quería ganar. Eran aquellos que tenían la categoría más noble y que si se los ganaba, se ganaba a sus pueblos. A Abū Sufyān Ibn Ḥarb le dio 100 camellos, a su hijo Mu‘āwiya, 100 camellos, a Ḥakīm Ibn Ḥizām, 100 camellos, y a al-Ḥārith Ibn Kalada, el hermano de Banī ‘Abd al-Dār, otros 100 camellos (*Sīra*, vol. IV: 135).

El Islam no se va a extender solamente por la guerra o la superioridad física: la política jugará su papel. En la medida en que Mahoma consigue implicar a los dirigentes de clanes antes enemigos, consigue también su lealtad. Ello produce, naturalmente, descontento entre los *anṣār* y los emigrados.

La próxima campaña militar será ya contra los bizantinos, contra la ciudad de Ta-būk, conocida también como la campaña de ‘Usra, “de la dureza”, en el año 8/630. Muchos de sus aliados no comparten la oportunidad de la campaña, en pleno verano, que termina en fracaso. Este fracaso no interrumpe el flujo de tribus árabes que se van convirtiendo al Islam, y del que Ibn Ishāq da constancia. Un éxito notable es la conversión de los reyes de Ḥimyar y la crónica reproduce una capitulación que el Profeta les habría concedido (véase *Sīra* vol. 4: 235-237). En ella se detallan las obligaciones adquiridas al convertirse: obedecer a Dios y a su Enviado, hacer la oración, dar la limosna legal, dar el quinto del botín. Siguen las normas para el pago del impuesto sobre las tierras y los rebaños

El judío o el cristiano que se convierta al Islam será considerado como uno de los creyentes, y tendrá los mismos derechos y obligaciones que ellos. Aquel que persista en el cristianismo o en el cristianismo, no será apartado de su religión, y tendrá que pagar la capitación. Para todo adulto [*ḥālim*] hombre o mujer, libre o esclavo, esta será de un dinar calculado sobre la base de unos vestidos yemeníes *ma‘āfir*, o su equivalente en vestidos (*Sīra*, vol. IV: 236).

El Profeta morirá después de participar en 27 batallas y 38 campañas. Al margen de elementos fabulosos, debemos reconocer que, de manera general, la información es verosímil. La biografía escrita por Ibn Ishāq, muerto en 150/767, transmitida por Ibn Hishām, es similar a la de otros cronistas, como Muḥammad Ibn ‘Amr ibn Wāqid, conocido por al-Wāqidī, que murió en 207/ 822. Su obra *Libro de las expediciones militares* transmite los mismos contenidos,<sup>10</sup> pero al-Wāqidī procura prestar más atención a las fechas. Rudi Paret es crítico con las falsificaciones que se le han atribuido, pero destaca

<sup>9</sup> Muḥammad Ibn Ishāq y ‘Abd al-Malik Ibn Hishām Ibn Hishām, *Al-Sīra al-Nabawīya*, editado por M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī y ‘Abd al-Ḥafīz Shalabī, 4 vols. (El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937) [Se cita por *Sīra*].

<sup>10</sup> Véase Muḥammad Ibn ‘Amr ibn Wāqid al-Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*, editado por M. Jones, 3 vols (London: Oxford UP, 1966).

su rigor frente al carácter legendario de éstas.<sup>11</sup> Muḥammad Ibn Saad (m. 230/845) proporciona una información similar en su *Kitāb al-ṭabaqāt*, editado por Edward Sachau.<sup>12</sup>

Cuando el Profeta fallece la mañana del 13 de Rabīʿ I del año 9, 8 junio de 632, el Islam no se ha consolidado aún dentro de la península ni entre los árabes. Su sucesor Abū Bakr tendrá que afrontar la rebeldía de las tribus que se niegan a aceptar la autoridad musulmana y a pagar los impuestos que, hemos visto, se imponían a los musulmanes. La expansión fuera de Arabia empezará a finales de su califato y continuará con sus sucesores ʿUmar y luego, ʿUthmān. Hacia 28/640, el Islam ya domina, desde Medina, Siria y Egipto, arrebatados a los bizantinos, así como Irak, arrebatado a los sasánidas; a la muerte de ʿUthmān en 35/656, todo el imperio sasánida está en su poder.

La expansión continuará terminada la llamada Segunda Guerra Civil, de 680 a 692, y por el oeste llegará a ocupar la península ibérica. Es un fenómeno tan sorprendente que los propios historiadores musulmanes de la época solamente explicaban como expresión de la voluntad de Dios.

## 2.2 Una expansión asombrosa

Desde el punto de vista moderno, el fenómeno sigue inquietando. No se puede aislar de la pregunta por la violencia, por la guerra, como base. Un editor reciente de una colección de artículos sobre el tema, Fred M. Donner escribe:

Si debemos juzgar la importancia de los fenómenos históricos por la extensión y la duración de sus consecuencias, la aparición y la primera y rápida expansión del Islam, un proceso que empezó a principios del siglo VII de la EC y que continuó, de una manera desorganizada, hasta bien entrado el siglo VIII, debe ser considerada como uno de los capítulos más importantes de la historia mundial.<sup>13</sup>

Donner seleccionó para el volumen a estudiosos occidentales. En su colección no aparece un solo investigador árabe, oriental, ni moderno. A pesar de ello, las opiniones que expresan los artículos de la colección son suficientemente variadas para ayudarnos a buscar una posible respuesta.

Una primera línea de interpretación considera que las conquistas no se deben al factor religioso, al Islam, sino al factor étnico, a las tribus árabes. A esta línea Donner asocia a Leone Caetani, Hugo Winckler, Thomas Arnold, o Bernard Lewis. Otra línea admite la importancia del factor religioso: G.H. Bousquet, Christian Découbert. La tercera

---

<sup>11</sup> Rudi Paret, "The Legendary Futūḥ Literature", en *La poesia epica e la sua formazione* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1970), 735-749.

<sup>12</sup> Véase Muḥammad Ibn Saʿd, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, editado por E. Sachau (Leiden: Brill, 1905).

<sup>13</sup> Fred M. Donner (ed.), *The Expansion of the Early Islamic State* (Aldershot, Hants: Ashgate Publishing Ltd., 2008), xiii.

línea es la llamada “revisionista” porque pone en duda la historicidad de las crónicas: Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, John Wansbrough.<sup>14</sup>

Sin pecar de simplismos, es obvio que las tres líneas contienen una parte de verdad. El Islam se desarrolla primero como religión nacional, como fuerza que unifica a las tribus árabes. Mahoma tiene la misión de llevar el Libro a los árabes. Judíos y cristianos fueron honrados por Dios con sus respectivos libros, y los árabes tendrán el privilegio de recibir el Libro último y definitivo, redactado en la lengua de los árabes. El Corán no es una traducción, es creación divina directa: “Bien sabemos que dicen: ‘A este hombre le enseña sólo un simple mortal.’ Pero aquél en quien piensan habla una lengua no árabe, mientras que ésta es una lengua árabe clara” (“Las abejas” 16: 103).

