

Evolución de la jurisprudencia islámica

Ley islámica y las escuelas de jurisprudencia

تاريخ المذاهب الفقهية

Autor:

Dr. Abū Amīnah Bilāl Philips

Traducción:

Karamy

Revisión:

Lic. Isa García

ÍNDICE DE CONTENIDOS

ÍNDICE DE CONTENIDOS	1
INDICE DETALLADO	2
PREFACIO DEL TRADUCTOR	5
PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN	8
PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN	10
INTRODUCCIÓN	14
CAPÍTULO 1 -- 1ª ETAPA: FUNDACIÓN	18
CAPÍTULO 2 -- 2ª ETAPA: ESTABLECIMIENTO	49
CAPÍTULO 3 -- 3ª ETAPA: CONSTRUCCIÓN	57
CAPÍTULO 4 -- 4ª ETAPA: FLORECIMIENTO	65
CAPÍTULO 5 -- ESCUELAS DE PENSAMIENTO LEGAL	76
CAPÍTULO 6 -- CAUSAS PRINCIPALES DE DISCREPANCIAS	103
CAPÍTULO 7 -- 5ª ETAPA: CONSOLIDACIÓN	113
CAPÍTULO 8 -- 6ª ETAPA: ESTANCAMIENTO Y DECLIVE	117
CAPÍTULO 9 -- LOS IMAMES Y EL SEGUIMIENTO CIEGO	129
CAPÍTULO 10 -- DISCREPANCIAS EN LA UMMA	142
CAPÍTULO 11 -- CONCLUSIÓN	153
DIRECTORIO DE SÍMBOLOS	172
TABLA DE TRASLITERACIÓN	173
BIBLIOGRAFÍA	174

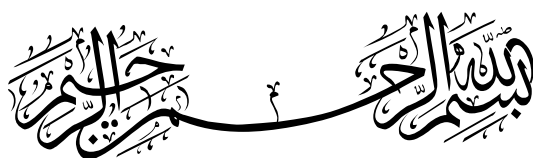
ÍNDICE DETALLADO

ÍNDICE DE CONTENIDOS	1
INDICE DETALLADO.....	2
PREFACIO DEL TRADUCTOR.....	5
PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN	8
PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN	10
INTRODUCCIÓN	14
Definiendo “ <i>fiqh</i> ” y “ <i>Sharī’ah</i> ”	14
El desarrollo de la jurisprudencia.....	16
CAPÍTULO 1 -- 1ª ETAPA: FUNDACIÓN.....	18
Método de legislación	18
Contenido general del Qur’ān.....	21
Ramas de estudio en el Qur’ān	24
Contenido legal del Qur’ān	24
Base de la legislación en el Qur’ān	25
Fuentes de la ley islámica.....	40
Resumen del capítulo	47
CAPÍTULO 2 -- 2ª ETAPA: ESTABLECIMIENTO.....	49
Procedimientos de los Califas Rectos para la resolución de problemas.....	49
Enfoque individual de los Compañeros hacia el razonamiento deductivo	50
Ausencia de faccionalismo	52
Características de la jurisprudencia durante esta etapa	53
Resumen del capítulo	55
CAPÍTULO 3 -- 3ª ETAPA: CONSTRUCCIÓN	57
Factores que afectaron a la jurisprudencia	58
Características de la jurisprudencia en el periodo omeya	60
Causas de las diferencias.....	61
Compilación de la jurisprudencia	62
Resumen del capítulo	63
CAPÍTULO 4 -- 4ª ETAPA: FLORECIMIENTO	65
Desarrollo de la jurisprudencia.....	65
Periodo de los grandes Imames	66
Periodo de los eruditos menores	69
Fuentes de la ley islámica.....	72
Resumen del capítulo	75
CAPÍTULO 5 -- ESCUELAS DE PENSAMIENTO LEGAL.....	76
La escuela Hanafī.....	77

La escuela Awzā'ī.....	81
La escuela Malikī.....	82
La escuela Žaidī.....	87
La escuela Laizī.....	91
La escuela Zawrī.....	91
La escuela Shāfi'ī.....	92
La escuela Hanbalī.....	96
La escuela Dhāhirī.....	98
La escuela Ŷarīrī.....	100
Resumen del capítulo.....	101
CAPÍTULO 6 -- CAUSAS PRINCIPALES DE DISCREPANCIAS.....	103
1. Significados de palabras.....	103
2. Narración de <i>ahādīz</i>	107
3. Admisibilidad de ciertos principios.....	110
4. Métodos de analogía deductiva.....	111
Resumen del capítulo.....	111
CAPÍTULO 7 -- 5ª ETAPA: CONSOLIDACIÓN.....	113
Cuatro escuelas de ley.....	113
Compilación de la jurisprudencia.....	115
Resumen del capítulo.....	115
CAPÍTULO 8 -- 6ª ETAPA: ESTANCAMIENTO Y DECLIVE.....	117
Aparición del seguimiento ciego.....	117
Causas del seguimiento ciego.....	119
Compilación de la jurisprudencia.....	121
Reformadores.....	122
Resumen del capítulo.....	127
CAPÍTULO 9 -- LOS IMAMES Y EL SEGUIMIENTO CIEGO.....	129
Imām Abū Hanīfah Nu'mān ibn Zābit (702-767 d.C.).....	132
Imām Mālik ibn Anas (717-801 d.C.).....	133
Imām Ash-Shāfi'ī (767-820 d.C.).....	134
Imām Ahmad ibn Hanbal (778-855 d.C.).....	136
Estudiantes de los Imames.....	137
Comentario.....	137
Resumen del capítulo.....	140
CAPÍTULO 10 -- DISCREPANCIAS EN LA UMMA.....	142
Discrepancias entre los Compañeros del Profeta.....	147
Resumen del capítulo.....	151
CAPÍTULO 11 -- CONCLUSIÓN.....	153
Jurisprudencia dinámica.....	154
Medidas propuestas.....	155
Diferencias de variación y de contradicción.....	156
DIRECTORIO DE SÍMBOLOS.....	172

TABLA DE TRASLITERACIÓN.....	173
BIBLIOGRAFÍA.....	174

PREFACIO DEL TRADUCTOR



...Quien se adhiera a la Sunna, incluso si se ve por ello contradiciendo a algunas opiniones del Imām de su escuela, no estará con ello oponiéndose al espíritu original de dicha escuela, sino que estará siguiendo de forma simultánea a todas las escuelas, con un firme agarre a la “cuerda de Dios”.

-- El autor, en el capítulo 9: “Los Imames y el seguimiento ciego”

La alabanza pertenece enteramente a Dios (ﷻ), y que Sus bendiciones y paz estén sobre Su Mensajero (ﷺ), sobre su familia y Compañeros, y quienes sigan la Religión de la Verdad hasta el Día Último.

Es un honor para mí tener la oportunidad de traducir al español esta obra de importancia clave sobre el origen y naturaleza de la ley islámica, así como el desarrollo de su jurisprudencia. Dios mediante, ayudará a los musulmanes de habla hispana a entender la *Sharī’ah* que siguen en su vida cotidiana: cuáles son los temas legales que trata el Qur’ān y con qué finalidades existen; cuál fue el método legislativo del Profeta (ﷺ); cómo llevaron a cabo los Compañeros del Profeta, tras su partida, la labor de aplicar la *Sharī’ah* a una serie de circunstancias nuevas y variopintas; cómo lo hicieron los juristas posteriores y cómo florecieron sus escuelas de ley, que representan una fuente de riqueza académica para la humanidad. Ello les ayudará a entender en gran medida el presente estado de los musulmanes, ya que, ¿de qué sirve la

historia si no se extraen lecciones de ella? Simplemente para acumular información que no trae con sí beneficio alguno.

Esto es así porque a día de hoy muchas personas nacidas de familias musulmanas se adhieren por nombre a una de las cuatro escuelas de pensamiento legal predominantes, y en algunos casos la lealtad a esta denominación, implantada en las mentes de muchos musulmanes de a pie desde su infancia, se basa en pura ignorancia de qué son estas escuelas, qué enseñaron sus fundadores y cuál es su función genuina con respecto a la Religión de Dios. Muchos hemos oído en alguna ocasión: “*pero... ¿tú qué eres? ¿Mālikī o Shāfi’ī?*”, y quizás ni siquiera sabíamos qué significaba eso. A otros nos inculcaron que dijéramos “*soy Hanbalī*”. Pero, ¿por qué Hanbalī y no Hanafī?

También es posible que tras la lectura de este libro tengamos algún tipo de respuesta a la pregunta: “si la ley islámica es tan exhaustiva... ¿por qué no vemos este vasto campo de erudición plasmado en el mundo real? ¿Por qué esta estructura tan coherente que llamamos ‘*Sharī’ah*’ se encuentra llena de polvo en las estanterías, mientras que los únicos de los que escuchamos esta palabra son cuatro dementes con rifles en un desierto, y amputando manos semanalmente?”

El autor, Bilāl Philips (nacido Dennis Bradley Philips), es un conferenciante, instructor y autor islámico. Nació en Jamaica, de donde es originario, y creció en Toronto (Canadá), donde abrazó el Islām en 1972. De ahí inició su búsqueda del conocimiento, cuyo resultado es un grado en estudios islámicos, y un máster y doctorado en teología islámica. Es fundador de la *Islāmic Online University*, y autor de numerosos libros, entre ellos *Fundamentals of Tawheed* (Fundamentos del monoteísmo del Islām), *The True Message of Jesus Christ* (El verdadero mensaje de Jesucristo), la obra presente, y la serie introductoria *Islāmic Studies* (Estudios islámicos).

El autor ha organizado la obra con elocuencia en base a la cronología del desarrollo de la jurisprudencia islámica. Esta organización permitirá, Dios mediante, que el lector grabe los conceptos en su mente con una esquematización coherente y, lo más importante, convierta esos conceptos misteriosos de los que posiblemente había oído hablar, por aquí y por allá, en un sólido

entendimiento de la historia y por tanto del presente. Esto hará que aprecie la urgente necesidad de una erudición constante y vital entre los musulmanes, y entenderá los excesos del seguimiento ciego a personalidades religiosas y sus fatales consecuencias para el desarrollo intelectual de los individuos y la comunidad.

He tratado de referirme a todos los conceptos que en la obra original aparecen mencionados en árabe -la lengua original del Qur'ān y del ejemplo registrado del Profeta Muḥammad (ﷺ)- en español, manteniendo el vocablo original árabe entre paréntesis y en cursiva (las palabras “Qur'ān” y “Sunna” son de uso tan común que he actuado como si fueran vocablos españoles). Para el lector o aficionado a quien estas palabras le parezcan complejas, no tiene que hacer nada más que ignorar los paréntesis. Además, he añadido notas al pie dónde he creído apropiado por considerar que beneficiarían al lector hispanoparlante.

Como apunte final, cabría señalar que algo que probablemente vaya a llamar la atención del lector no muy introducido en la materia, es que se habla de “ley” islámica pero sin embargo se dan ejemplos de “leyes” no solo sobre política, órdenes, restricciones o penas, sino también higiene personal, oración, pago de caridad, ayuno, peregrinación, matrimonio y divorcio, herencia, etc. Esto se debe a que la ley islámica no es una ley de enfoque secular sino holístico; todas las esferas de la vida humana entran en su ámbito. Tan solo hay que ver un manual clásico de jurisprudencia islámica y echar un vistazo a los temas que trata.

Pido a Dios que beneficie a todos los musulmanes hispanoparlantes a través de esta obra, y que haga de ella una motivación para que estos decidan aprender más sobre el Islām y transmitirlo a quienes, debido a nuestra deficiencia, aún lo desconocen.

Karamy,
El traductor

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Ha transcurrido poco más de un año desde que la segunda edición de este libro fue publicada y, por la gracia de Dios, ya no quedan más ejemplares para su distribución. Sin embargo, la demanda pública hacia tales libros se ha incrementado, especialmente desde su desaparición de las librerías. La impresión que me llevé de la existente necesidad en el mundo musulmán de las aclaraciones y recomendaciones presentes en el texto, ha demostrado ser verídica. No simplemente por el hecho de que el libro haya sido un éxito comercial, relativamente, sino por la respuesta intelectual altamente positiva que he recibido de quienes lo han leído. De hecho, para poder hacer que la información contenida en el texto esté disponible a una audiencia incluso mayor, algunos lectores han iniciado ya una traducción en tamil del libro, y también ha sido encargada otra traducción al urdu. Consecuentemente, me sentí obligado a reimprimir el libro con el fin de incrementar la circulación de sus contenidos entre lectores de habla inglesa¹ y satisfacer la creciente demanda comercial del libro.

Debido a problemas técnicos que se dieron durante la primera edición, que provocaron que la impresión en muchas de sus páginas resultara descolorida, decidí recomponer todo el texto. Esto me ofreció también una oportunidad de aplicar el esquema de transliteración más cuidadosamente a lo largo del texto que en la primera edición. También modifiqué el título del libro de “Evolución de los *Madh·habs*” a “Evolución del *fiqh* (Ley islámica y los *Madh·habs*)”, con objetivo de aclarar más aun la materia de la obra. A excepción del capítulo primero (“1ª etapa”), que ha sido prácticamente rescrito en su totalidad, tan solo se han realizado algunos cambios a lo largo del texto; correcciones donde fueran necesarias y mejoras donde fueran posibles. Pese a ello, en cuanto a las notas al pie, ha habido bastantes modificaciones. Se han incluido exhaustivas referencias de todos los *ahādīz* mencionados en el texto a traducciones existentes en la lengua inglesa, con la ayuda del hermano Iftekhar Mackeen. En cuanto a los *ahādīz*

¹ Nota del traductor: entiéndanse estas alusiones a la lengua inglesa y sus lectores en el contexto original del libro, cuya lengua de escritura original es la inglesa.

mencionados en el libro que no se encuentran en *Sahīh al Bujārī* ni en *Sahīh Muslim*, me he esforzado en hacer que su autenticidad sea constatada, para disipar así cualquier duda que pueda existir en mente de los lectores en lo que concierne a su fiabilidad, y por tanto las conclusiones basadas en ellos. De igual modo, los *ahādīz* a los que se hizo alusión en el texto han sido citados en las notas al pie, o se les ha incluido una referencia. También ha habido algunos cambios de estética, como la mejora en el diseño de la portada y la reducción del tamaño del libro, los cuales espero que hagan de esta edición una más atractiva que su predecesora.

Como apunte final, pido a Dios Todopoderoso que bendiga este esfuerzo haciéndolo llegar a aquellos que puedan beneficiarse de él en mayor medida, y añadiéndolo en mi carga de buenas obras en el Día del Juicio.

Abū Amīnah Bilāl Philips

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

El propósito de conjunto de este libro es familiarizar al lector con los factores de carácter histórico que dieron pie a la formulación de la [jurisprudencia basada en la] Ley islámica (*fiqh*), con el fin de que él/ella entienda de mejor modo el cómo y el porqué de la formación de las distintas escuelas de Ley islámica (*madhāhib*¹). Se espera que este entendimiento otorgue, a su vez, una base para derrotar a las divisiones y diferencias quisquillosas que tienen lugar a día de hoy cuando seguidores de diferentes escuelas, o personas sin una escuela definida, tratan de trabajar juntos. Por ello, otra meta de este libro es proporcionar un marco teórico para la reunificación de los *madhāhib* y una base ideológica para el trabajo de comunidad islámico, libre de los efectos divisivos del faccionalismo en el seguimiento de *madhāhib*.

La necesidad urgente de este libro puede ser vista, fácilmente, en el dilema de musulmanes conversos. A lo largo de su educación sobre las normas básicas del Islām, el converso se ve expuesto gradualmente a un conjunto de leyes basado en una de las cuatro escuelas canónicas. A la vez, quizás se le informe de la existencia de otras tres escuelas canónicas, y de que las cuatro son ordenadas por Dios e infalibles. En un principio, esto no representa problema alguno para el musulmán converso, ya que sigue simplemente las leyes que le son presentadas por su instructor particular, quien, por supuesto, sigue un *madh·hab* en concreto. Cuando, sin embargo, el musulmán recientemente converso establece contacto con musulmanes diversos, de distintas partes del mundo islámico, inevitablemente se da cuenta de ciertas diferencias en algunas leyes islámicas, según son enseñadas en uno u otro *madh·hab*. Su instructor, musulmán nacido ya dentro de la religión, le asegurará sin lugar a dudas que las cuatro escuelas de ley son correctas en su totalidad, y que siempre y cuando siga una de ellos estará en el sendero recto. Sin embargo, algunas de las diferencias entre

¹ El término *madh·hab* [pl. de *madhāhib*] deriva del verbo *dhababa*, cuyo significado es “ir”. *Madh·hab* significa literalmente una “vía de ida” o simplemente “camino”. La opinión de un erudito determinado sobre un asunto concreto era también denominada “su *madh·hab*” (es decir, el camino de sus ideas, o su opinión). Eventualmente, fue utilizado como referencia a la suma total de las opiniones de un erudito determinado, sean ya legales o de carácter filosófico. Luego pasó a denotar no solo la opinión del erudito, sino también la de sus estudiantes y seguidores.

distintas escuelas son desconcertantes para los musulmanes recientemente convertidos. Por ejemplo, el sentido común le dice que uno no puede encontrarse en estado de ablución (*wudū'*¹) y sin la ablución, de forma simultánea. Pero de acuerdo a según qué escuela, cierto acto anula la ablución, mientras que en otra escuela el mismo acto no la anula. Y, ¿cómo es posible que un acto sea lícito (*ḥalāl*) e ilícito (*ḥarām*) de forma simultánea? Esta contradicción se ha hecho patente ante musulmanes pensantes, jóvenes y mayores, a quienes les preocupa el estancamiento y declive que prevalecen en el mundo musulmán, y que abogan por el renacimiento del Islām en su unicidad y pureza originales.

Tras encontrarse ante diversas contradicciones no resueltas, algunos musulmanes han escogido rechazar las escuelas de ley y sus resoluciones, afirmando que serán guiados únicamente por el Qur'ān y la Sunna². Otros toman la postura de que pese a sus contradicciones, las escuelas de ley son ordenadas por Dios, y por tanto lo que necesita hacer cada uno es escoger una de ellas y seguirla sin cuestionar nada. Ambos resultados son indeseables. El último perpetúa el sectarismo que ha dividido las filas de los musulmanes en el pasado y continúa haciéndolo a día de hoy. La postura anterior, de rechazar los *madhāhib* totalmente, y consecuentemente la jurisprudencia (*fiqh*) de las generaciones previas, conduce inevitablemente al extremismo y la desviación de aquellos que se apoyan [según dicen] “exclusivamente en el Qur'ān y la Sunna³”. Claramente, ambos resultados son serias amenazas a la solidaridad y pureza del Islām. Como mencionó el Profeta Muḥammad -la paz sea con él-:

“La mejor generación es mi generación, y posteriormente aquella que la sigue.”⁴

Si aceptamos la sabiduría del Profeta -la paz sea con él-, inspirada por Dios, se desprende que cuanto más nos alejamos de la

¹ Generalmente traducido como “ablución”, la palabra *wudū'* refiere al estado de pureza ritual estipulado como precondition para ciertos actos de adoración.

² La Sunna es el modo de vida del Profeta; sus dichos, acciones y aprobaciones tácitas que poseen peso legal. Como totalidad, representan la segunda fuente de Ley islámica en cuanto a importancia.

³ Nota del traductor: es decir, el Qur'ān y la Sunna entendidos a su manera, sin tener en cuenta el trabajo de aquellos que le precedieron en esclarecer los significados de estas fuentes, empezando por los propios Compañeros del Profeta, y pasando por los eruditos posteriores que se esforzaron en entender el Islām que fue revelado entre esa primera generación.

⁴ Narrado por Imrān ibn Ḥusain y compilado por Bujārī (Muhammed Muḥsin Khan, *Ṣaḥeeḥ al-Bukhari*, árabe-inglés, Medina: Universidad islámica, 2ª ed., 1976), vol. 5, *ḥadīz* núm. 3.

generación del Profeta, mayor probabilidad de que interpretemos de forma correcta y apliquemos las intenciones genuinas que implican los textos del Qur'ān y la Sunna. Una deducción igualmente obvia es el hecho de que las resoluciones de eruditos anteriores eminentes tienen más probabilidad de representar las verdaderas intenciones deducibles del Qur'ān y la Sunna. Estas resoluciones anteriores -la base del *fiqh*- resultan ser, por tanto, importantes vínculos y pautas que no pueden ser inteligentemente ignorados, en nuestro estudio y aplicación continua de las leyes de Dios. Y es conforme a la razón que nuestro conocimiento y correcta aplicación de las leyes depende de un conocimiento adecuado sobre la evolución de la jurisprudencia (*fiqh*) con el paso del tiempo. Similarmente, un estudio de este desarrollo abarca de forma automática a un estudio de la evolución de las escuelas de ley (*madhāhib*) y sus contribuciones de importancia al *fiqh*, así como las causas de la aparente contradicción en algunos de sus edictos.

Armado con este conocimiento de trasfondo, el musulmán pensante, ya sea converso o habiendo nacido en [una familia en] la Religión, estará en posición de entender cuál es la fuente de estas desconcertantes contradicciones, así como de saber situarlas en su nueva y apropiada perspectiva. Con optimismo, se unirá a las filas de aquellos que trabajarán de forma activa para el restablecimiento de la unicidad (*tawhīd*), no solo como el motivo principal de nuestra creencia en Dios, sino también en relación a las escuelas de ley y a la aplicación práctica de las leyes que forman la base y moldean la forma de la forma de vida conocida como *Islām*.

El material básico para este libro fue tomado de mis notas de clase e informes de investigación para un curso de grado sobre la historia de la legislación islámica (*tarīj at-tashrī'*), instruido por el Dr. 'Assāl en la Universidad de Riyadh. El material fue traducido al inglés, desarrollado posteriormente y utilizado como material de enseñanza para una clase de educación islámica de decimosegundo curso, que enseñé en la escuela privada de Manaret ar-Riyadh en 1980-1981. Este texto de enseñanza fue publicado en 1982 por As-Suq Bookstore, en Brooklyn, Nueva York, bajo el título "*Lessons in Fiqh*" ("Lecciones de *Fiqh*").

Me gustaría expresar agradecimiento a la hermana Jameelah Jones por mecanografiar y revisar el manuscrito, y a mi padre, Bradley Earle Philips, por sus sugerencias y su cuidadosa edición del texto.

Se espera que este libro sobre la historia de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) ayude al lector a situar a las escuelas de ley (*madhāhib*) en su perspectiva apropiada, y a apreciar la urgente necesidad de su reunificación.

Como comentario final, pido que Dios -el Exaltado-, el Supremo, acepte este pequeño esfuerzo hacia la aclaración de su Religión escogida, Islām, ya que es Su aceptación, únicamente, la que cuenta definitivamente.

Y que la paz esté con vosotros (*wa-s-salāmu ‘alaikum*),

Abū Amīnah Bilāl Philips

INTRODUCCIÓN

Definiendo “*fiqh*” y “*Sharī’ah*”

Para que un adecuado entendimiento de cuál fue el desarrollo histórico de la ley Islámica sea posible, es necesario traducir primero los términos *fiqh* (jurisprudencia) y *sharī’ah* (ley islámica). *Fiqh* ha sido traducido de forma aproximada como “ley islámica”, y de igual modo ha sido traducido el término *sharī’ah*. Sin embargo, estos dos términos no son sinónimos ni en la lengua árabe ni para el erudito musulmán.

La palabra *fiqh* significa, lingüísticamente, “el verdadero entendimiento de lo referido”. Un ejemplo de este uso puede encontrarse en la afirmación del Profeta Muḥammad:

“A quienquiera que Dios le desea bien, le otorga entendimiento [*fiqh*] de la Religión.”¹

Técnicamente, sin embargo, el término *fiqh* se refiere a *la ciencia de la deducción de leyes a partir de las evidencias que se encuentran en las fuentes de la ley Islámica*. Por extensión, es una referencia también al conjunto de leyes islámicas deducidas mediante tal procedimiento.

El término *Sharī’ah* significa, lingüísticamente, el “abrevadero” en el cual se reúnen los animales diariamente para beber, o el “camino recto”, como en el verso del Qur’ān:

en el Qur'ān, así como cuanto es deducible del ejemplo práctico, guiado por Dios, del Profeta -denominado "Sunna"¹-.

La distinción

En base a las dos definiciones mencionadas, pueden recalcarse las tres distinciones siguientes:

1. *Sharī'ah* es el conjunto de leyes reveladas, encontradas en el Qur'ān y en la Sunna, mientras que *fiqh* es un conjunto de leyes deducidas a partir de la *Sharī'ah* para cubrir situaciones específicas que no están tratadas de forma directa en esta.
2. *Sharī'ah* es algo fijo e incambiable, mientras que el *fiqh* cambia según las circunstancias en que se aplica.
3. Las leyes de la *Sharī'ah* son, en su mayoría, de carácter general: establecen principios básicos. En contraste, las leyes del *fiqh* tienden a ser específicas; muestran cómo los principios básicos de la *Sharī'ah* deben ser aplicados en circunstancias diversas.

Nota

1. En este libro sobre la evolución de la jurisprudencia islámica (*fiqh*), la expresión "Ley islámica" será utilizada para hacer referencia a las leyes de la *Sharī'ah* y a las leyes del *Fiqh*, de forma conjunta. Los términos "*fiqh*" o "leyes de *fiqh*", así como "*sharī'ah*" o "leyes de *sharī'ah*", serán utilizados cuándo una distinción resulte necesaria.

2. Al final de este libro se encuentra un glosario de términos en lengua árabe y sus plurales que han sido utilizados a lo largo del libro. En el texto de esta obra, el plural en español será usado, a excepción de los casos en que el plural de la lengua árabe sea más ampliamente conocido. Por ejemplo, el plural de *Muslim* (musulmán) será "Muslims", en lugar del original *Muslimūn*; y el de *Sūrah*² será "Sūras", en lugar del original *Suwar*.

¹ Muhammad Shalabi, *Al-Madjal fi-t-Ta'rif bi-l-Fiqh ul-Islāmī* (Beirut, Dār an-Nahdah al-'Arabiyah, 1969), p.28.

² Nota del traductor: un *sūrah* es un capítulo del Qur'ān, y Dios mismo utiliza este vocablo en su Libro: "los hipócritas temen, vaya a ser que un es revelado en relación a ellos, exponiendo cuánto hay en sus corazones..." [Qur'ān 9:64]. El término *sūrah* procede de la raíz *s-w-r* que alude a "algo que está contenido" en algo más grande, que lo abarca. En el caso del Qur'ān, los capítulos contienen a aquello que se denomina su "*sūrah*". Por ejemplo, el *Sūrah* de la Vaca (núm. 2) contiene la historia de la actitud

El desarrollo de la jurisprudencia

El desarrollo de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) es por costumbre dividido en seis etapas principales, denominadas de la siguiente manera: fundación, establecimiento, construcción, florecimiento, consolidación y estancamiento y declive.

Estas etapas se dan, respectivamente, en los siguientes periodos históricos:

- a) Fundación: la era del Profeta Muḥammad ﷺ (609-632 d.C.¹)
- b) Establecimiento: era de los Califas rectamente guiados (*Julafā' ar-Rāshidīn*), que va de la muerte del Profeta (ﷺ) hasta mediados del siglo séptimo (632-661 d.C.)
- c) Construcción: va desde la fundación de la dinastía omeya (661 d.C.) hasta su declive a mediados del siglo octavo d.C.
- d) Florecimiento: desde el alza de la dinastía abasida a mediados del siglo VIII hasta el inicio de su declive, alrededor de la mitad del siglo X
- e) Consolidación: se da a lo largo del declive de la dinastía abasida, desde cerca del 960 d.C. hasta la muerte del último califa abasida a manos de los mongoles, a mediados del siglo XVIII
- f) Estancamiento y declive: desde el saqueo de Bagdad en el 1258 d.C. hasta el presente

En esta obra, las etapas del desarrollo de la jurisprudencia aquí enumeradas serán descritas con especial referencia al contexto social y político relevante a cada uno de sus respectivos periodos. A medida que el lector siga el ritmo de este desarrollo, penetrará en la evolución de las escuelas de pensamiento legal islámico (*madhāhib*), así como en sus contribuciones a la jurisprudencia (*fiqh*). Con optimismo, adquirirá capacidad de apreciar el hecho de que todas estas escuelas de ley han contribuido, en distintos grados, al desarrollo del *fiqh*, y que ningún *madh·hab* puede

de los israelitas cuando Moisés les ordenó sacrificar una vaca. El *Sūra* del Viernes (núm. 62) contiene mención de la oración del Viernes. Y así sucesivamente.

