

REFLEXIONES EN TORNO AL İYTIHĀD (ESFUERZO PERSONAL PARA LA LIBRE INTERPRETACIÓN) Y SU PAPEL DENTRO DEL PENSAMIENTO MUSULMÁN

Gamal Abdel-Karim

Universidad Complutense-Universidad de El Cairo

RESUMEN

Una de las actividades religiosas e intelectuales más importantes del pensamiento islámico es el iŷtiĥād. Supone la libre interpretación de los textos y de las cuestiones religiosas relacionadas con el derecho civil y religioso, basándose en El Corán, la Sunna y el Ḥadit, entre otras fuentes islámicas.

Palabras clave: Corán, ḥadiz, chiĥes, mu'tazilĥes, iŷtiĥād, Islam contemporáneo, charĥa, ŷiĥād.

ABSTRACT

The iŷtiĥād, in one of the most important religious and intellectual activities of the Islamic thought, that supposes the free interpretation of the texts and religious questions related to the civil and religious law, being based on the sources of Islamic jurisprudence: The Koran, the Sunna and The hadiz and the other sources. There are two types of interpreters, the firsts are disciples of the imams founders of the four rites or official schools of the Islam, and the seconds are the intellectuals, philosophers and writers that enjoy prestige, confidence and authoity among a great mass of the civil society.

Key words: Koran, Ḥadith, Shi'ĥtes, Mu'tazilĥes, Ijtiĥād, Contemporary Islam, Sharĥa Law, Jihād.

Don Joaquĥn Lomba Fuentes es un intelectual universitario de reconocido prestigio. Su trayectoria profesional es en todos los sentidos envidiable, siendo hoy uno de los mejores conocedores de la filosofĥa islĥmica medieval. Por encima de sus cualidades cientĥficas y acadĥmicas, nos es grato poder ensalzar su condiciĥn humana. No hay mejor ocasiĥn que ėsta para rendirle homenaje en su doble calidad de profesor y amigo, ya que hemos gozado de su compaĥa durante aĥos y esperamos poder seguir haciĥndolo. A su persona va dedicada esta pequeĥa contribuciĥn que ahora presentamos a todos ustedes.

1. INTRODUCCIĥN: LA EVOLUCIĥN DE LA LEY MUSULMANA Y LA FORJA DE SUS HERRAMIENTAS LEGALES

Debemos reseĥar algunos breves conceptos que, no por suficientemente conocidos, podemos dejar de recalcar por su importancia para el objeto de nuestro estudio.

El iŷtiĥād o esfuerzo personal forma parte de las herramientas de elaboraciĥn del fiqh, entendido ėste como «la aplicaciĥn de la actividad intelectual, ra'y, a cuestiones jurĥdi-

cas»¹. La traducción exacta de este último término se ha prestado a discusiones científicas, pues aunque para Goldziher sería la de «*ciencia de la Ley*» —y la Ley debe entenderse, en palabras de L. Gardet, como «*aquella que emana del Corán y de la Sunna, considerada como revelada e intangible en sus fundamentos*»²—. Para Pareja, no obstante, debe reservarse el término «*ciencia*» tan sólo para la parte del Derecho dedicada al estudio del Corán y de la Sunna³.

En todo caso, el fiqh se revela como una disciplina específicamente musulmana, disciplina en torno a la cual se han agrupado todas las escuelas espirituales y jurídicas del Islam, por grandes que fuesen sus diferencias. Para algunos autores, sólo existe una fuente del Derecho en el Islam: la Voluntad Divina, *fons essendi*, para la cual la Revelación sería la *fons cognoscendi*⁴. Con la vocación de desentrañar los principios de las fuentes del conocimiento, se han creado diversas herramientas de elaboración de la Ley por parte de los grandes forjadores del Derecho Musulmán, cuya importancia relativa se relaciona tanto con la evolución histórica como con el contexto socio-religioso.

Parece obvio que el estudio y la aplicación de la Ley a la sociedad requiere necesariamente la adaptación del Derecho a la misma; ésta es una de las necesidades que más han agobiado a los ulemas y alfaquíes musulmanes, que han bifurcado la corriente de investigación en dos sentidos: por un lado, el fiqh, (entendido como derecho islámico) y por otro, el 'ilm (conocimiento). Los posteriores acontecimientos históricos (la expansión del Islam) que pusieron en contacto al Derecho musulmán con antiguas elaboraciones legales, no hizo sino incrementar la necesidad de adaptación, convirtiendo al Derecho musulmán en Ciencia Religiosa, dando lugar a las cuatro grandes escuelas del fiqh ortodoxo o sunní⁵.

Así es como en los albores del siglo III / IX se pone de manifiesto la necesidad de clasificar los manuales de Derecho en dos grandes ramas: una de ellas engloba a las Fuentes ('uṣūl) y la otra a las Fuentes del Derecho ('uṣūl al-fiqh). Sobre una parte de éstas últimas centraremos nuestra atención.