En otras aleyas como ‘El trueno’ (13: 37) “Así lo hemos revelado como juicio en lengua árabe”, ‘Los poetas’ (26: 195) “En lengua árabe clara”, o ‘Las dunas’ (46: 12) “Esta es una escritura que confirma en lengua árabe,” se repite el argumento de que el carácter divino del mensaje lo prueba el hecho de que su lengua es árabe. El argumento debe enmarcarse en la doctrina de que Dios envió en el pasado profetas a muchos pueblos, aunque éstos no les obedecieron y fueron destruidos. Los árabes han sido elegidos por Dios como el pueblo que recibirá su último mensaje, el definitivo, y por esto su lengua será la elegida.

Una lengua, una raza, una religión, una nación. Los árabes de religión judía que habitaban los oasis de Medina tenían que convertirse; no lo hicieron y fueron expulsados y masacrados. Las regiones de Medina y Meca se convirtieron en el núcleo del Islam, y las tribus árabes nómadas tuvieron que aceptar su autoridad. A cambio participaron en las conquistas y se beneficiaron de ellas.

¿En qué medida el motor de la expansión fue étnico o fue religioso? Si atendemos a las crónicas musulmanas, los musulmanes primero actuaron en defensa propia, pero luego hicieron la guerra para extender el Islam. La mayoría de los juristas justifican la guerra para extender el Islam, más allá de los árabes paganos.

Islamización y arabización acabarán identificándose en los espacios conquistados por los árabes, pero una excepción será Irán, y se producirá una simbiosis, que se ve en el caso de los sabios, juristas, teólogos, científicos que se expresarán en las dos lenguas, árabe y persa.

### 2.3 La conversión por medio de la guerra

Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (132/749-50 - 189/805) fue discípulo directo de Abū Ḥanīfa (m. 150/767), el fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas todavía vigentes; de Abū Yūsuf, maestro de Abū Ḥanīfa, y de otros juristas. Ibn Ishāq había muerto en 150/767 e Ibn Hishām en 833, de manera que su doctrina corresponde al

<sup>14</sup> Donner, *The Expansion of the Early Islamic State*, xix-xxi.

mismo momento de desarrollo. Las obras que aquí nos conciernen son los dos *Siyar*, el grande y el pequeño; el grande suele utilizarse acompañado del comentario de al-Sarakhsī;<sup>15</sup> Muhammad Hamidullah tradujo la obra al francés en 4 volúmenes sobre la base de la mencionada edición por Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid.<sup>16</sup> Mahmood A. Ghazi editó y tradujo el pequeño *Siyar al-ṣaghīr*.<sup>17</sup> Por otra parte, Majid Khadduri creía que el *Siyar al-kabīr* no se conservaba y tradujo al inglés el capítulo de otra obra de Shaybānī, *Kitāb al-Aṣl*,<sup>18</sup> que también trata del tema.

Vamos a examinar el primer párrafo del *Kitāb al-siyar al-ṣaghīr* porque a mi entender contiene criterios de actuación en la difusión del Islam en el periodo que llega hasta la vida de al-Sarakhsī, 400/1009-483/1090. Muḥammad al-Shaybānī<sup>19</sup> reproduce este testimonio de Abū Ḥanīfa:

Siempre que el Enviado de Dios enviaba un ejército o tropas, advertía a su comandante para que temiera a Dios, en su conducta personal, y en ser grato a los musulmanes que le acompañaban. Les decía:

Combatid en nombre Dios y en el camino de Dios. Combatid solamente a los que no creen en Dios. No malverséis, no cometáis traición, no mutiléis a los muertos, no matéis a los niños. Cuando os enfrentéis a los politeístas, vuestros enemigos, llamadlos a la conversión al Islam; si aceptan el Islam, aceptadlos y no los atacéis. Invitadlos a desplazarse de su territorio al territorio de los emigrantes. Si aceptan, aceptadlo y no los atacéis. Si no aceptan, decidles que son como otros musulmanes no residentes; están sometidos a los mandamientos de Dios pero no tienen derecho al botín. Si rechazan la conversión, llamadles a pagar la capitación. Si lo hacen, aceptad el pago y no los atacéis.

El texto coincide con el capítulo del *Kitāb al-aṣl*, base de la traducción de Khadduri.<sup>20</sup> Se encuentra también, comentado extensamente, en el *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*.<sup>21</sup> Estas palabras pertenecen a un hadiz; por tanto, tienen categoría de Sunna, que es una de las fuentes de derecho directas. La exhortación “Invitadlos a desplazarse de su territorio al territorio de los emigrantes” refuerza su carácter histórico: el Profeta pronunció

<sup>15</sup> Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī y Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, editado por Ṣ. al-Dīn al-Munajjid, 4 vols. (El Cairo: Ma‘had al-Makhṭūṭāt bi-Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah, 1957-1960).

<sup>16</sup> Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar al-kabīr. Le grand livre de la conduite de l'état*, 1, traducido por M. Hamidullah, 4 vols (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

<sup>17</sup> Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International Law. English Translation of Kitāb al-siyar al-ṣaghīr*, traducido por M. A. Ghazi (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998).

<sup>18</sup> Véase Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar* (Baltimore: John Hopkins UP, 1966).

<sup>19</sup> Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International Law*, c. 1.1.

<sup>20</sup> Véase Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, 74-75.

<sup>21</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 2, 1: 38-59.

estas palabras cuando todavía no había conquistado Meca, y era necesario que los musulmanes se concentraran en Medina.

El planteamiento está claro: los árabes son llamados a abrazar el Islam y a luchar en las filas del Profeta. Si aceptan el Islam, sin tomar parte en la guerra, no tendrán las ventajas de los vencedores y el hadiz hace referencia a los “árabes no residentes”, es decir a los nómadas beduinos. Si no aceptan el Islam, pagarán el impuesto de capitación. La norma para los árabes beduinos idólatras aparece aquí también en este contexto provisional, y será reemplazada por la doctrina de la conversión o la muerte. El mismo Shaybānī recuerda en el *Kitāb al-Aṣl*: “El Enviado de Dios no dio a los árabes politeístas otra opción que la conversión al Islam o la muerte. Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf y Muḥammad [ibn al-Ḥasan] suscriben esta norma”.<sup>22</sup> En el tomo X del *Kitāb al-Mabsūṭ*, al-Sarakhsī dice: “A los politeístas árabes no se les acepta ni la tregua ni la protección [*dhimma*], sino que se les invita a convertirse al Islam. Si no se convierten, se les ejecuta y se les roban sus mujeres y descendientes.”<sup>23</sup>

Esta doctrina ya es oficial a lo largo del periodo que va desde que el jurista al-Shaybānī (m. 189/805) la plasma en sus obras, y su comentador al-Sarakhsī (m. 483/1090) la ratifica, y debe regular las conquistas del Islam. Sin embargo, el mundo árabe-islámico no se ha expandido ya desde la conquista de al-Ándalus en 711, es decir, las fronteras del Islam se han estabilizado.