¹ La abreviatura d.C. ("después de Cristo") es aquí utilizada en lugar de A.D. (*Anno Domini*, cuyo significado literal es "en el año del Señor"), ya que los musulmanes no reconocen a Jesús, el hijo de María, como "el Señor", sino como un Profeta de Dios.

oportunamente proclamar que representa al Islām, o la ley islámica, en su totalidad. En otras palabras: el *fiqh* no está determinado por una u otra escuela de ley actuando de forma aislada. Todas las escuelas han sido instrumentos de importancia para la aclaración y aplicación de la *Sharī'ah*. Juntos, el *fiqh* y la *Sharī'ah* deberían ser fuerzas unificadoras que unan a todos los musulmanes independientemente de su lugar, época o trasfondo cultural. De hecho, el único *madh·hab*¹ infalible que merece ser seguido de forma incuestionable, sin plantear pregunta alguna, es el del propio Profeta Muḥammad, la paz sea con él. Solo sus interpretaciones de la *Sharī'ah* pueden ser consideradas guiadas por Dios, y tienen por objetivo ser seguidas hasta el Último Día de este mundo. Todos los demás *madhāhib* son producto del esfuerzo humano y están por tanto sujetos al error humano. Como expresó acertadamente el Imām Ash-Shāfi'ī, fundador del *madh·hab* Shāfi'ī:

No hay ninguno de nosotros al que no se le haya escapado alguna *sunna* del Mensajero de Dios o se le haya ido de la cabeza. Así que lo mismo da qué dictamine, o qué principios fundamentales proponga; habrá entre ellos cosas contrarias a dictámenes del Mensajero de Dios. Por tanto, el dictamen correcto es lo acorde a cuanto el Mensajero de Dios dijo, y ese es mi dictamen.²

¹ Nota del traductor: téngase siempre en cuenta que el significado del término árabe *madh·hab* es “camino”, y las escuelas de ley no son más que el legado y el “camino” trazado por sus juristas fundadores o a quienes se atribuye para entender la Ley de Dios: la *Sharī'ah*. Por tanto, el “*madh·hab*” del Profeta Muḥammad (a saber, su forma de aplicar la Revelación), es lo que denominamos su “*Sunna*” (que significa “camino” también).

² Compilado por Al-Hākīm con una cadena ininterrumpida de narradores fiables hasta Ash-Shāfi'ī (Ibn 'Asākir, *Tārīj Dimishq*, vol. 15, sec. 1, p.3) e Ibn Qayyim, *l'Ilām al-Mūqi'in* (Egipto: Al-Hajj 'Abdus-Salām Press, 1968, vol. 2, pág. 363).

Capítulo 1

1ª ETAPA: FUNDACIÓN

La primera etapa en el desarrollo de la jurisprudencia islámica cubre la era de la misión profética del Profeta Muḥammad ibn ‘Abdil-lāh (609-632 d.C.), en la cual la única fuente de Ley islámica era la revelación divina, fuera ya en la forma del Qur’ān o la Sunna (dichos y acciones del Profeta, la paz sea con él). El Qur’ān representaba el referente de la forma de vida islámica, y la aplicación diaria del referente por parte del Profeta en su vida cotidiana (es decir, su Sunna) cumplía con la función de explicación detallada de los principios expuestos por el Qur’ān, así como la demostración práctica de su aplicación.¹

Método de legislación

Distintas porciones del Qur’ān eran reveladas de forma continua al Profeta Muḥammad desde el inicio de su misión profética en el año 609 d.C. hasta poco antes de su fallecimiento en el 635 d.C., extendiéndose en un periodo aproximado de veintitrés años. Las distintas secciones del Qur’ān eran reveladas, generalmente, para dar solución a los problemas a los que se enfrentaron el Profeta (ﷺ) y sus seguidores, tanto en La Meca como en Medina. Un número determinado de versos son de hecho respuestas a preguntas planteadas tanto por musulmanes como por no musulmanes durante la etapa de la misión del Profeta (ﷺ). De hecho, muchos de estos versos empiezan con la expresión “*te preguntan acerca de...*”. A continuación algunos ejemplos:

Dios de que él miente, y uno quinto invocando la maldición de Dios sobre sí misma si él dice la verdad. [Qur'ān 24:6-9]

Lo mismo es aplicable a la legislación que puede encontrarse en las acciones y dichos del Profeta (la Sunna), una gran parte de la cual fue o bien el resultado de la respuesta a distintas preguntas, o bien dictámenes pronunciados en el momento de distintos sucesos. Por ejemplo, en una ocasión un Compañero del Profeta (ﷺ) le pregunto a este: “*Oh Mensajero de Dios, navegamos por los mares, y si realizamos la ablución con nuestra agua dulce nos quedaremos con sed; ¿podemos realizar la ablución con el agua del mar?*”. El Profeta respondió:

“Su agua es pura y sus [criaturas] sin vida son lícitas [para consumición].”¹

La razón por la cual se utilizó este método de legislación fue para hacer posible la progresión gradual en la promulgación de leyes, ya que este enfoque resultó más fácil de aceptar por los árabes, que estaban acostumbrados a una libertad completa. También les hizo más fácil aprender y entender el propósito de las leyes, puesto que las razones y el contexto de la legislación les serían así conocidos. Este método de legislación gradual no se limitó a las leyes como un todo, sino que también se dio durante la promulgación de ciertas leyes de forma individual.

La legislación de la oración formal (*ṣalāh*) es un buen ejemplo de la progresión gradual en el decreto de leyes individuales. En el periodo temprano de La Meca, la oración era a ser realizada en un principio dos veces por día; una por la mañana y una por la noche². Poco antes de la migración a Medina, la oración a ser realizada cinco veces cada día les fue encomendada a los creyentes. Sin embargo, la oración en esta etapa consistía de tan solo dos unidades cada una, a excepción de la oración de la puesta de sol (*mağrib*), que constaba de tres unidades. Una vez los primeros musulmanes se hubieron habituado a la oración regular, el número de unidades se incrementó a cuatro para quienes se encontraran

¹ Compilado por Tirmidhī, Nasā'ī, Ibn Mā'jah y Abū Dāwūd; *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), pág. 22, *ḥadīz* núm. 38, autenticado por el Sheij al-Albānī en *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut, Al-Maktab al-Islāmī, 1ª edición, 1988), vol. 1, pág. 19, *ḥadīz* núm. 76.

² *Al-Madjal*, págs. 74-78.

en su lugar de residencia, a excepción de la oración de la mañana (*fa'îr*) y la de la puesta de sol (*ma'grib*)¹.

Contenido general del Qur'ân

En La Meca, los musulmanes constituían tan solo una minoría oprimida, mientras que tras su migración a Medina pasaron a ser la mayoría gobernante. Por tanto, las revelaciones del Qur'ân durante estas dos fases poseen características únicas que las distinguen entre sí.

El periodo de La Meca (609-622 d.C.)

Este periodo se inicia con el principio de la misión del Profeta en La Meca, y finaliza con su migración (*hi'yrah*) a la ciudad de Medina. Las revelaciones de este periodo se centraron en la construcción de la fundación ideológica del Islâm, a saber, la Convicción (*îmân*), con el fin de preparar al grupo primitivo de conversos para la compleja tarea de establecer en la práctica el orden social del Islâm. Consecuentemente, los siguientes temas básicos de las revelaciones de La Meca reflejan diversos aspectos o principios diseñados para construir la convicción en Dios.

a) Unicidad de Dios

La mayoría de la gente en La Meca creía en un Ser Supremo, conocido [en la lengua árabe] con el nombre "*Al-lâh*"² desde época antigua. Sin embargo, habían añadido una multitud de divinidades que compartían algunos de los poderes de Dios y cumplían con la función de intermediarios. Por consiguiente, las revelaciones de La Meca declararon la unicidad de Dios (*tawhîd*), y señalaron que las demás divinidades tomadas a parte de Dios no eran de beneficio real.

b) Existencia de Dios

Algunos de los versos más tempranos presentaban argumentos lógicos con el fin de probar la existencia de Dios para los pocos que había en La Meca que la negaran.

¹ Véase Bujārî (árabe-inglés), vol. 1, pág. 214, *hadîz* núm. 346.

² Nota del traductor: el vocablo árabe *Al-lâh* procede, según la opinión de mayor base lingüística, de una conjunción de los dos términos árabes "*al*" e "*ilah*", que significan "la" y "divinidad" respectivamente. La palabra *Al-lâh* significaría, por tanto, "la divinidad [verdadera]" o "el [único] que merece adoración", con lo cual expresa el concepto de la palabra "Dios" en español o "God" en inglés.

c) La Última vida

Puesto que no existe modo para los seres humanos de conocer nada en relación a una próxima vida, las revelaciones de La Meca describían de forma vívida sus maravillas, misterios y horrores.

d) Pueblos de la antigüedad

Los versos de La Meca mencionaban con frecuencia ejemplos históricos de civilizaciones pasadas que fueron destruidas cuando renegaron de su obligación para con Dios, como los 'Ād y los Zamūd, con el fin de amonestar a aquellos que rechazaban el mensaje de someterse a Dios (Islām), y enseñar a los creyentes acerca de la grandeza [y Unicidad] de Dios (ﷻ).

e) Oración formal

Debido a la crítica relación entre la Oración (*ṣalāh*) y la Unicidad de Dios (*tawhīd*), la Oración fue el único otro pilar del Islām que fue legislado en La Meca, además de la declaración de Fe en el Monoteísmo.

f) Desafíos

Con el fin de demostrar a los paganos de La Meca que el Qur'ān tenía su origen en Dios, algunos de los versos allí revelados desafiaron a los árabes a imitar al Qur'ān en cuanto a su estilo¹.

El periodo de Medina (622-632 d.C)

La Migración (*hiyrah*) marca el inicio de este periodo, y el fallecimiento del Profeta (ﷺ) en el año 632 d.C., marca su fin. Tras la migración del Profeta de La Meca a Medina y la propagación del Islām allí, este fue designado como líder y la comunidad musulmana se convirtió en un estado en ciernes. Consecuentemente, la revelación se centró de forma primaria con la organización del estado musulmán. Y fue durante este periodo que la mayoría de las leyes sociales y económicas de la *Sharī'ah* fueron reveladas. Las revelaciones, durante este periodo, fortificaron también los cimientos de la Convicción (*īmān*) y el Monoteísmo (*tawhīd*) que habían sido previamente establecidos durante el periodo de La Meca, pero no obstante, la mayoría de los ámbitos siguientes tratados en las revelaciones de Medina se

¹ *Al-Madjal*, págs. 51-55.

concentran en las leyes necesarias para el desarrollo de una nación islámica.

a) Leyes

Fue durante el periodo de Medina que los últimos tres pilares del Islām fueron revelados, así como la prohibición de consumir estupefacientes, consumir carne porcina y participar en juegos de azar. Fueron también fijadas las penas por adulterio, homicidio y robo.

b) Lucha en la causa de Dios (*ŷihād*)

Durante el periodo de La Meca, a los musulmanes les estaba prohibido tomar armas contra aquellos habitantes de la ciudad que les oprimían, con el fin de evitar su aniquilación en masa, y con el fin de que desarrollen su paciencia. El derecho a luchar contra el enemigo, así como las leyes de la guerra, fueron reveladas en Medina tras el incremento dramático del número de musulmanes.

c) Seguidores de la Escritura

En Medina, los musulmanes entraron en contacto con judíos por vez primera, y con cristianos a gran escala. Por tanto, varios versos revelados en Medina abordaron preguntas planteadas por los judíos con el fin de aturdir al Profeta, la paz sea con él, y desacreditar el Islām. Los versos expresaron también leyes relacionadas con alianzas políticas con cristianos y judíos, así como leyes permitiendo el matrimonio con ellos.

d) Hipócritas

Por vez primera desde el inicio del Mensaje final, la gente empezó a entrar en el Islām sin creer realmente en él. Algunos entraban en el Islām con la intención de destruirlo desde dentro, ya que los musulmanes eran fuertes y no podían oponerse a ellos de forma abierta, mientras que otros entraban y salían poco después a fin de agitar la Fe de los creyentes; ambos serían denominados “hipócritas” (*munāfiqūn*). Consecuentemente, algunos versos de Medina expusieron sus conspiraciones y advirtieron respecto a ellos, mientras que otros establecieron las leyes en relación a los apóstatas¹.

¹ Manna' al Qaṭṭān, *Mabāhiz fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: Maktab al-Ma'ārif, octava impresión, 1981), págs. 63-64, y *al-Madjal*, págs. 55-57.

Ramas de estudio en el Qur'ān

El grueso de información contenido en el Qur'ān, como un todo, podría ser clasificado bajo tres títulos generales, en lo que a ramas de estudio se refiere:

1. Credo ('*aqīdah*). Información relacionada con la creencia en Dios, Sus ángeles, Sus escrituras, Sus profetas, y todo lo relativo a la última vida. Estos temas son tratados bajo la rama de estudio conocida como "teología" o "credo" (*al 'aqīdah*).

2. Ética (*ajlāq*). Información relacionada con las acciones del corazón¹ y el alma, y los principios morales y normas de conducta, cuya meta es el desarrollo en la nobleza del carácter. Estas áreas representan la rama de la ciencia moral conocida como "ética" (*'ilm al ajlāq*).

3. Ley. Información relacionada con las acciones físicas, y que se encuentra en un conjunto de órdenes, prohibiciones y opciones a elegir. Este grupo representa la rama legal².

Contenido legal del Qur'ān

La legislación del Islām reflejada en el Qur'ān se compone de una variedad de actos que han sido encomendados por decreto de Dios sobre la humanidad. Estos actos pueden ser agrupados bajo dos categorías básicas en relación a las partes implicadas en los actos.

1. Relación entre Dios y el ser humano. Estos vienen a ser rituales de carácter religioso que no son válidos si sus intenciones no son correctas [es decir, dirigidas a Dios únicamente]. Entre ellos están las formas de adoración puramente religiosas, como la oración y el ayuno; los modos de adoración socioeconómicos, como la caridad obligatoria (*ḡakāh*); y los modos de adoración sociales y físicos a la vez, como la peregrinación (*ḡayy*) a Meca. Estos cuatro

¹ Nota del traductor: la expresión "acciones del corazón" es una referencia a las intenciones y pensamientos, a diferencia de "acciones de las extremidades" o "acciones físicas", que hacen referencia a lo que en español se denominan "acciones", propiamente dichas.

² Muḡammad al-Jidāri Bek, *Tārīj at-Tashrī' al-Islāmī* (Cairo: Al-Maktabah at-Tijārīyah al-Kubrā, 1960), págs. 17-18.

modos de adoración son considerados el fundamento del Islām, tras la aceptación de la Fe (*īmān*).

2. Relación entre seres humanos. Las leyes que se encargan de esta esfera pueden ser, en sí mismas, subdivididas en cuatro secciones, relativas a sus respectivas materias:

2.1 Leyes relacionadas la defensa y propagación del Islām. Estas se encuentran encarnados en los códigos del Esfuerzo y Lucha (*ÿihād*), tanto armada como no armada.

2.2 Leyes familiares, cuyo fin es el desarrollo y la salvaguarda de la estructura de la familia. Esto incluye leyes relacionadas con el matrimonio, el divorcio y la herencia.

2.3 Leyes comerciales, que gobiernan el ámbito de las transacciones comerciales, contratos de alquiler, etc.

2.4 Leyes criminales, que regulan en relación a distintos crímenes¹.

Base de la legislación en el Qur'ān

El propio Qur'ān proclama que fue revelado para reformar la condición humana. El Islām no eliminó toda costumbre y práctica preislámica. Por el contrario, suprimió toda faceta que implicara corrupción, y canceló toda costumbre que resultara dañina para la sociedad. Consecuentemente, la legislación islámica prohibió el interés [financiero] porque toma ventaja injusta de los miembros menos afortunados [económicamente] de la sociedad. La fornicación fue prohibida debido a su explotación de la mujer y la destrucción de los lazos familiares, y el alcohol fue prohibido debido a los daños físicos, psicológicos y espirituales que provoca sobre el individuo y la sociedad en su totalidad. Las prácticas comerciales fueron reformadas, haciendo de la base del comercio el consentimiento mutuo, y rechazando toda transacción comercial que implicara engaño. El sistema existente de matrimonio fue organizado mediante la confirmación de ciertas formas y la prohibición de otras, que representaban más bien, de hecho,

¹ *Tārīj at-Tashrī' al-Islāmī*, págs. 34-35.

fornicación o actos similares. La base del divorcio fue también reconocida, pero sus declaraciones fueron limitadas.

Debido a que Islām no vino a destruir la civilización, valores morales y costumbres humanas, con el fin de reconstruir encima una nueva civilización con nuevos valores y costumbres, enfocó todo desde la perspectiva del bienestar humano; cuánto fuera dañino fue suprimido y cuanto fuera beneficioso fue confirmado. Dios menciona en el Qur'ān [en relación a la función del Profeta Muḥammad]:

fuera confirmada no fue mantenida en su forma ya existente; tan solo su fundamento permaneció inalterado¹.

Con el fin de que la legislación islámica alcance su meta de reforma, se ha promulgado una serie de preceptos y restricciones legales que conforman las normas de conducta, las cuales regulan el sistema social del Islām. Sin embargo, en cuanto a la promulgación de leyes respecta, las revelaciones del Qur'ān han tenido en consideración los siguientes principios básicos.

1. Eliminación de la dificultad

El sistema del Islām ha sido revelado para beneficio de la humanidad. Le provee una guía en todas las esferas de la vida con el fin de asegurarle un estilo de vida recto dentro de una sociedad justa, comprometida al servicio a Dios (ﷻ). Las leyes del Islām no tienen por finalidad representar una carga pesada, creando dificultades al ser humano "para que crezca espiritualmente", como afirmarían algunos sistemas. Están diseñadas para facilitar las necesidades individuales y sociales del ser humano. Como tal, entre los pilares sobre los cuáles se apoya el Islām, está la eliminación de las dificultades innecesarias dondequiera que ello sea posible. Evidencia que apoya el hecho de que la Ley islámica se fundamenta sobre el concepto de la eliminación de la dificultad puede ser encontrada a lo largo del Qur'ān. Los siguientes versos no son más que algunos ejemplos:

Dios desea aligerar [la carga] para vosotros, ya que el ser humano ha sido creado en debilidad. [Qur'ān 4:28]

Debido a este principio, Dios ha promulgado, junto con las leyes reveladas, una serie de concesiones legales, como el permiso para romper el ayuno y acortar -así como juntar- las oraciones durante el viaje. Además, el consumo de sustancias ilícitas, y de igual modo la carne porcina o el alcohol, ha sido también permitido en casos de extrema necesidad.

sustancias prohibidos en la legislación islámica son considerablemente pocos en relación a aquellos que han sido permitidos a través de mención directa y explícita o lo están por ausencia de orden o restricción al respecto. Este método puede ser apreciado de forma clara en el modo a través del cual el Qur'án trata las prohibiciones y los consentimientos; se concede el permiso de forma general debido al gran número de categorías que incluye. Por ejemplo, en relación a las mujeres con las cuales el matrimonio les es ilícito a los hombres, Dios dice:

En este Día todas las buenas cosas os han sido hechas lícitas. La comida de las gentes de la Escritura¹ os es lícita y vuestra comida les es lícita a ellos... [Qur'án 5:5]

En adición, pese al hecho de que lo ilícito es poco en comparación a lo permitido, la falta de aquel que se ve forzado a tomar sustancias ilícitas es también pasada por alto, como se mencionó con anterioridad. Dios, el Exaltado, afirma esta concesión en una serie de lugares en el Qur'án. Como ejemplo:

al hecho de que han sido planteadas. Y, de no haberse hecho tales preguntas sobre tales acciones, se hubiera dejado la elección entre hacerlos o abstenerse de ellos. Reflejo de la existencia de esta categoría se encuentra la respuesta del Profeta a una pregunta que le fue hecha con insistencia en relación a si la peregrinación (*ḥaġġ*) era obligatoria realizarla de forma anual¹. El Profeta, la paz sea con él, preguntó:

"Si dijera que sí, se haría obligatorio. Absteneos de [preguntarme a] mí en relación a las cosas que he dejado a vuestra elección, ya que en verdad aquellos que os precedieron fueron destruidos por sus numerosas preguntas innecesarias, y sus discusiones y discrepancias con sus [respectivos] Profetas."²

En otra narración, se transmite que el Profeta Muḥammad dijo:

"Si os he prohibido algo, abandonadlo de forma completa, pero si os ordeno algo, hacedlo en la medida de vuestra capacidad."³

También se ha transmitido que dijo:

"Los musulmanes que han cometido las ofensas de mayor gravedad hacia otros musulmanes son aquellos que preguntaron sobre cosas que no eran ilícitas, pero se volvieron ilícitas debido a sus preguntas."⁴

Un buen ejemplo de limitación de detalles puede encontrarse en cómo el Qur'ān regula sobre las transacciones comerciales. Como ejemplo, Dios (ﷻ) dice:

solo unos pocos de entre muchos ejemplos que han quedado registrados por el Qur'ān y la Sunna¹.

1. Legado (*waṣīyah*)

En la cultura árabe preislámica, la propiedad del fallecido era heredada por sus hijos, y los padres solo heredarían si se hacía un legado². Por ello, en las etapas primeras del Islām, Dios hizo obligatoria la escritura de un legado para los padres y los familiares, para instruir a la nueva comunidad de musulmanes la importancia de los derechos familiares en relación a su riqueza.

Si alguna de vuestras mujeres es culpable de delitos sexuales, tomad la evidencia de cuatro testigos de entre vosotros contra ella. Y si ellos testifican, recludla en su hogar hasta que le alcance la muerte, o Dios ordene para ellas otro camino. Si dos hombres de entre vosotros¹ son culpables de delitos sexuales, castigadles a ambos, pero si se arrepienten y se corrigen, dejadles en paz. Pues Dios es Perdonador, Misericordioso. [Qur'ān 4:15-16]

Esta ley fue posteriormente abrogada en el Qur'ān mediante el establecimiento de un castigo particular ejemplar.

fuere, en todos los casos, la ley abrogada era apropiada para el momento y las circunstancias en las que fuera revelada. Cuando la situación cambiaba, una nueva ley era promulgada con el fin de alcanzar la intención de Dios en la legislación previa. De no haber sido por la situación de la comunidad musulmana anteriormente, la ley que abroga hubiera sido promulgada desde un principio. Por ejemplo, en el caso de la viuda que debía en primer lugar esperar en casa del esposo en luto durante un año, durante el cual no podía contraer matrimonio, era costumbre de los árabes confinar a las viudas e impedirles que se casaran durante periodos indefinidos, que iban desde un año hasta el fin de sus vidas. Además, durante el periodo de confinamiento, se les obligaba a vestir sus peores ropas¹. Si el periodo de espera hubiera sido reducido a cuatro meses y diez días, junto con la permisibilidad de salir de sus hogares si ellas así lo deseaban, los primeros musulmanes [varones] hubieran sufrido grandes dificultades a la hora de aceptarlo. En consecuencia, un año de luto fue establecido, junto con la cancelación del confinamiento y la obligación de su mantenimiento. Poco después de haber aceptado la gente el cambio y haberse ajustado a él, la nueva ley fue revelada, reduciendo el periodo de luto.

Por tanto, la abrogación traía con sí la consideración de la condición y bienestar humanos en la etapa del Profeta, que finalizó con su fallecimiento, ya que no puede haber abrogación después de su época².

La consideración legislativa del bienestar humano tras la era del Profeta (ﷺ) puede ser apreciada en el hecho de que las leyes islámicas fueron promulgadas para servir a propósitos concretos, muchos de los cuáles fueron explícitamente mencionados [en los textos de su promulgación]. Los siguientes versos están entre los numerosos casos dónde los propósitos de la promulgación de leyes fueron expresados:

Oh, aquellos que habéis llegado a creer; el ayuno os ha sido prescrito de igual modo que fue prescrito a aquellos que [vivieron] antes de vosotros. Quizás, así, os volváis conscientes [de Dios]¹. [Qur'án 2:183]

acepten el Islām, que el Profeta (ﷺ) solía dar. Tal y como él explicó, la necesidad de este estímulo existió durante la época en la cual el Islām estaba en periodo de crecimiento y con necesidad de apoyo. Sin embargo, en su época el estado islámico estaba firmemente establecido.

La consideración legislativa de las necesidades humanas también se refleja en la metodología de legislación. En el caso de leyes donde el beneficio del ser humano no cambia según época o condiciones, Dios las ha explicado detalladamente y con mucha claridad. Ejemplo de ello son los rituales religiosos; las leyes familiares sobre el matrimonio, divorcio y herencia; leyes cuyo perjuicio no cambia con el paso del tiempo, como el asesinato, fornicación y adulterio, robo y calumnias. En cuanto a cosas cuyo beneficio o perjuicio puede variar según época, Dios ha legislado leyes generales de beneficio universal, que pueden luego ser implementadas por aquellos que están en posición de autoridad, de acuerdo a las necesidades humanas del contexto. Ejemplos de esta categoría pueden encontrarse en las leyes relacionadas con transacciones comerciales y la estructuración de la sociedad. Por ejemplo, Dios dice:

responsabilidades de aquellos a quienes les concierne. Pese a que compartir esposo puede ser doloroso para la mayoría de mujeres, la necesidad del matrimonio plural en la mayoría de sociedades, reflejado en la corrupción provocada por su prohibición oficial, demanda su legislación. Por tanto, por el bienestar general tanto de hombres como de mujeres, el Islām reconoció la poligamia limitada, dando con ello preferencia al bien de la sociedad sobre el de la mujer individual¹.

4. Alcance de la justicia universal

La legislación islámica considera a todos los seres humanos de igual manera, en cuanto a su obligación a someterse a las leyes de Dios, y de igual modo en cuanto su responsabilidad por romperlas. Las leyes mencionadas en el Qur'ān son todas de carácter general, y no realizan distinción alguna entre un grupo u otro.

fuera aplicado, de modo que pidieron a Usāmah ibn Zaid, aprovechando que era cercano al Profeta (ﷺ), que intercediera por ella. Cuando Usāmah se dirigió al Profeta (ﷺ) con este fin, este se irritó considerablemente, y dijo:

"¿Estás tratando de interceder [para evitar que se aplique] una de las penas fijadas de Dios?"

Posteriormente reunió a la gente y dio un sermón en el cual dijo:

"Personas que os precedieron fueron destruidas debido a que dejaban ir a los nobles cuando robaban, pero aplicaban las penas de Dios sobre el débil cuando robaba. [Juro] por Dios, que si mi propia hija Fatima robara, le amputaría la mano."¹

Fuentes de la ley islámica

La Ley islámica, durante la etapa de su fundación, era derivada de la Revelación, ya sea en forma del Qur'ān o de la Sunna. El término "Sunna" es una referencia a las afirmaciones y acciones del Profeta Muḥammad, así como las afirmaciones y acciones llevadas a cabo ante su presencia y que él no desaprobó. La Sunna es considerada la segunda fuente de revelación basada en la afirmación de Dios (ﷻ) en el Qur'ān:

Le fue dada también la responsabilidad de aclarar para la humanidad el propósito referido por Dios en tal mensaje [y no solo las letras y sonidos].

los que se refería el contenido eran especificados. En consecuencia, todo cuanto contiene la Sunna encuentra alusión en el Qur'án, ya sea mediante inferencia o por referencia directa. La referencia puede también ser tan general que incluye a toda la Sunna, como en el caso del verso:

El Qur'án prohíbe que un hombre contraiga matrimonio con una mujer y su hija, o el matrimonio simultáneo con dos hermanas, y luego afirma:

oye vuestra discusión. En verdad Dios oye y ve toda cosa. Si cualquier hombre de entre vosotros declara a sus esposas “como sus madres”, [que sepan que] ellas no pueden ser vuestras madres; no son sus madres sino aquellas que les dieron a luz. Utilizan malas palabras y falsedad...’.” [Qur’ān 58:1-2]

El Profeta había aceptado este modo de divorcio [es decir, el declarar a la esposa de uno que la hace igual de ilícita a sí mismo que “la espalda de su propia madre”] como uno válido y le había dicho a Jawlah que lo aceptara, pero sin embargo Dios lo declaró inválido.

Existe todavía otra categoría de edictos deducidos no confirmados que demuestran que la Sunna se limita a edictos confirmados de carácter religioso, y excluye hábitos personales y costumbres del Profeta que él no encomendó seguir a sus seguidores. Rāfi’ ibn Jadīy (رضي الله عنه) transmitió que el Mensajero de Dios (ﷺ) llegó a Medina y encontró a la gente realizando injertos en sus palmeras. Les preguntó qué hacían y ellos le informaron de que estaban polinizando los árboles de forma artificial. Él les dijo: “*quizás sería mejor si no lo hicierais*”. Cuando abandonaron esta práctica, la cosecha de los dátiles se redujo. Con esto, informaron al Profeta y él dijo:

“Soy un ser humano; cuando os diga algo en relación a la Religión, aceptadlo, pero cuando os diga algo de mi opinión personal, tened en mente que soy un ser humano.”

