

NOTAS EN TORNO A LOS FUNDAMENTOS JURÍDICOS DEL ISLAM: CORÁN, SUNNA Y SHARI'A. DEFINICIONES Y PRECISIONES CONCEPTUALES.

*Notas sobre os fundamentos jurídicos do Islã: Corão,
Sunna e Shari'a. Definições e conceitos*

*Notes about the juridic dimensions of Islam: Coran, Sunna
and Shari'a. Definitions and conceptual precisions*

Diego Melo Carrasco*

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar, de maneira clara e ordenada, aqueles elementos que fundamentam o desenvolvimento jurídico no Islã. Nossa exposição está centrada nas origens da jurisprudência islâmica, concentrando-se no esforço de compilação e consenso dos primeiros séculos até o “fechamento do consenso”, fato que suspende a criação jurídica no Islã clássico.

Palavras-chave: Islã, Idade Média, desenvolvimento jurídico.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar, de manera clara y ordenada, aquellos elementos que fundamentan el desarrollo jurídico en el Islam. Nuestra exposición se centra en los orígenes de la jurisprudencia islámica, concentrándose en el esfuerzo de compilación y consenso de los primeros siglos hasta el “cierre del consenso”, hecho que suspende la creación jurídica en el Islam clásico.

Palabras-clav: Islam, Edad Media, desarrollo juridico.

* Licenciado en Historia, Universidad Católica de Valparaíso; Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

ABSTRACT

This article aims at presenting, in a clear and organized manner, the elements which support juridical development in Islam. Our rationale focuses on the origins of Islamic jurisprudence, concentrating on the effort of compiling and consensus carried out in the first centuries until the “closing of the consensus”, suspending the juridical creation in classic Islam.

Key-words: Islām, Middle Age, juridic development.

1.- Los fundamentos jurídicos: Corán, Sunna y Shari’a

A.- EL CORÁN

Constituye éste el libro sagrado de los musulmanes, su principal fuente de derecho¹, y el pilar esencial del credo musulmán debido a que su contenido ha sido revelado directamente por Dios a un enviado especial, un profeta. La palabra se estructura a partir de la raíz triconsonántica – como todas las palabras en la lengua árabe – *Q.R.N.*, cuyo significado es *lectura*; pero esta corresponde, más bien, a una *recitación*, que es en estricto rigor el significado de la palabra *Q’uran*. También se le ha llamado, por extensión, texto sagrado que se recita.² Hay en esto un parentesco con el siríaco donde las lecturas del oficio maronita son llamadas *queryana*.³

El autor del Corán es Dios, Mahoma no ha hecho más que transmitir y comunicar. En diversas ocasiones ante la incredulidad de los contemporáneos, el texto coránico recuerda a Mahoma que él no fue el responsable de esa falta de fe: “Si los infieles se apartan, no te hemos mandado para ser su custodio, sino sólo para transmitir” (42:48)

La crítica externa del texto coránico establece que este corresponde a una serie de revelaciones entregadas a la naciente comunidad musulmana por su fundador, Mahoma (c. 570-632), desde el año 610 d. C. al 632 d. C. Con respecto a su estructura, se divide en 114 suras, que no obedecen a un orden lógico; están dispuestas aproximadamente de mayor a menor, excepto la primera

1 MAÍLLO, F. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1996. p. 192.

2 Id., y tb. Cf. con *El Corán*. Traducción de Julio Cortés. 3. ed. Barcelona: Herder, 1986. p. 9. [Todas las referencias del Corán que aparecen en el texto, están tomadas de ésta edición]

3 VERNET, J. *Los orígenes del Islam*. Barcelona: El Acanilado, 2001. p. 111: “la palabra en sí parece que deriva del siríaco queryana, que significa salmodeo, lectura en voz alta, predicación”.

que es una breve plegaria que contiene en sí misma los fundamentos esenciales del Islam.⁴ Cada sura consta de párrafos de desigual extensión denominados *ayat* – aleyas. Estos últimos del árabe *al-aya*, la señal, el signo, el milagro y que son por sí mismas “signos de Dios” – *ayat Allah*.⁵

Con respecto a la redacción misma del texto, existe acuerdo de que ésta se realizó de manera muy rudimentaria. Uno de los principales problemas radicaba en el hecho de que, si bien la escritura árabe arcaica era práctica para llevar contabilidades menores en todo aquello que estaba referido al intercambio comercial – actividad de fundamental importancia a la hora de adentrarse en el conocimiento de la cultura de las diferentes confederaciones árabes existentes antes de la revelación –,⁶ no era lo suficientemente efectiva y representativa a la hora de fijar el lenguaje pues carecía de elementos que pudiesen expresar y distinguir sensaciones de profundas dimensiones espirituales, como un poema, un discurso o una declamación. Lo anterior debido a la ausencia de puntuación, de vocales, signos auxiliares y puntos diacríticos. Por lo tanto, es menester reconocer y establecer que lo que primaba en el mundo árabe antes de la compilación coránica era la transmisión oral.