Según la doctrina tradicional, y Abū Ḥanīfa puede haber sido su creador, el mundo se divide en dos regiones: la Casa de la Paz y la Casa de la Guerra. La obra de al-Shaybānī dedica uno de los primeros capítulos a los valores de los que son dignos los guardianes de las fronteras, y su preocupación no era circunstancial, pues la Casa de la Paz debía ser asegurada. Por esto, los méritos de guardar las fronteras son comparables a los de la guerra santa. Al-Shaybānī cita un hadiz: “Cada comunidad tiene su monacato, y el monacato de mi nación es la guerra santa”.<sup>24</sup> El pasaje no es único en la literatura religiosa y, por ejemplo, Ibn Kathīr (1301-1373), lo reproduce en su interpretación de una de las aleyas de la azora ‘El hierro,’ que dice: “Ya hemos enviado a Noé y a Abraham y confiado a su descendencia el profetismo y la Escritura” (57: 26).<sup>25</sup>

En el comentario que sigue, Sarakhsī explica que el monacato, en otras religiones, consiste en entregarse a la adoración de Dios y renunciar a toda ocupación material, retirándose a los monasterios. El Profeta abolió esta institución, y estableció que el mo-

<sup>22</sup> Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, 224.

<sup>23</sup> Muḥammad ibn ‘Abī Sahl al-Sarakhsī, *Mabsūṭ, Kitāb al- Mabsūṭ*, 30 vols. (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1986), vol. X, 117.

<sup>24</sup> Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 1, 1: 23.

<sup>25</sup> Véase Isma‘īl ibn ‘Amr Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān* II, editado por S. al-Salamah, 8 vols. (Riyadh: Daar Tayyiba, 1999), vol. VIII, 28-31. Disponible en línea: [www.islamweb.net/ar/library](http://www.islamweb.net/ar/library).

nacato en el Islam conserve el elemento de la renuncia a las ocupaciones materiales para consagrarse totalmente a la lucha. La guerra santa es “lo más alto del Islam”.<sup>26</sup>

La guerra es pues la situación normal entre la Casa de la Paz y la Casa de la Guerra, pero la tregua es posible. Los juristas como al-Shaybānī tratan de esta cuestión y regulan la tregua, que siempre será por un periodo limitado. Una situación de paz permanente no es prevista en los juristas del periodo medieval.

Otro peligro para el Islam viene de la apostasía del creyente y al-Shaybānī se extiende en la casuística; la mayoría concierne a cuestiones de las propiedades pertenecientes al apóstata,<sup>27</sup> o del testimonio contra el apóstata.<sup>28</sup> Ya se vio que el apóstata es castigado con la pena de muerte, y el *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr* discute la cuestión.<sup>29</sup> Si el apóstata no vuelve al Islam, será ejecutado, pero no la mujer, sea libre o esclava.<sup>30</sup> Por otra parte, como una musulmana no puede casarse más que con un musulmán, la esposa de un apóstata será divorciada.<sup>31</sup>

Si los habitantes de una región apostatan y su territorio se convierte en terreno enemigo, se les combatirá y, cuando se ocupe la región, “a los hombres se les ejecutarán y a las mujeres y a los niños, se les harán esclavos, siguiendo el ejemplo del califa Abū Bakr y de lo que hizo con los Banū Ḥanīfa”.<sup>32</sup>

#### 2.4 Después de los abasíes: Mughales y otomanos

La expansión de Islam en la edad de oro abasí, y hemos tomado como referencia la fecha de la muerte de al-Shaybānī, 189/805, sin embargo, no se corresponde con la situación actual. Los países donde la presencia musulmana es notable se extienden desde el sur de las islas Filipinas hasta el África subsahariana. La islamización de Indonesia, el país musulmán más poblado, no es fruto de la guerra santa, sino de un largo proceso en el que intervienen factores tanto políticos como comerciales. Los mercaderes fueron el factor más importante y muchos pertenecían a cofradías sufíes, y la espiritualidad sufí se integraba mejor con la religiosidad de las islas.

Ahora bien, estos mercaderes, pocos procedían de la península arábiga, sino que la mayoría partía del subcontinente indio. La islamización del subcontinente indio es uno de los episodios más sangrientos de la historia universal. Podemos elegir a Maḥmūd de Ghazna (m. 421/1030) como punto de partida; Ghazna, Ghazni, es el nombre de la capital, en Afganistán. Su padre, Sabuktigin, fundó la dinastía ghaznaví, que se levantaba

<sup>26</sup> Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 1, 1: 23.

<sup>27</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 177, 4: 1831-1865.

<sup>28</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 185, 4: 1924-1929.

<sup>29</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 186, 4: 1930-1938.

<sup>30</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 179, 4: 1855-1856.

<sup>31</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 179, 4: 1857.

<sup>32</sup> Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 180, 4: 1858.

sobre la base de una tribu turco-asiática, convertida al Islam, y que se había iranizado.<sup>33</sup> A la muerte de Sabuktigin en 997, Maḥmūd se convierte en el sultán; Maḥmūd era musulmán ortodoxo y de la escuela hanafí. Entre 1009 y 1027 realizó, se habla, 17 expediciones contra la India y como resultado, su imperio comprenderá territorios de Irán, Transoxiana y norte de la India. Las historias, como *Tārīkh-e Yamīnī*, hablan de masacres en las conquistas de ciudades.<sup>34</sup>

El sultanato de Delhi es otro hito en la islamización de la India. Durante 300 años, entre 1206 y 1526, cinco dinastías extranjeras, cuatro túrquicas y una afgana, dominarán extensas zonas del subcontinente. Desde este punto de vista geográfico, durante la dinastía Tughlaq (1320-1413), el sultanato de Delhi ocupó casi todo el subcontinente.