Anas (رضي الله عنه) narró que después de esto añadió:

“Tenéis mejor conocimiento en cuanto a los asuntos de vuestro mundo.”¹

El Profeta informó además a sus seguidores que incluso en el caso de juicios legales relacionados con disputas que eran presentadas ante él, cabía la posibilidad de que diera un veredicto incorrecto de forma involuntaria, ya que algunas de tales decisiones se basaban en su propia opinión. Umm Salamah informó que el Mensajero de Dios (ﷺ) dijo:

“Soy tan solo un ser humano, y vosotros traéis vuestras disputas ante mí. Quizás algunos de vosotros seáis más elocuentes en sus

¹ Narrado por Rāfi’ ibn Jadīy y Anas, y compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 4, pág. 1259, *aḥādīz* núm. 5831-5832.

alegatos que otros, y yo juzgue a su favor de acuerdo a cuanto escuche de ellos. Así que cualquier cosa que decida a favor de alguien que pertenezca [realmente] a su hermano, no debe tomarla él, porque [si lo acepta] no le he entregado sino un trozo del infierno.”¹

Tales decisiones basadas en razonamiento personal representaron un modo de instrucción para los Compañeros del Profeta en la metodología de aplicar la Ley de Dios (*Sharī'ah*). Les enseñó que un juez no se considera responsable si comete un error debido a factores que están por encima de su control. Y, con el fin de acentuar este punto de importancia clave, el Profeta afirmó también lo siguiente:

“Quien lleve a cabo una decisión razonada [*iġtihād*] y acierte recibirá dos recompensas, mientras que quien lo haga y yerre recibirá una recompensa.”²

No obstante, tales decisiones deben estar basadas en conocimiento, ya que el Mensajero de Dios dijo:

“Hay tres tipos de jueces; uno irá al Paraíso y dos irán al infierno. El del Paraíso es aquel que sabe la verdad y juzga de acuerdo a ella. El que sabe la verdad y actúa injustamente en su juicio estará en el infierno. Y el hombre sin conocimiento que juzgue entre las personas también irá al infierno.”³

El Profeta (ﷺ) también dio incentivo a sus Compañeros para que emitan juicios de carácter legal, con el fin de prepararlos para que carguen con la aplicación de la *Sharī'ah* después de su partida.

‘Alī ibn Abī Tālib dijo:

“El Mensajero de Dios me envió al Yemen como juez, así que pregunté: 'oh Mensajero de Dios, ¿me envías al Yemen, siendo que soy joven y no tengo conocimiento de cómo juzgar?' Él respondió: '*Dios guiará tu corazón y mantendrá firme tu lengua. Cuando dos litigantes se*

¹ Compilado por Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 3, pág. 1016, *hadīz* núm. 3576; autenticado por el Sheij al-Albānī.

² Transmitido por ‘Amr ibn al-‘Āṣ y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 9, pág. 330, *hadīz* núm. 450, y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 3, págs. 1013-1014, *hadīz* núm. 3567.

³ Transmitido por Buraidah y compilado por Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 3, pág. 1013, *hadīz* núm. 3566, y autenticado por Sheij al-Albānī en *Sahīh Sunan Abī Dāwūd*, vol. 2, pág. 682, *hadīz* núm. 3051.

sienten ante ti, no decidas hasta haber escuchado lo que debe decir el otro tal y como escuchaste al primero, ya que es más apropiado para que el juicio correcto se vuelva claro."

Se ha transmitido que Abū Sa'īd al Judrī dijo:

La tribu de los Quraidhah se rindió con la condición de que fuera Sa'd ibn Mu'ādh el que juzgara su caso, por lo que el Profeta mandó llamarlo. Cuando Sa'd llegó a la mezquita montado en un asno, el Mensajero de Dios les dijo a los Auxiliares¹: *'poneos en pie para recibir a vuestro líder'*. Y le dijo a Sa'd: *'estas gentes se han rendido aceptando tu decisión'*. Sa'd dijo: *'ejecutad a sus guerreros y tomad a sus mujeres y niños como presos'*². Al oír esto el Profeta dijo: *"has juzgado de acuerdo al juicio de Dios"*.³

¹ Nota del traductor: aquellos que emigraron de La Meca a Medina son denominados por Dios en el Qur'ān "los emigrantes" (*al-muhāyirūn*), y aquellos que les acogieron en su nueva tierra fueron llamados por Dios "los Auxiliares" (*al-ansār*). Todo aquel que abandone un lugar porque este representa algún tipo de tribulación a su Islām, es un "Emigrante".

² Nota del traductor: la razón por la cual Sa'd tomó una decisión tan severa debe ser vista en el contexto de los acontecimientos. El Profeta emigró con sus Compañeros de La Meca a Medina y, teniendo en cuenta que muchos de los habitantes de esta ciudad eran judíos (y por tanto "gente de la Escritura"), creó una constitución en la cual se establecía el respeto y libertad de todos, especialmente los judíos, y el compromiso a defenderse mutuamente ante la amenaza externa. El Profeta (ﷺ) esperó aceptación por parte de la comunidad judía, ya que conocían la Escritura, pero lejos de ello, los judíos no fueron neutros siquiera, sino que actuaron con hostilidad sin precedentes hacia los musulmanes. La tribu judía Bānū Qainuqā se vio envuelta en el asesinato de una mujer musulmana. En cuanto a la tribu de Bānū Nadhīr, un hombre trató de asesinar al Profeta (ﷺ). Pero esta tribu, Bānū Quraidhā, superó los antecedentes de todos; sus miembros planearon el exterminio de todos los musulmanes. Enviaron varios hombres a La Meca para instigar a los paganos para que ataquen a los musulmanes en Medina. Aparte de ello, reunieron a numerosas tribus árabes en confederación, y este grupo de tribus de Arabia, junto con los paganos de La Meca, atacaron a los musulmanes en Medina, con un fin claro: terminar con el Islām. Lo único que evitó este exterminio es que no les salió bien debido a la estrategia persa que usaron los musulmanes, sugerida por el Compañero del Profeta Salmān al-Fārisī (t). Y su actitud incluso después del intento fallido muestra que hubiera sido cuestión de tiempo que hubieran vuelto a intentarlo. Tras la batalla contra "los Confederados" (*Al-Aḥzāb*), como pasó a denominarse, el Profeta quería conocer cuáles eran las intenciones de Bānū Quraidhā y por qué habrían llevado a cabo semejante barbarie, de modo que envió a Sa'd ibn 'Ubādah y Sa'd ibn Mu'ādh para que averiguaran que llevó a esta tribu judía a tratar de exterminar a los musulmanes cuándo tenían un pacto de paz y convivencia que se escribió nada más llegar el Profeta a Medina y ser hecho su líder. Los miembros de esta tribu respondieron a los emisarios que no reconocían a ningún Mensajero de Dios y que no tenían ningún pacto con él. De este modo quedaba claro que la hostilidad que les llevó a aliarse con los confederados para exterminar a los musulmanes no había terminado, y era cuestión de tiempo que reintentaran llevar a cabo la carnicería. Los musulmanes sitiaron a Bānū Quraidhā durante veinticinco días. Esta tribu tenía medios para subsistir más tiempo, pero finalmente el miedo les hizo rendirse, y ocurrió lo que Sa'd narra aquí; le delegaron el juicio a él, y fue por la gravedad de sus actos que dio tal veredicto final.

³ Compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 3, p. 966, *ḥadīz* núm. 4368.

El proceso de alcanzar decisiones razonadas para responder a circunstancias novedosas, y las propias decisiones así alcanzadas, se denominan *i̇ẏtihād*. Tal y como se mencionó anteriormente, tanto el Profeta como sus Compañeros llevaron a cabo razonamiento deductivo (*i̇ẏtihād*) durante esta etapa del desarrollo de la ley islámica. No obstante, debe subrayarse que los razonamientos deductivos del Profeta que tuvieron lugar en este periodo no se consideran fuente independiente de Ley, ya que su validez dependió de la confirmación de la revelación de Dios. Por tanto, los razonamientos deductivos del Profeta (ﷺ) fueron esencialmente un modo de dar lecciones a los Compañeros sobre los métodos de tal razonamiento (*i̇ẏtihād*), y los razonamientos deductivos de los Compañeros en esta etapa temprana, representaban básicamente una práctica.

Resumen del capítulo

1. La ley islámica, en este periodo temprano, consistía de las leyes de la *Sharī'ah* que eran reveladas y registradas en el Qur'ān y la Sunna. Están relacionadas principalmente con el fundamento ideológico del Islam (*īmān*) y las leyes sociales y económicas necesarias para la organización del creciente estado musulmán.
2. La base de la legislación en el Qur'ān era la reforma de la condición humana, y con ello, las costumbres y prácticas beneficiosas del ser humano fueron reconocidas e incorporadas en la totalidad de la ley de Dios.
3. Con el fin de alcanzar la meta de la reforma, la legislación del Qur'ān incorporó los siguientes principios fundamentales:
 - eliminación de la dificultad
 - simplificación de las obligaciones religiosas
 - alcance del bienestar público
 - alcance de la justicia universal
4. Este periodo marcó el inicio de la evolución de la jurisprudencia islámica (*fiqh*), y fue durante este que los fundamentos de la ciencia de deducción de leyes a partir del Qur'ān y el ejemplo del Profeta (ﷺ) fueron establecidos por este.

5. Podría decirse que en este periodo, la primera "escuela de ley" (*madh·hab*) tomó forma a medida que el Profeta guiaba e instruía a sus Compañeros en el uso del razonamiento deductivo (*iÿtihād*).

Capítulo 2

2ª ETAPA: ESTABLECIMIENTO

Esta etapa representa la era de los Califas Rectos¹ y los principales Compañeros del Profeta. Se extiende desde el califato de Abū Bakr (632-634 d.C.) hasta la muerte del cuarto Califa, ‘Alī (661 d.C.). Las fronteras del Estado Islámico se expandieron de forma rápida durante los primeros veinte años de esta etapa, incluyendo a Siria, Jordán, Egipto, Iraq y Persia. De este modo, los musulmanes entraron de forma repentina en contacto con sistemas, culturas y modos de conducta totalmente nuevos para ellos, para los cuales no había disposición específica en las leyes de la *Sharī’ah*. Para enfrentarse a los numerosos nuevos problemas, los Califas Rectos se apoyaron extensamente en decisiones alcanzadas por consenso (*iŷmā’*), así como el razonamiento deductivo (*iŷtihād*), materia en la cual habían sido instruidos por el Profeta (ﷺ) mientras permanecieron con él tras su migración a Medina. A lo largo de su extenso uso del consenso y el razonamiento deductivo, estos Califas establecieron procedimientos que luego se convertirían en la base de la legislación en el Islām; es decir, su jurisprudencia (*fiqh*).

En este capítulo analizaremos con cierto detalle los procedimientos para solucionar problemas desarrollados por los Califas Rectos, y el enfoque general utilizado por Compañeros del Profeta individualmente a la hora de realizar deducciones. También trataremos de mostrar por qué este periodo estuvo relativamente libre de aquel faccionalismo que marcaría periodos posteriores, y subrayaremos ciertas características de la jurisprudencia durante esta etapa, algunas de las cuales entran en profundo contraste con desarrollos posteriores.

Procedimientos de los Califas Rectos para la resolución de problemas

¹ Los califas Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uzmān y ‘Alī eran los cuatro Compañeros más cercanos al Profeta, y asumieron el papel de líderes sobre la comunidad musulmana tras su muerte, en el orden mencionado.

Encarado con un nuevo problema, el califa de este periodo tomaría los pasos siguientes con fin de resolverlo:

1. En primer lugar buscaría un edicto específico sobre el problema en cuestión en el Qur'án.
2. Si no encontraba la respuesta en este, entonces buscaría el edicto sobre el problema en la Sunna; a saber, entre los dichos y acciones del Profeta.
3. Si todavía no encontraba la respuesta, convocaría una reunión con los principales Compañeros del Profeta y trataría de alcanzar un acuerdo común sobre la solución al problema relevante (esta “unanimitad” o “consenso” se denomina *i'ymā'*).
4. Si no era posible alcanzar la unanimidad, entonces tomaría la posición de la mayoría.
5. Si, pese a todo, las diferencias eran de tal magnitud que no era posible determinar una opinión con mayoría aplastante, el califa llevaría a cabo su propio razonamiento deductivo (*i'ytihād*), que se tornaría en ley a seguir. Debe también recalcar que el califa tenía derecho a desautorizar un consenso¹.

Enfoque individual de los Compañeros hacia el razonamiento deductivo

En adición a las reuniones formales con los principales Compañeros del Profeta convocadas por el califa para la toma de decisiones, se presentaban situaciones cotidianas en las que se solicitaba a Compañeros, de forma individual, que expresaran opiniones legales. En tales casos tendían a seguir tres modos de proceder generales.

En primer lugar, los Compañeros que se encontraban en posiciones en las que debían tomar decisiones dejaron claro que sus deducciones no eran necesariamente acordes al propósito de Dios

¹ *Al-Madjal*, pág. 107.

[reconociendo con ello su capacidad de error]. A modo de ejemplo, cuando Ibn Mas'ūd fue preguntado acerca de los derechos de herencia de una mujer que había sido casada sin una dote definida, dijo:

“Yo estoy dando mi opinión sobre ella; si es correcta, procede de Dios, pero si es errónea, entonces procede de *Shaytān*.”¹

En segundo lugar, si dictaban sentencias distintas sobre un problema, en sus capacidades individuales, y luego se les informaba de algún dicho o acción del Profeta transmitido de forma auténtica sobre el problema en cuestión, lo aceptaban de forma inmediata, dejando a un lado toda discrepancia. Por ejemplo, tras el fallecimiento del Profeta (ﷺ), sus Compañeros dieron opiniones distintas en cuanto a dónde debía ser enterrado. Tan pronto como Abū Bakr les informó de que había escuchado al Profeta decir que los Profetas son enterrados allá donde mueren, abandonaron sus diferencias y cavaron su tumba bajo su lecho, en la casa de 'Ā'ishah.

Finalmente, cuando no existía una prueba auténtica o no era posible alcanzar unanimidad, los Compañeros del Profeta solían respetar sus opiniones de forma mutua y no se forzaban entre sí a seguir ninguna opinión individual. La única excepción a esta norma se daba cuando encontraban a gente siguiendo prácticas que, aunque hubieran sido lícitas en un principio, se volvieron ilícitas posteriormente. Por ejemplo, el "matrimonio temporal" (*mut'ah*), una modalidad preislámica de enlace que permaneció permitida en las primeras etapas del Islām, fue prohibida poco antes de la muerte del Profeta (ﷺ). Algunos de sus Compañeros desconocían la existencia de dicha prohibición, y por ello continuaron practicando el matrimonio temporal durante el califato de Abū Bakr y la

¹ Compilado por Tirmidhī, Nasā'ī y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 2, pág. 567, núm. 2111 y autenticado por Sheij al-Albānī en *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*, vol. 2, págs. 397-398, *ḥadīz* núm. 1858.

Sa'īd informó de que 'Umar solía decir que la compensación por homicidio involuntario (*diyyah*) le es dada a los parientes barones por parte de padre del esposo, y la mujer no hereda nada de tal compensación, hasta que ad-Daḥḥāk ibn Sufiān le dijo: "*el Mensajero de Dios me escribió para que diera a la esposa de Ashyām ad-Dibābī de la compensación por su esposo*". Con esto, 'Umar retiró su opinión previa.

Compilado por Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 2, pág. 826, *ḥadīz* núm. 2921, autenticado por Sheij al-Albānī en *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut, al Maktab al-Islāmī, 1989) vol. 2, pág. 565, *ḥadīz* núm. 2540.

primera mitad del califato de ‘Umar. Cuando llegó a conocimiento de ‘Umar que se practicaba este tipo de matrimonio, lo prohibió y estableció una pena severa por la ofensa¹.

Ausencia de faccionalismo

Pese a que los Compañeros del Profeta debatían y mantenían posturas distintas en relación a diversas cuestiones legales, sus diferencias rara vez alcanzaban el grado de desunión y faccionalismo que caracterizaría a periodos posteriores. Esto se debía principalmente a los siguientes factores, que tendían a preservar su unidad:

1. El apoyo del Califa en la consulta (*shūrā*) para tomar decisiones.
2. La facilidad con la que se podía alcanzar Consenso. Resultaba fácil materializar reuniones de consulta, ya que los primeros Califas no permitían que los Compañeros del Profeta se alejaran de la capital del Estado Islámico, es decir, Medina.
3. La reticencia general de Compañeros del Profeta, individualmente, a dictar sentencias legales (*fatāwā*, sing. *fatwā*). Por el contrario, tendían a dirigir las preguntas desconcertantes a otros Compañeros que estuvieran mejor cualificados.
4. El infrecuente uso de citas del Profeta (*aḥādīz*), que solían relegar a problemas específicos y reales. Esto se debía a diversos factores:
 - el miedo a citar erróneamente al Profeta, ya que este dijo: "*quienquiera que mienta en mi nombre encontrará su asiento [reservado] en el Fuego*"²; y
 - el hecho de que el califa ‘Umar ibn al-Jattāb restringió el hecho de citar con frecuencia al Profeta y ordenó a los Compañeros que se concentraran en la narración y estudio del Qur’ān.

¹ ‘Abdul-Ḥamīd Siddīqī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Lahore: SH: Muhammad Ashraf, 1976), vol. 2, págs. 610-611.

² Compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 4, pág. 442, *ḥadīz* núm. 667; y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 3, pág. 1036, *ḥadīz* núm. 3643.

Características de la jurisprudencia durante esta etapa

Tal y como trazamos el desarrollo histórico de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) y la evolución de las escuelas de ley (*madhāhib*), podemos apreciar cómo la jurisprudencia manifestó distintas tendencias características durante distintos periodos de desarrollo político, social y económico. En primer lugar, podemos discernir que la característica sobresaliente de la jurisprudencia durante el periodo de los Califas Rectos era su realismo; es decir, se basaba en problemas reales, y no en casos hipotéticos o imaginarios. Esta forma realista de jurisprudencia sería posteriormente denominada "jurisprudencia realista" (*al-fiqh al-wāqi'ī*), en contraposición a la jurisprudencia hipotética abogada por la "gente de la opinión razonada" (*ahl ar-rā'ī*), que alcanzó prominencia en Kufa (Iraq) durante la época de los omeyas.

En segundo lugar, pese a que los Califas Rectos tendían, como se señaló anteriormente, a seguir ciertos procedimientos para alcanzar decisiones legales, ni ellos ni el resto de Compañeros del Profeta en su totalidad prescribieron un conjunto de procedimientos a ser seguidos por toda la nación islámica (*umma*), ni registraron las leyes que resultaron de sus decisiones. Esta mentalidad abierta en aspectos no claramente definidos por la *Sharī'ah* refleja, en primer lugar, el respeto por la libertad de opinión de los Compañeros en este tipo de cuestiones. Tal actitud contrasta profundamente en la rigidez aparecida posteriormente, característica de algunos eruditos. En segundo lugar, esto era coherente con la política de los Compañeros basada en recomendar a las masas el estudio cuidadoso del Qur'ān, sin la distracción de opiniones legales que no estuvieran definidas en este.

Una tercera característica de la jurisprudencia en este periodo está relacionada con el uso de la opinión personal a la hora de dictar sentencias. La mayoría de los Compañeros del Profeta (ﷺ) preferían aferrarse a los significados textuales de los textos del Qur'ān y la Sunna. Como práctica general, evitaban dar interpretaciones personales. Ibn 'Umar, uno de los principales juristas de entre los Compañeros que permanecieron en Medina durante toda su vida, seguía esta práctica. Por otro lado, había

algunos Compañeros que favorecían el amplio uso de la opinión personal en áreas no definidas por el Qur'ān ni por la Sunna. Sin embargo, eran precavidos en que se atribuían los errores resultantes a sí mismos, para no desacreditar con ellos a la ley islámica. 'Abdul-lāh ibn Mas'ūd (que luego se asentaría en Iraq) representaba esta escuela de pensamiento.

La cuarta característica de la jurisprudencia en el periodo de los Califas Rectos está relacionada con la modificación de ciertas leyes de la *Sharī'ah*, debido a uno u otro factor, entre ellos;

- la desaparición de la causa que dio lugar a la ley, o
- el cambio en las condiciones sociales.

Un ejemplo de lo primero es la prohibición del califa 'Umar (رضي الله عنه) de la práctica de dar regalos en metálico, tomados de la tesorería central (*bayt al-māl*) a musulmanes recién convertidos y a aquellos inclinados a abrazar el Islām. 'Umar concluyó que la práctica había sido llevada a cabo por el Profeta (ﷺ) en la etapa primera del Islām, cuando había necesidad urgente de recibir todo el soporte posible, pero ya no existía dicha necesidad.

Un ejemplo de lo segundo (el cambio en las circunstancias sociales) dieron pie a un cambio en la ley del divorcio. Debido al tremendo influjo de riqueza de territorios nuevamente incorporados [al Estado Islámico], el matrimonio (tanto en casos de monogamia como poliginia) se volvió más fácil de contraer y, consecuentemente, la frecuencia de divorcios se incrementó alarmantemente. Para desalentar el abuso del divorcio, el Califa 'Umar alteró un aspecto de la Ley. En la época del Profeta (ﷺ), la declaración de tres divorcios a la vez se consideraba un solo divorcio y su declaración era reversible. 'Umar declaró que tales declaraciones múltiples tendrían vigor y serían por tanto irreversibles.

En quinto lugar, la escuela de pensamiento legal (*madh·hab*) durante el periodo de los Califas Rectos estaba unificada, y directamente enlazada al Estado, de igual modo que en la época del Profeta. El *madh·hab* bajo el mandato de cada uno de los Califas era el del propio califa, ya que este tenía en todo caso la última palabra en todas las decisiones legales que implicaran razonamiento deductivo (*iÿtihād*) o consenso (*iÿmā'*). Consecuentemente, las deducciones de un califa no eran opuestas

manifiestamente por sus sucesores durante su vida. No obstante, cuando el califa que le sucedía llegaba al gobierno, su *madh·hab* tomaría preferencia sobre aquel de su predecesor, y las sentencias deducidas por aquel se modificarían conforme a su opinión.

Resumen del capítulo

1. La base de los principios deductivos de la jurisprudencia, el consenso (*iÿmā'*) y la deducción por analogía (*qiyās*) o razonamiento deductivo (*iÿtihād*), fueron establecidos durante la época de los Califas Rectos.

2. La adición repentina de nuevos territorios vastos introdujo a los musulmanes en contacto con muchas culturas diversas, lo cual produjo multitud de nuevos problemas que no estaban tratados de forma específica por las leyes de la *Sharī'ah*.

3. Las opiniones legales se volvieron cada vez más necesarias, y los Califas Rectos desarrollaron, de forma gradual, ciertos procedimientos para alcanzar razonamientos deductivos (*iÿtihād*) con un mínimo de diferencias de opinión.

4. Los Compañeros del Profeta, en general, también siguieron procedimientos para la toma de decisiones, que les ayudaron a evitar decisiones duras y precipitadas.

5. La aprobación coordinada de los Califas Rectos y los Compañeros del Profeta en el área de edictos legales, tendía a promover la unidad y a proveer pocas o ninguna ocasión para el faccionalismo dentro de la nación islámica.

6. Solo un *madh·hab* existió durante el periodo de los Califas rectamente guiados. Este enfoque de unificación hacia la jurisprudencia evitó el surgimiento de escuelas de ley (*madhāhib*) no vinculadas al Estado, hasta el fin de este periodo.

7. Se colocó un énfasis particular en el estudio del Qur'ān para las masas, mientras que el citar dichos del Profeta (*aḥādīz*) era desaprobado.

8. Pese a que existía cierta diferencia de enfoque entre los Compañeros en cuanto a cómo utilizar la opinión personal, esta diferencia no resultó, de forma práctica, en ningún faccionalismo durante el periodo relevante.

9. En cuanto a la jurisprudencia se refiere (*fiqh*), continuó existiendo un abordaje general; es decir, un "*madh·hab*". Sin embargo, las distintas prácticas de tales Compañeros del Profeta como Ibn 'Umar en Medina o 'Abdul-lāh ibn Mas'ūd en Kufa (Iraq) en el uso de la opinión personal podrían apreciarse como un inicio temprano, o el anuncio, de una división entre los eruditos de la jurisprudencia islámica en diferentes escuelas de pensamiento legal (*madhāhib*).

Capítulo 3

3ª ETAPA: CONSTRUCCIÓN

Esta etapa cubre el auge y la caída de la dinastía omeya. Los omeyas estuvieron en el poder aproximadamente un siglo, extendiéndose desde la muerte del último de los Califas Rectos ('Alī ibn Abī Tālib) en el 661 d.C. y la ascendencia al poder del fundador de la dinastía omeya, el califa Mu'āwiyah ibn Abī Sufiān, hasta el último califa omeya alrededor de mediados del siglo octavo d.C.

El periodo fue marcado por gran turbulencia social; la comunidad musulmana (*umma*) se dividió en diferentes sectas y facciones; el califato se transformó en una monarquía; muchas nuevas prácticas se introdujeron, de las cuales algunas eran ilícitas; los eruditos se negaron a sentarse entre las audiencias de los califas y, de hecho, huyeron a zonas periféricas para evitar el conflicto y la confusión¹.

En lo que respecta a la ley islámica y la evolución de las escuelas de jurisprudencia, este periodo es notable por tres principales tendencias. En primer lugar, se produjo un incremento considerable en el número de razonamientos deductivos (*iḥtihād*) llevados a cabo por eruditos, puesto que el consenso (*iḥmā'*) se convirtió cada vez más difícil de alcanzar debido a la dispersión de los eruditos a zonas periféricas del califato. En segundo lugar, las narraciones de *ahādīz* se extendieron y creció la tendencia a la invención de narrativas [atribuidas falsamente al Profeta (ﷺ)]. Finalmente, el periodo marcó los primeros intentos de llevar a cabo compilaciones de la jurisprudencia, algo cuya finalidad era preservar los razonamientos deductivos de los Compañeros del Profeta (رضي الله عنه). Fue también en este periodo que los eruditos de la ley islámica se dividieron de forma clara en escuelas de pensamiento, estableciendo con ello diversos *madhāhib* que con el tiempo terminarían siendo reducido a cuatro principales.

¹ *Al-Madjal*, págs. 121-122.

Factores que afectaron a la jurisprudencia

En la historia del *fiqh* y la evolución de las escuelas de ley, este periodo es uno de enorme significado. A la luz de ello, los aspectos relevantes de carácter político, social y religioso, merecen el tratamiento completo que sigue a estas líneas.

1. División de la *umma*

En un cuarto de siglo de este periodo, la nación musulmana sufrió una serie de golpes sociopolíticos que tuvieron como consecuencia la aparición de diversas sectas y facciones. Las más serias de entre ellas fueron causadas por rebeliones de los *jawāriy*¹, los *shī'ah*², y 'Abdul-lāh ibn aẓ-Ẓubayr y sus seguidores³. La constante rivalidad de estos elementos contendientes por el control del gobierno resultó en un estado general de conflicto civil.

Las dos primeras facciones, los *jawāriy* y los *shī'ah*, terminaron posteriormente por evolucionar hasta convertirse en sectas religiosas que desarrollarían sus propios sistemas particulares de jurisprudencia. Apoyándose en interpretaciones no ortodoxas del Qur'ān y la *Sunna* que darían soporte a sus puntos de vista sociopolíticos, rechazaron las contribuciones de la mayoría de los Compañeros del Profeta y los Califas Rectos, declarándolos apóstatas, y elevaron a las propias personalidades de sus líderes al nivel de legisladores.

2. Desviación de los califas omeyas

Los califas omeyas introdujeron una serie de prácticas comunes en estados no islámicos de la época, como Bizancio, Persia y la India. Muchas de estas prácticas entraban en manifiesta contradicción con la jurisprudencia del periodo previo. Por ejemplo, la tesorería central (*bayt-ul-māl*) se convirtió en propiedad personal de los califas y sus familias, y se añadieron impuestos que carecían de sanción en el Islām para incrementar aún más su fortuna. Música, bailarinas, magos y astrólogos fueron introducidos de forma oficial como modos de entretenimiento en la corte del califa. Además de ello, con la aceptación forzada de Yazīd como príncipe heredero impuesta por el califa Mu'āwiyah en el año 679 d.C., el cargo de califa se transformó en el de un reinado hereditario. He aquí que

¹ Véanse los apéndices para una explicación más detallada.

² Ídem.

³ Ídem.

el vínculo entre jurisprudencia y estado se rompió, y un factor unificador de importancia de la escuela de pensamiento legal se perdió. Debido a estos factores, los eruditos de este periodo evitaron sentarse en las audiencias de los califas, y con ello se perdió el principio de la consulta (*shūrā*). Con cada califa que sucedía al anterior, el gobierno se transformó paulatinamente en una monarquía dictatorial similar a las de sus gobiernos contemporáneos no islámicos. Como consecuencia de ello, algunos califas trataron de manipular la jurisprudencia con el fin de justificar sus desviaciones. Para combatir esta distorsión, y preservar la jurisprudencia auténtica para las siguientes generaciones, los eruditos empezaron a reunir y compilar el *fiqh* del periodo previo.