Las palabras de Mahoma, a quien la tradición dominante supone analfabeto, por más que conociéramos otras que dicen lo contrario,⁷ fueron recordadas por los memoriones que se encargaron de reproducirlas fielmente, pues la fijación escrita de las consonantes ayudaba a reconstruir las palabras, a pesar de que la figura de varias letras se confundía entre sí.⁸ Por ejemplo, en posición inicial, un mismo signo representaba la b (Š), la t (Æ), la c (Ž), la n (ˆ), la y (). Aún hoy en día esas letras sólo se distinguen por la adición de puntos diacríticos cuyo olvido, mala colocación o forma, pueden provocar tremendas confusiones.⁹

El texto coránico estuvo sujeto, en sus inicios, a dos fijaciones independientes: primero, la escrita, en donde se recogía el *ductus* de la revelación y, segundo, la oral, en que al mismo tiempo se fijaban en la memoria las vocales largas, cortas y consonantes que tenían que articularse en el momento de

4 Véase AL-MAUDUDI, A. *Principios básicos para la comprensión del Corán*. Madrid: Centro Islámico en España, 1994. p. 45.

5 MAÍLLO, F., loc. cit., p. 24.

6 HERÓDOTO, *Historia*, III, 107: “Los árabes, por cierto, son unas gentes que respetan sus compromisos como los que más” [...], HERÓDOTO, *Historia*, III, 8. “[...] Arabia es, por el sur la más remota de las regiones [...] Los árabes obtienen todos esos productos, salvo la mirra, con arduo esfuerzo”. Todas las citas tomadas de: HERÓDOTO. *Historias*. Traducción y notas de Carlos Schraeder. Madrid: Gredos, 2000.

7 VERNET, op. cit., p. 112.

8 Id.

9 Id., y tb. véase CORRIENTE, F. *Gramática árabe*. Barcelona: Herder, 1988. p. 19-25.

transmitir el texto a los discípulos.¹⁰ La tradición nos ha conservado los nombres de los principales escribas de Mahoma: Muda ibn Chabal, Ubayy ibn Kab y Zayd ibn Tabit († 666), quien es el más popular y, de hecho, se ha establecido que la veracidad de su compilación se fundamenta en que al menos en dos oportunidades habría escuchado al profeta recitar el Corán.¹¹

Simultanea, pero independientemente, se habían ido formando recopilaciones particulares, entre ellas las de Salim ibn Maquil († c. VII d. C.), Abd Allah ibn Abbas († c. VII d. C.), Abu Musa al-Asarí († c. VII d. C.) y, sobre todo, la del primo del Profeta Alí Ibn Abu Talib (c. 600-662). Todas estas recensiones discrepaban entre sí en detalles de poca monta; por ejemplo en los títulos de las suras y en el orden de las mismas.¹² Muy pronto se hizo patente que el número de variantes del texto iba a ir en constante aumento y, por lo tanto, se debía poner coto a las divergencias iniciales con una versión única, autorizada por el Califa, para evitar que con el paso del tiempo se llegara a alterar sustancialmente el significado del mismo.¹³

A pesar de lo antes establecido, algunos versículos se perdieron, y la tradición nos facilita datos de los que se deduce que el Profeta podría haber olvidado algunas de sus revelaciones. Esto último es elemento de discusión entre las ramas sunni y shia.¹⁴ Así empezaría una doctrina que alcanzaría gran resonancia en el futuro desarrollo dogmático del Islam: la del abrogante y abrogado.

Por lo menos desde el siglo X, los musulmanes son unánimes en considerar que los versículos recogidos en la Vulgata oficial compilada durante el Califato de Utmán (644-656),¹⁵ representan la totalidad de la revelación.¹⁶

10 VERNET, op. cit., p. 112.

11 Id. Véase también AL-MAUDUDI, op. cit., p. 28.

12 Id.

13 *El Corán*. Prólogo y traducción de Juan Vernet. Barcelona: Óptima, 2000. p. 20.

14 Ibid., p. 19.

15 Sobre la cuestión de si el Corán se redactó todo entero durante la vida de Mahoma hay tradiciones contradictorias. La que generalmente se acepta describe su primera recopilación hecha alrededor de cinco años después de la muerte del Profeta, de “fragmentos de pergaminos y de cuero, tabletas de piedra, nervaduras de ramas de palma, omóplatos y costillas de camellos trozos de madera y del corazón de los hombres”. GIBB, H. A. *El Mahometismo*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1966. p. 52.

16 ARKOUN, M. *El pensamiento árabe*. Traducción de José Gonzalo Castaño. Barcelona: Paidós, 1992 (1975). p. 15.; ARMSTRONG, K. *El Islam*. Traducción de Francisco J. Ramos. Barcelona: Grijalbo Mondadori, S.A., 2001 (2000). p. 45; GAUDEFRY-DÉMOMBINES, M. *Mahoma*. Traducción de Pedro López Barja de Quiroga. Madrid: Akal, (1969) 1990. p. 63; DERMEGHEM, E. *Mahoma y la tradición islámica*. Traducción del francés por Castulo Carrasco. Madrid: Aguilar, 1959. p. 35-36 y tb. BRAMON, D. *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*. Traducción de Rosa Lluch Bramon. Barcelona: Crítica, 2002. p. 34, entre otros.

La preeminencia del Corán en la creencia islámica es absoluta. Si para los cristianos el verbo eterno de Dios se hizo carne, para los musulmanes se ha hecho libro;¹⁷ en otras palabras, mientras las creencias cristianas se centran en Cristo y su palabra – que está en el Nuevo Testamento –, el Islam se centra en el Corán, que difiere grandemente de la Biblia.

En efecto, la Biblia es una obra colectiva, donde una serie de autores, inspirados por el Espíritu Santo, han contribuido a su composición en fechas diferentes, cada uno según sus peculiaridades y expresándose en su propia lengua. El Corán, por el contrario, se entiende como la propia palabra de Dios, es un bloque único que ha sido transmitido en árabe, en un breve espacio de tiempo, a un solo hombre que se expresa en árabe.