En tercer lugar, la dinastía mughal. La dinastía mughal comenzó cuando Ṣāḥīr al-Dīn Muḥammad Bābur subió al trono de Agra en 1526 y duró hasta 1862. Bābur (“Tigre”) dictó su propia historia, redactada en una lengua túrquica, Chaghatay, que fue traducida al persa como *Bābur-nāma*,<sup>35</sup> o también como *Tuzk-e Babri* en 1590. Bābur descendía de Tamerlán (Timūr-e Lang, m. 1405) por parte de padre, y de Genghis Khan (Çingis hán, m. 624/1227) por parte de madre. Su familia controlaba Farghana, un pequeño estado en la Transoxania y es increíble cómo llegó a conquistar, desde 1526 hasta su muerte en 936/1530, todo el norte de la India. Bābur presenta sus campañas como una lucha despiadada para extender el Islam. Cuando en 934/1528 conquista la ciudad de Chanderi, en Madhya Pradesh, masacra a la población, nos cuenta, y luego:

En la cima de un monte, al noroeste de Chanderi, hice levantar una torre con las cabezas de los infieles. Resultó que las palabras *fath dār al-ḥarb* [la conquista de la casa de la Guerra] contenían la fecha de su conquista. Compuse los versos siguientes:

“Mucho tiempo la fortaleza de Chanderi estaba llena de infieles, era un adorno de la ciudad de hostilidad y odio; asalté y conquisté su castillo, y la fecha es ‘conquista del castillo enemigo de la fe’”.<sup>36</sup>

La suma de los valores numéricos de las letras da 934, tal como explica A.S. Beveridge, en nota a pie de página 596. La narrativa de Bābur presenta siempre sus campañas como guerra santa para imponer el Islam, pero no menciona los derechos de los vencidos. Sin embargo, desde las primeras conquistas en el siglo VIII, los vencedores ya se

<sup>33</sup> Véase Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

<sup>34</sup> Véase Abū Naṣr Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār ‘Utbī, *The Kitāb-i-Yamīnī: Historical Memoirs of the Amīr Sabaktigin, and the Sultān Mahmūd of Ghazna*, traducido por J. Reynolds (London: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1858). Disponible en línea: [www.archive.org](http://www.archive.org).

<sup>35</sup> Véase el *Preface* de Ṣāḥīr al-Dīn Muḥammad Bābur [Padshāh Ghāzī], *The Bābur-Nāma in English (Memoirs of Bābur)*, traducido por A. S. Beveridge, 2 vols. (Londres: Luzac, 1922; reimpresión New Delhi: Munshiran Manoharlal, 1990).

<sup>36</sup> Bābur, *The Bābur-Nāma*, trad. Beveridge, 596; Ṣāḥīr al-Dīn Muḥammad Bābur, *Memoirs of Zehīr-Ed-Dīn Muhammed Babur, emperor of Hindustan*, traducido por W. Erskine y J. Leyden, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1921), 2, 326. Disponible en línea: [www.archive.org/](http://www.archive.org/).

plantean reconocer a budistas y vishnuístas como gente del Libro.<sup>37</sup> Más tarde, el Islam del subcontinente seguirá la escuela hanafí y sus juristas sostendrán que a los budistas y vishnuístas se les puede tratar como *dhimmiés*.<sup>38</sup> En cualquier caso, el fervor religioso aparece más como argumento que como motor de la conquista de la India, llevada a cabo no por árabes sino por gente de la estepa asiática, y que las verdaderas razones eran otras.

La conquista del subcontinente indio puede compararse con la conquista del sudeste europeo y la islamización total de Anatolia. En 1453, Constantinopla era conquistada por Mehmed II el Conquistador, el sultán otomano. Los otomanos eran también una etnia turca, una tribu que se estableció en el norte de Anatolia, después de 1071. Aquel año, en Matzinkert, los turcos seljucos derrotaron a los bizantinos y abrieron las puertas a la conquista de Anatolia, progresiva, pero imparable.

Bajo Solimán el Magnífico (m. 974/1566) el imperio otomano se extenderá, por el sur del Mediterráneo, hasta Argelia y, por el norte, hasta Budapest. El imperio se debilitará, perderá territorios, pero se conservará hasta la Primera Guerra Mundial. Si nos preguntamos de nuevo por los móviles aparentes de la conquista otomana, la religión es indiscutible y los cronistas musulmanes apoyan el argumento con hadices, mencionados por Louis Massignon<sup>39</sup> o Franz Babinger.<sup>40</sup> Estos hadices no son considerados auténticos.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, editado por M. J. de Goeje (Leiden: Brill, 1866), 439.

<sup>38</sup> Baranī (1871, 184) cuenta que el sultán de Delhi, ‘Alā’ al-Dīn Khiljī (1296-1316), fue instruido por el cadí, Kazi, Mughith al-dīn, de Bayana (Rajasthan):

El sultán preguntó entonces: Los hindúes, ¿cómo son clasificados por la Ley, como tributarios o cómo contribuyentes? El cadí contestó: “Son tributarios, y cuando el recaudador de impuestos les exige plata, ellos deberían ofrecer oro. Si el recaudador echa basura en su boca, ellos deben abrir la boca y cogerla. La verdadera sumisión de los dhimmiés se muestra mediante la humillación de este pago y echando basura en sus bocas. El enaltecimiento del Islam es una obligación. Dios los desprecia puesto que dice “mantenedlos sumisos.” Mantener a los hindúes humillados es una obligación religiosa muy especial, porque son enemigos acérrimos del Profeta, y porque el Profeta nos ordenó abatirlos, saquearlos, hacerlos esclavos y tomar como botín sus riquezas y propiedades. Ningún alfaquí, con la sola excepción del gran maestro (Abū Ḥanīfa), a cuya escuela pertenecemos, ha aceptado la imposición de la *jizya* (capitación) a los hindúes. Los alfaquíes de las otras escuelas no admiten más que la muerte o la conversión al Islam.

Referencia completa: Baranī, Ziyā’ al-Dīn, “Tārīkh-i Fīroz Shāhī”, en *The History of India, as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*, editado por H. Elliot and J. Dowson, vol. III, 93-268 (London: Trübner & Co, 1871). Disponible en línea: [www.archive.org](http://www.archive.org)

<sup>39</sup> Louis Massignon, “Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1452 (868 AH)”, *Oriens* 10 (1957): 10-17.

<sup>40</sup> Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, traducido por R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1978).

<sup>41</sup> Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 85.

Entre los cronistas turcos de Mehmet II está Țürsün Beg (829/1426?-896/1491?), que es autor de *Tārīkh-i Ebü'l-feth*, “Historia de la conquista”, fundamentalmente un panegírico de Mehmed II (1432-1481) y también de su hijo y sucesor Bāyezīd II, que fue sultán entre 1481 y 1512. *Tārīkh-i Ebü'l-feth* existe en edición facsímil y con traducción inglesa resumida por Roads Murphy. Cuando Țürsün Beg narra la conquista de Constantinopla, señala que los otomanos no solo saquearon la ciudad, sino que hicieron esclavos a las mujeres y a los niños mientras que, a los hombres, los ejecutaron o redujeron a la esclavitud.<sup>42</sup> El negocio de esclavos floreció.<sup>43</sup>

Mehmed II admiraba a Alejandro Magno y a Julio César, y su ideal fue: un estado, un jefe, una religión. Aunque el Islam es contrario a las imágenes de personas, Mehmed no dudó en encargar a Gentile Bellini su retrato y se conservan varias pinturas y también grabados en monedas. El retrato más conocido se encuentra en la National Gallery de Londres. Aunque hizo del Islam la religión de sus territorios, no forzó la conversión de los cristianos ni de los judíos. Repobló Istanbul, el nuevo nombre de Constantinopla, con antiguos habitantes o con griegos y judíos de otros lugares, y nombró al nuevo patriarca, Jorge Gennadios. Babinger observa que esta práctica ha sido desautorizada en tiempos modernos por no ser conforme al derecho islámico.<sup>44</sup> En aquel momento nadie la discutió y está en la línea que seguiría el imperio otomano. Éste controlaba, pero toleraba a las distintas comunidades: griegos, judíos, armenios, etc.; nombraba a sus patriarcas y rabinos, y les concedía relativa autonomía. De ellos esperaba sumisión y el pago puntual de los tributos.