3. Dispersión de los eruditos

Muchos de los eruditos de la época huyeron de los centros políticos del estado omeya con fin de evitar el conflicto y la confusión, así como la persecución de las distintas facciones rivales. Estos movimientos tuvieron como resultado la rotura del principio del consenso unánime en cuestiones de ley islámica (*iŷma'*). Con los eruditos dispersos por todo el estado, tal unanimidad en cualquier asunto legal se convirtió en algo prácticamente imposible de establecer. Esto dio lugar a un incremento significativo de los razonamientos deductivos (*iŷtihād*) de los eruditos, ya que estos intentaban enfrentarse a una multiplicidad de costumbres nuevas y problemas en su propia localización geográfica. En cuanto un jurista excepcional aparecía en una zona determinada, los estudiantes y eruditos de la región aparecían a su alrededor. Frecuentemente, incluso los estudiantes y eruditos de otras regiones se unían a ellos y de este modo evolucionaron varias escuelas de ley islámica. Durante este periodo, Abū Hanīfah y Sufiān az-Zawrī se convirtieron en personalidades destacadas en Kufa, Mālik ibn Anas en Medina, Al-Awzā'ī en Beirut y Al-Laz ibn Sa'd en Egipto, por mencionar algunos.

4. Falsa atribución de dichos al Profeta (ﷺ)

La narración de *ahādīz* se incrementó a medida que la necesidad de información creció. Desde que el estado, de forma extraoficial, dejó de basarse en el ejemplo (*Sunna*) del Profeta (ﷺ), los eruditos, en sus diversas capacidades, tuvieron que ir de forma individual a la busca de narraciones de la *Sunna* transmitidas por los Compañeros del Profeta y sus estudiantes, con el fin de

alcanzar decisiones legales. Simultáneamente se desarrolló un nuevo fenómeno: empezaron a atribuirse dichos y acciones al Profeta (ﷺ) de forma falsa por vez primera. Para que un falsificador pudiera ganarse confianza, mencionaba algunas narraciones reales junto con sus creaciones. Esto dio lugar al principio de la compilación de *ahādīz* y el desarrollo de la ciencia de la crítica del *Hadīz*, lo cual ayudó a eruditos posteriores en sus razonamientos deductivos. Sin embargo, antes de que tal ciencia se desarrollara, una mezcla entre narraciones verdaderas y falsas ya se habían abierto camino en la totalidad del conocimiento islámico, y algunas de las segundas fueron ya utilizadas inconscientemente por algunos eruditos en su toma de decisiones. De este modo, se desarrolló una masa de jurisprudencia incorrecta, que fue además reforzada por decisiones jurídicas tomadas por eruditos que habían rechazado ciertas narraciones fidedignas porque les habían llegado a través de personas falsificadoras de sus respectivas zonas geográficas.¹

Características de la jurisprudencia en el periodo omeya

Eruditos y estudiantes del imperio islámico del periodo analizado tendieron a dividirse en dos grupos principales. Un grupo de eruditos se inclinaba a limitar sus deducciones a textos disponibles, mientras que el otro grupo favoreció el amplio uso de la analogía y razonamiento deductivos.

El primer grupo evitó alcanzar resoluciones judiciales sobre un tema si no había disponible textos claramente definidos del Qur'ān o el *hadīz*. Su posición se basaba en el significado obvio del verso del Qur'ān:

fueron utilizadas de este modo. Debido a esta posición, los eruditos de esta escuela de pensamiento fueron denominados “gente del *Hadīz*” (*ahl-ul-ḥadīz*). El centro de los eruditos de tal gente del *Hadīz* era Medina, y la jurisprudencia de esta ciudad fue, en gran medida, práctica y basada en problemas reales.

El otro grupo de eruditos sentía que todas las leyes reveladas por Dios tenían tras de sí razones identificables, ya hayan sido identificadas por Dios y Su Profeta (ﷺ) o no. En casos en los cuales las razones que motivan una ley no fueron identificadas de forma específica, estos eruditos usaron sus facultades racionales para concluir las posibles razones. Posteriormente aplicaron la ley a circunstancias distintas pero con causas similares. Este enfoque se basaba en la práctica de algunos de los principales Compañeros del Profeta (ﷺ) que habían deducido razones para algunas de las leyes de Dios. Debido al soporte de este grupo hacia el razonamiento extensivo, se volvieron conocidos como “la gente de la opinión razonada” (*ahl-ur-rāī*). El centro de los eruditos de esta “gente del razonamiento” era Kufa, en Iraq. La jurisprudencia de Kufa se desarrolló en líneas hipotéticas. Se inventaban problemas y variaciones de situaciones existentes, y luego se concluían soluciones imaginarias y se registraban. En sus charlas utilizaban de forma frecuente la frase “¿y si ocurriera tal cosa...?”, con lo cual se les puso el sobrenombre de “los del ‘¿y si...?’”. Debe subrayarse que estas dos tendencias eran meramente extensiones de las tendencias que aparecieron en primer lugar entre los Compañeros del Profeta (ﷺ), Dios esté complacido con todos ellos.

Causas de las diferencias

Los diferentes enfoques de la “gente del *Hadīz*” y la “gente de la opinión razonada” pueden ser rastreados hasta confluir en ciertos factores políticos combinados con diversos trasfondos socioculturales de las dos zonas geográficas donde las escuelas florecieron. Desde la época del último de los Califas Rectos, ‘Alī ibn Abī Tālīb (ﷺ), la capital del estado islámico pasó primero a Iraq y luego a Siria. Por tanto, el *Hiyāz*¹ se ahorró la mayor parte de esa afluencia de culturas e ideas extranjeras que tuvieron lugar en el centro del estado. La vida en el *Hiyāz* continuaba siendo más

¹ Costa occidental de la península arábiga que incluía a La Meca y Medina.

sencilla y más simple, debido a su aislamiento. Esta zona era también la tierra natal del Profeta (ﷺ) y el lugar de nacimiento del estado islámico. Consecuentemente, existía abundancia de narraciones del Profeta en esta región, así como riqueza de resoluciones judiciales llevadas a cabo por los tres primeros califas: Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uzmān (que Dios esté complacido con todos ellos). Por otro lado, Iraq era una tierra nueva y extraña para los musulmanes. Cuando la capital del estado islámico se estableció allí, se convirtió prácticamente en un crisol de culturas diversas, y se dieron lugar una serie de situaciones y eventos que se salían de la experiencia de los eruditos musulmanes de la época. Además, debido a que el número de Compañeros del Profeta que se habían establecido allí era reducido, no existía la disponibilidad de *ahādīz* que existía en el *Hiyāz*. Es más, Iraq se convirtió en el lugar del cual surgieron numerosas falsificaciones de *ahādīz*, así como el caldo de cultivo para la mayoría de las primeras sectas desviadas. Ya que eran incapaces de apoyarse en la validez de *ahādīz* citados, los eruditos de Iraq tendían a apoyarse en *ahādīz* que consideraran correctos, y que eran solo aceptados después de cumplir con una serie de condiciones altamente estrictas. El resultado natural de este desarrollo fue que la escuela de pensamiento legal iraquí y sus eruditos dependieron más en la razón y la lógica que en la *Sunna* narrada del Profeta (ﷺ)¹.

Compilación de la jurisprudencia

Durante la época de los cuatro Califas Rectos (632-661 d.C.) no hubo compilación alguna de los veredictos legales (*fatāwā*, cuyo singular es *fatwā*) llevados a cabo por los Compañeros del Profeta. El estado musulmán se estaba expandiendo de forma rápida y todo estaba en estado de continuo cambio. La práctica de narrar *ahādīz* acababa de empezar y los primeros musulmanes que habían formado el núcleo del estado acababan de empezar la ardua tarea de guiar a la joven nación musulmana. Por tanto, no existía ni el tiempo ni la oportunidad de llevar a cabo una compilación de los diversos edictos y opiniones que mantuvieran los Compañeros del Profeta. Además de ello, estos mismos tendían a ver sus esfuerzos y sus razonamientos deductivos no como verdades infalibles a ser

¹ *Al-Madjal*, págs. 126-127.

seguidas por toda la nación musulmana, sino como meras opiniones aplicables a su momento y situación particular.

Fue durante el periodo omeya que se produjeron los primeros intentos de llevar a cabo una compilación de edictos legales. Con el cambio de la estructura del gobierno del califato a la monarquía, producida en este periodo, se incrementaron los edictos que contradecían a aquellos de los Compañeros del Profeta. Aquellos que habían estudiado de Compañeros en los diversos centros de enseñanza islámicos, se dieron cuenta de que si no se realizaba un esfuerzo concertado para preservar sus resoluciones, las generaciones posteriores de musulmanes no podrían beneficiarse de sus contribuciones. En consecuencia, eruditos anteriores del Hiyāz compilaron varios veredictos legales (*fatāwā*) de ‘Abdul-lāh ibn ‘Abbās, ‘Abdul-lāh ibn ‘Umar y ‘Ā’ishah bint Abū Bakr (Dios esté complacido con ellos)¹. Similarmente, los eruditos de Irāq compilaron los edictos de ‘Abdul-lāh ibn Mas’ūd y los de ‘Alī ibn Abī Tālib. Desafortunadamente, ninguna de estas colecciones primitivas ha sobrevivido en su forma original. Ahora son conocidas tan solo por las referencias que la generación posterior de eruditos plasmó en su literatura. Sin embargo, un extenso número de promulgaciones existentes en las colecciones originales se preservaron a través de su narración en los libros de Hadīz, de historia, y en las obras posteriores de jurisprudencia.

Resumen del capítulo

1. Los primeros intentos de compilar la jurisprudencia (*fiqh*) se produjeron durante el periodo de los omeyas.
2. Los juristas de este periodo siguieron dos tendencias principales a la hora dictar sentencias: el de “la gente del Hadīz” (*ahl-ul-hadīz*) y el de “la gente de la opinión razonada” (*ahl-ur-rā’i*). Con la dispersión de los eruditos se incrementó de forma importante el uso de los razonamientos deductivos (*i’ytiḥād*). El resultado de conjunto fue la evolución de diversas escuelas de pensamiento legal (*madhāhib*).

¹ La tercera esposa del Profeta (ﷺ).

3. Los principios de consenso (*iḥma'*) y consultivo del gobierno (*shūrā*) se perdieron debido a que los eruditos evitaban a la degenerada corte omeya.
4. Con el fin de preservar principios islámicos esenciales ante el alejamiento de los omeyas respecto a la *Sunna*, los eruditos dispersos se apoyaron frecuentemente en la narración de *ahādīz*, y compilaron las promulgaciones legales de los juristas más prominentes entre los Compañeros del Profeta.
5. La inestabilidad social y el conflicto civil prevalecieron durante este periodo y una serie de sectas religiosas y facciones políticas pasaron a la existencia.
6. La falsificación de *ahādīz* en soporte de los puntos de vista sectarios vio su auge en esta etapa, por vez primera. Los eruditos vieron por tanto una necesidad de compilar y analizar de forma crítica las narraciones atribuidas al Profeta (*ahādīz*).

Capítulo 4

4ª ETAPA: FLORECIMIENTO

Esta etapa se extiende desde cerca del 750 d.C. hasta el 950 d.C., y cubre el auge de la dinastía abasida, fundada por el califa Abu-l 'Abbās (que reinó del 750 al 754 d.C.)¹, su consolidación, y el inicio de su declive. Fue durante este periodo que la jurisprudencia tomó la forma de una ciencia islámica independiente; la erudición islámica fue activamente apoyada por el califa, y floreció a medida que se extendían la charla y el debate sobre temas controvertidos; las escuelas de ley (*madhāhib*) se multiplicaron; se realizaron varias compilaciones de narraciones del Profeta (ﷺ) y jurisprudencia; y las traducciones al árabe de trabajos científicos, filosóficos y teológicos influyeron en el pensamiento de los musulmanes. Para el fin de este periodo, la jurisprudencia fue dividida de forma clara en dos secciones:

- principios fundamentales (*uṣūl*), y
- principios secundarios de trabajos científicos, filosóficos y teológicos (*furū'*).

Las fuentes de la ley islámica fueron identificadas, y se desarrollaron las diferencias entre las principales escuelas de ley, separándolas entre sí².

Desarrollo de la jurisprudencia

En el desarrollo de la jurisprudencia durante este periodo, se dieron dos principales etapas en cuanto a la evolución de las escuelas de jurisprudencia. La primera se dio durante el periodo de los grandes Imames, fundadores de los principales *madhāhib*, y sus principales estudiantes. Pese a que estas escuelas de ley se estaban transformando de forma rápida en distintas entidades, continuaron la tradición de flexibilidad a la hora de realizar y aceptar resoluciones que caracterizó a periodos anteriores. La segunda tendencia cubre el periodo que sigue a la muerte de los principales eruditos de las escuelas de ley, y representa el inicio

¹ Los abasidas eran descendientes de Al-'Abbās, el tío del Profeta Muḥammad (ﷺ).

² *Al-Madjal*, pág. 128.

de esa rigidez a la hora de producir y adoptar resoluciones que caracteriza a las escuelas de ley -y por tanto a la jurisprudencia- de las generaciones posteriores.

Periodo de los grandes Imames

El desarrollo de la jurisprudencia en el periodo de los grandes Imames (750-850 d.C.) y sus principales estudiantes fue afectado por los siguientes factores.

1. Soporte del estado a los eruditos

Los primeros califas abasidas mostraron gran respeto por la ley islámica y sus eruditos. La razón de esto se encuentra en que debían su cargo a la afirmación de que buscaban el retorno a un califato basado en la ley islámica (*Shari'ah*) y su interpretación legítima. Consecuentemente, los califas abasidas de este periodo se enorgullecían de enviar a sus hijos a estudiar de los principales eruditos de la época y, no solo eso; algunos califas terminaron por convertirse en eruditos de la ley islámica de mérito propio. Un ejemplo de ello es el califa Hārūn ar-Rashīd, cuyo gobierno duró del 786 al 809 d.C. Además, estos califas tenían por práctica consultar a los eruditos excepcionales en la mayoría de asuntos jurídicos.

Un ejemplo clásico de esto es el del Imām Mālik, a quien el califa Al-Mansūr encargó compilar un libro autoritativo de la *Sunna* del Profeta (ﷺ). Al terminarlo, el califa consultó a Mālik para que le permitiera convertirlo en la constitución del estado, lo cual hubiera hecho que el *madh·hab* del Imām Mālik fueran de obligatorio cumplimiento por parte de todos los musulmanes. Sin embargo, el Imām se negó a que ello fuera así, ya que era consciente de que su compilación incluía solo aquellos *ahādīz* (narraciones de dichos y acciones) del Profeta que estaban disponibles en el *Hiyāz*, donde él enseñó y fundó su escuela de jurisprudencia. Pensaba con convicción que no existía *madh·hab* alguno que por sí solo debiera ser implementado por todos los musulmanes, a la luz del hecho de que cualquier escuela de forma individual excluiría muchos otros *ahādīz* narrados por Compañeros del Profeta que habían viajado a otras partes del estado¹. Este es

¹ Muhammad Raḥimmuddin, *Translation of Muwaṭṭa Imam Malik* ("Traducción del *Muwaṭṭa* del Imam Malik"); (Nueva Delhi: Kitab Bhavan, 1ª ed., 1981), prefacio.

un ejemplo manifiesto de la flexibilidad que caracterizaba a los fundadores de las escuelas de ley. El factor del soporte del estado y el hecho de que este patrocinara a los juristas, contribuyó en gran medida al florecimiento de que muchas escuelas de ley vieran su auge durante la parte final del periodo omeya.

No obstante, debe subrayarse que pese a que eruditos y jueces tenían permitida una mayor dosis de libertad de opinión, con frecuencia se les sometía a castigos severos si sus promulgaciones iban contra la norma política. Por ejemplo, el Imām Mālik fue encarcelado, golpeado y torturado por emitir un veredicto que desafiaba una política oficial del califa abasida. De acuerdo a esta política, se hacía jurar a las personas que si rompían su juramento de fidelidad hacia los califas, serían automáticamente divorciados de sus cónyuges. El veredicto del Imām Mālik expresaba que el divorcio bajo coacción era nulo y sin efecto.

2. Incremento de los centros de enseñanza

Pese a que los estados del norte de África y España¹ se habían separado del imperio abasida, los territorios del estado se expandirían para terminar por incluir a Persia, la India y el sur de Rusia, y la capital fue cambiada a Bagdad. Como consecuencia de esto los centros de enseñanza y las escuelas de ley se multiplicaron.

Eruditos y estudiantes de los diferentes centros de aprendizaje empezaron a viajar de un lado al otro en busca de más conocimiento sobre las conclusiones alcanzadas por sus contemporáneos en otras partes del estado musulmán. Un buen ejemplo de esto es el viaje de Muḥammad ibn al-Ḥasan, un estudiante destacado de Abū Ḥanīfah (fundador de la escuela Ḥanafī), de Iraq a Medina, con el fin de estudiar del Imām Mālik (fundador de la escuela Mālikī), y memorizar su colección de narraciones del Profeta (ﷺ), “*Al-Muwattā*” (“El camino bien señalado [por pasos]”). De igual modo, el Imām ash-Shāfi’ī, fundador de la escuela Shāfi’ī, viajó primero al Ḥiḡāz para estudiar del Imām Mālik, luego a Iraq para estudiar de Muḥammad ibn al-Ḥasan, y finalmente a Egipto para estudiar del Imām Al-Laiz ibn Sa’d, fundador de la escuela Laizī. Estos viajes tuvieron como

¹ Un príncipe omeya, ‘Abdur-Raḥmān ibn Mu’āwiyah, escapó de la muerte de forma dramática, huyendo de los abasidas, y alcanzó España con éxito, donde estableció los fundamentos de la dinastía omeya de Córdoba en 756 d.C.

resultado, en primer lugar, la reconciliación de algunas de las principales diferencias que habían surgido entre eruditos, y finalmente, la combinación de algunas de las escuelas de pensamiento legal islámico. Por ejemplo, el Imām ash-Shāfi'ī combinó la jurisprudencia del Hi'yāz con la de Iraq y Egipto, y formó una nueva escuela de ley, la Shāfi'ī. Aquí, de nuevo, se aprecian ejemplos notables de la flexibilidad de los primeros Imames en su enfoque sobre la jurisprudencia.

3. Propagación del debate y la discusión

Dondequiera que se encontraran los eruditos y sus estudiantes, intercambiaban pensamientos sobre distintas cuestiones, relacionadas con el Islām, que hubieran sido planteadas en sus distintas zonas. De existir una diferencia de opinión importante sobre una solución en concreto, debatían una y otra vez hasta alcanzar una opinión común, o aceptar diferentes alternativas. Estos debates legales también tenían lugar a través de correspondencia, como en el caso del debate entre el Imām Mālik y el Imām al-Laiz sobre las costumbres de Medina¹.

El enorme incremento en el número de sesiones de debate, ya fueran por correspondencia o cara a cara, entre fundadores y estudiantes de diversas escuelas de ley, resultaron en la aclaración de ciertos temas de importancia y la eliminación de edictos o juicios erróneos entre juristas islámicos.

En esta etapa primera en el desarrollo de las escuelas de ley había una visible ausencia de rigidez o dogmatismo por parte de los eruditos y sus estudiantes. Es decir, las cuestiones se analizaban de forma objetiva y se alcanzaban conclusiones en base a la validez de las pruebas presentadas. De hecho, se registró del Imām Abū Hanīfah y el Imām ash-Shāfi'ī que ambos dijeron que si un *hadīz* resultaba ser correcto, este tendría que ser considerado su *madh·hab*. Un ejemplo notable es el de la ley relativa a la consunción del vino (*jamr*) y otros embriagantes. El Imām Abū Hanīfah, fundador de la escuela Hanafī, falló que la prohibición se refería tan solo al zumo de uva fermentado (que correspondía al uso literal de la palabra *jamr*), y no se extendía sobre los embriagantes en general. De acuerdo a esta opinión, las bebidas embriagantes elaboradas a partir de otros productos estaban

¹ El Imām Al-Laiz se opuso al hecho de que el Imām Mālik incluyera la opinión de los medineses en su lista de fuentes de la ley islámica.

permitidas, siempre y cuando el consumidor no se embriagara¹. Sin embargo, los tres principales estudiantes del Imām Abū Hanīfah (Abū Yūsuf, Muḥammad ibn Al-Ḥasan y Zafar) rechazaron más adelante la promulgación de su instructor, ya que llegaron a su conocimiento *ahādīz* fidedignos del Profeta (ﷺ) que indicaban que todos los embriagantes entraban en el significado de “*jamr*”.

Este libre intercambio de ideas y voluntad de cambiar inclusive los edictos de los padres fundadores de las escuelas de ley ilustra de forma vívida la ausencia de rigidez y sectarismo que caracterizaría a la metodología de eruditos posteriores de las escuelas.

Periodo de los eruditos menores

El desarrollo de la jurisprudencia durante el periodo de los eruditos menores de las escuelas (850-950 d.C.) -es decir, la segunda generación de estudiantes-, se vio afectado por los factores enumerados a continuación.

1. Compilación de la jurisprudencia

Con el fin de alcanzar resoluciones jurídicas y establecer principios, los eruditos anteriores se vieron obligados a emplear una gran cantidad de tiempo y energía acudiendo a diversas partes del estado islámico con el fin de reunir narraciones del Profeta (*'ahādīz*) y narraciones de los Compañeros del Profeta y sus estudiantes (*'āzār*). En este periodo, la *Sunna* del Profeta (ﷺ) fue reunida y compilada de forma sistemática en libros de *Hadīz*, con lo cual los eruditos pudieron centrarse en la comprensión y aplicación de las narraciones.

La jurisprudencia fue también compilada a gran escala de un modo sistemático durante este periodo. Algunos eruditos compilaron de forma personal sus propios fallos, mientras que otros -como el Imām Abū Hanīfah o el Imām Aḥmad ibn Hanbal- dictaron varios problemas y sus soluciones a sus estudiantes, que con posterioridad los compilarían. El *Muwatta'* del Imām Mālik es una colección de *ahādīz* y opiniones de los Compañeros, junto con sus dictámenes personales, y el libro de jurisprudencia del Imām ash-

¹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd, *Bidāyah al-Muḥtahid* (Egipto, al-Maktabah at-Tiḡāriyah al-Kubrā), vol. 1, pág. 405. Véase también as-Sayyid as-Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3ª ed., 1977), vol. 2, pág. 378.

Shāfi'ī titulado *Al-Umm* contiene sus opiniones legales, a las que da apoyo mencionando las pruebas.

Tipos de compilación

- a) Los primeros libros de jurisprudencia eran, por lo general, una mezcla de fallos legales, narraciones del Profeta (ﷺ), opiniones de sus Compañeros, y de los estudiantes de estos. *Al-Muwatta'* del Imām Mālik es un ejemplo clásico de esta etapa.
- b) Algunos libros de jurisprudencia fueron escritos alrededor de los principios básicos de la jurisprudencia, donde se mencionarían narraciones solo para probar la corrección de las deducciones de los autores. *El Kitāb al-Jarāy* del Imām Abū Yūsuf¹, y *Al-Umm* del Imām ash-Shāfi'ī, son buenos ejemplos de este tipo de obras.
- c) Otros libros de jurisprudencia (*fiqh*) se centraban en la aplicación de los principios de la jurisprudencia con apenas referencias a *ahādīz*. Estos libros se ordenaban en capítulos de acuerdo a los temas que trataban. Los seis libros del Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan² y *Al-Mudawwanah* del Imām Ibn al-Qāsim³ son ejemplos de esta modalidad de escritos.

De entrada, la compilación de pruebas para cada fallo legal sobre diversos temas incluía los textos de las narraciones junto a sus cadenas de transmisión. Gradualmente, la preocupación por las cadenas de narradores se redujo, y los eruditos citaban simplemente el texto del *hadīz* relevante junto a una referencia a los libros de *Hadīz* en los que se encontraba.

Con la reducción del énfasis sobre la importancia del *hadīz*, ya sea reflejada en su menor citación, o en la omisión de la mención de sus fuentes y sus grados de autenticidad, la postura de las escuelas de ley se convirtió en la consideración más importante. Con ello, las opiniones de las escuelas de ley gradualmente ganaron preferencia sobre una de las fuentes primarias de la ley islámica; a saber, la *Sunna*. En esta evolución se basa el inicio de esa rigidez que más adelante se convertiría en el sello de las escuelas de ley. No obstante, más adelante en este periodo, algunos eruditos

¹ El principal estudiante del Imām Abū Ḥanīfah.

² Uno de los principales estudiantes del Imām Abū Ḥanīfah.

³ El principal estudiante del Imām Mālik.

dieron marcha atrás a esta tendencia, de algún modo, reintroduciendo la práctica de citar las fuentes y comentando la fiabilidad de las narraciones.

2. Debates judiciales

También se produjeron debates judiciales durante este periodo, que se realizaban por interés y entretenimiento de los califas y miembros de la corte real. Algunos eruditos, magos, cantantes, bailarines y bufones, se convirtieron en accesorios permanentes de la corte real¹. Competían entre sí con el fin de obtener los favores de los califas, e inventaban temas solamente para debatir sobre ellos. En resultado, la jurisprudencia hipotética alcanzó nuevas dimensiones, ya que evolucionó a partir de orígenes sublimes en la era de los Compañeros del Profeta (ﷺ) y los primeros eruditos, al producto ridículo de los debates judiciales.

Los debates judiciales dieron también lugar a la competitividad y el dogmatismo, puesto que el perdedor de un debate no solo perdería la recompensa económica del califa, sino que su prestigio personal también se vería afectado. Además, debido a que la pérdida de prestigio personal también implicaba pérdida del prestigio por parte de la escuela de ley de unque representabao, el principio de defender el *madh·hab* propio, esté en lo correcto o no, llegó a considerarse virtuoso. Consecuentemente, el sectarismo entre escuelas de ley se volvió desenfrenado entre los eruditos de corte.

3. Compilación de *aḥādīz*

No obstante, surgió una tendencia opuesta entre especialistas en la compilación y crítica de *ḥadīz*, mediante la cual los temas de *fiqh* eran tratados sin dependencia en los fallos tradicionales de las escuelas existentes. En otras palabras, intentaban mantener la flexibilidad de los eruditos anteriores basando sus posturas en narraciones auténticas donde las hubiera disponibles, en lugar de seguir ciegamente fallos anteriores simplemente porque fueron emitidos por eruditos destacados. Centrándose en el *ḥadīz* para resolver problemas de *fiqh*, grandes eruditos del *Ḥadīz* como el Imām Bujārī (810-870 d.C.) y el Imām Muslim (817-875 d.C.) llevaron a cabo grandes esfuerzos con el fin de compilar, de todas las fuentes posibles, narraciones auténticas del Profeta (ﷺ) y de

¹ Hassan Ibrahim Hassan, *Islam: A Religious, Political, Social and Economic Study* ("Islam: un estudio religioso, político, social y económico"); (Iraq: Universidad de Bagdad, 1967), págs. 356-378.

sus Compañeros. Estas fueron organizadas en capítulos de acuerdo al formato establecido por los juristas. El iniciador de esta tendencia fue el último de los grandes Imames, Aḥmad ibn Ḥanbal (que Dios le tenga misericordia), que compiló el trabajo más extenso de *hadīz* llamado “*Al-Musnad*”¹. Tanto el Imām Bujārī como el Imām Muslim eran estudiantes suyos².

4. La organización de la jurisprudencia

A través de las traducciones de los grandes libros de ciencia y filosofía de Grecia, Roma, Persia e India³, los eruditos islámicos adquirieron intuición hacia nuevos sistemas de razonamiento, deducción e inferencia. Este nuevo conocimiento influencia su enfoque hacia la jurisprudencia, que finalmente clasificaron en “fundamentos” (*uṣūl*) por un lado, y principios secundarios (*furū'*) por otro. Con el tiempo, la exégesis del Qur'ān (*tafsīr*), el *Hadīz* y la gramática (*nahw*) se desarrollaron, bajo esta influencia, para convertirse en ramas de aprendizaje especializadas.

Las posiciones de los principales juristas fueron registradas y las fuentes primarias de la ley islámica fueron identificadas y clasificadas según importancia⁴.

Fuentes de la ley islámica

1. El Qur'ān

El Qur'ān es la primera fuente de ley, y sus pasajes fueron aceptados unánimemente como auténticos. Sin embargo, existieron diferencias de opinión en la interpretación de ciertos pasajes.

2. La *Sunna*

Las narraciones de dichos y acciones del Profeta (ﷺ) siguen al Qur'ān en importancia. Sin embargo, los eruditos establecieron diversas condiciones para su aceptación y aplicación.

¹ Las narraciones en su obra fueron ordenadas alfabéticamente de acuerdo al nombre del narrador entre los Compañeros del Profeta.

² *Al-Madjal*, pág. 133.

³ La mayor parte de este proceso de traducción tuvo lugar durante la primera mitad de este periodo (750-830 d.C.), pero su efecto se dejó notar mayormente en la segunda mitad del periodo.

⁴ *Al-Madjal*, págs. 128-134.

3. Opinión de los Compañeros del Profeta (ﷺ)

La opinión de los Compañeros del Profeta, ya fuera de forma individual o colectiva, se consideró la fuente de ley más importante. Esta fuente se dividió en dos tipos, de acuerdo a quién o quiénes tomaran una postura determinada.