El texto coránico es el más excelente de los dones que Dios ha hecho a la humanidad – ya que es fuente y matriz perfecta de la fe, fundamento y norma de recta conducta, y la guía que Dios ha dado a los hombres para que en todo momento hallen en sus páginas enseñanza y amonestación.¹⁸ Debido a esto y a que ha sido revelado en árabe, es que su traducción a otra lengua no está permitida, toda vez que deforma el sentido primigenio facilitando las confusiones e interpretaciones erróneas. Después de muchas discusiones, la mayoría de los teólogos musulmanes han terminado por admitir que las traducciones son legítimas en tanto permitan conocer las “ideas” del Corán.

En cuanto al desarrollo de estas últimas, desde temprano la exégesis coránica – *Tafsir* – se manifestó como una herramienta útil para precisar y desentrañar todos los elementos que subyacen en el mensaje coránico, partiendo de la premisa de que cada aleya o signo de Dios tiene una amplia acción sobre el hombre y lo que le rodea.¹⁹ Es así que luego la ciencia del *Tafsir* adquirió un gran desarrollo, pues todos los partidos o las sectas querían tener de su parte en el texto coránico para defender sus doctrinas o posiciones particulares, y el mejor medio para lograrlo era mediante los comentarios; en ellos muchas veces, el texto del Corán toma el colorido de las diversas tendencias.²⁰ Lo anterior fue

17 MAÍLLO, op. cit., p. 193.

18 Id.

19 Véase MAÍLLO, op. cit., p. 232; Cf. GIBB, op. cit., p. 52-53: “Desde el principio la transmisión del texto fue acompañada de glosas orales sobre las cuestiones de lenguaje e interpretación. Durante los dos o tres primeros siglos, estas glosas aumentaron mucho en número y complejidad, como consecuencia del aumento de escuelas teológicas y de leyes, de la controversia sectaria y de un gran cúmulo de tradiciones populares, amplificando o pretendiendo explicar las alusiones personales y las descripciones escatológicas del texto. Hacia fines del siglo III el teólogo e historiador al-Tabari († 923) hizo la primera recopilación y estudio crítico de estos materiales [...] Su vasta obra [...] establece las bases sobre las cuales los sabios posteriores redactaron comentarios más especializados, muchos de ellos con excelencias originales [...]”.

20 MAÍLLO, op. cit., p. 232.

de gran importancia para la formación de las escuelas de pensamiento teológico al interior del Islam, las que harán diversos aportes e interpretaciones de la *Shari'a*, o ley sagrada del Islam.

De la misma forma, aparece una problemática relacionada con la hermenéutica misma del texto sagrado y que facilitó la escisión temprana de la comunidad musulmana una vez fallecido el profeta en el 632. Al parecer, la compilación llevada a cabo por Utmán supuso un cierto número de decisiones lamentables: destrucción de los corpus individuales anteriores y de los materiales en que se asentaban algunos versículos, eliminación de la importante reseña de Ibn Mas'ud († 653), un compañero respetado cuyo texto pudo, no obstante, conservarse en Kufa hasta el siglo X.²¹ De la misma manera, habrían desaparecido aquellas aleyas en las que se hablaba expresamente de la sucesión del profeta por medio de su primo y yerno Alí, uno de los elementos centrales de la querella establecida a comienzos de la expansión del Islam entre el sunnismo y el shiísmo.²² De trascendental importancia es aquella sura titulada “Las dos luces” en donde se establece:

Te hemos dado, de entre ellos, a un sucesor, Alí. Tal vez vuelvan a la buena senda (32)

Alí es piadoso: por la noche está postrado, se resguarda en la última vida y espera la recompensa de su Señor. Di: “¿es igual a quienes son injustos?” Ellos serán informados de mi tormento” (35)

Lo anterior tendrá profundas repercusiones en el posterior desarrollo y expansión del Islam, llegando hasta nuestros días.²³

a.1.-El abrogante y el abrogado

Los exégetas del Corán reconocen en el libro revelado, en algunos pocos casos, la existencia de suras abrogantes y abrogadas. Las aleyas

21 VERNET, op. cit., p. 114 et seq.

22 Véase de MUTAHARI, M. Polarización en torno del carácter de 'Alí ibn Abi Talib. Traducción de Hasan Abdul Ali Bize. Buenos Aires: Al-Fayr, 1993. p. 25-69; BRAMON, op. cit., p. 130-138; ARMSTRONG, op. cit., p. 93-98; DERMEGHEM, op. cit., p. 75; VERNET, op. cit., p. 197; y EL-KHOURY, F. *Las revoluciones sh'ies en el Islam (660-750)*. Buenos Aires: Fundación Argentino Árabe, 1983. p. 13-15; Cf. SHALTUT, M. *El Sunnismo y el Shiismo: una querella artificial y una provocación páfida*. Traducción de Sulaiha Castaño Clavero. Thera: Al Hoda, 1989. passim. La Sura de “Las dos Luces” no tiene numeración en cuanto a capítulo, pues no está contenida en la Vulgata.

23 Véase en especial PRADO, J. *La Iglesia dialoga con el Islam: entrevista con el Sheij Abdul Karim Paz*. Santiago: Centro de Cultura Islámica, LOM Editorial Ltda., 2002. p. 46-47.

abrogadas son las que dispusieron algún mandato temporal, que luego fue reemplazado por otro contenido en una aleya abrogante.