Sin embargo, la clave de su éxito estaría en ser el primer estado, después del imperio romano, que mantenía un ejército permanente, pagado con regularidad, y organizado en todos los territorios. La columna vertebral de este ejército fueron los jenízaros [*yeni çeri*]. Cada tres años, oficiales del sultán recorrían las aldeas de Grecia y los Balcanes para llevarse a varones menores; era la leva de niños, *devşirme*. Eran los esclavos del Sultán, convertidos al Islam y educados en las distintas disciplinas, no solamente las marciales. Extraña meritocracia alimentada por niños que no podían ser musulmanes porque un musulmán no podía ser esclavo.

### 2.5 *Ibn Khaldūn y su interpretación de la violencia*

Ibn Khaldūn nació en Túnez y murió en El Cairo en 809/1406. Cuando Timūr-e Lang, Tamerlán, invadió Siria en 802/1400, el sultán mameluco Naşir al-Dīn Faraj acudió a defender Damasco, e Ibn Khaldūn lo acompañó. Tamerlán asediaba Damasco y en dos ocasiones, Ibn Khaldūn se entrevistó con él para negociar, en vano, que

---

<sup>42</sup> Véase Țürsün Beg, *The History of Mehmed the Conqueror. Text Published in Facsimile with English Translation*, editado por H. İnalçık y R. Murphey (Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978), 47a-51b.

<sup>43</sup> Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 103.

<sup>44</sup> Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 105.

Damasco no fuera saqueada. Ibn Khaldūn fue testigo de cómo alguien que era musulmán, pero no árabe, sino de etnia turca, invadía territorios la mayoría de ellos musulmanes, y actuaba sin piedad. Por tanto, no podía justificar las atrocidades en nombre del Islam.

Su *Introducción a la historia universal*, la *Muqaddimah*, ha sido editada en varias ocasiones, traducida a varias lenguas, entre ellas al español, primero por Juan Feres<sup>45</sup> y recientemente por Francisco Ruiz Girela.<sup>46</sup> El capítulo segundo del Libro I analiza la vida nómada, como primera forma de sociedad humana. Ibn Khaldūn expresa su admiración por cómo los nómadas sobreviven luchando continuamente contra unas condiciones naturales adversas, pero también atacando a la civilización, y a causa de esta lucha permanente:

I.2.2 Por esto son las gentes más salvajes y respecto a las poblaciones sedentarias, su estado presenta un nivel de violencia sin posible comparación, semejante al de las bestias irracionales. Así son los árabes del desierto y, en un nivel semejante, están los beréberes nómadas y los *zanāta*, en el oeste, y los kurdos, turcomanos y los turcos, en el este.<sup>47</sup>

Ibn Khaldūn extiende su admiración más allá de cómo sobreviven en una naturaleza adversa para alabar su bondad y su valor. Son valientes porque no están sometidos a leyes coercitivas; cuando la violencia y el temor son impuestas a las gentes, estas pierden el coraje (*Muqaddimah* I.2.6). Las leyes, cuando se hacen cumplir mediante el castigo, humillan y destruyen el valor. Lo mismo ocurre, nos dice, si son inculcadas mediante la educación, “porque se crece bajo el temor y el sometimiento”.<sup>48</sup>

¿Está Ibn Khaldūn atacando al Islam y la educación por sus normas? Como se da cuenta de las consecuencias de esta afirmación, busca una solución y distingue entre origen externo e interno de las leyes. Argumenta que si los compañeros del Profeta acataron el Islam, lo hicieron por decisión propia: el origen era interno. No era porque las normas les habían sido enseñadas en la familia o en la escuela, un origen externo. El lector dirá si el argumento es convincente.

El coraje, en definitiva, es lo que hace falta para conseguir el poder, para dominar a los demás. El sentimiento es colectivo: Una tribu aspira a reinar, (*Muqaddimah* I.2.19), “la tendencia a ejercer el poder monárquico y político es algo que el hombre posee por

---

<sup>45</sup> Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, traducido por J. Feres (México: FCE, 1977) [Se cita por Ibn Jaldún].

<sup>46</sup> Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, traducido por F. Ruiz Girela (Córdoba: Almuzara, 2008) [Se cita por Ibn Jaldún].

<sup>47</sup> Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 206. Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, editado por ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfī (El Cairo: Lajnat al-Bayān al-‘Arabī, 1965), vol. II, 582-583. Libro, capítulo y apartado, *faṣl*, en la clasificación habitual de la *Muqaddimah*, por ejemplo, de Franz Rosenthal, en su traducción inglesa (1967, 2ª ed. Princeton University Press).

<sup>48</sup> Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 214.

el mero hecho de ser hombre”.<sup>49</sup> Esta ambición de la tribu, en ningún caso, es algo negativo para Ibn Khaldūn, sino todo lo contrario: es algo concedido por Dios para que los que tienen el dominio de amplios territorios y de muchas naciones puedan hacer el bien. Hacer el bien supondrá poner a cada cual en el lugar que le corresponde dentro de la escala social.

Parece ser que, para Ibn Khaldūn, ser salvaje es una muestra de predilección divina. Dios no les dio a los árabes unas tierras fértiles para hacerles emigrar y conquistar el mundo:

I.2.21. A este propósito es interesante lo que cuenta ‘Umar cuando, tras recibir el juramento de fidelidad de sus súbditos, los incitó para que marcharan a conquistar Irak diciendo: “Hijāz no es vuestra morada más que cuando en ella hay pasto y solamente en este sentido, su población la tiene allí. Vosotros, que fuisteis acogidos como huéspedes, puesto que tuvisteis que emigrar. ¿Qué habéis hecho de la orden de Dios de recorrer el mundo que Él os prometió daros como herencia en su Libro cuando dijo: *para que [el Islam], a despecho de los asociados, prevalezca sobre toda otra religión?* (Corán 9: 33)”<sup>50</sup>

Ibn Khaldūn se refiere a los musulmanes que tuvieron que huir de Meca y fueron acogidos en Medina. Sin embargo, es duro con los árabes porque su naturaleza salvaje les hace ingobernables, porque cuando dominan un territorio, acaban arruinándolo.<sup>51</sup> Solamente la religión y la aparición de un profeta los une y alcanzan a dominar a los demás.<sup>52</sup> ¿Tiene pues la religión una función instrumental?