- a) Consenso (*iŷmā'*): aquello en que sus opiniones coincidían unánimemente.
- b) Opinión personal (*rā'ī*): aquello en lo que mantenían posturas distintas, siendo cada una de ellas “opinión personal”.

4. Deducción por analogía (*qiyās*)

El razonamiento deductivo (*iŷtihād*) basado en evidencia del Qur'ān, el ejemplo del Profeta (*Sunna*) o el consenso (*iŷmā'*), seguían en importancia. El método de razonamiento utilizado era una forma de deducción por analogía (*qiyās*). Un ejemplo de deducción por analogía es la prohibición de la marihuana en base al dicho del Profeta:

"Todo embriagante es *jamr* y toda forma de *jamr* es ilícita."¹

Puesto que la marihuana posee un efecto embriagante, puede ser clasificada como *jamr*, y por tanto es ilícita.

5. Preferencia legal (*istihsān*)

Este principio implica preferencia de una opinión basada en una necesidad circunstancial, por encima de una opinión basada en deducción por analogía. Este principio, conocido por varios nombres (como por ejemplo “*istiislāh*”) fue utilizado por los eruditos de la mayoría de las escuelas de ley. Una aplicación del *istihsān* se puede ver en la cuestión del contrato para la manufacturación y venta de un bien. De acuerdo a la analogía basada en un dicho del Profeta (ﷺ), los contratos de este tipo son inválidos, ya que el bien no existe en el momento del contrato. El *hadīz* en cuestión:

"Quienquiera que venda un bien, no debe hacerlo hasta que este esté bajo su posesión."²

¹ Compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 3, pág. 1108, *hadīz* núm. 4963, y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 3, pág. 1043, *hadīz* núm. 3672.

² Transmitido por Ibn 'Umar y compilado por Mālik, *Muwatta' Imām Mālik* (traducción al inglés), pág. 296, *hadīz* núm. 1324.

Sin embargo, puesto que tales contratos han sido universalmente aceptados por la gente y la necesidad de ellos es obvia, el fallo alcanzado mediante analogía fue abandonado, y los contratos fueron legalizados, en base al principio de preferencia legal.

6. Costumbre (*'urf*)

Las costumbres locales fueron aceptadas como fuente de ley en una región determinada, siempre y cuando no contradijeran ninguno de los principios de la ley islámica. Un ejemplo de ello son leyes locales relacionadas con costumbres matrimoniales en cuanto al pago de la dote. La dote de acuerdo a la ley islámica debe ser consensuada como parte del matrimonio, pero no hay un momento específico en el cual deba ser pagada. Es costumbre de los egipcios, entre otros, que una porción denominada "*muqaddam*" debe ser pagada antes de la ceremonia del matrimonio, mientras que el pago del resto, denominado "*mu'ajjar*", se requiere tan solo en caso de fallecimiento o divorcio, de acuerdo a lo que ocurra primero¹.

Otro ejemplo de costumbre (*'urf*) se puede ver en las costumbres relacionadas con el alquiler. La ley islámica no requiere del pago de un precio hasta que aquello que se vende haya sido entregado de forma completa. No obstante, es costumbre aceptada que el alquiler se paga antes de que el objeto o lugar alquilado haya sido utilizado por el tiempo estipulado.

Pese a que este proceso de organización y clasificación fue, en mayor medida, un desarrollo positivo, al solaparse con las tendencias hacia el faccionalismo que prevalecían, sirvió para aumentar más aun el vacío entre escuelas de ley. Vemos, por tanto, que ligeras variaciones en la terminología asignada a un mismo principio se vuelven fuentes de fricción y oposición. Por ejemplo, la escuela Mālikī consideró el principio Hanafī de *istihsān* inaceptable, y sin embargo aplicó el mismo principio bajo el nombre "*maṣālih mursalah*". Mientras, la escuela Shāfi'ī rechazó estos dos nombres y aplicó un principio similar llamándolo "*istiḥāb*".

¹ Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Uṣūl al-Fiqh al-'Islāmī* (Beirut, Líbano: Dār an-Nahḍah al-'Arabīyah, 2ª ed., 1978), vol. 1, pág. 314.

Resumen del capítulo

1. La jurisprudencia (*fiqh*) tomó la forma definitiva de una ciencia islámica independiente durante este periodo.
2. Las numerosas escuelas de ley que aparecieron en la parte final del periodo omeya florecieron, y los centros de enseñanza se incrementaron a lo largo del estado abasida, debido al patrocinio del estado.
3. Por primera vez el *fiqh* de las distintas escuelas fue compilado con éxito a gran escala y de forma sistemática.
4. El *fiqh* quedó organizado y clasificado en dos categorías principales: “principios fundamentales” (*usūl*) y principios secundarios” (*furū'*). Las principales fuentes de ley islámica fueron claramente definidas y clasificadas.
5. La *Sunna* fue compilada de forma completa y registrada en las obras de *Hadīz* para el final de esta etapa.
6. Durante la primera mitad de este periodo, las escuelas de ley, bajo la guía de sus fundadores, siguieron viviendo un importante intercambio mutuo de ideas. Sin embargo, bajo la segunda generación de estudiantes, hubo una tendencia hacia la rigidez y una disolución de la flexibilidad que caracterizó al periodo de los grandes Imames y los eruditos que les precedieron.

Capítulo 5

ESCUELAS DE PENSAMIENTO LEGAL

En los capítulos anteriores hemos analizado la evolución del *madh·hab*¹ dentro del contexto histórico del desarrollo de la jurisprudencia en conjunto. Durante la era del Profeta (ﷺ), los fundamentos de la jurisprudencia fueron establecidos a través de sus razonamientos deductivos (*iÿtihād*), así como los de sus Compañeros. Durante esa etapa, la revelación de Dios (ﷻ) en forma del Qur'ān o del ejemplo del Profeta (la *Sunna*) constituían la fuente única de ley islámica. En otras palabras, solo existía una escuela de pensamiento legal (*madh·hab*): la del Profeta (ﷺ).

En la etapa posterior, la de los Califas Rectos, el principio jurídico de la decisión por unanimidad (*iÿmā'*) evolucionó y el razonamiento deductivo (*iÿtihād*) se convirtió en un principio independiente de la jurisprudencia bajo el nombre de “analogía deductiva” (*qiyās*). El *madh·hab* fue, durante este periodo, en realidad, el de cada uno de los Califas Rectos, ya que la última palabra en asuntos legales quedaba en sus manos. Sin embargo, todas las decisiones legales estaban sujetas a la posible modificación en base a los dichos y prácticas registrados del Profeta (ﷺ); es decir, los *aḥādīz*. Por tanto, no había lugar para la rigidez o el faccionalismo.

El periodo temprano de la dinastía omeya vio la división de los juristas en dos principales corrientes de pensamiento legal en relación al razonamiento deductivo: la “gente de la opinión razonada” y la “gente del *Hadīz*”. Estos dos *madhāhib* evolucionaron para transformarse en diversas nuevas escuelas de ley durante el cambio del califato a la monarquía, después de lo cual el califa/rey ya no era el líder del *madh·hab*. Puesto que los eruditos y sus estudiantes estaban dispersos por todo el estado omeya, sus razonamientos personales se incrementaron con el fin de resolver problemas locales. Debe señalarse, sin embargo, que durante el periodo de los omeyas y la etapa temprana de los abasidas, los estudiantes de *fiqh* cambiaban de forma libre y con frecuencia de instructores, e intercambiaban opiniones legales. En

¹ *Madh·hab*: suma total de los fallos legales de los eruditos, así como los fallos de sus estudiantes, y los de todos los eruditos que se adhieren a su enfoque.

efecto, por tanto, la flexibilidad de los periodos previos se mantenía.

Como se analizará en los capítulos séptimo y octavo, durante la parte final de la dinastía abasida, la jurisprudencia fue formalizada y sistematizada. El número de escuelas de ley se redujo y las diferencias entre ellas se subyugaron debido a la preferencia del estado de unas sobre otras, y debido también al auge de la rivalidad entre ellas, promovida por los debates judiciales. Y tras la destrucción del califato abasida y el declive del *iḥtihād*, que culminó en su desaparición, el número de escuelas de ley se redujo a cuatro, que evolucionaron convirtiéndose en entidades completamente distintas y en ocasiones antagónicas. Las diferencias entre ellas se volvieron insuperables en la mente de sus adherentes y el fanatismo y sectarismo por los *madhāhib* se extendió. Puesto que la aplicabilidad de la ley islámica (*Sharī'ah*) en toda época y lugar depende en gran medida del principio de razonamiento deductivo (*iḥtihād*), la pérdida de este principio vital presagió el inevitable estancamiento y declive de la jurisprudencia.

En los próximos dos capítulos examinaremos con mayor detalle a las escuelas de ley de forma cronológica en relación a sus fundadores, formación y principios fundamentales. Posteriormente, echaremos un vistazo a las principales razones que causaron las diferencias que aparecieron entre ellos.

La escuela Hanafi

El fundador: Imām Abū Hanīfah (703-767 d.C.)

Esta escuela lleva el nombre del erudito que la fundó, Abū Hanīfah, cuyo nombre verdadero era Nu'mān ibn Zābit. Nació en el año 702 d.C. en Kufa (Iraq). Su padre era un mercader de la seda de origen persa, que aceptó el Islām durante el reino de los Califas Rectos. Abū Hanīfah inició sus estudios en el ámbito de la filosofía y la dialéctica (*'ilm al-kalām*), pero tras dominar sus diversas disciplinas, lo abandonó y se embarcó en el estudio profundo de la jurisprudencia (*fiqh*) y el *Hadīz*. Escogió como profesor principal a Hammād ibn Zāid, que estaba entre los más grandes eruditos del *Hadīz* de su época. Estudió con él durante dieciocho años, y durante esta época se cualificó para enseñar, pero permaneció

como estudiante de Hammād hasta la muerte de este en 742 d.C. Tras su muerte, Abū Hanīfah adquirió el puesto de profesor con cuarenta años, y se convirtió en el erudito más destacado de Kufa. Como tal, pareció ser una pieza de valor para los califas omeyas de la época. Le ofrecieron el cargo de juez (*qādī*) de Kufa, pero lo rechazó pese a ser golpeado físicamente por ello, por el líder (*'amīr*) de Kufa, Yazīd ibn 'Umar. Similarmente, durante el gobierno de los abasidas, también rechazó nombramiento real, y como consecuencia de ello fue encarcelado en Bagdad por el califa Abū Ya'far al-Mansūr (754-775 d.C.), y así permaneció hasta su muerte en el año 767. Abū Hanīfah estaba considerado como uno de los Sucesores menores (“Sucesor”: estudiante de los Compañeros del Profeta), ya que había conocido a algunos de los Compañeros, y había narrado algunos *ahādīz* de ellos¹.

Formación de la escuela Hanafī

El Imām Abū Hanīfah basó su método de enseñanza en el principio de la conversación de grupo (*shūrā*). Solía presentar un problema legal a sus estudiantes para debatirlo y conversarlo, y les decía que registraran su solución cuando llegaran a una posición unánime. Debido a este enfoque interactivo para llegar a decisiones legales, podríamos decir que la escuela Hanafī fue en gran medida un producto de los esfuerzos de los estudiantes de Abū Hanīfah tanto como de los suyos propios. También solían debatir sobre problemas hipotéticos y buscar soluciones, basándose en el principio de la preparación para un problema antes de que este se presente. Debido a su inclinación hacia la jurisprudencia hipotética, que comúnmente se introducía con la pregunta “¿y si ocurriera tal cosa...?”, se ganaron la denominación “los del ‘¿y si...?’” y también eran denominados “gente de la opinión” (*ahl ar-rā'ī*).

Fuentes de ley para la escuela Hanafī

Los juristas tempranos de esta escuela deducían leyes islámicas de las siguientes fuentes, que son enumeradas según orden de importancia:

1. El Qur'ān

Consideraban al Qur'ān la primera fuente incuestionable de ley islámica. De hecho se utilizaba para determinar cuán correctas

¹ *Al-Madjal*, págs. 171-172.

eran las demás fuentes. En consecuencia, cualquier otra fuente que contradijera al Qur'ān se consideraba incorrecta.

2. La Sunna

La Sunna era consultada como la segunda fuente de ley islámica en importancia, pero existían cualificaciones para su uso. Estipularon que no era suficiente que una narración fuera auténtica (*ṣahīh*), sino que debía también ser ampliamente conocida (*mash-hūr*) si pretendía ser utilizada como evidencia legal. Esta condición fue establecida como prevención ante narraciones falsas que estaban apareciendo de forma frecuente en esa región, donde solo se habían establecido unos pocos ilustres Compañeros del Profeta (ﷺ); 'Alī e Ibn Mas'ūd (que Dios esté complacido con ellos).

3. Consenso de los Compañeros del Profeta

La tercera fuente de ley islámica en importancia era la opinión unánime de los Compañeros del Profeta sobre cualquier cuestión no especificada en el Qur'ān o la Sunna. Es decir, el consenso (*iymā'*) de los Compañeros del Profeta recibía preferencia sobre las opiniones personales de Abū Hanīfah y sus estudiantes en su deducción de la ley islámica. La escuela Hanafī también reconoció el consenso de los eruditos musulmanes de cualquier época como algo válido y a ser seguido por los musulmanes.

4. Opiniones individuales de los Compañeros del Profeta

De existir opiniones diversas entre los Compañeros del Profeta sobre un aspecto particular de la ley islámica en el cual no se habría alcanzado el consenso, Abū Hanīfah escogía la opinión que le pareciera más apropiada para el caso que le concernía. Estableciendo esto como un principio vital de su escuela, Abū Hanīfah daba de nuevo mayor peso a las opiniones de los Compañeros que a las suyas propias¹. Sin embargo, aplicó su propio razonamiento en un sentido limitado al escoger entre sus diversas opiniones.

5. Deducción por analogía (*qiyās*)

Abū Hanīfah no sentía obligación alguna de aceptar las deducciones de los estudiantes de los Compañeros (los "Sucesores") en aspectos donde no hubiera disponible ninguna prueba clara de las fuentes mencionadas con anterioridad. Se consideraba a sí mismo igual a los Sucesores, con lo cual llevaba a

¹ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Tārīj al-Fiqh al-Islāmī* (Cairo, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1955), vol. 3, pág. 62.

cabo sus propios razonamientos deductivos (*i̇ẏtihād*) basándose en los principios de la deducción por analogía (*qiyās*) que establecieron él y sus estudiantes.

6. Preferencia (*istihsān*)

Esto es, en resumen, la preferencia de una prueba sobre otra debido a que parece más apropiada para la situación, pese a que la prueba preferida puede ser técnicamente más débil que aquella sobre la cual se le da preferencia. Esto puede implicar la preferencia de un *hadīz* específico sobre uno general, o la preferencia de una ley más adecuada a una deducida por analogía.

7. Costumbre local (*‘urf*)

Las costumbres locales adquirieron peso legal en temas para los cuales no existían disponibles costumbres islámicas a ser seguidas. Fue a través de la aplicación de este principio que diversas costumbres visibles en la multiplicidad de culturas dentro del mundo islámico entraron al sistema legal y se clasificaron de forma errónea como “islámicos”¹.

Principales estudiantes de la escuela Hanafī

Los más famosos de entre los estudiantes de Abū Hanīfah fueron Ẓafar ibn Al-Hudhail, Abū Yūsuf y Muḥammad al-Hasan.

Ẓafar ibn al Hudhail (732-774 d.C.)

Ẓafar fue una de aquellos que siguieron el ejemplo de Abū Hanīfah y se negaron a aceptar el cargo de juez pese a que se le hicieron muchas ofertas atractivas. Prefirió enseñar, lo cual hizo hasta su muerte a la temprana edad de cuarenta y dos años, en Baṣrah.

Abū Yūsuf Ya’qūb ibn Ibrāhīm (735-795 d.C.)

Abū Yūsuf nació en una familia pobre en Kufa. Estudió *Hadīz* extensamente hasta convertirse en un erudito notable de la disciplina, y luego estudió jurisprudencia en Kufa durante nueve años del Imām Ibn Abī Lailā (m. 765 d.C.), cuyo padre era un famoso Compañero del Profeta (ﷺ), de Medina. Abū Yūsuf estudió posteriormente de Abū Hanīfah durante otros nueve años, y cuando este murió, fue a Medina y estudió un breve periodo con el Imām Mālik.

¹ *Al-Madjal*, págs. 176-186.

Abū Yūsuf fue señalado como juez principal del estado por los califas abasidas Al-Mahdī (775-785 d.C.) y Hārūn Ar-Rashīd (786-809 d.C.). En su capacidad como juez, solía nombrar a jueces para las distintas ciudades y la mayoría de sus personas designadas eran seguidores de la escuela Hanafī. De este modo, fue una pieza clave en la expansión de esta escuela a lo largo del imperio musulmán¹.

Muhammad ibn al-Hasan, ash-Shaibānī (749-805 d.C.)

El Imām Muḥammad nació en Wasit, pero creció en Kufa. Al igual que Abū Yūsuf, sus primeros estudios fueron también en el ámbito del Hadīz. Estudio por un breve periodo de Abū Hanīfah hasta la muerte de este, y luego prosiguió con sus estudios aprendiendo de Abū Yūsuf y posteriormente viajó a Medina donde estudió del Imām Mālik durante tres años. Durante este periodo se convirtió en uno de los principales narradores de la colección de narraciones de Mālik, *Al-Muwatta'*. El Imām Shāfi'ī estaba entre los muchos eruditos que más tarde estudiarían de Muḥammad ibn al-Hasan en Bagdad.

Muḥammad ibn al-Hasan también aceptó el cargo de juez durante el reino del califa Hārūn ar-Rashīd, pero pronto lo abandonó debido a los numerosos compromisos que ello demandaban de él, y volvió a su puesto de instructor en Bagdad.

Seguidores de la escuela Hanafī

Aquellos que a día de hoy siguen la escuela Hanafī se encuentran principalmente en la India, Afganistán, Pakistán, Iraq, Siria, Turquía, Guyana, Trinidad, Surinam y hasta cierto punto en Egipto. Cuando los gobernantes otomanos codificaron la ley islámica de acuerdo a la escuela Hanafī en el siglo XIX e hicieron de ella una ley de estado, cualquier erudito que aspirara a juez estaba obligado a aprenderse la. En consecuencia la escuela se extendió a lo largo del estado islámico otomano durante la última parte del siglo XIX.

La escuela Awzā'ī

¹ Waliullah, ad-Dahlawi, *Al-Insāf fī Bayān Asbāb al-Ijtihād* (Beirut, Líbano, Dār an-Nafāis, 2ª ed., 1978), pág. 39.

El fundador: Imām al-Awzā’ī (708-774 d.C.)

Esta escuela lleva el nombre del erudito sirio ‘Abd-ur-Rahmān ibn al-Awzā’ī, que nació en Ba’labek en el año 708 d.C. Se volvió reconocido como uno de los principales eruditos del Hadīz del siglo octavo y se opuso al uso excesivo de deducción por analogía y otras formas de razonamiento en casos donde hubiera disponibles textos claros del Qur’ān y la Sunna. El Imām Awzā’ī pasó la mayor parte de su vida en Beirut, muriendo allí en el año 774, pero su escuela se extendió por Siria, Jordania, Palestina y el Líbano, así como en España.

Causas de la desaparición de la escuela

Esta escuela permaneció como la principal escuela de pensamiento en Siria hasta el siglo X, cuando Abū Żar’ah Muḥammad ibn ‘Uzmān de la escuela Shāfi’ī fue nombrado juez de Damasco. Abū Żar’ah inició la costumbre de dar un premio de cien dinares a cualquier estudiante que memorizara el libro básico de jurisprudencia Shāfi’ī “*Mujtaṣr al-Mizani*”. Naturalmente, esta práctica hizo que la escuela Shāfi’ī se extendiera con rapidez por Siria, y el número de seguidores de Awzā’ī continuó disminuyendo hasta el siglo XI, en el que ya no quedaba ninguno¹. No obstante, sus contribuciones a la ciencia de la jurisprudencia fueron registradas y permanecen hasta día de hoy en la mayoría de obras de jurisprudencia comparada.

La escuela Mālikī

El fundador: Imām Mālik (717-801 d.C.)

El erudito fundador de esta escuela, Mālik ibn Anas ibn ‘Āmir, nació en Medina en el año 717 d.C. Su abuelo, ‘Āmir (ﷺ), estaba entre los Compañeros mayores del Profeta (ﷺ) en Medina. Mālik estudió Hadīz de Az-Żuhrī, que era el mayor erudito del Hadīz de su época, así como del gran narrador de aḥādīz, Naffi’, el esclavo liberado del Compañero del Profeta ‘Abdul-lāh ibn ‘Umar (ﷺ). Los únicos viajes de Mālik fuera de Medina fueron para realizar la peregrinación (ḥayy), y de este modo se limitó a sí mismo al conocimiento disponible en Medina. Fue severamente golpeado en el año 764 por orden del emir de Medina, porque emitió un

¹ *Al-Madjal*, pág. 205-206. Véase también ‘Abdul-lāh Muḥammad al-Ŷābūrī, *Fiḥ al-Imām al-Awzā’ī* (Iraq, Matba’ah al-Irshād, 1977).

veredicto de que el divorcio forzoso era inválido. Este edicto se oponía a la práctica de los gobernantes abasidas de añadir en el juramento de fidelidad que debían darles las masas la cláusula de que cualquier persona que rompiera su juramento de lealtad estaba automáticamente divorciado de su cónyuge. Mālik fue atado y golpeado hasta que sus brazos quedaron dañados de forma tan grave que quedó incapaz de cerrar sus manos sobre el pecho en la oración, y por tanto empezó la práctica de rezar con las manos a sus lados, de acuerdo a ciertos relatos.

El Imām Mālik continuó enseñando *Hadīz* en Medina durante un periodo de casi cuarenta años, y consiguió compilar un libro que contenía narraciones del Profeta (ﷺ) y de sus Compañeros y los sucesores de estos, al cual denominó “*Al-Muwatta*” (“el camino trillado”). Empezó su compilación de narraciones tras la petición del califa abasida, Abū Ŷa’far al-Manṣūr (754-755 d.C.), que quería un código de ley exhaustivo basado en la práctica (*Sunna*) del Profeta, que pudiera ser aplicado de forma uniforme en todo su reino. Pero, tras estar este completado, Mālik se negó a que fuera impuesto sobre la gente, señalando que los Compañeros del Profeta se habían dispersado por todo el imperio islámico y se habían llevado consigo otras partes de la Sunna que también debía considerar en cualquier ley a imponer en el estado. El califa Hārūn ar-Rashīd (768-809 d.C.) realizó la misma petición al Imām, que fue también rechazada. El Imām Mālik murió en la ciudad de su nacimiento en el año 801, a la venerable edad de ochenta y tres años¹.

Formación de la escuela Mālikī

El método de enseñanza del Imām Mālik se basaba en la narración de *ahādīz* y la discusión de sus significados en el contexto de los problemas contemporáneos. Solía narrar a sus estudiantes dichos del Profeta o narraciones de sus Compañeros sobre diversos temas de ley islámica y luego comentar lo que implicaban, o preguntaba sobre problemas que aparecían en los lugares de los que provenían sus estudiantes, y luego narraba *ahādīz* apropiados, o narraciones de los Compañeros, que pudieran ser usados para resolverlos.

Después de haber terminado Mālik su *Muwatta*’, se la narraba a sus estudiantes utilizándolo como la totalidad de su *madh·hab*, aunque añadía y sustraía de su contenido ligeramente en cuanto le llegara

¹ *Al-Madjal*, págs. 184-187.

nueva información. Solía evitar de forma estricta la especulación y la jurisprudencia hipotética, y por tanto su escuela y sus seguidores fueron conocidos como “la gente del Hadīz”.

Fuentes de ley en la escuela Mālikī

El Imām Mālik deducía la ley islámica de las siguientes fuentes, que son enumeradas según importancia.

1. El Qur'ān

Como todos los demás, el Imām Mālik consideraba al Qur'ān la fuente primaria de ley islámica, y la utilizó sin establecer condiciones previas a su aplicación.

2. La Sunna

El Imām Mālik utilizaba la Sunna como la segunda fuente de ley islámica más importante pero, al igual que Abū Hanīfah, colocó ciertas restricciones sobre su utilización. Si una narración era contradicha por la práctica de los medineses, la rechazaba. Sin embargo, no insistía en que la narración debiera ser bien conocida (*mash-hūr*) para poder ser utilizada en la práctica, como hacía Abū Hanīfah. Al contrario, hacía uso de cualquier narración que le llegara, siempre y cuando ninguno de los narradores fuera conocido como mentiroso o como individuo de extrema debilidad en la memorización.

3. Prácticas ('amal) de los medineses

El Imām Mālik concluyó que, puesto que muchos de los medineses eran descendientes directos de los Compañeros del Profeta y Medina era la ciudad en la que el Profeta (ﷺ) vivió los diez últimos años de su vida, las prácticas comunes a todos los medineses debían haber sido permitidas, si no incentivadas, por el propio Profeta (ﷺ). Con ello, el Imām Mālik veía a las prácticas comunes de los medineses como una forma de la Sunna altamente fidedigna, narrada a través de hechos en lugar de palabras¹.

4. Consenso de los Compañeros del Profeta

Mālik, de igual modo que Abū Hanīfah consideró que el consenso de los Compañeros, así como el de eruditos posteriores, constituía la tercera fuente más importante de ley islámica.

¹ Muḥammad Abū Zāhrah, *Tārīj al-Madhāhib al-Islāmīyah* (Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabī), vol. 2, págs. 216-217.

5. Opinión individual de los Compañeros del Profeta

El Imām Mālik dio peso total a las opiniones de los Compañeros, ya fueran unánimes o hubiera desacuerdo entre ellas, y las incluyó en su libro de *ḥadīz*, *Al-Muwatta'*. Sin embargo, el consenso de los Compañeros tendría preferencia sobre sus opiniones individuales. Donde no hubiera consenso, sus posturas individuales tendrían preferencia sobre su propia opinión.

6. Analogía (*qiyās*)

Mālik solía aplicar su propio razonamiento deductivo en asuntos no tratados por las fuentes mencionadas anteriormente. No obstante, era muy precavido a la hora de hacerlo, debido a la subjetividad de tal forma de razonamiento.

7. Costumbres aisladas de los medineses

El Imām Mālik también dio algo de peso a las prácticas aisladas que pudieran encontrarse entre algunas pocas personas en Medina, siempre y cuando no estuvieran en contradicción con narraciones conocidas. Concluyó que tales costumbres, pese a darse en casos aislados, también debían haber sido transmitidas por generaciones anteriores y sancionadas por los Compañeros (Dios esté complacido con todos ellos) o incluso por el propio Profeta (ﷺ).

8. Bienestar (*istislāh*)

El principio de preferencia (*istiḥsān*) desarrollado por Abū Ḥanīfah también fue aplicado por Mālik y sus estudiantes, aunque ellos lo denominaban "*istislāh*", lo cual significa simplemente "buscar lo más apropiado". Se utiliza para aquellas cosas que tienen por fin el bienestar del ser humano pero no han sido consideradas de forma específica en la *Sharī'ah*. Un ejemplo de esta consideración del bienestar (*istislāh*) puede verse en el incidente en que el Califa 'Alī juzgó que todo un grupo de gente que participó en un asesinato era culpable, pese a que solo uno del grupo había cometido el acto en sí. Los textos legales de la *Sharī'ah* solo hablaban del asesino concreto. Otro ejemplo es el derecho de un líder musulmán de cobrar impuestos de los ricos, aparte del *zakāh*, si el interés del estado así lo demanda, mientras que en la *Sharī'ah* solo el *zakāh* ha sido especificado. El Imām Mālik también aplicó el principio de la consideración del bienestar para deducir leyes que estuvieran más acordes a las necesidades que surgían de las situaciones contemporáneas que aquellas deducidas mediante analogía.

9. Costumbre ('urf)

De igual modo que Abū Hanīfah, Mālik consideraba que las diversas costumbres y hábitos sociales de la gente a lo largo del mundo islámico eran posibles fuentes de leyes secundarias siempre y cuando no contradijeran ni la letra ni el espíritu de la *Sharī'ah*¹.

De acuerdo a la costumbre en Siria, por ejemplo, la palabra “*dābbah*” significa “caballo”, mientras que el significado general en árabe es de “animal” de cuatro patas. Por tanto, un contrato realizado en Siria que requiriera un pago en forma de “*dābbah*” significaría, en términos legales, que el pago debería ser en forma de un caballo, mientras que en cualquier otro lugar del mundo árabe tendría que haber sido definido de forma más clara como tal.

Principales estudiantes de la escuela Mālikī

Los estudiantes más notables de Mālik que no formaron luego sus propias escuelas fueron Al-Qāsim e Ibn Wahb.

Abū 'Abdur-Rahmān ibn al-Qāsim (745-813 d.C.)