El clásico ejemplo es el de la prohibición del alcohol que se realizó por etapas, por lo que es la última aleya revelada la que dispone la total prohibición, deroga o abroga las anteriores (que solo señalaban su perjuicio, o limitaban su uso).²⁴ Desde el punto de vista del Islam lo anterior se explica debido a que

el mundo por su naturaleza metafísica, por las leyes con que Dios mismo lo creó, muchos procesos (cambios, evoluciones, sean individuales o sociales, etc.) requieren de etapas. Y así el sentido de lo abrogado es que se trata de un mandato de carácter temporal o un medio para alcanzar algo mejor.²⁵

Desde el punto de vista práctico, entonces, es necesario anotar que los juristas y teólogos musulmanes han establecido la siguientes relación de abrogantes y abrogados: la aleya 2:119 fue sustituida por la 2:145; la 2:178, por la 5:49; la 2:183 por la 2:187; la 2:184 por la 2:185; la 3:102, por la 64:16; la 4:88, por la 89 y la 9:5; la 2:216, por la 9:36; la 2:240 por la 2:234; la 2:191, por la 9:5; la 4:14, por la 24:2; la 5:105, por la 62:2; la 7:66, por la 7:67; la 24:3, por la 24:32; la 33:52, por la 33:49, la 58:13 in, por la 58:13 ex, la 60:11, por la 9:1; la 9:39, por la 9:92; la 73:2, por la 73:20; la 24:57, por la 24:58, y la 4:7, por la 4:11.²⁶ Siendo estas las de conocimiento común, no hay un acuerdo claro sobre el número total de aleyas afectas, que oscila entre cinco y más de doscientas.²⁷ Muchas de las aleyas que hablan del Yihad caen dentro de lo establecido, luego nos detendremos con detalle en este aspecto central para la comprensión de la doctrina clásica.

A.2.-LAS ALEYS CONDICIONALES Y LAS INCONDICIONALES

Los teólogos musulmanes han insistido que en la interpretación del Corán se encuentran aleyas condicionales e incondicionales, donde las

24 MUTAHHARI, M. *La Guerra Santa (Yihad) y su legitimidad en el Sagrado Corán*. Buenos Aires: Al-Fayr, 1997. p. 41.

25 Id. El Corán establece: "Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es Omnipotente?"(2:106).

26 El Corán, op. cit., p. 20.

27 Ibid., p. 91.

incondicionales siguen a las condicionales.²⁸ Significa esto que debemos dar por sentado que el objetivo de lo incondicional es exactamente el de lo condicional.²⁹ Murteza Mutahari lo ejemplifica de la siguiente forma:

En dos ocasiones diferentes, por ejemplo recibimos una orden de alguien cuya autoridad respetamos. Cierta vez nos dice que debemos respetar a tal y tal persona, lo que constituye una orden incondicional. Y en otra ocasión nos ordena hacer lo mismo, diciendo que debemos respetar a esa persona si hace tal y tal cosa, como por ejemplo tomar parte en nuestras reuniones. La segunda orden contiene un “si”, o sea que ahora es condicional, y no se establece lisa y llanamente que aquella persona debe ser respetada. En el caso de la primera orden ésta no tenía condiciones; se nos decía simplemente que la respetáramos; en cambio en la otra, comprendemos que debemos respetar a esa persona a condición de que venga a la reunión, y si él se abstiene de hacerlo, no tenemos que respetarlo.³⁰

Ejemplos al respecto hay muchos en el Corán, de ahí que cada aleya debe ser leída en su totalidad sin parcelar su contenido o leer sólo su encabezado. Por ejemplo:

Os ha prohibido sólo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y la de todo animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios. Pero si alguien se ve compelido por la necesidad – no por deseo ni afán de contravenir – no peca. Dios es indulgente y misericordioso (2:173)

En este caso, se entiende que lo procurado es, en último término, la sobrevivencia, por ende la vida. De ahí que se pueda sobrepasar la prohibición toda vez que sea necesariamente requerido.

28 Sheij Abdul Karim Paz, “El Yihad y el uso de la violencia en el Islam, Texto de conferencia en la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile en Santiago, 8 de enero del 2002, dictada por el Sheij Abdul Karim Paz”, en: [<http://www.islamchile.cl/pagina.php>], Corporación de Cultura y Beneficencia Islámica, [islamcorp@vtr.net], 2003.

29 MUTAHHARI, op. cit., p. 8.

30 Id.

B.-LA TRADICIÓN DEL PROFETA: LA SUNNA Y LOS HADICES

El Corán dice: “En el enviado de Dios tenéis, ciertamente, un bello modelo para quienes cuentan con Dios y con el último Día y que recuerda mucho a Dios” (33:21). De lo anterior, se deduce que una segunda fuente doctrinal importante es la *Imitatio Muhamadis*.³¹ Su base son los hadices, una narración corta o anécdota sobre la vida del profeta Mahoma, ya sea de uno de sus hechos presenciados por sus contemporáneos o uno de sus dichos recogidos de su propia boca.³² Estos son importantes toda vez que Mahoma es considerado el hombre perfecto, base y centro de su comunidad en todos los aspectos. Su conducta y enseñanza es considerada como un complemento del Corán, siendo también guía e inspiración para la vida interior, la conducta familiar y matrimonial, la educación de los hijos, la convivencia social, la amistad, la vecindad, y en general toda la vida ética.³³

Los hadices tienen una conformación estereotipada compuesta por dos partes: el *isnad* y el *matn*. El *isnad* se refiere a la autenticidad del relato avalada por una serie de autoridades insertas en una cadena de transmisores – *silsila*; en cambio el *matn*, se refiere al texto propiamente dicho de la relación.³⁴ Presentamos un ejemplo a continuación:

Isnad: Relató Abu’ Abd-ur-Rahman, ‘Abdullah, hijo de ‘Umar Ibn al Jattab – que Dios esté complacido con ambos –: He oído al Mensajero de Dios – la paz y las bendiciones de Dios sean con él- decir:

Matn: “El Islam ha sido edificado sobre cinco pilares: que no hay más dios que Dios y que Muhammad es el mensajero de Dios, observar las oraciones, pagar el zakat, peregrinar a la Casa y ayunar Ramadán”.