La respuesta no es segura, pero probablemente es negativa. Ibn Khaldūn subraya la naturaleza superior de la religión revelada por encima de la razón.<sup>53</sup> Quizá se pueda responder que, de manera subsidiaria o accidental, la religión sirvió para unir a los beduinos, pero que ésta no era su función, sino sentar las bases de una nueva sociedad

## 2.6 La perspectiva diacrónica, en resumen

La guerra y otras formas de violencia han estado presentes en los distintos episodios que hemos repasado. La violencia surge como necesidad de autodefensa: el Islam nace como comunidad, luego como estado, de los árabes. Mahoma fracasa en Meca y se refugia en Medina para recuperar sus derechos. Mahoma es el último de los profetas y Dios ha elegido a los árabes para enviarlo. El Islam será árabe, con la gran excepción de Irán, en los primeros dos siglos, y se estabilizará.

<sup>49</sup> Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 244.

<sup>50</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, vol. II, 618. Véase Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 249.

<sup>51</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. I.2.25.

<sup>52</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. I.2.26.

<sup>53</sup> Véase Arturo Ponce Guadián, *Ibn Jaldún: La tradición aristotélica de la “Ciencia Nueva”* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2011), 79-80.

Las fronteras actuales no son muy distintas de las que el Islam alcanzó bajo el imperio Mughal o el otomano; los retrocesos en extensión son pocos significativos. Los avances se han producido en el sudeste asiático y en el África subsahariana, sin olvidar el factor demográfico.

Los pueblos que multiplicaron el territorio musulmán no eran árabes, sino tribus túrquicas convertidas al Islam poco antes o después de sus conquistas. La violencia venía de la necesidad de emigrar de zonas inhóspitas y de conquistar zonas prósperas; el factor religioso era secundario, pero de gran utilidad.

Los que conquistaron el subcontinente indio actuaron de manera distinta a los que conquistaron el sudeste de Europa, pues los otomanos no fueron tan brutales. Una vez establecidos en el poder, mughales y otomanos optaron por una fórmula ventajosa para la minoría musulmana: la minoría disfruta de sus privilegios sin especial interés en que la mayoría se convierta al Islam y pueda considerarse con los mismos derechos.

Sería injusto olvidar que la islamización de poblaciones tan numerosas como las del sudeste asiático o del África subsahariana se produce de manera pacífica, a través de misioneros y, sobre todo, comerciantes.<sup>54</sup> Resulta admirable este afán proselitista que otras religiones han abandonado.

### 3. Nuevas perspectivas

Mucho más injusto sería ignorar que la perspectiva histórica, adoptada hasta aquí, es suficiente para responder a la cuestión inicial. Otra perspectiva es la socio-textual, es decir, ¿cómo los musulmanes actuales leen e interpretan el texto coránico?

Las respuestas son variadas y contradictorias. Es obvio que la lectura del estado islámico, de Daesh, coincide con la absorción literal del derecho islámico tal como la exponía al-Shaybānī. *Dabiq*, el órgano oficial de comunicación, publicaba *fatwas* sobre la trata de esclavos, apoyadas en el derecho medieval. Muchas de las víctimas fueron yazidíes<sup>55</sup>. Sin embargo, son posibles otras lecturas.

a) De entre las lecturas críticas destacaré la de ‘Alī Mabruk, fallecido en 2016 a la edad de 54 años. ‘Alī Mabruk, era profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de El Cairo, y la Universidad le denegó la promoción a la categoría más alta por sus trabajos críticos sobre el Islam. El título de alguno es suficientemente ilustrativo:

---

<sup>54</sup> Un caso particular es el de los musulmanes chinos. La dinastía Yuan (1271-1368) era de origen mongol y estableció gran cantidad de musulmanes en China, para llevar a cabo su política de gobernar el país a través de esta y otras minorías. Se calcula que los musulmanes chinos son unos 20 millones.

<sup>55</sup> La Organization Clarion (<http://www.clarionproject.org>) conserva todos los 15 ejemplares de la revista electrónica *Dabiq*.

*Acerca de la teología del despotismo y de la violencia, y el mandamiento oculto en el discurso de la renovación islámica.*<sup>56</sup>

El autor parte de la observación de que la teología, *lāhūt*, trata de los atributos y actos de Dios, pero que luego pasa a tratar del hombre hasta tal punto que, de hecho, es antropología, *nāsūt*. ‘Alī Mabruk sabe que los teólogos hablan de Dios a partir del hombre, porque van de lo visible a lo oculto, como ellos dicen. Sin embargo, las dos corrientes tradicionales en teología islámica, es decir, los ashā‘ira, ash‘aríes y los mu‘tazila, mu‘tazilíes, mantienen opiniones opuestas sobre la naturaleza del hombre.

‘Alī Mabruk explica la oposición diciendo que si la idea de los atributos y acción divinos es algo que se forma sin la menor consideración de su presencia en el hombre y su mundo, el resultado es que el hombre carece de poder y que el mundo no es regido por ninguna ley natural, mientras que si se sostiene que la idea solamente se puede formar si se tiene en cuenta su presencia en el hombre y el mundo, la conclusión es la opuesta: el hombre tiene capacidad para actuar y el mundo está regido por las leyes de la naturaleza.

La oposición, en el plano humano, se traspone al plano divino, de modo que los primeros, los ashā‘ira, consideran que Dios es el único que tiene poder y acción. Sin embargo, ‘Alī Mabruk ve que los ashā‘ira relacionan poder y acción con un hombre, pero solo aquel hombre que tiene el gobierno y la autoridad. Cita un versículo coránico: “La mano de Dios está sobre las manos de ellos” (48: 10); “ellos” son ahí los que juran fidelidad a Mahoma, y luego se refiere al comentario abreviado de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), *Fundamento de la santificación de Dios en la ciencia del Kalam*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī compara el poder divino con el poder del príncipe: “El territorio está en la mano del príncipe”; según ‘Alī Mabruk, el príncipe no aparece en esta comparación o analogía como el segundo elemento de la comparación sino primero, y Dios, segundo. Lo que, para él, queda fuera de toda duda es que tal relación príncipe-Dios supone implantar el despotismo en la religión misma.<sup>57</sup>

Una cita de Mu‘allim Ya‘qūb Ḥannā (1745-1801), un militar copto que se incorporó al ejército de Napoleón, en el que llegó a ser general,<sup>58</sup> abre otro capítulo sobre el origen del despotismo: “Un cambio en Egipto no resultará de las luces de la razón, o de la maduración de las opiniones filosóficas en debate las unas con las otras, un cambio solamente lo producirá una fuerza que domine a una gente sumisa e ignorante.”<sup>59</sup> Mu‘allim Ya‘qūb expresaba esta opinión tan negativa a finales del siglo XVIII y ‘Alī Mabruk<sup>60</sup> la-

<sup>56</sup> Véase ‘Alī Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba fī khitāb al-tajdīd al-islāmī* (El Cairo: Al-hay‘a al-‘amma li-l-kitāb, 2014).