2. EL IŶTIHĀD COMO PARTE DE LAS HERRAMIENTAS DE ELABORACIÓN DE LA LEY MUSULMANA (LA ŠARĪ'A)

2.1. ¿Qué es el iŶtihād?

Las fuentes de la elaboración de Derecho, en Islam, son:

- a) El Corán y la Sunna que es La Šarī'a (Legislación islámica).

Mientras que las herramientas que permiten elaborar la doctrina jurídico-religiosa son:

- a) La analogía (qiyās).
- b) El consenso de la Comunidad Musulmana (iŶmā').
- c) El esfuerzo personal (iŶtihād).
- d) El Ra'y (razonamiento personal).

Nos vamos a centrar sobre el iŶtihād, definido por un modernista norteafricano en los siguientes términos: «*el iŶtihād es el esfuerzo personal de los doctores cualificados en la mate-*

1 Pareja, F.M.: «*La religiosidad musulmana*». Pág. 40.

2 Gardet, L.: *L'Islam, religion et Communauté*. Pág. 181.

3 Pareja, F.M.: *Op. cit.*, pág. 40.

4 López Ortiz, J.: «*Derecho musulmán*». Pág. 20.

5 Montet, E.: *L'Islam*, pág. 43, señala cuales son: la escuela de Mālik (179 / 795), la de Abū Ḥanīfa (150 / 767), la de Šāfi (šāfi'i) (205 / 820) y la de Ḥanbal (241 / 855).

ria, cuya actividad consiste en desentrañar las reglas del Derecho Práctico tomando como base las dos primeras fuentes de la Ley Fundamental: el Corán y la Sunna»⁶.

El recurso al Corán y la Sunna es imprescindible para apuntalar la legitimidad de esta vía de elaboración de las leyes. En apoyo de este método, con frecuencia se han citado algunos versículos de determinadas šūras que alientan la investigación en la Vía de la Verdad, como el siguiente:

*¡No disfracéis la Verdad de falsedad, ni ocultéis la Verdad conociéndola!
(Corán, II, 42).*

2.2. Evolución histórica del iytiḥād hasta los albores del siglo XIV / XIX

No ha sido fácil llegar a esa definición, por cuanto el iytiḥād ha gozado de un enorme peso específico, tan sólo por detrás de la Voluntad Divina, como método de elaboración legal. Al obtener carta de naturaleza como fuente de adaptación y elaboración legal, sus implicaciones religiosas se han incrementado desde su nacimiento; de hecho, tan sólo los fundadores de las cuatro escuelas ortodoxas del Derecho y los primeros juristas musulmanes han gozado de la condición de muḥtaḥid —el que practica el iytiḥād—⁷. A esta definición se llegó en su momento por la vía de la propia indefinición legal del ámbito de aplicación legal de este método, pues ¿debe ser el iytiḥād aplicado por el conjunto de los fieles, o tan sólo por aquéllos en los cuales se ha delegado esta responsabilidad, es decir, los ulemas y alfaquíes? Esta disputa desgastó durante siglos la acerada punta de esta herramienta legal y fue causa de disensión en el seno del Islam.

Es pues lógico que la utilización del iytiḥād haya sido uno de los caballos de batalla que han dividido durante siglos a la Comunidad en dos sectores: los partidarios del taqlīd, imitación servil de los cuatro grandes maestros de la ciencia jurídica, es decir, principio de autoridad, el cual se ha tachado a menudo (salvo entre los ḥanbalíes) «como la sumisión ciega y pasiva a una tradición recibida sin inteligencia»⁸ y todos aquellos que se han enfrentado a una interpretación literal de los Textos, fueran disidentes religiosos o no. Entre ellos cabe destacar, en el discurso de la Historia, a los muḥtazilíes, para quienes el *esfuerzo personal* constituyó una querrela espiritual, sólo soslayada por la necesidad de aceptar la libertad humana y por tanto la existencia del mal, de la justicia y de unicidad divinas. En ese contexto, el iytiḥād se convierte en una herramienta indispensable para definir el Dogma religioso, preñado de inquietudes jurídicas, en tanto que proceso de las actitudes humanas. Así pues, la reacción de los conservadores se desprendía de la actitud de los reformistas.

Abū-l-Ḥasan al-'Aṣā'irī (260-324 H) sería el más caracterizado de los oponentes de los muḥtazilíes; rechazaría tanto el tosco antropomorfismo de los partidarios del taqlīd como las conclusiones de los muḥtazilíes acerca de las relaciones entre el hombre y Dios a través de la Justicia como único nexo material. Para él, todo cuanto existe es necesario y debe ser aceptado como principio, por lo que el iytiḥād se halla en la base de su acercamiento a la Ley.