Lo transmitieron al Bujari y Muslim.³⁵

Los nombres que aparecen al final son los de aquellos que se encargaron de recopilar este hadiz, lo cual tendrá capital importancia como veremos a continuación.

31 BAUSANI, A. *El Islam en su cultura*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993(1980). p. 14.

32 MAÍLLO, op. cit., p. 96.

33 Selección de tradiciones del Profeta Muhammad, recopilada por el Sheij Muhammad Rida al-Ansari, traducción y notas Imán Mahmud Husain, s.d.e, p. 9.

34 MAÍLLO, op. cit., p. 96; y BAUSANI, op. cit., p. 41.

35 MONEDERO, K. *Los 40 hadices del Imán Nawani*. Disponible en: <<http://es.geocities.com/musulmanesnuevos/ahadiz2.html>>; Nuevos Musulmanes. Luces sobre el Islam, <musulmanesnuevos@yahoo.es> Acceso en: 2002.

Los hadices son la materia que compone la Sunna, la cual ya en los tiempos preislámicos había desempeñado un papel importante en la vida social de la Península Arábiga. Todas las tribus se enorgullecían de la costumbre de sus antecesores (*ar. sunna* = *lat. mos*)³⁶ y su adhesión a ella, en donde estaban inscritos aquellos valores fundantes de la tribu, los cuales habían dado origen a su linaje y espíritu de cuerpo. Esto último se manifestaba en el concepto de la *Assabiya*.³⁷ Una vez comenzada la revelación, la sociedad musulmana creó también su propia Sunna, su sistema de usos sociales y legales donde se establecían aquellas usanzas que no se habían formulado en el Corán. Por lo tanto, Sunna, en el sentido islámico designaba “las costumbres de la comunidad” transmitidas oralmente.³⁸ Estas constituían un cuerpo de doctrina paralelo al Corán, pero imprescindible para su interpretación y aplicación. Un ejemplo para entender lo anterior lo encontramos en la relación que hay entre una ley y su reglamentación.³⁹

Con el tiempo la aplicación del término se fue restringiendo al uso establecido por el mismo Mahoma, bien en forma de prescripción o bien como prohibiciones definidas por medio del ejemplo. Esto se complementó con los usos de los Compañeros del Profeta, llamados *Athar* – rastro. Lo anterior fue válido, principalmente, para la corriente sunnita, que no aceptaba otras tradiciones que no fueran las provenientes del Profeta. Los shiítas, en cambio, consideraban las tradiciones establecidas por Alí, quien era y es para ellos el legítimo sucesor Mahoma. En él también descansaba la cualidad de establecer actos ejemplares, esta característica se traspassa a su familia – *Ahlul Bait* –⁴⁰ por vía de sus descendientes.

36 GIBB, op. cit., p. 70.

37 Éste se refiere al espíritu de parentesco familiar o tribal, “lazo fundamental de la sociedad humana y fuerza motriz esencial de la historia, según Ibn Jaldún (s.XIV)”. La consanguinidad era proyectada hasta un antepasado común que les servía de héroe epónimo con el cual se unían complicadas genealogías que les hacían tener certeza de su origen”. Finalmente, debemos comprender este concepto en una dimensión más amplia que supondría la existencia de una virtud, comparable –mutatis mutandis– al concepto de areté griego. Véase al respecto MAÍLLO, op. cit., p. 40; Véase tb. AA.VV. *Dictionnaire de l'Islam*, Religión et civilization. Encyclopædia Universalis. Paris: Albin Michel, 1997. p. 392; GAUDEFRY-DEMOMBINES, op. cit., p. 27; véase también, SAKHALA, J.; BARRÍA, A. *Presencia Árabe a través de la historia*. 2. ed. Valparaíso: Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, 2002. p. 30. Una completa definición y análisis del concepto es que aparece en LACOSTE, Y. *El nacimiento del tercer mundo*: Ibn Jaldún. Traducción de Ricardo Maz. Barcelona: Península, 1971. p. 147-155, con énfasis en las páginas 147 a 150.

38 GIBB, op. cit., p. 70.

39 Selección de tradiciones del Profeta Muhammad, op. cit., p. 9.

40 También véase AS-SADR, M. *El Shiismo*: prolongación natural de la línea del profeta. Theran: Al Hoda, 1989; SEYED et al. *Introducción al conocimiento del Islam*. Traducción de Rashid Busto. Theran: Al Hoda, 1989. p. 103 et seq.; AA.VV. *Los Imánes de la Buena Guía*: la familia del profeta Muhammad. Beirut: Fundación Imán Alí, 1997. passim; *Un ramo de flores del jardín de tradiciones del Profeta y Ahlul Bait*. Compilado por Aitullah Saïfed Kamaál Faqih Imán. Traducción de Feisal Morhell. Irán: Centro de Investigación Islámica Amír al-Mu'nimín 'Al'(P), 2000. p. 1-6; *Ahlul Bait y la convivencia básica del Islam*. El Mensaje de Az-Zaqalain, Año IV, n. 9, p. 7-9, nov. 1997; *Destellos de sapiencia de Ahlul Bait*. El Mensaje de Az-Zaqalain, v. 1, n. 2, p. 66, oct. 1995; VITTOR, L. *El Islam Shiíta: ¿Ortodoxia o Heterodoxia?*. El Mensaje de Az-Zaqalain, Año VI, n. 20, p. 52-78.