<sup>57</sup> Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 12-13.

<sup>58</sup> Véase Gaston Homsy, *Le général Jacob et l’Expédition de Bonaparte en Égypte* (Marseille: Les éditions indépendantes, 1921).

<sup>59</sup> Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 14.

<sup>60</sup> Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 18.

menta que ni entonces ni ahora, después de la Revolución de Enero 2011, la razón tenga fuerza suficiente por sí misma para generar el cambio. “La fuerza se ha mantenido en el mismo estado, como factor principal, y la razón, solamente marginal”.

En el capítulo ‘Acerca de la selección de texto y el discurso’ examina la afirmación al comienzo de la aleya 2: 256: “No cabe coacción en religión”, que se suele invocar para defender la doctrina de la libertad de creencia. ‘Alī Mabrūk hace referencia al comentario de Muḥammad al-Qurṭubī (m. 1273) que recoge las opiniones a favor y en contra de la abrogación de la aleya.<sup>61</sup> Para nuestro autor, no hay gran diferencia entre los que están a favor y los que están en contra puesto que los que mantienen su validez la restringen a la gente del Libro, cristianos o judíos, y bajo la condición de su sometimiento.<sup>62</sup> Cuando al-Azhar, la autoridad religiosa, selecciona este texto para contrarrestar a los islamistas, ‘Alī Mabrūk piensa que se equivoca: “el problema no está en los textos del Corán, sino en la rígida metodología que el discurso religioso ha impuesto para reflexionar sobre ellos”,<sup>63</sup> y a esta metodología pertenece el instrumento del *naskh*, de lo abrogante y lo abrogado, estudiado en los fundamentos del *fiqh*.

‘Alī Mabrūk reclama una “apertura cognitiva crítica” para desarrollar un discurso religioso mayoritario. Hay que abrir, desmontar este discurso de manera que el Corán pueda “generar las significaciones emergentes [*dalālāt munfatiḥa*] que estén en consonancia con el orden de su discurso”.<sup>64</sup> Por esto reprocha a al-Azhar que quiera regalar los oídos de lo que denomina “la elite señorial cairota” con palabras elegantes e ignore el conflicto evidente en la aleya “No cabe coacción en religión”, y que sólo se puede resolver mediante la búsqueda de la “significación emergente” en torno a la que gira el discurso coránico.<sup>65</sup>

‘Alī Mabrūk cierra su libro con un capítulo titulado *En búsqueda del hombre*, es decir, en pos del ser humano. Insiste en que el mayor peligro que corre la experiencia democrática es considerar absoluto aquello que es un complejo lógico, lingüístico e histórico. Resalta la fuerza de la idea religiosa en su interacción con el pensamiento y por ello la necesidad de ser consciente de lo que es humano y de sus limitaciones. Distingue entre el “absoluto divino” que se abre al hombre a través de la revelación y lo que denomina *Iṭlāqah*, “absolutismo”, un instrumento que algunos utilizan para desplazar lo humano fuera del ámbito de la reflexión y de la historia.<sup>66</sup> Finalmente, llama a liberar el Islam de este absolutismo:

<sup>61</sup> Véase Muḥammad al-Qurṭubī, *Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, 1, editado por ‘Abdallāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 24 vols. (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 2006), vol. IV, 280-281

<sup>62</sup> Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 114

<sup>63</sup> Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 112.

<sup>64</sup> Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 117.

<sup>65</sup> Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 118.

<sup>66</sup> Véase Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 148.

Por desgracia, una simple mirada pasajera sobre lo que el Islam político propone y que domina la escena después de las revoluciones árabes, pone de manifiesto la supremacía arrolladora de este absolutismo en su lectura textual e histórica del Islam. Ello representa un peligro inminente para las posibilidades de la democracia. Naturalmente, si no se desmonta este absolutismo mediante el conocimiento seguirá reproduciéndose sin atender la clase de contenido o significado que se mueve debajo del mismo y que, curiosamente, es la ciencia misma. Hay que advertirlo.<sup>67</sup>

b) Existen interpretaciones piadosas que insisten en los aspectos pacíficos de la doctrina y de la manera cómo se difunde el Islam. El escritor egipcio Faṭḥī al-Ibyārī editó una antología de textos sobre Mahoma,<sup>68</sup> y también es autor de una obra de religiosidad que lleva el título de *Mahoma, el profeta del amor y de la paz*.<sup>69</sup> La obra reconstruye la vida de Mahoma, de manera novelada, utilizando diálogos a menudo.

Mahoma como modelo de vida es un tema de larga tradición en la religiosidad musulmana. Por una parte, sufíes como Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) y ‘Abd al-Karīm al-Jillī (m. 826/1424) veían en Mahoma el hombre perfecto, si bien en una visión gnóstica, que la ortodoxia puede no compartir.<sup>70</sup>

Por otra, teólogos ortodoxos como al-Ghazālī, Algazel (m. 505/1111), sostenían que Mahoma realizaba en su persona el equilibrio perfecto entre acción y conocimiento, entre ciencia y piedad. Algazel dedicó el libro XX, del II Cuarto, “Acerca de los hábitos” [*Rub ‘al-‘adāt*], de su *Vitalización de las ciencias de la religión* [*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*] a ensalzar el carácter de Mahoma. No tenemos traducción española de la obra, pues M. Asín Palacios pasó por alto esta parte en *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, pero existe una traducción inglesa completa.<sup>71</sup> Algazel evoca las cualidades del Profeta como modelo a seguir y empieza señalando que “el Corán era la naturaleza de Mahoma”. Al-Ibyārī sigue esta tradición “hagiográfica”; presenta a Mahoma de una manera humana y familiar, y así cuenta de su época con su primera esposa:

El enviado de Dios vivió con Khadija bajo la protección de Dios que le inundó de sus favores. Dio gracias a Dios y se multiplicó en su humildad. Alcanzó lo más alto de su inteligencia, no sólo prestando atención a sus palabras, sino entregándose a Dios con todo su cuerpo. Era parco en palabras, abundante en actos de justicia.

<sup>67</sup> Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā’iba*, 151.

<sup>68</sup> Véase Faṭḥī al-Ibyārī, *al-Muḥammadīyāt*, 4 vols. (El Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 1994-1996).

<sup>69</sup> Véase Faṭḥī al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām* (El Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 2013).

<sup>70</sup> Véase Reynold A. Nicholson, *The Sufi Doctrine of the Perfect Man* (Lynwood: Holmes Publishing Group, 1984).

<sup>71</sup> Véase Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Book XX of al-Ghazali’s Iḥya Ulum al-Din*, traducido por L. Zolondek (Leiden: Brill, 1965).