Los šī'íes no se mantendrían al margen de esta discusión, que influyó en la escisión de las diversas sectas; los zaydíes se escindieron en dos grupos caracterizados por su consideración del iytiḥād, ya que muchos de ellos rechazaban su legitimidad⁹, mientras que los faṭimíes (šī'íes septimanos) evitarían la disensión estableciendo una rígida ordenación de las herramientas de elaboración de la Ley, cuyo uso era lícito a aquellos que conocían lo interno y no tan sólo lo externo de la secta, con vistas a utilizar el iytiḥād como forma de desarrollo estatal.

6 Gaïd, T.: *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*. Pág. 204.

7 Gaudefroy-Demombynes: *Les institutions musulmanes*. Pág. 69.

8 Gardet, op. cit., pág. 188.

9 Laoust, H.: *Les schismes dans l'Islam*. Pág. 140.

Los propios sunnís se dividieron a la hora de acordar la importancia del *iḥtihād*; los racionalistas seguirían abundando en las interpretaciones racionales de la Ley. Ibn Ruṣd llegaría a afirmar, durante su enfrentamiento con al-Gazālī, que: «*hay un hadiz según el cual se otorga doble recompensa al muḥtahiḍ que llega a encontrar la verdad y una recompensa simple a aquel que se equivoca*»¹⁰. Estos razonamientos encontrarían su raíz en el Corán y en la doctrina creada por los Cuatro Primeros Califas del Islam.

Las fuerzas más conservadoras se agrupan frente a esta opinión, cosechando sus primeros triunfos a partir del siglo VII / XII. Hacia esas fechas, Saladino prohibiría la legitimidad del *iḥtihād* en Egipto, con objeto de impedir la justificación legal y religiosa de la etapa faṭimí. Tal fuerza alcanzaron las posiciones conservadoras, que incluso Ibn 'Arabī afirmaría que: *el wālī puede abrogar o modificar una disposición legal resultante de un esfuerzo de iḥtihād...*¹¹ sancionando de esta manera la primacía del poder ejecutivo sobre las disposiciones legales.

Progresivamente se irá descargando de explosivo la espoleta del *iḥtihād*. Ibn Taymīyya lo considerará indispensable para la existencia misma de la religión, pero eliminará la exigencia de su reapertura para una reinterpretación de los Textos. A lo largo del siglo VIII / XIV, las invasiones mongólicas arrasarán los centros del pensamiento musulmán, salvo en Egipto, donde aún se escuchan algunas voces a favor de esta herramienta legal, las cuales, como la de Suyūṭī, no se atreven, sin embargo, a solicitar la reapertura del *iḥtihād*. Además, para esas fechas puede considerarse extinto el zahirismo, la última de las escuelas racionalistas del Islam, cuyo más eximio representante, Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 471 / 1078) consideraba al juicio personal y al esfuerzo personal como básicos para la elaboración legal. En los umbrales del siglo IX / XV, la vía del esfuerzo personal puede considerarse paralizada momentáneamente.

El Imperio Turco, profundamente influido por las Instituciones de Derecho Bizantinas y cuya Administración se basaba en una distribución piramidal del poder, no se hallaba tan interesado por las sutiles disquisiciones teológicas que se desprendían del uso del *iḥtihād* como por sus aplicaciones prácticas, que podían conducir, en sus territorios musulmanes, a la articulación de una respuesta político-religiosa por parte de los súbditos árabes. No es de extrañar pues que fagocitase en su propio beneficio las conclusiones más conservadoras acerca del *iḥtihād* y que organizase la Justicia como una rama de la Administración, con un escalafón muy rígido y tutelado directamente por la Sublime Puerta. El Gran Mufti es el más alto representante de la justicia práctica, nombrado por el Sultán, que a su vez designa indirectamente a los muftís de cada circunscripción, cuyas atribuciones son también de gobierno¹².

Hasta la Era del Tanzimāt, esta estructura, basada más en conceptos cesaristas bizantinos que en la ortodoxia musulmana, se mantiene indemne, pero de su debilidad —fruto de sus escasas bases de Derecho Musulmán— es muestra que no exista nada parecido en los países musulmanes libres del dominio turco. Por eso, durante la Epoca de la Revolución y de la Reforma, en el siglo XIV / XIX, de nuevo se reabrirá la polémica acerca del papel del *iḥtihād* como herramienta de elaboración legal.

2.3. Algunas pinceladas sobre los reformadores musulmanes entre los siglos XIV / XIX y XV / XX: su visión del *iḥtihād* como motor de evolución socio-histórica y vía de armonización de la Religión y la Razón

El caso es que la valoración del *iḥtihād* ha demostrado gran porosidad ante los cambios de mentalidad de la Comunidad Musulmana, por lo que su uso se ha convertido en una suer-

10 Laoust, H.: Op cit., 239.

11 Laoust, H.: Op. cit., 250.

12 Roger y Coma, V.A.: «*Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano*», pág. 241.

te de barómetro para medir la intensidad de la voluntad de cambio de las sociedades musulmanas. La causa intrínseca de esta situación radica en que un caso nuevo, canónico o civil, no implica en Islam la promulgación de una ley, sino de un juicio de conformidad o de no conformidad con el šar‘, del cual evoluciona la šari‘a¹³, que no es obra de legistas, sino de juristas. Este es el papel del iymā‘, cuya correcta aplicación exige así mismo la capacidad de desarrollo del iytihād. Por esta razón, el uso de esta herramienta legal se fue restringiendo al correr de los siglos, al interpretarse, correctamente, como un juicio de razón práctica. Esa es la razón por la cual su reapertura se ha convertido en un anhelo permanente de los reformistas surgidos a finales del siglo XIV / XIX, los llamados al-salafiyyūn, es decir, salafíes modernos liberales.