Esto se manifestará, principalmente, en el caso de la corriente de los duodecimanos, para quienes el testimonio de sus imanes tiene el carácter de infalible.⁴¹

No obstante, luego de la muerte de Mahoma en el año 632 d. C., no se va a poner especial atención en el cuidado de la transmisión de los hadices. Así, desde temprano, aparecieron algunas versiones apócrifas y falsas, las cuales fueron objeto de descrédito al interior de la comunidad por dos motivos: eran contradictorios entre sí y, además, demasiadas.⁴² Esto debido a que en un primer momento, quien estimaba alguna gracia particular o interpretación libre sobre el Corán lo establecía como una verdad dicha por el profeta amparándose así en su estatuto de inhabilidad. ¿Quién cuestionaría al profeta?; de esta manera se pusieron en boca de Mahoma dichos judíos, cristianos e incluso aforismos de la filosofía griega. El proceso de elaboración parecía no tener límites.⁴³

Para dar solución al problema que comenzó a imperar, el que podía llevar a confusiones profundas en la fe de los creyentes, se llegó a la conclusión de que era necesario establecer algún método para poder llegar a las tradiciones genuinas. El primer paso fue exigir al narrador de un hadiz que declarase el origen. Durante los siglos VII y VIII d. C., se creó una ciencia de crítica de los hadices.⁴⁴ Lo primero que se hizo fue recopilar datos biográficos adecuados acerca de los narradores, esto dio origen a una voluminosa literatura sobre los Compañeros los del Profeta, ordenándolos así por categorías, siendo: *Compañeros* – los musulmanes de primera generación –, *Continuadores* – los de la segunda generación –, y *Continuadores de los Continuadores* – los de la tercera generación.⁴⁵ Finalmente, de acuerdo con los resultados de estas investigaciones, cada hadiz era clasificado bajo una de las tres categorías principales: indudable (*sahih*), bueno (*hasan*) y endeble (*da'if*).⁴⁶

De esta manera, se compusieron las seis compilaciones más importantes entre los siglos VIII y IX d.C. Estas fueron: el *al-Muwatta'* de Malik († 795), los dos *Sahih* – digestos auténticos – de Bujari († 870) y Muslim († 875), y *Las Antologías* de Ibn Madja († 886), de Abu Da'ud († 888), de al-Tirmidi († 892) y

41 “Los shiitas, por su parte, utilizan el término *ajbar*, <<enunciaciones, informaciones>>, en vez de Hadit. Rechazan los seis repertorios ortodoxos y han elaborado su propio corpus; los principales son cuatro colecciones tipo Musannaf que consideran canónicas”. Véase MAÍLLO, op. cit., p. 97.

42 GIBB, op. cit., p. 71.

43 Ibid., p. 72. Tb. véase: MAÍLLO, op. cit., p. 96; BAUSANI, op. cit., p. 42.

44 Id.

45 GIBB, op. cit., p. 73.

46 Id.

de an-Nasa'i († 915). Estos cuatro libros, junto con los *Sahih* ya citados, son conocidos como el *corpus juris canonici* del Islam.⁴⁷

C.- LA SHARI'A

La ley del Islam es la *Shari'a*, literalmente “camino hacia el abrevadero”, de ahí “senda a seguir”, “ley canónica del Islam”. Según Felipe Maíllo es “el conjunto de las prescripciones divinas que regulan las acciones humanas tal como la presentan los libros elaborados por los doctores de la ley de las escuelas de derecho. En efecto, del Corán y de la *Sunna* – junto con razonamiento analógico – *qiyas* – y el consenso de los doctores – *igma'* –, además del interés común – *istislah* – y la interpretación personal – *ra'y* – surgió la *Shari'a*, punto de partida del llamado Derecho Islámico. Sin embargo, la fijación de este derecho y las interpretaciones de la ley divina originaron las diferentes escuelas, ortodoxas o no, que habrían de tener una gran influencia sobre la organización del poder político y su alcance.”⁴⁸ En el caso de las primeras, existen cuatro, o también llamadas *Madhab* – en sentido técnico, escuela jurídica o sistema de derecho.⁴⁹

En los primeros siglos del Islam – principalmente con el advenimiento de los Umayyas –, se desarrollaron una serie de querellas jurídicas y teológicas. Estas impidieron el desarrollo de una unidad perfecta en la consecución real del *Fiqh*, esto es la ciencia del derecho religioso del Islam.⁵⁰

En palabras de Dr. Muzammil Siddiqi, antiguo presidente de la Sociedad Islámica de Norteamérica: “Durante su vida, el Profeta fue el Imán de la comunidad musulmana. Los musulmanes seguían el Corán y las explicaciones del Profeta. Siempre que necesitaban

47 BAUSANI, op. cit., p. 42; Tb. Véase, GIBB, op. cit., p. 74; *Selección de tradiciones del Profeta Muhammad*, op. cit., p. 9. Cf. MAÍLLO, op. cit., p. 96: “[...] Estas seis obras datan del siglo IX, sin embargo, no fueron admitidas como canónicas al mismo tiempo: las de Ibn Madja y at-Tirmidi no lo serían hasta fines del siglo XI y principios del XII”.