Al-Qāsim nació en Egipto pero viajó a Medina donde estudió de su instructor y mentor durante un periodo de más de veinte años. Escribió un extenso libro de jurisprudencia de la escuela, eclipsando incluso al *Muwatta'* del propio Mālik, al que llamó *Al-Mudawwanah*.

Abū 'Abdil-lāh ibn Wahb (742-819 d.C.)

Ibn Wahb también viajó de Egipto a Medina con el fin de estudiar del Imām Mālik. Se distinguió a sí mismo en la deducción de leyes hasta tal punto que Mālik le dio el título de “*Al Muftī*”, lo cual refleja cómo le consideraba “el exponente oficial” de la ley islámica.

A Ibn Wahb se le ofreció un cargo de juez en Egipto, pero lo rechazó con el fin de mantener su integridad como erudito independiente².

Mālik tuvo otros estudiantes famosos de otras escuelas. Algunos de ellos modificaron su propio *madh·hab* basados en cuanto

¹ *Al-Madjal*, pág. 187.

² *Idem*.

aprendieron de Mālik, como por ejemplo Muḥammad ash-Shaybānī, que estuvo entre los principales estudiantes de Abū Ḥanīfah. Hubo otros que desarrollaron sus propias escuelas combinando las enseñanzas de Mālik con las de otros, como por ejemplo Muḥammad ibn Idrīs ash-Shāfi'ī, que estudió durante muchos años del Imām Mālik así como del estudiante de Abū Ḥanīfah, Muḥammad ash-Shaybānī.

Seguidores de la escuela Mālikī

A día de hoy, los seguidores de esta escuela se encuentran principalmente en el norte de Egipto, Sudán, el norte de África (Túnez, Argelia y Marruecos), el oeste de África (Mali, Nigeria, Chad, etc.) y los estados del golfo árabe (Kuwait, Qatar y Bahrein).

La escuela Żaidī

El fundador: Imām Żaid (700-740 d.C)

El origen de esta escuela debe su origen a uno de los bisnietos de 'Alī ibn Abī Tālīb a través de su hijo Al-Ḥusain. El padre del Imām Żaid, 'Alī Żayn al-'Abidīn, era bien conocido por su gran conocimiento legal y su narración de *aḥādīz*. Nacido en Medina en el año 700, Żaid ibn 'Alī pronto se convertiría en uno de los principales eruditos de la familia 'Alawī. Narró *aḥādīz* de todos sus familiares, incluyendo a su hermano mayor Muḥammad al-Bāqir¹. Żaid amplió su conocimiento viajando a los demás principales centros de aprendizaje en Iraq, Kufa, Baṣrah y Waṣit, donde se sentó e intercambió puntos de vista con sus contemporáneos, como Abū Ḥanīfah y Sufiān az-Zawrī.

El califa omeya, Hishām ibn 'Abdul-Malik (que reinó del 724 al 743) nunca perdió oportunidad de degradar y humillar a la familia 'Alawī, y Żaid ibn 'Alī solía ser escogido de forma individual como blanco del abuso. No se le permitió abandonar la ciudad de Medina sin el permiso del gobernador, y sus peticiones de permiso eran a menudo rechazadas. Eventualmente, Żaid se convirtió en el primer descendiente de 'Alī en tratar de arrebatar el califato de los omeyas tras la catástrofe de Karbalā. Viajó secretamente a Kufa donde se unió secretamente a los chiíes de Iraq, Waṣit y otros lugares, y se preparó para combatir en batalla contra los omeyas.

¹ El quinto de los doce Imames en quienes creen los miembros de la secta *shī'ah* duodecimana.

Algunos de sus familiares le advirtieron que tuviera cuidado de no confiar en los habitantes de Kufa, ya que fue su traición al Imām Husain la que le llevó a su trágica muerte, pero no prestó atención a sus advertencias. Antes de que completara sus preparaciones, aparecieron disputas entre sus nuevos seguidores cuando averiguaron que no consideraba a los primeros califas -Abū Bakr y ‘Umar- como apóstatas que arrebataron el califato a su abuelo (‘Alī). La mayoría de sus seguidores se separaron de él y declararon a su sobrino, Ŷa’far aṣ-Ṣādiq, como el Imām de la época, en lugar de Żaid. El ejército de Hishām se aprovechó de la confusión y atacó por sorpresa a Kufa. Poco más de cuatrocientos seguidores estuvieron al lado del Imām Żaid, y fue muerto durante la lucha que sobrevino¹.

Formación de la escuela Żaidī

El Imām Żaid era un erudito preocupado principalmente con la narración de *ahādīz* y la recitación del Qur’ān. Enseñó en círculos de aprendizaje en las ciudades de Medina, Baṣra, Kufa y Waṣit, y debido a esto tuvo un gran número de estudiantes. El método utilizado por Żaid era el de mencionar narraciones y enseñar el arte de la recitación del Qur’ān. Si se presentaban preguntas de índole legal, las resolvía o escogía una opinión de uno de sus contemporáneos, como el jurista ‘Abdur-Raḥmān ibn Abī Laylā. Las promulgaciones de la escuela no eran dictadas ni registradas por el propio Żaid sino por sus estudiantes.

Fuentes de ley en la escuela Żaidī

Los juristas de la escuela desarrollaron las siguientes fuentes a partir de los dictámenes del Imām Żaid, como base a partir de la cual deducir leyes islámicas.

1. El Qur’ān

El Qur’ān fue considerada la fuente primaria de ley islámica. El ejemplar existente del Qur’ān era considerado completo, libre de las supuestas sustracciones afirmadas por las sectas *shī’ah* extremas.

2. La Sunna

Las acciones, dichos y aprobaciones del Profeta (ﷺ) eran considerados la segunda fuente de la ley islámica en importancia.

¹ *Tārīj al-Madhāhib al-Islāmīyah*, vol. 2, págs. 749-793.

La Sunna no se limitaba a narraciones de la familia ‘Alawī o sus seguidores, sino que incluía a todos los narradores fiables.

3. Dichos (aqwāl) de ‘Alī

Los dictámenes y afirmaciones de ‘Alī ibn Abī Tālib que no fueran simplemente sus opiniones personales eran considerados por el Imām Żaid como parte de la Sunna. Es decir, si ‘Alī no decía o dejaba entrever que lo que expresaba era su opinión, entonces Żaid asumía que era algo procedente del Profeta (ﷺ). Sin embargo, no aceptaba cualquier cosa que se atribuyera a ‘Alī, y en ocasiones dictaba fallos contrarios a lo que se afirmaba que eran fallos de ‘Alī. Por ejemplo, existe información de que ‘Alī expresó que el *żakāh* podía tomarse de huérfanos, mientras que Żaid opinó que tal no era el caso.

4. Consenso de los Compañeros del Profeta

Żaid reconoció el consenso de los Compañeros como fuente de ley islámica. Por tanto, pese a que sentía que su abuelo (‘Alī) era más apto para el liderazgo que los Califas Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uzmān, la aceptación unánime de su califato por parte de los Compañeros lo hacía, en su opinión, algo que debía ser aceptado, legalmente.

5. Analogía (qiyās)

De acuerdo a los juristas de esta escuela, tanto el principio de preferencia como el de bienestar implicaban alguna forma de deducción por analogía. En consecuencia, las consideraban como parte de lo que en otras escuelas era simplemente denominado “deducción por analogía” (*qiyās*).

6. El intelecto (‘aql)

El intelecto humano fue considerado como parte de la ley islámica en casos donde ninguna de las fuentes anteriores era aplicable. De joven, el Imām Żaid conoció y de hecho estudió de Wāsil ibn ‘Aṭā, fundador de la escuela de pensamiento *mu’tazilī*. Los *mu’tazilī* fueron los primeros en proponer el principio del intelecto como fuente de ley; cualquier cosa que el intelecto considerara bueno lo era, y cualquier cosa que este considerara malo, así era. No obstante, de acuerdo a la escuela *Mu’tazila* el intelecto se colocaba justo después del Qur’ān y la Sunna, y por tanto rechazaban la deducción por analogía, así como las opiniones de los Compañeros del Profeta, mientras que el Imām Żaid colocó el

principio del intelecto al final, y reconoció la validez del uso de la analogía.

Principales estudiantes de la escuela **Ẓaidī**

El *madh·hab* fue registrado por los estudiantes del Imām Ẓaid. Sin embargo también incluyeron las opiniones de otros eruditos de la familia ‘Alawī, así como de contemporáneos de Ẓaid.

Abū Jālid, ‘Amr ibn Jālid al-Wāsītī (m. 889 d.C.)

‘Amr ibn Jālid es quizás el más famoso de los estudiantes del Imām Ẓaid. Pasó mucho tiempo con él en Medina y le acompañó en la mayoría de sus viajes. ‘Amr compiló las enseñanzas del Imām Ẓaid en dos obras principales, tituladas *Maʿmu’ al-Hadīz* (“Compendio de *Hadīz*”) y *Maʿmu’ al-Fiqh* (“Compendio de jurisprudencia”). Son conocidos de forma colectiva como *Al-Maʿmu’ al-Kabīr* (“El gran compendio”). Pese a que todas las narraciones en *Maʿmu’ al-Hadīz* son de la familia ‘Alawī, todas tienen narraciones que coinciden en los seis libros principales de *Hadīz*.

Al-Hādī ilā al-Haqq, Yahyā ibn al Husain (860-911 d.C.)

Los *Ẓaidī* no se limitaban a las opiniones del lado de *Husain* de la familia ‘Alawī. Por tanto, las opiniones de Al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-*Hasanī* (787-857 d.C.), que se volvió conocido por su erudición, también se incluyeron entre las opiniones de la escuela *Ẓaidī*. Sin embargo, de un impacto incluso mayor sobre la escuela fue responsable el nieto de Qāsim, Al-Hādī ilā al-*Haqq*, que fue nombrado Imām del Yemen. Un estado islámico fue establecido en Yemen de acuerdo a la escuela *Ẓaidī*, lo cual le dio una firme base y aseguró su supervivencia hasta hoy.

Al-Hasan ibn ‘Alī al-Husainī (845-917 d.C.)

Al-*Hasan*, conocido como An-Nāṣir al-Kabīr, era contemporáneo de Al-Hādī. Enseñó la escuela *Ẓaidī* en Dailam y Ŷīlān. Fue un gran erudito y está considerado por sus sucesores como el vivificador de la escuela¹.

Seguidores de la escuela **Ẓaidī**

A día de hoy, los seguidores de esta escuela se encuentran principalmente en el Yemen, donde es el *madh·hab* de la mayoría de sus habitantes.

¹ *Tārīj al-Madhāhib al-Islāmīyah*, vol. 2, pág. 525.

La escuela Laizī

El fundador: Imam Al-Laiz (716-791 d.C.)

Esta escuela lleva el nombre de Al-Laiz ibn Sa'd, que nació en Egipto, siendo de padres persas, en el año 716. Tras un estudio extenso de todas las disciplinas de aprendizaje islámico conocidas en la época, Al-Laiz se convirtió en el principal erudito de Egipto. Fue contemporáneo del Imām Abū Hanīfah y el Imām Mālik. De hecho, debatió con el Imām Mālik por correspondencia sobre varias cuestiones de ley islámica, una de las cuales fue la inclusión de Mālik de la costumbre medinesa como fuente independiente de ley islámica.

Causas de la desaparición de la escuela

La escuela del Imām al-Laiz desapareció poco después de su muerte en el año 791 d.C. por las siguientes razones:

1. Nunca compiló, dictó ni instruyó a sus seguidores a que registraran sus opiniones legales y sus pruebas de acuerdo a sus interpretaciones del Qur'ān, la Sunna y las posiciones legales de los Compañeros del Profeta. Por tanto, muy poco queda de esta escuela a excepción de unas pocas referencias existentes en libros tempranos de jurisprudencia comparativa.
2. El número de estudiantes de Al-Laiz era reducido, y puesto que ninguno de ellos se convirtió en jurista notable, no estaban en posición influyente de popularizar el *madh·hab*.
3. Ash-Shāfi'ī, uno de los juristas más sobresalientes, se estableció en Egipto inmediatamente después de la muerte de Al-Laiz, y su escuela rápidamente destituyó a la de Al-Laiz.

Resulta interesante señalar que el Imām Ash-Shāfi'ī, que estudió de forma extensa del Imām Mālik y de los estudiantes del Imām Al-Laiz, recalcó, según información existente que Al-Laiz era mayor jurista que Mālik pero sus estudiantes lo descuidaron¹.

La escuela Zawrī

¹ *Al-Madjal*, pág. 206-207.

El fundador: Imām Az-Zawrī (719-777 d.C.)

El Imām Sufiān az-Zawrī nació en Kufa en el año 719, y tras estudiar de forma exhaustiva *Hadīz* y *Fiqh* se convirtió en el principal jurista en la escuela de *Hadīz* de Kufa. Mantenía puntos de vista similares a los de su contemporáneo Abū Hanīfah, aunque se opuso a su uso de la analogía (*qiyās*) y la preferencia (*istihsān*).

Entre el Imām Sufiān y los funcionarios del estado abasida tuvieron lugar una serie de confrontaciones debidas a su naturaleza franca y su rechazo a dar soporte a las políticas de estado que contradijeran la *Sharī'ah*. El califa Al-Manṣūr, que gobernó entre el 759 y el 764, envió una carta al Imām az-Zawrī pidiéndole que aceptara el cargo de juez en Kufa con la condición de que no dictaría nada que fuera contra la política del estado. Al recibir la carta, Sufiān la rompió y la lanzó al río Tigris con aversión pero, en consecuencia, se le forzó a abandonar su papel de instructor y huir para salvar su vida. Permaneció en exilio hasta su muerte en el año 777 d.C.

Causas de la desaparición de la escuela

Los principales dos factores son los siguientes:

1. El Imām pasó la mayor parte de su vida exiliado y por tanto no tuvo oportunidad de atraer un número elevado de estudiantes que hubieran podido extender sus opiniones posteriormente en círculos de aprendizaje.
2. Pese a que llevó a cabo algo de compilación considerablemente extensa de *ahādīz* con sus interpretaciones, solicitó en su testamento que su principal estudiante, 'Ammār ibn Sayf, eliminara todas sus escrituras y quemara aquellas que no pudiera. 'Ammār debidamente destruyó los escritos de su instructor, pero muchas de las ideas del Imām fueron registradas por estudiantes de otros Imames, y con ello han sobrevivido hasta hoy, aunque no de forma organizada¹.

La escuela Shāfi'ī

El fundador: Imām Ash-Shāfi'ī (769-820 d.C.)

¹ *Al-Madjal*, págs. 206-207.

El nombre completo del erudito que da nombre a esta escuela de pensamiento legal es Muḥammad ibn Idrīs ash-Shāfi'ī. Nació en la ciudad Ġazzah de la costa mediterránea de lo que entonces era conocido como Shām, en el año 769, pero viajó a Medina durante su juventud para estudiar jurisprudencia (*fiqh*) y *Hadīz* del Imām Mālik. Memorizó con éxito todo el libro de Mālik (*Al-Muwatta'*) y se lo recitó de memoria con precisión.

Ash-Shāfi'ī permaneció estudiando de Mālik hasta que este murió en el año 801. Luego fue a Yemen y enseñó allí. Permaneció en ese lugar hasta que fue acusado de tendencias *shī'ah* en el año 805 y fue llevado como prisionero ante el califa abasida, Hārūn ar-Rashīd (cuyo gobierno fue del 786 al 809) en Iraq. Fue capaz de probar cuán acertado era su Credo, y fue liberado. Ash-Shāfi'ī permaneció en Iraq y estudió durante un tiempo del Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan, el famoso estudiante de Abū Ḥanīfah. Más tarde viajó a Egipto para estudiar del Imām al-Laiz, pero para cuando llegó allí este había fallecido. Sin embargo, pudo estudiar su *madh·hab* de la mano de sus estudiantes. Permaneció en Egipto hasta su muerte en el año 820, durante el mandato del califa Al-Ma'mūn (que fue del 813 al 832 d.C.)¹.

Formación de la escuela Shāfi'ī

El Imām ash-Shāfi'ī combinó la jurisprudencia del *Hiyāz* -el pensamiento Mālikī- con el de Iraq -el pensamiento *Hanafī*- y creó un nuevo *madh·hab* que dictó a sus estudiantes en forma de un libro denominado *Al-Ḥuḡyah* (“La evidencia”). Esto ocurrió en Iraq en el año 810, y varios de sus estudiantes² memorizaron su libro y lo narraron a otros. Esta obra, así como este periodo de su erudición, son denominados “la vieja escuela” (*al-madh·hab al-qadīm*), para diferenciarla del segundo periodo de su erudición, que tuvo lugar después de que el Imām llegara a Egipto. Allí absorbió la jurisprudencia del Imām al-Laiz ibn Sa'd y dictó “la nueva escuela” (*al-madh·hab al-ḡadīd*) a sus estudiantes bajo la forma de otro libro, al cual tituló *Al-Umm* (“La Esencia”). Debido a su exposición a una serie de narraciones completamente nuevas, en “la nueva escuela” se retractó de muchas de sus opiniones legales que mantuvo cuando se encontraba en Iraq. El Imām ash-Shāfi'ī posee la distintiva posición de ser el primero en

¹ *Al-Madjal*, pág. 192.

² Entre estos estudiantes se encontraba Aḥmad ibn Ḥanbal, fundador de la escuela *Hanbalī*, y Abū Zawr, fundador de la *escuela de Abū Zawr*.

sistematizar los principios de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) en su obra llamada *Ar-Risālah*.

Fuentes de ley en la escuela Shāfi'ī

1. El Qur'ān

Ash-Shāfi'ī no difería de los Imāmes mencionados anteriormente en su posición inflexible sobre el estatus primario del Qur'ān entre las fuentes de ley. Se apoyaba en él en gran medida de igual modo que aquellos que le precedieron, añadiendo a ello tan solo mayor intuición que era consecuencia de su profundo estudio de sus significados.

2. La Sunna

El Imām ash-Shāfi'ī tan solo estipuló una condición para la aceptación de *ahādīz*: que fueran auténticos (*sahīh*). Rechazó todas las demás condiciones establecidas por Abū Hanīfah y Mālik. También resaltó por sus grandes contribuciones a la ciencia de la crítica del *Hadīz*.

3. Consenso (*iḥmā'*)

Pese a que ash-Shāfi'ī tenía serias reservas sobre la posibilidad de la existencia de consenso en varios casos, reconoció que en algunos dónde se sabía que se había dado, debía tomarse como la tercera fuente de ley islámica en cuanto a importancia.

4. Opiniones individuales de los Compañeros del Profeta

El Imām ash-Shāfi'ī dio crédito a las opiniones individuales de los Compañeros con la condición de que no se contradijeran con las de otros Compañeros. Si existían opiniones contradictorias entre los Compañeros sobre alguna cuestión legal, el Imām ash-Shāfi'ī, igual que Abū Hanīfah, escogía la opinión que se acercara más a la fuente, y abandonaba las restantes.

5. Analogía (*qiyās*)

La analogía, en opinión del Imām, era un método válido de deducir una mayor cantidad de leyes de las fuentes anteriores. Sin embargo, la colocó al final en orden de importancia, considerando sus opiniones personales inferiores a las pruebas basadas en opiniones de los Compañeros.

6. Enlace (*istis-hāb*)

Ash-Shāfi'ī rechazó los principios de preferencia (*istihsān*) y bienestar (*istislāh*) utilizados por Abū Hanīfah y Mālik, respectivamente. Los consideró una forma de innovación en la Religión (*bid'ah*) ya que, en su opinión, se basaban básicamente en razonamiento humano en zonas en las que ya existían leyes reveladas. No obstante, al enfrentarse con casos similares, ash-Shāfi'ī se vio forzado a usar un principio similar a estos, al que denominó “enlace” (*istis-hāb*). Esta palabra significa, literalmente, “búsqueda de un vínculo”, y legalmente se refiere al proceso jurídico de vincular una serie de circunstancias posterior con otra anterior. Se basa en la suposición de que las leyes deducidas mediante jurisprudencia y aplicables a ciertas condiciones permanecen válidas siempre y cuando no haya certeza de que estas condiciones hayan sufrido alteración. Si, por ejemplo, alguien se ausenta durante mucho tiempo, y se duda sobre si está vivo o muerto, por “*istis-hāb*” todas las normas que se aplicarían en caso de saberse con certeza de que la persona desaparecida está viva deben permanecer en vigor.

Principales estudiantes de la escuela Shāfi'ī

Los más importantes estudiantes del Imām ash-Shāfi'ī que continuaron siguiendo su escuela de pensamiento legal fueron Al-Muẓanī, Ar-Rabī' y Yūsuf ibn Yaḥyā.

Al-Muẓanī (791-876 d.C.)

El nombre completo de Al-Muẓanī era Ismā'īl ibn Yaḥyā al-Muẓanī. Era el acompañante constante del Imām ash-Shāfi'ī durante su estancia en Egipto. Al-Muẓanī resaltó por escribir una obra que contenía de forma exhaustiva el *Fiqh de ash-Shāfi'ī*. Posteriormente la resumió bajo el título “*Mujtasar al-Muẓanī*”, que se convirtió en la obra más leída de jurisprudencia de la escuela Shāfi'ī.

Ar-Rabī' al-Marādī (790-873 d.C.)

Ar-Rabī' resaltó como el principal narrador del libro de ash-Shāfi'ī, “*Al-Umm*”. Lo escribió en vida de ash-Shāfi'ī, así como Ar-Risālah y más libros.

Yūsuf ibn Yaḥyā al-Buwaytī

Yūsuf ibn Yaḥyā sucedió a ash-Shāfi'ī como principal instructor de la escuela. Fue encarcelado y torturado hasta la muerte en Bagdad

ya que rechazó la filosofía *mu'tazilī* oficialmente aprobada de la creación del Qur'ān¹.

Seguidores de la escuela Shāfi'ī

La mayoría de los seguidores de la escuela Shāfi'ī se encuentran hoy en Egipto, el sur de Arabia (Yemen, Hadhramaut), Sri Lanka, Indonesia, Malasia, este de África (Kenia, Tanzania), y Surinam en Suramérica.

La escuela Hanbalī

El fundador: Imām Aḥmad (778-855 d.C.)

La escuela se atribuye a Aḥmad ibn Hanbal ash-Shaybānī, nacido en Bagdad en el año 778. Se convirtió en uno de los principales preservadores por memoria y narradores de *ahādīz* de su época. Centrándose en el estudio de esta materia, Aḥmad estudió también jurisprudencia y las ciencias del *hadīz* del Imām Abū Yūsuf, el famoso estudiante de Abū Hanīfah, así como el propio Imām ash-Shāfi'ī.

El Imām Aḥmad sufrió varias persecuciones por parte de los califas de su época debido a que estos habían adoptado la filosofía *mu'tazilī*. Fue encarcelado y golpeado durante dos años por orden del califa Al-Ma'mūn (que gobernó del 813 al 842), debido a su rechazo del concepto filosófico de que el Qur'ān era creado. Más adelante fue liberado, y continuó enseñando en Bagdad hasta que al-Wāziq se convirtió en califa (842-846) y reanudó la persecución. Por ello, el Imām Aḥmad dejó de enseñar y se mantuvo escondido durante cinco años hasta que el califa Mutawakkil (847-861) llegó al poder. Este terminó la inquisición permanentemente; expulsó a los eruditos *mu'tazilī* y rechazo de forma oficial su filosofía. Aḥmad continuó enseñando en Bagdad hasta su muerte en el año 855 d.C.².

Formación de la escuela Hanbalī

La principal preocupación del Imām Aḥmad era la compilación, narración e interpretación del *Hadīz*. Su método de enseñanza

¹ Bozena Gajanee Strzyzewska, *Tarīj at-Tashrī' al-Islāmī*, Beirut, Líbano, Dār Al-Āfāq al-Ādīdah, 1ª ed. 1980, págs. 175-176.

² *Al-Madjal*, pág. 200.

consistía en dictar narraciones de su vasta colección conocida como *Al-Musnad*, que contenía cerca de treinta mil, así como opiniones varias de los Compañeros del Profeta relacionados con su interpretación. Luego aplicaba las narraciones o el dictamen a diversos problemas existentes. Si era incapaz de encontrar un *hadīz* u opinión apropiados para la resolución del problema, ofrecía su opinión, aunque prohibiendo a sus estudiantes que registraran por escrito tales soluciones deducidas por él. En consecuencia su *madh·hab* no fue registrado por sus estudiantes, sino por los estudiantes de estos.

Fuentes de ley de la escuela Hanbalī

1. El Qur'ān

No existía diferencia alguna entre el modo en que Aḥmad ibn Hanbal veía al Qur'ān y el modo en que lo veían quienes le precedieron. En otras palabras; al Qur'ān se le dio preferencia sobre todo lo demás y bajo toda circunstancia.

2. La Sunna

De igual modo, la Sunna del Profeta (ﷺ) ocupó la posición número dos entre los principios fundamentales utilizados por el fundador de esta escuela en la deducción de leyes. La única condición que estipuló es que la narración en cuestión debía estar ligada en su cadena de forma ininterrumpida hasta el Profeta (es decir, que el *hadīz* fuera *marfu'*).

3. Consenso de los Compañeros del Profeta

El Imām Aḥmad reconocía a la opinión consensuada entre los Compañeros, y la colocó en tercera posición entre los principios fundamentales. Sin embargo, desacreditó cualquier afirmación de “consenso” fuera de la época de los Compañeros y la tachaba de incorrecta, debido al vasto número de eruditos y su dispersión por extensos terrenos del imperio musulmán. En su opinión, el consenso (*iḥmā'*) después de la era de los Compañeros era imposible.

4. Opiniones individuales de los Compañeros del Profeta

Si se presentaba un problema en una cuestión sobre la cual los Compañeros habrían expresado opiniones contradictorias, Aḥmad, igual que Mālik, daría crédito a todas las diversas opiniones

individuales. Debido a ello, se desarrollaron en su escuela muchas instancias de opiniones plurales para un mismo caso.

5. Narraciones débiles (*ahādīz da'īf*)

Para dictaminar en relación a una cuestión para la cual ninguno de los principios anteriores pusiera a disposición una solución, el Imām solía preferir el uso de un *hadīz* no auténtico antes de aplicar su propia deducción por analogía (*qiyās*). No obstante, esto sería bajo la condición de que la debilidad de la narración no se debiera a que alguno de sus narradores hubiera sido clasificado como perverso (*fāsiq*) o mentiroso (*kadh·dhāb*).

6. Analogía (*qiyās*)

En último caso, cuando no hubiera otro mayor principio que pudiera ser aplicado de forma directa, Aḥmad aplicaría de mala gana el principio de la analogía, y deduciría una solución basada en uno o más de los principios previos¹.

Principales estudiantes de la escuela Hanbalī

Los principales estudiantes del Imām Aḥmad fueron sus dos hijos, Sālih (m. 873) y 'Abdul-lāh (m. 903). El Imām Bujārī y el Imām Muslim, los compiladores de las colecciones de *Hadīz* más destacadas, estuvieron entre los grandes eruditos del *Hadīz* que estudiaron del Imām Aḥmād².

Seguidores de la escuela Hanbalī

La mayoría de los seguidores de esta escuela pueden encontrarse hoy en Palestina y Arabia Saudí. Su supervivencia en Arabia Saudí, después de haber desaparecido completamente en cualquier otro lugar del mundo musulmán, se debe al hecho de que el fundador del movimiento reformador (llamado por algunos “wahabí”), Muḥammad ibn 'Abdul-Wahhāb, estudió de eruditos de la escuela Hanbalī, y con ello se volvió, oficialmente, el *madh·hab* del movimiento. Cuando 'Abdul-'Aẓīz ibn Sa'ūd capturó la mayor parte de la península arábiga y estableció la dinastía Saudí, hizo de la escuela Hanbalī la base del sistema legal del reino.

La escuela Ḍhāhirī

¹ *Al-Madjal*, págs. 202-203.

² *Tārīj al-Madhāhib al-Islāmīyah*, vol. 2, págs. 339-340.

El fundador: Imām Dāwūd (815-883 d.C.)

El fundador de esta escuela, Dāwūd ibn ‘Alī, nació en Kufa en el año 815. Sus primeros estudios de jurisprudencia fueron de la mano de los estudiantes de ash-Shāfi’ī, pero más tarde se inclinó hacia el estudio del *Hadīz* y se unió al círculo del Imām Aḥmad ibn Hanbal. Continuó estudiando de Aḥmad hasta que fue expulsado de sus clases por expresar la opinión de que el Qur’ān era “de nueva existencia” (*muḥdaz*) y por tanto creado. Tras su expulsión, tomó un camino de razonamiento independiente, basado en los significados aparentes y literales (*dhāhir*) de los textos del Qur’ān y la Sunna, y fue debido a este enfoque que su escuela fue denominada “*dhāhirī*” (“literalista”), y él empezó a ser conocido como Dāwūd adh-Ḍhāhirī (“Dāwūd el Literalista”)¹.

Fuentes de ley de la escuela Ḍhāhirī

Qur’ān y Sunna

Como todos los demás Imames, Dāwūd consideró al Qur’ān como la fuente primordial de ley islámica, seguido por la Sunna. Sin embargo, solo consideraría válidas las interpretaciones literales de sus textos. En otras palabras; tan solo se aplicarían en las circunstancias particulares que describen.