Los reformistas musulmanes han insistido en diversas ocasiones acerca de la oportunidad de la reapertura de este método de elaboración legal, al que llaman, significativamente, «*La Puerta del Iytihād*». Para eliminar la confusión en cuanto a su creación, elaboraron una doctrina según la cual sólo estarían autorizados para su uso los llamados Prudentes, quienes, a título personal, elaborarían reglas de Derecho Práctico, alineando este sistema junto a los demás de formación del Derecho. El iytihād se trocaría así en un poder judicial con ribetes de poder legislativo «*ya que la no existencia de éste último obliga al primero a asumir sus competencias*»¹⁴.

El iytihād no es, para algunos partidarios del taqlīd, sin embargo, sinónimo de libre albedrío, y en parte ni siquiera para los reformistas, quienes lo consideran como un derecho de todo musulmán capaz, pues debe llevarse a cabo tan sólo a partir del Corán y de la Sunna. Desde ese prisma, es fácil comprender las palabras del šayj de al-Azhar en 1955, a tenor de las cuales «*el ejercicio del iytihād supone capacidad de estudio, sana curiosidad, un profundo conocimiento de los Textos Revelados, entereza, paciencia y perseverancia, pureza de intenciones, versatilidad y ausencia de soberbia y pretensiones personales*»¹⁵.

Los reformistas han defendido con ardor el uso del iytihād; algunos, como Aḥmad ‘Amīn, lo han aplicado incluso a las reglas del Ayuno Legal: a través del iytihād han pretendido reordenar el iymā‘, el cual se convertiría así en un principio básico para la constitución de un poder legislativo en el seno del mundo musulmán. Rašīd Riḍā llegaría a afirmar que «*el renacimiento musulmán reposa sobre el iytihād*»¹⁶.

Esta idea ha sido rechazada con horror por los conservadores musulmanes, quienes han recalcado los límites del reformismo en éste y en otros asuntos de similar talante, indicando que el veto al iytihād, a partir del siglo VII / XII, se orientaba a impedir que el crecimiento anárquico de la interpretación jurídica desarticulase los principios de la Umma (Comunidad), a través del progresivo desprestigio del magisterio doctrinal.

Enfrentándose a esta postura, el jeque ‘Abd al-Wahāb Jallāf (1956-1988) se enfrentaría en los siguientes términos: «*si bien la liquidación del iytihād constituía un remedio impuesto por las circunstancias a la creciente anarquía, no dejaba de ser una solución extremadamente costosa, aparejando además el que, para prevenir un mal, se arriesgaba a contraer otro aún más grave el hecho de reabrir el iytihād individual (farḍī) se traduciría en recaer en los viejos peligros*»¹⁷.

Jallāf fue el primer reformista que se pronunció abiertamente por la creación de un Consejo Consultivo (maʿlīs al-šūrā) formado por individuos suficientemente dotados de prendas doctrinales y morales que elaborasen la Ley. El esfuerzo personal se convertiría en colectivo y podría procederse a la reforma del iymā‘. Así se pondría en claro cada principio coránico y

13 Pareja, op. cit., pág. 46.

14 Gardet, L.: *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, págs. 128-129.

15 Ronart, S y N.: *Concise Encyclopaedia of Islamic Civilization*, pág. 234.

16 Riḍā, R.: «*Tafsīr al-Manār*». Tomo I, pág. 64.

17 Jallāf, ‘Abd al-Wahāb: «*Kitāb al-siyāsa al-šar‘iyya*». Pág. 45.

se podría aplicar cada uno de ellos a las imprevisibles circunstancias diarias. Para los reformistas, ese es el auténtico sentido del verbo «legislar».

El iŷtihād se halla pues íntimamente relacionado con el iŷmā', dentro de la ideología reformista. 'Abd al-Wahāb se dota de argumentos históricos para apuntalar su idea sobre la creación de un Consejo Consultivo, mencionando que los cadíes de al-Andalus estaban obligados a dotarse de un Consejo de este género¹⁸, pero los límites del reformismo en esta cuestión están marcados por la ausencia acerca de las pautas que en una nomocracia deben regir las relaciones entre la Ley Revelada y la ley humana¹⁹.