48 Ibid., p. 213-214; BAUSANI, op. cit., p. 42. También véase BRAMON, op. cit., p. 71-84; LAMAND, F. La Charia o Ley islámica. In: BALTA, P. *El Islam, civilización y sociedades*. Traducción de Juana Salabert. Madrid: Siglo XXI de España, 1994 (1991). p. 27-40; ROUHANI, H. Legislation in Islam: methodological and conceptual foundations. *The Journal of Humanities of Islamic Republic of Iran*, v. 9, n. 2, Summer, p. 27-47, 2002; COULSON, N. *Historia del derecho islámico*. Traducción de María Eugenia Eyras. Barcelona: Bellaterra, 1998 (1964).

49 MAÍLLO, op. cit., p. 141.

50 Id.

de alguna explicación acudían al Profeta y él, o bien esperaba la revelación de Allah para responderles, o bien les daba su propia respuesta de acuerdo a la autoridad que Allah le había conferido. Nosotros, sin embargo, sabemos que el Profeta, también permitió la variedad de opiniones entre sus Compañeros en ciertas materias. Después de la muerte del Profeta, sus Califas bien guiados, fueron los líderes de la Umma. A diferencia del Profeta, ellos no eran los receptáculos de la revelación de Allah, aunque tenían la autoridad para interpretar la Shari'a en su tiempo. Su conocimiento, su ascetismo y dedicación al Islam, los hacían el referente de la gente a la hora de tomar una decisión final. Los califas solían consultar a muchos compañeros, no obstante cualquiera que fuese la decisión que estos tomaran, la suya era la última palabra.

En otros términos, podemos decir que tan solo había un madhab durante la época de los Califas bien guiados. Ellos guardaron la unidad y uniformidad de la Umma. Sabemos que cuando los musulmanes difirieron en las lecturas del Corán, el Califa 'Uzman envió copias autorizadas a todas las provincias, retiró todas las otras copias del Corán que por entonces circulaban y las quemó. De esta forma fue capaz de preservar la unidad de la Umma.⁵¹

El desarrollo del *Fiqh* comenzó durante el período Umayya, concretándose en época Abbasi, período en que el Islam acusará su mayor expansión.⁵² No es casual, entonces, que hayan surgido una serie de teorías con respecto a la aplicación de las doctrinas jurídicas que se desprendían de las dos disciplinas asociadas al *Fiqh*. La primera de éstas es aquella llamada *usul al-fiqh*, o raíces del derecho, o sea los principios metodológicos establecidos por el Corán, la *Sumna*, el *igma'* y la *qiyas*; la segunda es la llamada *furu' al-fiqh*, ramas del derecho, es decir, el conjunto de reglas prácticas que derivan del estudio de las fuentes.⁵³

Así entonces, a partir del siglo VIII d. C., surgen las cuatro *Madhab* más importantes. El fundador de la primera fue Abu Hanifa († 767) – *Escuela Hanafita* –, de origen persa pero nacido en Kufa, Irak. Hoy en día se extiende por los territorios del antiguo Imperio Otomano, en el Asia Central, en Afganistán en la India y en Pakistán. La segunda escuela es la inaugurada por Malik Ibn

51 SIDDIQI, M. *La evolución de las cuatro escuelas del Fiqh*. Disponible en: <<http://www.musulmanesandaluces.org/>>, Asociación Cultural Zawiya, <correo@musulmanesandaluces.org>, 2004.

52 Al respecto véanse: MIQUEL, A. Las primeras conquistas. In: BALTA, P., op. cit., p. 86-92; BRAMON, op. cit., p. 52-69; MANTRAN, R. *La expansión Musulmana* (siglos VII al XI). Traducción de Berta Juliá. Barcelona: Labor, Colección Nueva Clío, 1982. p. 71-85, incluido el mapa.

53 MAÍLLO, op. cit., p. 86.

Anas – *Escuela Malikita* – sus seguidores actualmente son los musulmanes del norte de África y la costa de África Oriental. También durante la existencia de al-Ándalus fue la escuela que primó allí. La tercera fue creada por Ash-Shafi'i († 820) – *Escuela Shafiíta* – y está ahora difundida por las islas de Bahrein, en el sur de Arabia, en Indonesia, en África oriental y en buena parte de Egipto. Finalmente nos queda la *Escuela Hanbalita*, fundada por Ibn Hanbal († 855), en la actualidad con escaso número de adeptos que se encuentran principalmente en Arabia, en Omán y en Golfo Pérsico, siendo la escuela favorita en Arabia Saudita.⁵⁴

Las diferencias entre aquéllas son, en parte, doctrinales. En términos simples, cabe decir que la hanafita se distingue por conceder mayor campo a la opinión personal; la malikita, por su apego a la tradición; la shafiíta, por la introducción del razonamiento analógico y la Hanbalita, por su rigorismo y pietismo. Estas son las cuatro escuelas que se reconocen en el ámbito de la ortodoxia *Sunnita*, los miembros de la Shi'a tienen su propio *Madhab*: la *Escuela Ya'farita*.⁵⁵