Consenso de los Compañeros del Profeta

El Imām Dāwūd dio crédito al consenso de los Compañeros. Concluyó que su unanimidad tan solo podía darse en aspectos legales revelados al Profeta (ﷺ) y de este modo conocidos a los Compañeros, aunque por alguna razón u otra no habrían sido narrados como *aḥādīz*.

Por tanto, el consenso de los Compañeros no era para el Imām un resultado de deducción analógica (*qiyās*).

Analogía (*qiyās*)

Puesto que el Imam Dāwūd limitó la aplicación del Qur’ān y la Sunna a su significado literal, automáticamente negó la validez de las promulgaciones basadas en cualquier forma de opinión razonada, incluyendo la analogía deductiva². Sin embargo, el principio de "significado sobreentendido" (*mafḥūm*) que aplicó al

¹ *Tārīj at-Tashrī’ al-Islāmī*, págs. 181-182.

² *Al-Madjal*, pág. 206.

Qur'ān y la Sunna, en sustitución de la analogía, resultó ser prácticamente indistinguible de la analogía deductiva¹.

Principales estudiantes de la escuela **Ḍhāhirī**

Debido al limitado espectro de esta escuela y la ausencia de eruditos notables a la hora de transmitir sus principios y edictos, el *madh·hab* no duró demasiado tiempo. De hecho, no logró establecerse con firmeza en ninguna zona del imperio musulmán durante la vida del Imam Abū Dāwūd, ni en el siglo y medio posterior a su muerte.

En épocas posteriores, todos los eruditos que negaron la validez de la analogía deductiva fueron etiquetados como "*ḏhāhirī*", pese a no haber estudiado de Dāwūd ni de sus estudiantes, ni leído sus trabajos siquiera.

El estudiante más notable de la escuela **Ḍhāhirī** fue un brillante erudito español del siglo XI llamado 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥaẓm al-Andalūsī (m. 1070). Ibn Ḥaẓm vivificó su escuela y la defendió en las numerosas obras excepcionales que escribió sobre las distintas ramas de estudio del Islām; por ejemplo, *Iḥkām al Aḥkām* en la materia de teoría legal (*uṣūl al-fiqh*), *al-Fiṣāl* en teología (*'aqīdah*), y *al-Muḥal·lah* en jurisprudencia (*fiqh*). Debido a los incansables esfuerzos de Ibn Ḥaẓm, la escuela se afianzó en la España islámica en la que floreció, y de allí se extendió a algunas zonas del norte de África y a otros lugares. Prevalió en España hasta que el estado islámico empezó a desmoronarse a principios del siglo XV. Con la desaparición del Estado islámico de al-Andalus, la escuela también desapareció, dejando atrás tan solo unas pocas obras académicas, la mayoría de las cuales son las del propio Ibn Ḥaẓm².

La escuela **Ŷarīrī**

El fundador: Imām at-Ṭabarī (839-923 d.C.)

Esta escuela fue fundada por Muḥammad ibn Ŷarīr ibn Yaẓīd at-Ṭabarī, nacido en la provincia de Tabaristán en el año 839 d.C. Alcanzó un alto grado de competencia en las materias de *ḥadīz*,

¹ J. H. Kramers y H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Cornell University Press, Ithaca, New York, 1953), pág. 266.

² *Tarīj al-Madhāhib al-Islāmīyah*, vol. 2, págs. 375-409.

jurisprudencia e historia. Como jurista viajante, estudió los sistemas del Imām Abū Ḥanīfah, Imām Mālik, Imām ash-Shāfi’ī, y otros.

Durante los primeros diez años tras su retorno de Egipto, siguió de forma estricta la escuela Shāfi’ī. Al final del periodo fundó una escuela propia, cuyos seguidores se llamaban a sí mismos "ŷarīrī", por el nombre de su padre fundador. Pero su escuela cayó en el olvido de forma relativamente rápida.

Ibn Ŷarīr resaltó por su excepcional comentario de Qur’ān, al que llamó "Ŷamī’ al Bayān" ("Compendio de Evidencias"), y que es conocido como "Tafsīr at-Ṭabarī". De igual importancia y fama fue su obra de historia, denominada *Tarīj ar-Rusul wa al-Mulūk*, popularmente conocida como "Tarīj at-Ṭabarī".

Resumen del capítulo

1. Las principales escuelas fueron: la Ḥanafī, la Mālikī, la Shāfi’ī, la Ḥanbalī y la Ṣaidī. Estas sobrevivieron en gran medida gracias al soporte de estado y a una serie de sobresalientes estudiantes de primera generación.

2. Las escuelas más importantes de entre las menores fueron: la Awzā’ī, la Laizī, la Zawrī, la Ḍhāhirī y la Ŷarīrī. Estas desaparecieron debido a factores políticos o la omisión de sus estudiantes a la hora de registrar los edictos de los fundadores para la posteridad.

3. Las principales fuentes de ley islámica en que coincidían todas las principales escuelas de jurisprudencia fueron el Qur’ān, el ejemplo del Profeta (la Sunna), el consenso de los Compañeros del Profeta (رضي الله عنهم), y la deducción mediante analogía (*qiyās*).

4. Todas las principales escuelas de ley establecieron condiciones para la aceptabilidad de narraciones atribuidas a la Sunna del Profeta (رضي الله عنه) como fuente primaria de ley:

- la escuela Ḥanafī estipuló que la narración debía ser ampliamente conocida (*mash·hūr*);

- la escuela Mālikī requirió que la narración no contradijera el consenso de los medineses;
- la escuela Shāfi'ī insistió en que la narración fuera auténtica (*Ṣahīh*);
- la escuela Hanbalī requirió únicamente que la narración fuera atribuida al Profeta (ﷺ), y no fuera una falsificación. Por tanto, narraciones de historicidad dudosa se considerarían parte de la Sunna.

5. Las fuentes de la ley islámica sobre las cuales existía disputa eran:

- “preferencia” (*istiḥsān*) y “consenso” (*iḥmā'*) de los eruditos, sostenidas por la escuela Hanafī;
- “interés” (*istiṣlāh*), “consenso (*iḥmā'*) de los medineses” y sus costumbres, sostenidas por la escuela Mālikī;
- “costumbre” (*urf*), sostenida por las escuelas Hanafī y Mālikī;
- “narraciones débiles”, sostenida por la escuela Hanbalī;
- “dichos de 'Alī de carácter legal” (*aqwāl 'Alī*), sostenida por la escuela Zaidī.

Capítulo 6

CAUSAS PRINCIPALES DE DISCREPANCIAS

Hemos visto que, pese a que los Imames de las cuatro principales escuelas coincidían en la prioridad de las cuatro fuentes fundamentales de ley islámica (el Qur'ān, la Sunna, el Consenso y la deducción por analogía a partir de estas fuentes), ciertas diferencias de sentencia entre sus escuelas se dieron y existen todavía. Estas diferencias se dieron por razones diversas, siendo las principales las relacionadas con los aspectos siguientes:

- interpretación de significados de determinadas palabras y construcciones gramaticales;
- diferencias en narraciones de *ahādīz*, ya sea por su disponibilidad, autenticidad, aceptabilidad y resolución de conflictos textuales;
- admisibilidad de determinados principios, como el consenso, las costumbres de los medineses, la preferencia o las opiniones de los Compañeros); y
- métodos de deducción mediante analogía (*qiyās*).

Se mencionarán aquí las posturas de las cuatro escuelas cuando sea relevante.

1. Significados de palabras

Las diferencias de interpretación que se dieron causadas por los significados de determinadas palabras solían tomar tres formas generales.

a. Significados literales compartidos

Existen unas pocas palabras que aparecen en el Qur'ān y la Sunna que poseen más de un significado literal, como es el caso del término "*qur*", cuyo plural es *qurū'* o *aqrā'*, y que significa "menstruación" pero alude a su misma vez al "periodo de higiene entre menstruaciones". Por tanto, los juristas se dividieron en dos posturas en relación a cómo interpretar el verso del Qur'ān:

También existen algunas palabras en el Qur'án y la Sunna que contienen a la vez un significado literal y un sentido figurado. Por ejemplo, la palabra "toque" (*lams*) se usa de forma literal como una referencia al toque de la mano o el contacto entre dos objetos, pero en su sentido figurado alude a las relaciones sexuales. Por tanto, los juristas adoptaron opiniones distintas en relación al verso del Qur'án:

El Imam Abū Ḥanīfah opinó que el toque al que alude el verso era una referencia a la relación sexual y por tanto tocar la piel del sexo opuesto no rompe la ablución, ya sea con un sentimiento de placer o no¹. Esta posición se basó en la narración de 'Ā'ishah mencionada con anterioridad, así como en otro de ella misma y transmitido por otro Compañero del Profeta, 'Urwah:

El Profeta besaba a algunas de sus esposas y luego se iba para la oración sin realizar la ablución [de nuevo].²

c. Significados gramaticales

También existían en árabe ciertas construcciones gramaticales de naturaleza ambigua. Por ejemplo, la palabra "hasta" (*ilā*) podía significar "hasta [excluyendo]", o "hasta [incluyendo]". Un ejemplo del primer caso está en el verso del Qur'ān:

...Entonces lavad vuestras caras y manos hasta vuestros codos...
[Qur'ān 5:6]

El estudiante de Abū Ḥanīfah, Ḍafar, Ibn Dāwūd adh-Ḍhāhirī¹, y algunos estudiantes de Mālik, interpretaron que "hasta" este verso significaba "hasta los codos pero excluyéndolos".²

Los cuatro Imames coincidieron en que el verso significaba "hasta los codos, incluyéndolos"³. Esta postura es confirmada por la descripción del método de ablución del Profeta reflejada en narraciones auténticas⁴.

2. Narración de *ahādīz*

Las causas de diferencias de opinión legal que se desarrollaron entre juristas sobre la narración y uso práctico de *ahādīz* puede subdividirse de la siguiente manera.

a. Disponibilidad de narraciones

Existieron numerosos casos en que ciertas narraciones no alcanzaron a determinados eruditos, debido a que los Compañeros del Profeta que los narraron se establecieron en diversos lugares del imperio islámico, y las principales escuelas se fundaron en distintas zonas del mismo, antes de que se llevaran a cabo las exhaustivas compilaciones de *ahādīz*. Más específicamente; las escuelas de Abū Ḥanīfah (702-767), Mālik (717-855), Ash-Shāfi'ī y Aḥmad (778-855) fueron fundadas entre mitad del siglo XVIII y el principio del IX, mientras que las compilaciones de narraciones más auténticas y exhaustivas (véase "Los Seis Auténticos"⁵) no estuvieron disponibles hasta la parte final del siglo IX y las primeras décadas del siglo X.

Abū Ḥanīfah concluyó que la oración por la lluvia (*istisqā*) no incluía a la oración formal en congregación. Su postura se

¹ Abū Bakr Muḥammad (869-910 d.C.), el hijo del Imām Dāwūd adh-Ḍhāhirī.

² Muhammad ibn 'Alī ash-Shawkānī, *Nayl al-Awtar* (Egipto, al-Halabi Press, última ed. n.d.), vol. 1, pág. 168. Véase también el *Al-Muḡnī* de Ibn Qudāmah (Cairo, Maktabah al-Qāhirah, 1968), vol. 1, pág. 90.

³ *Al-Insāf fī Bayān Asbāb al-Ijtihād*, págs. 42-43

⁴ Nu'aym ibn 'Abdul-lāh al-Mu'aymir dijo: "vi a Abū Hurairah realizando la ablución. Lavó su cara completamente; luego lavo su brazo derecho incluyendo una porción de la parte alta de su brazo... luego dijo: 'así es como vi al Mensajero de Dios realizar la ablución'." Compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 1, pág. 156, *hadīz* núm. 477.

⁵ Los libros de *hadīz* de Bujārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidhī, Nasā'ī e Ibn Māyāh.

basó en la narración de Anas ibn Mālik en la que el Profeta (ﷺ), en una ocasión, hizo una súplica espontánea pidiendo lluvia, sin llevar a cabo una oración.¹

Sin embargo, sus estudiantes Abū Yūsuf y Muḥammad, así como los otros Imames, coincidieron en que la oración de la lluvia era correcta². Su postura se basaba en la narración de ‘Abbād ibn Tamīm y otra en que se transmite que el Profeta (ﷺ) salió a la zona de rezar, suplicó por lluvia orientado en dirección a la *qibla*, se colocó el manto hacia atrás y dirigió a la gente en dos unidades de oración³.

b. Narraciones débiles

Existen casos donde algunos juristas basaron sus opiniones en narraciones que de hecho eran débiles y de menos fiabilidad histórica (*da’īf*), porque no eran conscientes de esa debilidad o porque habían tomado la postura de que era preferible usar una narración débil que una deducción por analogía (*qiyās*)⁴.

Por ejemplo:

El Imām Abū Hanīfah, sus compañeros y el Imām Aḥmad ibn Hanbal sostuvieron que el estado de ablución era interrumpido a causa del vómito, basándose en una narración atribuida a ‘Ā’ishah, en la cual supuestamente afirmó que el Profeta dijo: "*quienquiera que sea afligido por qay’, ru’āf o qals* [diferentes formas de vómito] debe abandonar [la oración], *realizar la ablución, y luego continuar de donde lo dejó, sin hablar durante esto*"⁵.

El Imām ash-Shāfi’ī y el Imām Mālik dictaron, por dos razones, que el vómito (*qay’*) no anulaba el estado de ablución. En primer lugar, la narración mencionada no es fidedigna, y en segundo lugar, este vómito no está mencionado específicamente en las fuentes de la ley islámica como un acto que anula la ablución.

¹ Compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 1, págs. 423-424, *ḥadīz* núm. 1956.

² *Al-Muḡnī*, vol. 2, pág. 320. Véase también *Bidāyah al-Muḡtahid*, vol. 1, pág. 182.

³ Compilado por Muslim (traducción al inglés), vol. 1, pág. 422, *ḥadīz* núm. 1948.

⁴ *Al-Madjal*, pág. 210.

⁵ Compilado por Ibn Māyāh de ‘Ā’ishah, y valorado como débil por el Sheij al-Albānī en *Da’īf al-Ŷāmi’ as-Sagīr* (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1979), vol. 5, pág. 167, *ḥadīz* núm. 5434.

c. Condiciones para la aceptación de narraciones

Otras diferencias entre juristas en relación a la Sunna se deben a distintas condiciones que establecieron para su aceptabilidad. Por ejemplo, el Imām Abū Hanīfah estipuló que una narración debía ser bien conocida (*mash·hūr*) para poderse considerar evidencia admisible, mientras que el Imām Mālik estipuló que una narración no debe contradecir las costumbres de los medineses para ser admisible. Por otro lado, el Imām Aḥmad consideraba a las narraciones que no mencionan al Compañero en su cadena (*mursal*)¹ como evidencia aceptable, mientras que el Imām ash-Shāfi'ī aceptaba solo las narraciones de este tipo transmitidas por Sa'īd ibn al-Muṣayyib, que la mayoría de eruditos del hadīz consideraban altamente auténticos².

d. Resolución de conflicto textual en narraciones

Los fundadores de las escuelas y sus estudiantes tomaron dos enfoques principales a la hora de resolver aparentes contradicciones entre significados literales de algunas narraciones registradas. Algunos juristas escogieron la opción de dar preferencia a algunas narraciones mientras se rechazan otras sobre la misma materia (*tar'yīh*). Por otro lado, algunos juristas optaron por combinar tales narraciones, tomando a una de ellas como general en cuanto a su sentido (*ḡam'*). Por ejemplo, existe una narración en que el Profeta prohibió realizar la oración en determinados momentos, diciendo:

“No hay oración después de la oración de la mañana, hasta que el sol ha salido; ni después de la oración del atardecer, hasta que el sol se ha puesto.”³

A la vez, existen otras narraciones de igual modo auténticas, en las que ciertas oraciones fueron recomendadas sin restricciones sobre en qué momento realizarlas. Por ejemplo:

“Si uno de vosotros entra en un lugar de postración, debe rezar dos unidades antes de sentarse.”¹

¹ *Mursal*: dicese de la narración transmitida por alguno de los Sucesores estudiantes de los Compañeros del Profeta, en la que no menciona el nombre del Compañero del cual la escuchó.

² Ibn Taimīyah, *Raf' ul-Malām 'an al-A'immah al-A'lam*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 3ª ed., 1970), pág. 31.

³ Narrado por 'Umar y Abū Sa'īd al Judrī, y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 1, pág. 332, *hadīz* núm. 555; Muslim (traducción al inglés), vol. 2, pág. 395, *hadīz* núm. 1805; y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 1, págs. 335-336, *hadīz* núm. 1271.

El Imām Abū Hanīfah dio preferencia a la primera narración y opinó que todas las formas de oración estaban prohibidas durante los momentos especificados como prohibidos. El Imām Mālik, el Imām ash-Shāfi’ī y el Imām Ahmad combinaron ambas narraciones, concluyendo que la primera es de carácter general y se refería a las oraciones voluntarias (*nafl*), mientras que la segunda era de carácter específico, permitiendo las oraciones altamente recomendadas (*mustahabb*) incluso dentro de los momentos generalmente prohibidos².

3. Admisibilidad de ciertos principios

Entre los Imames los hubo que desarrollaron una serie de principios controvertidos en los cuales basaron algunas de sus posturas. En consecuencia, tanto las posturas adoptadas como los principios en sí se convirtieron en fuentes de discrepancia entre juristas. Por ejemplo, la mayoría de juristas reconocieron la validez del consenso (*iymā’*) entre generaciones posteriores a los Compañeros del Profeta, pero no así el Imām ash-Shāfi’ī, que lo cuestionó, y menos aún el Imām Ahmad, que lo rechazó de forma rotunda. De igual modo, la dependencia del Imām Mālik en las costumbres de los medineses como fuente de legislación fue rechazada por la mayoría de juristas. Y el principio del Imām Abū Hanīfah de “preferencia” (*istihsān*), y el del Imām Mālik de la “búsqueda del bienestar” (*istiṣlāh*) fueron restringidos por el Imām ash-Shāfi’ī, ya que los consideró demasiado independientes del Qur’ān, la Sunna, y el Consenso. Es decir, en su opinión estas fuentes se apoyaban excesivamente en el razonamiento humano. Por otro lado, el Imām ash-Shāfi’ī opinaba que la opinión de los Compañeros del Profeta debía ser aceptada en asuntos legales, mientras que otros sintieron que sus opiniones tan solo eran producto del razonamiento llevado

¹ Narrado por Abu Qatadah y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 1, págs. 259-260, *hadīz* núm. 435; Muslim (traducción al inglés), vol. 1, pág. 347, *hadīz* núm. 1540; y Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 1, pág. 120, *hadīz* núm. 467.

² Esta última posición encuentra soporte en la práctica del Profeta (ﷺ) de rezar unidades voluntarias de la oración del mediodía (*ḍhuhr*) después de la oración de la media tarde (*‘aṣr*), que fue narrado por Umm Salamah y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 1, pág. 325, capítulo 33, y Muslim (traducción al inglés), vol. 2, págs. 397-398, *hadīz* núm. 1815. Véase también *Bidāyah al-Muṭtahid*, vol. 1, págs. 66-91.

a cabo por ellos y que no era, por tanto, algo a obedecer por las siguientes generaciones¹.

4. Métodos de analogía deductiva

Los diferentes enfoques de los juristas en relación a su aplicación de la analogía deductiva de leyes islámicas (*qiyās*) fue quizás la mayor fuente de discrepancias entre ellos. Algunos redujeron el ámbito de aplicación de la analogía estableciendo un número de condiciones previas para su uso, mientras que otros expandieron su alcance. Puesto que este principio se basa en la opinión humana en una medida mayor que cualquiera de los demás, no existen reglas estrictas con los cuáles limitarlo, y por tanto se desarrollaron un amplio espectro de discrepancias².

Resumen del capítulo

1. Dictámenes diversos se dieron como consecuencia de diferencias en la interpretación, las cuales se atribuyen a variaciones en el significado de las palabras (ya sean palabras polisémicas, o palabras con un significado literal y uno figurado), y variaciones en construcciones gramaticales (como en el caso de la "menstruación" [*qur*], el "tocar" [*lams*] y "hasta" [*ilā*]).

2. En la aplicación de narraciones, se dio variación de dictámenes legales provocada por el grado de disponibilidad de estas, su autenticidad, las condiciones impuestas para su aceptación, y los métodos de resolución de aparentes conflictos textuales.

3. Algunos Imames desarrollaron ciertos principios legales secundarios y tomaron posturas legales basándose en estos. Tanto los principios como los dictámenes de un Imām determinado, fueron rechazados por otros Imames, como es el caso de la preferencia (*istihsān*) o el consenso (*iymā'*) de los medineses.

4. El principio secundario de la analogía deductiva (*qiyās*) fue generalmente aceptado, pero las normas relacionadas con el

¹ *Asbāb Ijtihād al-Fuqahā*, págs. 126-138. Véase también *Raf' ul-Malām 'an al-A'immah al-A'lam*, págs. 11-49.

² *Al-Madjal*, págs. 209-210.

procedimiento de deducción variaban entre juristas, lo cual tuvo como consecuencia variación en sus dictámenes sobre los mismos temas.

Capítulo 7

5ª ETAPA: CONSOLIDACIÓN

Este periodo se extiende del año 950 d.C. hasta el saqueo de Bagdad (1258 d.C.), y representa el declive de la dinastía abasida hasta su eventual caída. Debates competitivos denominados "*munāḏharāt*" siguieron floreciendo bajo el patrocinio de los califas abasidas, y algunos de estos debates fueron incluso registrados en libros. Con el tiempo, el espíritu de rivalidad generado en gran medida por estos debates se extendió a las masas, y el faccionalismo en soporte de las escuelas de ley se volvió algo común. Se produjo una drástica reducción en el número de escuelas de ley, y la estructura y funcionamiento de los cuatro que sobrevivieron se volvieron muy esquematizados. Los eruditos de una escuela determinada debían basar sus razonamientos personales (*iḃtihād*) únicamente en los principios fundamentales (*uṣūl*) de su escuela en particular. Durante este periodo la compilación del fiqh se formalizó aún más y esto fue utilizado en mayor magnitud para incrementar la rivalidad entre las escuelas de ley¹.

Cuatro escuelas de ley

Durante esta etapa, el número de las principales escuelas de ley islámica se redujo a cuatro; tres mayores y una menor. En otras palabras, las escuelas de grandes Imames como Al-Awzā'ī, Sufiān az-Zawrī, Ibn Abī Laylā, Abū Zawr y Al-Laiz ibn Sa'd, desaparecieron dejando tan solo las escuelas de Abū Hanīfah, Mālik, Ash-Shāfi'ī y Aḥmad ibn Hanbal. Con el tiempo, estas escuelas de pensamiento legal islámico se volvieron tan predominantes que la gente común olvidó pronto que otras escuelas hubieran existido siquiera. Cada una de estas escuelas tomó rápidamente un dinamismo propio, y sus seguidores iniciaron la práctica de nombrarse de acuerdo a su respectiva escuela. Por ejemplo, Al-Husain ibn Mas'ūd al-Baḡawī, autor del clásico de jurisprudencia *Sharḥ as-Sunnah* ("Explicación de la Sunna"), era

¹ *Al-Madjal*, págs. 147-157.

comúnmente conocido como Al-Ḥusain ibn Mas'ūd Al-Bağawī ash-Shāfi'ī, debido a que era de la escuela Shāfi'ī.

Durante este periodo, los eruditos de cada escuela de ley analizaron todos los dictámenes de los fundadores de las mismas, dedujeron los principios fundamentales en que se basaban y los codificaron. Llevaron a cabo razonamientos personales en temas con los que los fundadores no se habían llegado a encontrar. Sin embargo, este terreno de análisis pronto se agotaría debido al extenso uso de la jurisprudencia hipotética, ya sea dentro o fuera de los debates judiciales. Finalmente, el razonamiento personal (*iḥtihād*) independiente fue abandonado a favor del llevado a cabo mediante los principios fundamentales de la escuela legal de cada uno. Este nuevo "razonamiento basado en los principios de la escuela" (*iḥtihād madh·habī*), como pasaría a ser conocido, funcionó para deducir leyes en relación a nuevas cuestiones de acuerdo a los principios establecidos por los fundadores de las distintas escuelas de ley. Por tanto, los eruditos de este periodo, en ocasiones, mantenían diferencias con los fundadores de sus respectivas escuelas en lo que a principios secundarios (*furū'*) respecta, pero rara vez en relación a los principios fundamentales (*uṣūl*).

Los eruditos de las escuelas también hicieron uso de la elección por preferencia (*tarīh*), que implicaba favorecer a ciertas opiniones sostenidas por eruditos de una escuela en particular sobre opiniones de otros dentro de la misma escuela sobre la cuestión relevante. Discrepancias dentro de una misma escuela ya se habían dado cuándo los padres fundadores, así como sus estudiantes, cambiaban sus opiniones previas por otras nuevas. Ambas opiniones (la anterior y la adoptada posteriormente) habían sido registradas y transmitidas como opiniones distintas dentro de la escuela. También se produjeron discrepancias causadas por la diferencia en la interpretación de las palabras de los eruditos primeros de la escuela en cuestión. En cada escuela, los eruditos de este periodo de consolidación tamizaron las afirmaciones débiles o simplemente falsificadas que habían sido atribuidas a los fundadores de sus respectivas escuelas. También clasificaron las narraciones de las opiniones de los fundadores según autenticidad. Este proceso de análisis y clasificación fue denominado "autenticación" (*tas·hīh*).

Este detallado trato sistemático de la jurisprudencia dentro de cada escuela de ley facilitó en gran medida el proceso de alcanzar sentencias legales dentro de la misma. No obstante, como en el caso del tratamiento sistemático de las fuentes de ley islámica en la etapa anterior, las muy sutiles distinciones elaboradas por los eruditos de este periodo contribuirían aún más al faccionalismo entre los *madhāhib*.

Compilación de la jurisprudencia

Durante esta porción del gobierno abasida, se desarrolló un formato para la escritura de los libros de jurisprudencia (*fiqh*). Este formato se convirtió en el estándar que ha permanecido hasta el día de hoy. Los diferentes temas fueron agrupados bajo títulos generales, y estos títulos fueron clasificados en capítulos, cada uno de los cuales aludía a un asunto importante de la *Sharī'ah*. Incluso el orden de los capítulos se estandarizó. Los autores empezaban con los cuatro pilares del Islām que siguen a la declaración de la Fe¹, ya que la Fe era tratada en las obras de teología islámica. Después de tratar las leyes relacionadas con la higiene (*tahārah*) y la oración (*ṣalāh*), el ayuno (*ṣawm*), la caridad anual (*ḥaḳ*), y la peregrinación (*ḥajj*), proseguían el estudio tratando el matrimonio (*nikāh*) y el divorcio (*ṭalāq*), luego las transacciones comerciales (*bai'*) y las etiquetas de conducta (*adab*). Al tratar cualquiera de estos temas, el autor, siendo de cualquier escuela, mencionaba las pruebas [de las fuentes de ley] utilizadas por todas las escuelas, y terminaría por "demostrar" metódicamente que la posición de su escuela era la correcta, a la vez que refutaría los argumentos de las otras escuelas.

Resumen del capítulo

¹ Nota del traductor: los cinco pilares del Islam son: (1) dar testimonio de que no hay nada ni nadie que merezca adoración a excepción de Dios; (2) establecer la oración formal; (3) hacer el pago anual de un impuesto caritativo proporcional a la riqueza de uno (*ḥaḳ*); (4) ayunar durante el noveno mes del calendario lunar, llamado Ramadān, y (5) realizar la peregrinación (*ḥajj*) a la Casa de oración que se encuentra en La Meca, si la persona dispone de medios. Como puede verse, el primero es afirmar la verdad del Islām, y los cuatro que siguen son actos que, aunque basados en una intención que es consecuencia de lo reconocido en el primer pilar, son actos externos -personales, sociales e incluso económicos-, y son estos lo que tratan los libros de jurisprudencia islámica (*fiqh*). Todo lo relacionado con el primer pilar del Islam -a saber, las creencias-, son tratadas en las obras sobre "Credo" (*ʿaqīdah*), que también fue denominado por algunos eruditos "la jurisprudencia suprema" (*al-fiqh al-akbar*).

1. La mayoría de las escuelas de ley que florecieron durante los periodos previos desaparecieron y solo cuatro permanecieron.
2. Las escuelas de jurisprudencia alcanzaron su forma final de sistematización y organización.
3. El razonamiento personal (*iÿtihād*) que trascendiera la estructura de la escuela fue abandonado, y el razonamiento basado en los principios de la escuela únicamente (*iÿtihād madh·habī*) lo relevó.
4. Nació la jurisprudencia comparativa, aunque fuera usada esencialmente para promover ideas sectarias.