La importancia de iŷtihād se pone plenamente de relieve si consideramos que su ligazón con el iŷmā' constituye la clave del desarrollo político y legal musulmán, por lo que en sí encierra el concepto de esfuerzo personal y de consenso social, al considerar imperativas las obligaciones y derechos permanentes y carentes de caducidad de cada miembro de la Umma. A través de su práctica, este método se convierte en un medio de saneamiento y renovación social, en una de las palancas de la Historia del Islam. El paquistaní Mazher ad-Din ŷiddīqī llega a declarar que un sistema de vida que haya subsistido sin renovación degenera y se corrompe, pudiendo renovarse tan sólo a través del triunfo de otro grupo cuyos valores difieran claramente de los del primero; por eso, el Islam se ha dotado del iŷtihād y del iŷmā' junto con el ra'y y el qiyās, que le permitirían renovarse periódicamente²⁰.

El valor que los salafíes otorgan al iŷtihād es de tal magnitud que equiparan su fuerza dinámica como motor de cambio al del otro método de renovación socio-histórica que existe, a su entender, y que no sería sino el de las revueltas de las minorías oprimidas contra aquellos pueblos de vieja civilización que los han sometido. Esta tesis encuentra, como sucede siempre en el Islam, un fundamento en el Corán, donde se expone el Exodo de los israelitas y su lucha contra el faraón de Egipto y sus tropas (Sūra XXVIII)²¹.

2.3.1. La relación entre el iŷtihād y la razón en la ideología salafí

En el contexto histórico y mental musulmán, el Corán debe entenderse como una fuente de reflexión y una fuente de valores morales, a la cual debe apelarse ante las situaciones de la vida diaria. Los salafíes adaptan esta idea a sus necesidades y de esta manera actualizan la urgencia de la exégesis práctica, haciendo prevalecer la razón sobre la palabra escrita, con una sola salvaguardia: ha de mantenerse el espíritu del Texto Sagrado. El razonamiento lógico se convierte en una obligación musulmana, y así es como lo entiende, por ejemplo, el egipcio al-'Aqqād²².

Por otra parte, este razonamiento encuentra de nuevo su fundamento en el Corán, que prescribe la búsqueda de la Verdad:

«Dios os aclara las aleyas. Dios es omnisciente, sabio».
(Sūra XXIV: 18)

La Ciencia y la Enseñanza se trocan así en valores esenciales de la religión musulmana, cuyo conocimiento no es posible sin un razonamiento sobre sus principios. Así queda expresado por los Ḥadices, de los cuales mencionaremos algunos, entre otros muchos:

«Buscad el saber y la ciencia, aunque para ello hayáis de viajar hasta China»
«La búsqueda del conocimiento es un deber y una obligación de todo musulmán»

18 'Abd al-Wahāb Jallāf, op. cit., págs. 45-46.

19 Gardet, «La cité...», op. cit., pág. 134.

20 ŷiddīqī, M.: «The Qur'anic Concept of History». Págs. 35-36.

21 ŷiddīqī, M., op. cit, pág. 36.

22 Al-'Aqqād, M.A.: «El pensar es un deber islámico». Pág. 96-106.

«A quien escoge el camino del saber se le abrirán las puertas del Paraíso»
 «El valor y los méritos de un sabio se ponderan por encima de los del místico, así como de igual manera la luna aventaja en esplendor a las estrellas»

La búsqueda del conocimiento, no obstante, cuenta con una condición, la de que no se rompa el pacto entre los creyentes:

«Aferraos al pacto de Dios todos juntos, sin dividirlos. Recordad la gracia que Dios os dispensó cuando erais enemigos: reconcilió vuestros corazones y, por Su gracia, os transformasteis en hermanos»
 (Sura III: 103)

De esta manera se estrechan los lazos de la Umma en torno a una serie de ideales comunes y se garantiza la pervivencia del islam a través de la práctica de la libertad razonada, aún cuando se admita la existencia del libre albedrío, tal y como hacen los salafíes, quienes así se suman a la tendencia qadará —los partidarios del libre albedrío en el seno del Islam—, cuyos orígenes se remontan al siglo II / VIII. De la misma manera, es perceptible la unidad de pensamiento que liga a los partidarios del taqlīd desde los orígenes hasta la fecha.

3.3. El iytihād y su papel ideológico en los Estados surgidos de la Independencia y en el mundo musulmán actual

Las generaciones que condujeron al mundo musulmán a la Independencia desde la Era Colonial se hallaban imbuidas de ideología salafí, de tal manera que las potencialidades reformistas del iytihād no escaparon a su percepción. A veces de manera un tanto brusca, los gobernantes de los nuevos Estados utilizaron esta herramienta legal para forzar el cambio de las costumbres que ellos consideraban periclitadas, imponiendo costumbres y usos de corte netamente europeo para impulsar la reforma de sus sociedades según patrones socialistas o liberales más o menos adaptados a la mentalidad musulmana.