A veces reía hasta que se veían sus muelas. Cuando se enfadaba, la cólera no se manifestaba más que por el sudor que salía entre las dos cejas, porque contenía su ira y no quería que se le viera. Por naturaleza era inclinado a la paciencia, a la rectitud y a la fidelidad con la gente.<sup>72</sup>

Al-Ibyārī trata otras cuestiones distintas de la vida del Profeta, por ejemplo, si el Islam se propagó a punta de espada. Cita a un periodista alemán, cuyo nombre no he conseguido descifrar, de 61 años, que en 2007 se convirtió al Islam adoptado el nombre de Henri Muḥammad Brüder “después de una lucha interior permanente consigo mismo durante largos años”.<sup>73</sup> Este periodista se habría convertido al Islam porque es la religión de todo recto entendimiento [*fiṭra*], nos dice, con el que nace toda persona. El argumento del periodista sería que él sólo había vuelto a su condición natural, que es el Islam. Al-Ibyārī pasa a hablar en el capítulo siguiente de la conversión del “doctor Miller”, un gran misionero cristiano en Canadá. En este caso, la identificación con Gary Miller es clara.

La serie, según mis informaciones, no tuvo mucho éxito, quizá porque al-Ibyārī no es un gran escritor, pero la pervivencia de una tradición, en la que Algazel es una referencia notable, es una prueba de que imágenes amables del Islam son habituales en el mundo musulmán, aunque sean ingenuas, o aparentemente ingenuas.

c) En tercer lugar, veamos otra interpretación crítica. Se puede y debe argüir que otra manera de construir los fundamentos del derecho y de la religión es posible. El ejemplo es el de Hassan Hanafi, nacido en 1935, recientemente fallecido (21.10.2021) y cuya primera obra la dedicó a los fundamentos del *fiqh*.<sup>74</sup> Ha dedicado otra a los fundamentos de la religión, cuyo título español sería *Del dogma a la revolución*,<sup>75</sup> y un extracto de ésta está en inglés.<sup>76</sup> Para Hanafi, el dogma religioso es un conjunto de nociones que determinan cómo el ser humano percibe el universo y que le motiva para la acción.<sup>77</sup> Por esta razón, la finalidad de este conjunto de ideas es hacer que el mundo islámico satisfaga “sus ansias de liberación, libertad, justicia, igualdad social, reunificación, identidad, progreso, y movilización de las masas”.<sup>78</sup>

Hasan Hanafi conoció la obra del teólogo católico Paul F. Knitter y menciona un título: *Teología católica de la religión en una encrucijada*, y se refiere a un artículo publicado

<sup>72</sup> al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām*, 47.

<sup>73</sup> al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām*, 157-158.

<sup>74</sup> Véase Hassan Hanafi, *Les méthodes d'exégèse* (El Cairo: Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Humaines, 1965).

<sup>75</sup> Véase Hassan Hanafi, *Min al- 'aqidah ilá al-thawrah. Muḥāwalah li-i 'ādat binā' 'ilm uṣūl al-dīn*, 5 vols. (Beirut: al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib: Dār al-Tanwīr; al-Markāz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1988).

<sup>76</sup> Véase Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, 2 vols. (El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995).

<sup>77</sup> Hassan Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, en *Islam in the Modern World* (El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop 1995), vol. II, 109.

<sup>78</sup> Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, 110.

en la revista *Concilium* y traducido al español por *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, donde se lee:

La finalidad primordial de la Iglesia no es *traer, sino revelar y promover* el reino de Dios, que ha ido tomando cuerpo desde el principio de la creación. Y, puesto que posiblemente Dios tenga algo más que decir y hacer de lo que dijo e hizo en Cristo, de ahí que los cristianos entablen un *diálogo* con las otras religiones no sólo con el fin de enseñar, sino también de aprender: para aprender, quizá, aquello de lo que jamás han tenido conocimiento en su vida.<sup>79</sup>

Hasan Hanafi nos dice que comparte sus ideas y las de la teología de la liberación que en consecuencia defiende Paul F. Knitter. La teología de la liberación se dirige a todos los pueblos sin discriminación por sus religiones porque aspira a que el reino de los cielos se haga sobre la tierra, que impere la justicia y que se respete la dignidad humana. Hasan Hanafi puede hacer suya la teología de la liberación porque:

Yo no llamaría a este esfuerzo [el de la teología de la liberación] “católico” ni protestante, ni cristiano ni judío, ni hindú o budista porque la teología de la liberación no es una opción sectaria; más bien es un esfuerzo intencional que se basa en la pureza del corazón y en el bienestar social. No es una teología para liberar religiones sino pueblos.<sup>80</sup>

La preeminencia de la práctica sobre la teoría en la teología de la liberación es una constante en el pensamiento de Hasan Hanafi, preeminencia que considera totalmente islámica y que justifica con numerosas referencias coránicas. El último volumen de su obra *Del dogma a la revolución* lleva por subtítulo “La fe y la obra. El imamato”.

La pluralidad en los conocimientos teóricos es posible, pero la unidad en la obra es necesaria pues no se pueden unificar los marcos teóricos de cada persona mientras que sí se puede llegar a un acuerdo en un programa de trabajo unificado.<sup>81</sup>

Como es de esperar, Hasan Hanafi se opone a quienes quieren declarar apóstata o infiel a quienes sostienen opiniones diversas: “la divergencia en la teoría no es infidelidad”, y sabe que la acusación de infidelidad, *kufir*, es el arma preferida para aislar al adversario y permitir la violencia contra él, violencia que puede ejercer quien detenta el poder contra los disidentes políticos.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Paul F. Knitter, “La teología de las religiones en el pensamiento católico”, *Concilium* 203 (1986): 123-134. URL: <<http://servicioskoinonia.org/relat/315.htm>> (Último acceso 15.12.2023).

<sup>80</sup> Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, 189.

<sup>81</sup> Hanafi, *Min al-‘aqidah ilá al-thawrah*, 25.

<sup>82</sup> Hanafi, *Min al-‘aqidah ilá al-thawrah*, 28.

### 3.1 *Una reflexión final*

La violencia está presente en la historia del mundo islámico y, a pesar de ello, no se puede afirmar que sea esencial al Islam como religión. Hemos visto textos coránicos, de la vida del Profeta, de los fundamentos de la religión y del derecho, o de sus historiadores; también hemos recogido opiniones de musulmanes contemporáneos. La violencia sirvió siempre para alcanzar objetivos políticos, es decir, para asegurar el poder. Incluso en aquellos casos en los que pudiera parecer que es violencia sin otro objetivo que “depurar” el Islam, el afán de poder y dominio sobre el otro es lo que realmente explica la violencia. Sin embargo, la religión puede y debe liberarse de esta circunstancia.

Josep Puig Montada  
puigmont@ucm.es

Fecha de recepción: 23/11/2023

Fecha de aceptación: 17/12/2023