Las razones de la aceptación general de un determinado *Madhab* en las distintas tierras del Islam, se deben buscar en circunstancias externas, más que de fondo, como el influjo personal de los alfaquíes, el favor de los príncipes y las propias circunstancias geográficas e históricas favorables a su difusión. Cabe destacar que los *Madhab* no son sectas ni se encuentran en lucha al interior del Islam; de hecho un musulmán sunnita puede pasar de una a otra, siempre que sea una circunstancia precisa como un matrimonio, un proceso o un testamento, no obstante, fuera de este tipo de argumentos, se desaconseja el cambio. Lo anterior confirma que el *Madhab* es personal.⁵⁶

En el ámbito sunnita, la elaboración de las leyes procede – como ya lo hemos dicho – de cuatro fuentes esenciales. No obstante, fue la práctica del *igma'* el que tuvo mayores implicancias en el desarrollo de una teoría acerca de

54 BAUSANI, op. cit., p. 43-44; Jesús RIOSALIDO establece: “que el número llegó a ser hasta de dieciocho, las cuales quedaron reducidas a cuatro” en: Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani, *Compendio de derecho islámico* - Risāla fi-l-Fiqh, Trotta, 1993, Valladolid, p. 25. En opinión de PERRON, E., In: *Balance de la los musulmanes de Sa' rani, Imprimière Occidentale*, Argel: [s.n.], 1898. p. 28 : “las escuelas históricas serían: 1.- el rito de A'isha, viuda del profeta; 2.- el Rito de Al-Amesh; 3.- el rito de Umar Ibn 'Abdul 'Aziz; 3.- el rito de Muhammad Ibn Parir at-Tabari; 5.- el rito de Sufiyan at-Tawri; 6.- el rito de Lauryt Ibn Sa'd; 7.- el rito de Sufiyan Ibn 'Unayna; 8.- el rito del Imán Dawud; 9.- el rito de Ishaq; 10.- el rito de 'Abd Allah Ibn Mas'ud; 11.- el rito de 'Abd Allah Ibn 'Umar; 12.- el rito de 'Ata; 13.- el rito de Ash-Shabbi; 14.- el rito de Muyahid; 15.- el rito del Imán Abu Hanifa; 16.- el rito del Imán Malik; 17.- el rito del Imán As-Shafi'i, y 18.- el rito de Ahmad Ibn Hanbal”.

55 Véase COULSON, op. cit., p. 45-61; MAÍLLO, F., op. cit., p. 141.

56 Ibid., p. 142; BAUSANI, A., loc. cit., p. 45.

la guerra justa en el Islam. Lo anterior, sucede porque al principio el consenso fue establecido por el profeta, sin embargo, con el crecimiento de las fronteras del Islam, quienes se encargaron de preservarlo fueron los Califas bien guiados o *Rashidun*. Contribuía en esto el hecho de que muchos Compañeros del Profeta estuviesen vivos aún, por lo tanto había una fuente de consulta directa. Esto se mantendría así hasta la época del Imán Malik.⁵⁷

Con el crecimiento de las fronteras, el consenso se expandió más allá de Medina, transformándose en el *igma'* de Arabia y Mesopotamia reunidos. Más tarde, el de todo el mundo conquistado por los musulmanes, no obstante, ya no podían controlarlo porque el concepto.

Había rebasado los límites de la sociedad natural, los márgenes de lo posible cuando el Islam era más reducido en territorios y adeptos, y por ello cayó, si de caída puede hablarse, en manos de los príncipes de los jurisperitos, que desarrollaron y aplicaron la idea según las necesidades sociales de cada época, y no según la intuición diversa, en definitiva, de las primeras e ingenuas comunidades islámicas de la Península Arábiga.⁵⁸

La cuarta fuente, es el *qiyas*, o la deducción analógica. Esta se compone de dos disciplinas, a saber, el razonamiento – *ra'y* – y la deducción – *ijtihad*. En los comienzos de la comunidad musulmana fue el razonamiento la verdadera fuente del Derecho. La segunda generación de juristas musulmanes estuvo constituida por gente que juzgaba según su saber y entender, y que contribuían, con su esfuerzo y buena fe, a cubrir las lagunas que exhibía el recién nacido Derecho Islámico. Así, reconocían dentro del *ijtihad*, dos clases: el *istihsan*, vacíos de la ley, y el *istislah*, o la posibilidad de arreglar o modificar el Derecho a la necesidad pública.⁵⁹ Desde el siglo X en adelante, se limitó profundamente el ámbito de libertad para el *ijtihad*, cerrándose también el uso del *igma'*. Los jurisconsultos, que a sí mismos se llamaban *mujtahidun* – los que se esfuerzan y estudian – pasaron a ser meros imitadores o *muqallidun*, que sólo se limitaban a copiar a sus mayores, generando una gran rigidez dogmática en el Islam.⁶⁰

Fue la expansión del mundo islámico – sobre todo durante el período Umayya – la que generó los principales problemas al acceder, en un corto

57 Ibid., p. 42; RIOSALIDO, op. cit., p. 24.

58 Ibid., p. 25.

59 Ibid., p. 26.

60 Ibid., p. 43.

tiempo, a un gran dominio del mundo conocido ampliando las fronteras en un proceso histórico con pocos precedentes. Así entonces, tanto el razonamiento como el consenso, se rigidizaron con el crecimiento del imperio, siendo necesario generar *corpus* de leyes que permitiera su aplicación con celeridad y conforme al Corán y la Sunna. Las diferentes escuelas de pensamiento tendrán un papel trascendental en este proceso. Aunque con variaciones menores, los tratados que surgieron fueron fundamentales en la transformación de conceptos jurídicos. Esas variaciones generaron diferencias menores entre algunos tratadistas.