Uno de los gobiernos que más se distinguieron por la prodigalidad con la que se sirvieron de los diversos métodos de elaboración de la Ley fue el del F.L.N. en Argelia. Las generaciones de ulemas forjadas en ese molde, estrechamente vigiladas por el Estado, han moldeado el iytihād hasta convertirlo en un método mediante el cual el Estado trasciende el ámbito meramente político hasta maniobrar en el ámbito de lo religioso, forzando sus formas externas para acoplarlo a sus finalidades políticas; los modernos salafíes han impuesto la siguiente visión del iytihād: «*todo musulmán de buenas cualidades y versado en la ciencia religiosa puede centrarse sobre el estudio del iytihād: su práctica no consiste, eso queda fuera de discusión, en transformar la Ley y en adaptarla a las conveniencias humanas. Se trata de aportar una respuesta en cuanto a la manera de aplicar la Ley a las situaciones actuales, cada vez que las necesidades lo exijan*»²³.

El argumento histórico que ahonda y abunda en esta teoría se encontraría en la obra de algunos teólogos moderados, tales que Abū Dawūd al-Sijistānī (Kitāb al-Sunna) o Abū Bakr al-Baiḥāqī (Kitāb ma'arifāt al-Sunna). Este reformismo de carácter político niega a las sociedades musulmanas atrincheradas en el taqlīd la condición de tales, pues en su empecinamiento por mantener formas de vida desfasadas estarían desvirtuando el propio Mensaje y poniendo en peligro la cohesión de la Umma²⁴, precisada de urgentes respuestas ante los interrogantes de nuestro tiempo. Lo ideal sería evitar tanto una desordenada reapertura del iytihād como el

23 Ga'īd, T.: Op. cit., pág. 204.

24 Entendiendo como tal a la Comunidad Islámica.

mantenimiento obstinado del taqlid, puesto que el mantenimiento de ambas posiciones a ultranza abocaría a una situación anárquica.

El verdadero sentido del iŷtihād en las sociedades musulmanas más «modernizadoras» ha sido expuesto con precisión por Tahar Gaïd, el cual escribe que: «*el iŷtihād es una exigencia para aquellos que predicán el renacimiento del Islam y buscan una vía susceptible de permitir a la vez la salida del subdesarrollo propio de los países del Tercer Mundo y de la crisis moral de Occidente*»²⁵.

La necesidad intrínseca de aplicar el iŷtihād obliga a los salafíes a otorgarle un valor general, como en el caso del *mašāli al-mursala*, centrado sobre los intereses públicos comunes permitidos legalmente y no sujetos a sentencia especial aplicable en todos los casos o con continuidad, que con frecuencia se aplica en los casos de excepcionalidad política.

Al insistir sobre la necesaria renovación del Islam, algunos reformistas cargaron las tintas sobre lo que ellos apelaron «decadencia moral de Occidente», siendo éste un argumento del cual se han valido igualmente los partidarios del taqlid para potenciar su propia postura y convertirla en piedra angular de los movimientos de corte ultraconservador, que se nutren, y ahí radica la paradoja, del arsenal ideológico reformista para sostener posturas totalmente antagónicas.

Desde su origen, los salafíes se han visto fuertemente contestados por los adeptos al taqlid, cuya influencia sobre las masas musulmanas es muy grande, generándose tensiones incluso en el seno de las escuelas jurídicas. Así, por ejemplo, cuando uno de los próceres de la cofradía sanūsī, el malikí Sīdī Muḥammad al-Sanūsī, en 1259 / 1843, insinuó la posibilidad de «reabrir las puertas del esfuerzo personal» fue rápidamente contestado por otro teólogo conservador malikí, el jeque 'Alaiš, quien obtuvo que las obras del primero fueran sometidas a censura religiosa. Ello es muestra de la profunda desconfianza que inspira el iŷtihād a los taqlidíes.

El conflicto es permanente y ha sido expuesto de manera muy precisa por Laoust: «*sin embargo, lejos de constituer una nueva forma de elaboración doctrinal, el iŷtihād se ha convertido, por encima de todo, en un modo de argumentación por medio del cual defender una solución escogida entre otras muchas. Este conformismo razonado, que ha prevalecido tanto en el kalām como en el fiqh, ha convertido al primero en una apología defensiva más que verdaderamente innovadora, y al segundo en un sistema minuciosamente elaborado, al cual la evolución de los hechos ha aportado relativamente pocos retoques*»²⁶.

De esta manera, incluso los más eximios representantes de la salafiyya (Muḥammad al-Gazālī, Muḥammad 'Umar o Ḥasan Ḥanafi en Egipto, Yūsūf al-Firdawī en Qaṭar, Mālik Ibn al-Nabī o 'Abd-Allah al-'Arabī en Marruecos y Maḥmūd Ibn Šarīfa en Argelia, entre otros muchos) han llegado a las lindes extremas de sus deducciones cuando han constatado la limitación de sus bases de partida, limitación que no radica, en modo alguno, en las presuntas «deficiencias» que algunos «pensadores» han achacado al Corán o la Sunna, sino en el empleo interesado que se hace de la investigación jurídica, cuya deformación se ha fomentado desde el primer momento en que las potencias coloniales europeas entraron en contacto con el mundo musulmán, pero cuyos métodos han sido perpetuados por los gobiernos que les sucedieron, cuyos intereses son a menudo espúreos y cuyos métodos son frecuentemente dudosos.

De estas circunstancias existen numerosos ejemplos, pero por exigencias de tiempo y espacio señalaremos tan sólo dos: en el caso del Magreb, expondremos el caso del historiador francés Augusto Pavy, quien nos ha legado una Historia de Túnez redactada en 1900 y una copiosa correspondencia con el Gobierno General de Argelia²⁷ y en el caso de Asia señalaremos la actuación de la extinta U.R.S.S. en el Cáucaso y las estepas de Asia Central.

25 Gaïd, T.: Op. cit., pág 205.

26 Laoust, op. cit., pág. 389.

27 Pavy, A.: *Histoire de la Tunisie*. París-Túnez, 1900. 388 páginas.

Pavy, en su calidad de «*técnico francés*», resaltaba con frecuencia las deficiencias intrínsecas de la civilización musulmana, sin dejar de alimentar financieramente, con fondos gubernamentales, a los medios musulmanes más inmovilistas de su época, cuya pervivencia estaba ligada a la del colonialismo francés, debido a los intereses que ligaban a ambos grupos. Los franceses confiaban así en mantenerse indefinidamente en territorio tunecino merced al apoyo físico e ideológico de algunos grupos ultraconservadores, que veían una amenaza en los jóvenes salafíes.

En el caso de la desaparecida Unión Soviética, cabe destacar que sus gobernantes alimentaron y cobijaron durante décadas a los segmentos sociales más inmovilistas con los mismos objetivos que intentaban alcanzar los franceses en el Magreb. Frecuentemente, el resultado de estas maniobras ha sido el fracaso. Entre 1918 y 1928, los comunistas rusos intentaron conformar los principios coránicos a los del comunismo soviético, pero los turcómanos de Asia Central hicieron derivar esta ideología hacia polos netamente religioso-nacionalistas, por lo que Stalin los exterminó entre 1928 y 1938²⁸. Llama la atención poderosamente el hecho de que los entusiastas musulmanes del *acercamiento* a los comunistas hiciesen hincapié en el uso del iytihād como forma de *regeneración social*, aunque realmente se convirtió en una herramienta destinada a favorecer la presencia de la potencia ocupante. El método, de vieja tradición, fue puesto en práctica de nuevo por los soviéticos en Afganistán durante la invasión de 1979, sin éxito alguno, puesto que, al margen de constituir un Ejército ocupante, los comunistas se complacieron en alentar el ultraconservadurismo con el fin de apuntalar su frágil presencia, chocando frontalmente con el reformismo yadidí²⁹, nacido en el siglo XIII / XVIII y de tan profunda influencia en Asia Central.

En definitiva, uno de los problemas actuales más acuciantes en el seno del Islam es el de la crisis de la espiritualidad y el pensamiento; se trata sin duda de un problema compartido con Europa, por lo que resulta prioritario que todos los hombres de buena voluntad, sea cual sea su credo religioso, entablen un diálogo que apareje el restañamiento de las viejas heridas históricas causadas por la interpretación torticera y sectaria del Hecho Religioso; de este diálogo surgirá un nuevo modelo de Relaciones Humanas en el cual Tradición y Modernidad se sucedan sin cesura traumática y en cuyo seno quede preservada la identidad de cada pueblo, que en sí constituye un don divino. A esta necesidad, los investigadores musulmanes la han llamado «*la cuestión de la originalidad y de la contemporaneidad*».³⁰

De la solución de esta urgente necesidad se deriva así mismo la necesidad de la elaboración de un modelo de relaciones del mundo árabo-islámico con Occidente, ya que las divisiones del primero respecto al tipo de relaciones que deben mantenerse con el segundo, y viceversa, comienzan a ser demasiado crecidas y amenazan con decantarse hacia una dinámica de tintes netamente político-extremistas con ribetes violentos. Esta es la cuestión a la que algunos en calidad de cristianos o de humanistas y otros en calidad de musulmanes, deben encarar y dar una respuesta. Hemos de definir nuestras relaciones mutuas con el resto del Mundo.

CONCLUSIONES

El mundo musulmán se halla escindido en la actualidad y desgarrado por la división entre los reformistas y los conservadores; los primeros se atribuyen el forjar sus ideas a partir del progresismo —atendiendo al uso de este término en un sentido estrictamente jurídico— de los Cuatro Califas Ortodoxos, mientras que los segundos se aferran a usos y formas periclitados

28 Bennigsen y Lemerrier Quelquejay: *Les musulmans oubliés. L'Islam en Union Soviétique*, págs. 57-58.

29 Acerca de los yadidíes, véase la obra de M. 'Imāra, citada en la bibliografía.

30 'Imāra, M: «*La crisis del pensamiento islámico contemporáneo*», págs. 24-37.

que amenazan con perjudicar la visión de la religión en sus propios países, atribuyéndolo a la necesidad de no atacar las bases de unión de la Comunidad Musulmana.

La racionalidad musulmana es muy diferente a la racionalidad occidental, ya que parte de modelos mentales muy distintos, pero entre ambas existe un nexo de unión, a saber, la ambición de una sociedad más cercana a un ideal de justicia y libertad, ya que ambos conceptos se hallan íntimamente ligados.

No es posible seguir practicando el Islam a partir de lecturas rígidas interpretación literal y antropomorfistas de los Textos, pues esta actitud no ayudará ni beneficiará al Islam. Esta es la idea central de los primeros «pensadores» salafíes, como Rifā'a al-Taḥṭāwī (1801-1873), Jayr al-Dīn al-Tūnīsī (1810-1890) y Gamal al-Dīn al-Afgānī (1838-1897), que se ha mantenido como eje de su pensamiento hasta la fecha. Hemos de pulir el pensamiento del Islam para despojarle de sus cargas historicistas y convertirlo en una vía de renovación de progreso.

Todo proceso histórico posee su propia dinámica, pero analizarla requiere crear de antemano un plan de acción pautado por objetivos concretos.

Planteémoslo así:

- a) ¿Cuál debe ser la actitud del musulmán ante la Razón?
- b) ¿Cuál ha de ser su actitud frente al legado del pasado y las necesidades del presente?

La resolución de este dilema exige la iniciación de un diálogo constructivo dentro y fuera del seno del Islam, ya que de la capacidad de discernimiento individual, basado en la pureza de intenciones, depende la continuidad histórica y religiosa de la Umma, pero el hallazgo de la Vía sólo es factible a través de una lectura atenta y sensata del Corán, que dice:

«La Verdad viene de tu Señor. ¡No seas, pues, de los que dudan! Todos tienen una dirección adonde volverse. ¡Rivalidad en buenas obras! Dondequiera que os encontréis, Dios os juntará. Dios es omnipotente».
(Sūra II: 147-148)

BIBLIOGRAFÍA

- «El Corán». Edición, traducción y notas de Julio Cortés. Introducción e índices de Jacques Jomier. Editora Nacional, Madrid, 1984.
- BENNIGSEN y LEMERCIER-QUELQUEJAY, Ch.: *Les musulmans oubliés. L'Islam en Union Soviétique*. Toulouse, 1981. 320 páginas.
- GAÏD, Tahar: *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*. Ed./ Office des Publications Universitaires, Argel, (2ª), 1982. 418 páginas.
- GARDET, Louis: *La cité musulmane. Vie sociale et politique*. Ed./Vrin, París, 1954. 406 páginas.
- : *L'Islam, religion et Communauté*. Ed./ Desclée de Brouwer, París, 1967. 496 páginas.
- GAUDEFROY-DEMOMBINES, M.: *Les institutions musulmanes*. Ed./ Flammarion, París, 1946. 221 páginas.
- IMARA, M.: «Crisis del pensamiento islámico contemporáneo». (En árabe). Ed./ Dār al-Šarq al-Awšat. El Cairo, 1990.
- JALLAF, 'ABD AL-WAHĀB: «Kitāb al-Siyāsa al-šar'iyya». El Cairo, 1350/1932.
- LAOUST, Henri: *Les schismes dans l'Islam*. Ed./ Payot, París, 1965. 500 páginas.
- LOPEZ ORTIZ, J.: «Derecho musulmán». Ed./ Labor, Barcelona, 1932. 239 páginas.
- MONTET, Pierre: *L'Islam*. Ed./ Payot, París, 1923. 160 páginas.
- PAREJA, Félix María: «La religiosidad musulmana». Ed./ B.A.C., Madrid, 1975. 487 páginas.
- PAVY, Auguste: *Histoire de la Tunisie*. París-Túnez, 1900. 388 páginas.
- RIDA, R.: «Tafsīr al-Manar». El Cairo, 1932. XII volúmenes.
- ROGER Y COMA, Vicente Antonio: «Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano». Madrid, 1829 (2ª), 380 páginas más tablas.

- RONART, Stephen y Nandy: *Concise encyclopaedia of Islamic Civilization*». Nueva York, 1960. 589 páginas.
- SIDDIQI, M.: *The Qur'anic Concept of History*». Ed./ Islamic Research Institute, Islamabad, 1975. 228 páginas.
- SINANOGLU, S.: *Visage de la Turquie*». Ed. /UNESCO, Ankara, 1979. 200 páginas.

Gamal Abdel-Karim
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos
Facultad de Filología
Universidad Complutense
28040 MADRID