Capítulo 8

6ª ETAPA: ESTANCAMIENTO Y DECLIVE

Esta etapa cubre aproximadamente seis siglos, empezando con el saqueo de Bagdad en el 1258 y la ejecución del último califa abasida, al-Musta'sim, y finalizando a mediados del siglo XIX. Este periodo también engloba el auge del imperio otomano, fundado en 1299 por el líder turco 'Uzmān I, hasta su declive bajo los ataques del colonialismo europeo.

La característica que prevalece en este periodo es la del seguimiento ciego a una escuela de ley (*taqlīd*) y el faccionalismo en relación a estas escuelas. Esta tendencia degenerativa tuvo por consecuencia el abandono de todas las formas de razonamiento deductivo personal (*i'ytiḥād*) y la transformación de las escuelas de ley en entidades totalmente separadas, asemejándose en la práctica a distintas sectas. La compilación de la jurisprudencia durante este periodo estuvo limitada a comentar los trabajos compuestos con anterioridad, y su fin era la promoción de la escuela propia. Con ello, el dinamismo de la jurisprudencia se perdió, y muchas de las leyes se volvieron cada vez más anticuadas e inaplicables en sus formas existentes. Con el fin de llenar este vacío legislativo, los códigos legales europeos fueron introducidos en el lugar de algunas de las leyes islámicas que habían caído en el desuso.

Algunos reformadores trataron de detener la marea de estancamiento y declive, promoviendo un retorno a la pureza original del Islām y sus leyes. No obstante, el faccionalismo se ha perpetuado hasta día de hoy, a pesar del crecimiento de la enseñanza institucionalizada de la jurisprudencia comparativa.

Aparición del seguimiento ciego

Los eruditos de este periodo abandonaron todas las formas de razonamiento deductivo y emitieron un dictamen de forma unánime cuya finalidad fue "cerrar la puerta del *i'ytiḥād* de forma permanente". El razonamiento es que todas las cuestiones posibles

habían sido ya planteadas y abordadas, y no existía ya por tanto necesidad de más *iṭihād*¹. Una vez dado este paso, un nuevo concepto de *madh·hab* nació: para que el Islām de alguien fuera considerado válido, debía seguir una de las cuatro escuelas. Con el tiempo este concepto se incrustó firmemente entre las masas, así como los juristas. Por tanto, la religión del Islām en sí misma se restringió dentro de los confines de las cuatro escuelas existentes: Hanafī, Mālikī, Shāfi'ī y Hanbalī. Estas escuelas de ley llegaron a ser consideradas manifestaciones del Islām ordenadas por Dios. Todas ellas, se supone, son completamente correctas, iguales y representativas del verdadero Islām, pese a que hay innumerables discrepancias entre ellas. De hecho, existieron juristas en este periodo que interpretaron algunos *aḥādīz* de modo que pareciera que predecían la aparición de sus Imames y sus escuelas. En consecuencia, cualquier intento de sobrepasar estas escuelas canónicas se consideró herético, y cualquiera que se negara a seguir alguna de ellas era etiquetado como apóstata. Los eruditos híper conservadores de esta etapa llegaron hasta el punto de dictar que quien fuera encontrado cambiándose de *madh·hab*, podía ser penado según discreción del juez local. También se dictó en la escuela Hanafī que quedaba prohibido el matrimonio de un Hanafī con un Shāfi'ī². Ni el segundo pilar más importante del Islām, la oración, se libró de los efectos del fanatismo en las escuelas de ley. Los seguidores de una escuela de ley empezaron a negarse a rezar detrás de Imames de otras escuelas. El resultado de esto fue la construcción de nichos de oración separados en la mezquita³ de comunidades donde había más de una escuela presente. Mezquitas de este tipo pueden aun ser vistas en lugares como Siria, donde los musulmanes ortodoxos (*sunnī*) siguen la escuela Hanafī o la Shāfi'ī. Incluso "la Casa de oración Sagrada" (*al-Mas̄yid al-Ḥarām*) de La Meca, que representa la unidad de los musulmanes y el Islām, fue afectada. Se separaron los nichos de oración alrededor de la Ka'bah: uno para cada Imām (Imām: persona que preside la oración) de cada escuela de ley. Cuando llegaba la hora de la oración, un Imām perteneciente a cada escuela lideraba a una congregación de los seguidores de la misma

¹ Muḥammad Husain adh-Dhahabī, *ash-Sharī'ah al-Islāmīyah*, Egipto, Dar al-Kutub al-Ḥadīz, 2ª ed., 1968, pág.12.

² Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, *Sifat aṣ-Ṣalāt an-Nabī* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 9ª ed., 1972), pág. 51.

³ La "mezquita" es un lugar de adoración a Dios en el Islām. La palabra es una castellanización de "*mas̄yid*", que en árabe designa al lugar donde se realiza el "*sāydah*" (postración). Así que "mezquita", traducido, significa "lugar de postración"; es decir, el lugar donde la gente se postra a Dios.

en el rezo; luego otro Imām de la otra escuela hacía lo mismo, y así sucesivamente. Es interesante saber que estas oraciones por separado con sus correspondientes nichos permanecieron alrededor de la Ka'bah hasta el primer cuarto del siglo XX, cuando 'Abdul-'Aẓīz ibn Sa'ūd y su ejército conquistaron La Meca (octubre de 1924) y unieron a todos los orantes detrás de un único Imām, independientemente de la escuela a la que siguieran.

Causas del seguimiento ciego

El seguimiento ciego a una escuela de ley (*taqlīd*) debe distinguirse del seguimiento razonado (*ittibā'*). El principio de seguir las opiniones de nuestros predecesores es normal y natural. De hecho, es mediante el seguimiento de las interpretaciones tempranas del Islām que el mensaje del Islām permanece inalterado a través del tiempo¹. Esto se debe a que esas interpretaciones se basaban en la inspiración de Dios al Profeta (ﷺ) reflejado en sus dichos y su estilo de vida. El propio Profeta afirmó que la mejor generación era la suya, y le seguía la posterior, y a esta la siguiente. Sin embargo, puesto que los musulmanes de generaciones anteriores, con excepción del Profeta, no eran infalibles² incluso esas interpretaciones tempranas no deben ser seguidas ciegamente, pasando por alto ciertos principios de la razón que nos permiten discernir lo correcto de lo incorrecto. En esta obra, el término *taqlīd* ("seguimiento ciego") se utiliza en referencia a las acciones de aquellos que siguen un único *madh-hab* de forma servil, pasando por alto los posibles errores que puedan llegar a existir. En cuanto a la gente común que no tiene el conocimiento para alcanzar decisiones independientes en situaciones dudosas, les queda seguir el conocimiento que les esté disponible, aunque

¹ Nota del traductor: esto no significa que uno deba limitarse a las interpretaciones de conceptos islámicos que se dieron entre los Compañeros del Profeta. Por ejemplo, existen numerosos pasajes en el Qur'ān que mencionan fenómenos naturales y que es gracias al conocimiento científico actual que apreciamos su precisión, y podemos entender de ellos cosas que los Compañeros del Profeta simplemente no podían haber entendido. Sin embargo, lo que corrompe el Islām es "reinterpretar" dando significados nuevos a los textos que contradicen el entendimiento del Islam del Profeta y sus Compañeros.

² Nota del traductor: no es que el Profeta (ﷺ) fuera perfecto o libre de error, ya que este es un atributo exclusivo de Dios (ﷻ), sino que él era inspirado por Dios y cuando realizaba sus propios juicios y erraba, Dios le corregía (véase el capítulo sobre la primera etapa -la era del Profeta-). Por tanto, el Profeta es "infalible" debido a que no hay posibilidad de error en cuanto legó (es decir, el Islām); no en que él fuera en sí mismo un ser libre de error.

manteniendo sus mentes abiertas y basarse en eruditos de mente abierta en la medida de lo posible.

El seguimiento ciego fue el resultado de una serie de factores, internos y externos a las escuelas de ley, que afectaron al desarrollo de la jurisprudencia y la actitud de los eruditos. No hay una sola causa que pueda señalarse como la principal, ni pueden identificarse a todos los factores. Los siguientes son tan solo unos pocos de entre los factores más obvios que condujeron a esta etapa de estancamiento:

1. Las escuelas de jurisprudencia se formaron de manera completa y los detalles más pequeños fueron elaborados. Las leyes para cuanto había ocurrido, así como "para cuanto pudiera ocurrir", fueron deducidas y registradas debido a lo extenso que estaba la jurisprudencia especulativa. Esto dejó poco espacio al razonamiento deductivo (*iÿtihād*) y la originalidad. En consecuencia, se desarrolló una dependencia excesiva en las obras de los juristas anteriores de las escuelas.
2. El califato abasida, que alcanzó el poder bajo el estandarte de "restaurar la ley islámica a su lugar anterior", perdió su poder que acabó en manos de los ministros de los reyes (los *wuzarā'*), de los cuales muchos eran chiíes, y el imperio prácticamente se despedazó en mini estados. Los nuevos gobernantes por delegación estaban más centrados en sus batallas por el poder que en la erudición religiosa o el gobierno de acuerdo a la ley islámica.
3. El desmoronamiento del imperio abasida en mini estados fue acompañado por el hecho de que cada estado escogiera la escuela a qué seguir. Por ejemplo, Egipto siguió la Shāfi'ī, España la Mālikī, y Turquía y la India la Hanafī. Cada estado inició la práctica de escoger a sus gobernadores, administradores y jueces únicamente de entre aquellos que seguían oficialmente a su *madh·hab*. Consecuentemente los eruditos que querían aspirar a ser jueces en los tribunales de estos estados debían seguir la escuela de ley oficial del estado.
4. Algunos individuos incompetentes empezaron a afirmar para sí el derecho a realizar razonamiento deductivo (*iÿtihād*) con el

fin de distorsionar la religión para adaptarla a sus deseos. Consecuentemente muchos eruditos no cualificados empezaron a llevar a cabo dictámenes que desviaron a las masas en una serie de cuestiones. En la confusión consiguiente, los eruditos de reputación trataron de cerrar la puerta del *īȳtihād* con el fin de proteger a la *Sharī'ah* de la manipulación¹.

Compilación de la jurisprudencia

Los mismos factores que condujeron al seguimiento ciego (*taqlīd*) también provocaron que los eruditos limitaran su actividad creativa a la simple edición y revisión de obras anteriores. Los libros de jurisprudencia de eruditos previos fueron condensados y luego se hicieron resúmenes de estas condensaciones. Estos resúmenes fueron luego acortados con el fin de hacerlos fáciles de memorizar, y muchos de ellos, de hecho, fueron escritos con rima. Este proceso de resumir continuó hasta que los resúmenes resultantes se convirtieron prácticamente en enigmas para los estudiantes de su día. La siguiente generación de eruditos empezó a escribir explicaciones de los resúmenes y poemas. Eruditos posteriores escribieron comentarios sobre las explicaciones y otros añadieron notas al pie a los comentarios.

Durante este periodo algunos libros sobre los fundamentos de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*) fueron escritos. En estas obras, el método correcto de llevar a cabo razonamiento deductivo (*īȳtihād*) fue definido de forma detallada. No obstante, las condiciones que fueron establecidas por estos eruditos eran tan estrictas que excluían no solo a los juristas de la época sino también a muchos anteriores que habían llevado a cabo tales razonamientos.

También se escribieron unos pocos libros de jurisprudencia comparada durante este periodo. En cuanto al periodo anterior, las opiniones de las escuelas y las pruebas en las que se basaban fueron compiladas y criticadas en estos libros. Los autores definieron entonces como de lo más correcto las opiniones de su escuela particular.

¹ *Al-Madjal*, págs. 136-137.

Hacia el final de este periodo, se llevó a cabo un intento de codificar la ley islámica bajo los auspicios de los califas otomanos. Se formó un panel de siete juristas de alta categoría y se le confió tal tarea. Fue completado en el 1876 d.C. e impuesto como ley por el Sultán por todo el imperio otomano bajo el título *Majallah al-Ahkām al-‘Ādilah*¹ ("Los Códigos Justos")². Sin embargo, incluso este intento aparentemente noble fue afectado por el faccionalismo en las escuelas de ley. Todos los eruditos del comité fueron escogidos de la escuela Hanafī. En consecuencia, el código resultante ignoró totalmente la contribución de las demás escuelas a la jurisprudencia islámica.

Con las expediciones de Colón y Vasco de Gama, los estados de Europa occidental empezaron a capturar las rutas y fuentes del comercio internacional. Más adelante, los estados musulmanes del este de Asia fueron absorbidos por el imperialismo europeo, empezando con Java, que cayó en manos de los alemanes en 1684. Después de que Transilvania y Hungría cayeran de manos otomanas a Austria en 1699, y la derrota de los otomanos por parte de Rusia en la guerra ruso-turca de 1768-74, los territorios europeos del imperio otomano se perdieron en breve, uno tras otro³. Este proceso culminó con la disolución total del imperio otomano durante la primera guerra mundial, y su división en colonias y protectorados. Debido a ello, códigos de ley europeos sustituyeron a las leyes islámicas en todo el mundo musulmán.

Pese a que el colonialismo europeo finalizó de forma oficial pocos años atrás, la ley islámica ha permanecido en desuso en todos los países musulmanes con la excepción de Arabia Saudí que ha codificado la ley islámica de acuerdo a la escuela Hanbalī, Pakistán en gran medida de acuerdo a la escuela Hanafī, e Irán que lo hizo recientemente de acuerdo a la escuela Ŷa’farī⁴.

Reformadores

¹ Nota del traductor: conocido como el "Mejelle", aunque con diversas formas de transliteración.

² Anwar Ahmed Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* ("Jurisprudencia islámica en el mundo moderno"); (Lahore, Pakistán: Ashraf, 1ª ed., 1963), pág. 65.

³ *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (pág. 85).

⁴ La escuela Ŷa’farī es la de la secta chií duodecimana (*iznā ‘ashrīyah*), falsamente atribuida al Imām Ŷa’far aṣ-Ṣādiq (m. 765 d.C.).

Pese a la decadencia general descrita, han existido en todas las épocas a lo largo de este periodo unos pocos eruditos notables que se opusieron al seguimiento ciego (*taqlīd*) y se atrevieron a levantar el estandarte del razonamiento deductivo propio (*i̇ẏtihād*). Promovieron un retorno a las raíces de la religión, a las verdaderas fuentes de la ley islámica, y al apoyo en estas fuentes por encima de todo lo demás. Algunos de estos reformadores y sus contribuciones se describen a continuación.

Ibn Taimīyah

Aḥmad ibn Taimīyah (1263-1328 d.C.) estuvo en la cabecera de los reformadores de este periodo. Debido a su desafío del *statu quo*, muchos de sus contemporáneos le declararon apóstata, y las autoridades le encarcelaron en repetidas ocasiones. Ibn Taimīyah, sin embargo, fue uno de los mayores eruditos de su época. Inicialmente, estudió jurisprudencia de acuerdo a la escuela Hanaḥī, pero no se restringió a sí mismo dentro de sus confines. Estudió las fuentes de la ley islámica en profundidad y llegó a dominar todas las ciencias del Islām conocidas en su época. En adición a esto, examinó las escrituras de varias sectas que rompieron del Islām y estudió las escrituras religiosas de los cristianos, judíos, y sus diversas sectas, y escribió extensas críticas sobre ellas. Ibn Taimīyah también participó en la lucha (*īẏhād*) contra los mongoles que habían ocupado provincias del norte y el este del antiguo estado abasida, y en aquella época estaban amenazando a Egipto y el norte de África. Los estudiantes de Ibn Taimīyah estuvieron entre los más grandes eruditos de su época y llevaron a la siguiente generación el estandarte del *i̇ẏtihād* y el retorno a las fuentes del Islām en estado puro, que su instructor había levantado. Entre ellos estuvo Ibn Qayyim, gran erudito en la jurisprudencia (*fiqh*) y el Hadīz; Adh-Dhahabī, un maestro en la crítica de Hadīz; e Ibn Kazīr, maestro en comentario del Qur'ān (*tafsīr*), historia y Hadīz.

Ash-Shawkānī

Muḥammad ibn 'Alī ash-Shawkānī (1757-1835 d.C.), nacido cerca de la ciudad de Shawkān, en Yemen, también estuvo entre los reformadores de este periodo. Ash-Shawkānī estudió jurisprudencia de acuerdo a la escuela Zaydī¹ y se convirtió en uno de sus eruditos

¹ Una de las principales escuelas de ley *shī'ah*.

más notables. Posteriormente profundizó en el estudio de las ciencias del *Hadīz* y más adelante se convirtió en el erudito de esta materia más famoso de su época. En este punto se libró a sí mismo de la escuela y empezó a realizar razonamiento personal (*iÿtihād*) independiente. Escribió una serie de obras sobre jurisprudencia (*fiqh*) y sus fundamentos, en los cuales las cuestiones eran abordadas analizando las posturas de todas las escuelas y se alcanzaba una conclusión con soluciones basadas en las pruebas [del Qur'ān y la Sunna] más correctas y los argumentos más convincentes. El Imām ash-Shawkānī tomó la postura de que el seguimiento ciego (*taqlīd*) era ilícito (*harām*), y escribió una serie de libros sobre el tema, entre ellos *Al-Qawl al-Mufīd fī Hukm at-Taqlīd* ("La palabra apropiada en dictamen sobre el seguimiento ciego"). Debido a esto, también se vio bajo el ataque de la mayoría de los eruditos de su época¹.

Shah Waliullah Dihlawi

Otro reformador notable fue el gran erudito Aḥmad ibn 'Abdur-Rahīm, más conocido como Shah Waliul-lāh Dihlawī (1703-1762 d.C.). Nació en el subcontinente indio, donde el seguimiento ciego (*taqlīd*) estaba, posiblemente, más extendido. Tras adquirir dominio de las diversas ciencias islámicas, llamó a la reunificación de la puerta del razonamiento deductivo (*iÿtihād*) y la reunificación de las escuelas de jurisprudencia. En sus esfuerzos por reexaminar los principios islámicos y encontrar la autoridad legal en la cual basaran las escuelas sus regulaciones, Shah Waliullah rejuveneció el estudio del *Hadīz*. Pese a que no fue tan lejos como para rechazar las existentes escuelas de jurisprudencia, enseñó que cada uno era libre para escoger una decisión particular distinta de la tomada por la escuela a la que perteneciera, si estaba convencido de que su posición era mejor confirmada por algún *hadīz*.

Ŷamāl ad-Dīn al-Afgānī

Sin embargo, el estado general de degradación y estancamiento ha continuado hasta día de hoy, pese a los esfuerzos de pensadores modernos como Ŷamāl ad-Dīn al-Afgānī (1839-1897 d.C.), que viajaron por todo el mundo musulmán promoviendo la reforma. Ŷamāl ad-Dīn viajó a la India, La Meca y Constantinopla, estableciéndose finalmente en Egipto. Promovió el pensamiento

¹ Muḥammad ibn 'Alī ash-Shawkānī, *Nayl al-Awtār*, vol. 1, págs. 3-6.

político, religioso y científico libre, y denunció el seguimiento ciego (*taqlīd*) y la corrupción del estado. Ŷamāl ad-Dīn enseñó estas ideas en la Universidad de al-Azhar, e influyó a muchos que estudiaron de él. Desafortunadamente, algunas de las ideas de Ŷamāl ad-Dīn eran extremistas. Por ejemplo, elevó la mente humana y sus deducciones lógicas a un nivel equivalente al de la revelación divina. Sus intenciones también cayeron en sospecha debido a su implicación con el movimiento masónico que en aquella época estaba estableciendo nuevas sucursales en Oriente Medio.

Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 d.C.) estuvo entre los estudiantes más famosos de Afġānī. Bajo su influencia y la del pensamiento de Ibn Taimīyah, levantó una vez más bien alto el estandarte del *iḥtihād*, y atacó de forma sistemática al *taqlīd* y sus partidarios. Sin embargo, debido a su inclinación hacia el modernismo extremo, eventualmente se desvió en algunas de sus interpretaciones y dictámenes legales. Por ejemplo, en su comentario del Qur’ān trató de encontrar explicaciones apologéticas para todos los milagros atribuidos a los Profetas realizados directamente por Dios a través de fuerzas de la naturaleza. Para él, las bandadas de aves que dejaron caer bolas de arcilla sobre el ejército de Abraha y su elefante durante el ataque que perpetraron contra la Ka’bah, eran simplemente microbios transportados por el aire que extendieron enfermedad entre ellos. En la misma línea, dictaminó permiso a los musulmanes para que se involucraran en transacciones comerciales que implicaran interés. Basó este fallo en el principio de jurisprudencia de que la necesidad extrema convierte lo prohibido en lícito. La falacia de este fallo reside en el hecho de que el *fiqh* define de forma específica a la "extrema necesidad" como aquella que implica cuestiones de vida o muerte, o se vea afectada la integridad física, y este, simplemente, no era el caso en lo que a las transacciones comerciales respecta. El principal estudiante de Muḥammad ‘Abduh, Muḥammad Rashīd Ridā (m. 1935), prosiguió con el ataque de su mentor al seguimiento ciego (*taqlīd*), pero rechazó la mayoría de sus excesos. No obstante, otros estudiantes de Muḥammad ‘Abduh se convirtieron en el núcleo del movimiento modelista extremo, y se desviaron en relación a muchas cuestiones más aún que su instructor. Por ejemplo, su estudiante Qāsim Amīn

(m. 1908) fue el primero en atacar vehementemente a la poligamia, la simplicidad del divorcio islámico y el uso del velo.

Otros eruditos

Otros eruditos del siglo XX, como Hasan al-Banna (m. 1949) - fundador del movimiento *Ijwān al-Muslimūn* ("Hermanos Musulmanes")-, Sayyid Qutb, Abu'l A'lā Mawdūdī (1909-1979) - fundador del movimiento *Ŷama'at al-Islāmī* ("Partido Islámico")-, y más recientemente el gran erudito del *Hadīz* de nuestra época, Nāsir ad-Dīn al-Albānī, han tomado el relevo del renacimiento islámico y han promovido la unificación de los *madhāhib*¹. Sin embargo, hasta día de hoy, la mayoría de eruditos permanecen firmemente anclados a un Islām sectario bajo la forma de alguna de las cuatro escuelas de ley. De este modo, perpetúan sin darse cuenta siquiera la división entre las filas de la nación de musulmanes. No parece tampoco haber demasiada esperanza por un fin de este proceso en un futuro cercano ya que, salvo pocas excepciones, las instituciones educativas islámicas actuales propagan activamente una visión sectaria del Islām.

Es cierto que la jurisprudencia comparativa ha ganado actualmente un lugar prominente en los planes de estudios de estas instituciones, y el estudio del *Hadīz* se ha vuelto más popular de lo que lo era un siglo atrás. No obstante, la realidad es que estas materias potencialmente dinámicas y regenerativas han sido apaciguadas por el sistema sectario de la educación islámica. Cada universidad se adhiere a la escuela de jurisprudencia (*madh·hab*) oficial del país en el cual se encuentra y con ello todos los cursos clave de jurisprudencia (*fiqh*) del programa de estudios de la Ley islámica (denominado *Sharī'ah* o *Uṣūl ad-Dīn* -"Fundamentos de la Religión"-) se enseñan de acuerdo al *madh·hab* del estado². El fin de esto es cubrir la necesidad del gobierno local de tener jueces que estén acordes a la escuela de ley utilizada en la ley civil del estado. Por ejemplo, la Universidad de Al-Azhar en Egipto, la institución más respetada del mundo islámico, es la única institución donde se enseñan todas las escuelas principales. Sin embargo, a los estudiantes que entran a la universidad se les requiere a su inscripción que indiquen su *madh·hab* y quienes

¹ El libro de jurisprudencia *Fiqh us-Sunnah* de Sayyib Sābiq, uno de los seguidores de Al-Banna, representa un intento serio de responder a esta llamada.

² Una de las pocas excepciones a esta norma en el presente es la Universidad Islámica de Medina, en Arabia Saudí. Cerca del 80% de los estudiantes proviene de diversas zonas del mundo islámico y no se da preferencia a ningún *madh·hab* sobre otro en el estudio del *fiqh*, a nivel universitario.

pertenecen a uno mismo son agrupados en una misma clase. Desde el inicio de sus estudios hasta que se gradúen, todos sus profesores serán de su mismo *madh·hab*. Por lo tanto, las posturas de las demás escuelas de ley son estudiadas como rarezas, y los grandes libros de *Hadīz* son leídos más en busca de bendición que por revelar la verdad. Cuando aparecen opiniones en conflicto durante el transcurso del curso, el instructor en la institución sectaria lo examina de forma superficial y lo rechaza a la luz de los argumentos convincentes que desarrolla con el fin de dar soporte a la postura de su escuela particular. Por tanto, aunque otras posturas puedan tener el soporte de pruebas de mucha fortaleza, el tratamiento sectario del instructor les niega la consideración que merecen. Similarmente, si durante la lectura de los libros de *Hadīz* aparece una narración fuerte [en autenticidad] que parece ser contraria a la postura adoptada por el *madh·hab*, el instructor o bien lo reinterpreta para dar soporte a su *madh·hab* o lo resuelve mediante una explicación hábil. Y si ninguna de las dos opciones es posible, se citan una serie de *ahādīz* débiles en apoyo a la postura del *madh·hab*, sin la menor mención de su debilidad. De este modo, parece que hay un mayor número de *ahādīz* que apoyan la postura del *madh·hab*, y se convence a los estudiantes de la exactitud de su *madh·hab*.

Resumen del capítulo

1. El *iḥtihād* fue dejado de lado en todas sus formas, y el seguimiento ciego (*taqlīd*) de una de las cuatro escuelas de ley se volvió obligatorio para todos los musulmanes.
2. Las cuatro escuelas se volvieron totalmente incompatibles y la nación (*ummah*) musulmana se dividió prácticamente en cuatro sectas.
3. La actividad académica se limitó a escribir comentarios de obras anteriores, y promover la postura de la escuela particular del autor, como en el periodo de consolidación.
4. Hubieron intentos loables por parte de ciertos reformadores de hacer renacer la naturaleza original y dinámica de la jurisprudencia islámica, pero sus esfuerzos resultaron inadecuados

a la hora de erradicar el fanatismo entre escuelas de ley tan profundamente enraizado.

5. Hubo intentos por codificar la ley islámica, pero los resultados se vieron afectados por los puntos de vista sectarios, y con la llegada del colonialismo europeo fueron sustituidos por códigos legales europeos.

6. En los últimos años se ha reducido de algún modo el fanatismo por las escuelas de ley, debido a los movimientos reformistas y a la extendida enseñanza de jurisprudencia comparada en instituciones académicas modernas.

7. El estado de estancamiento y declive de la jurisprudencia y la existencia del faccionalismo entre los *madhāhib* ha continuado hasta el presente.

Capítulo 9

LOS IMAMES Y EL SEGUIMIENTO CIEGO

En los capítulos anteriores hemos trazado la evolución histórica de la jurisprudencia y sus escuelas, mostrando su interrelación y su contribución al entendimiento del Islām como fuera revelado en el Qur'ān y la Sunna, tanto de forma general como específica. Debe recalcarse que tanto la jurisprudencia como las escuelas que se dedicaron a ella fueron y son adiciones necesarias complementando la revelación de Dios, que define los principios básicos en relación a los derechos y responsabilidades del ser humano para con Dios y para con el resto de los seres humanos¹. Es a través de las aplicaciones específicas de las interpretaciones del Qur'ān y la Sunna que la voluntad de Dios se manifiesta al ser humano a través del tiempo y el espacio. Con los poderes intelectuales que Dios ha dado al ser humano, este -especialmente los eruditos del Islām- puede proporcionar interpretaciones relevantes de lo general para enfrentarse a lo particular: he aquí la relevancia de las escuelas de ley -el círculo de eruditos del Islām- y la jurisprudencia -la totalidad de las leyes islámicas, así como los principios para deducirlas-. Aquí radica la verdadera importancia de la jurisprudencia y las escuelas de ley en el Islām.

Puesto que el Islām es una religión establecida por Dios para el ser humano de toda época y lugar, les incumbe a eruditos de distintas regiones y épocas desarrollar principios de jurisprudencia, así como leyes específicas deducidas de este modo, con la finalidad de resolver varias nuevas cuestiones a medida que vayan apareciendo.

¹ Nota del Traductor: la Ley de Dios guía al ser humano en las distintas esferas de su existencia. La jurisprudencia deduce de la Ley para responder a las distintas circunstancias y épocas. La necesidad de una jurisprudencia va ligada a que en el mundo existen diferencias de época y geográficas; de no existir el tiempo y el espacio no haría falta un *fiqh*. Esto se refleja ampliamente en el conocido *hadīz* en que el Profeta (ﷺ) envía a Mu'ādh al Yemen y le especifica (mediante aprobación) cómo debe juzgar. Quizás nadie ejemplifica mejor la función de la constante necesidad de jurisprudencia que los Califas Rectos y cómo se enfrentaron a los nuevos retos que se encontraron; conflictos civiles, división política y religiosa, hambrunas y sequías, y una expansión sin precedentes. Ante todo esto respondieron basándose en el Libro y el ejemplo del Profeta, y a la vez respondiendo adecuadamente a las nuevas circunstancias. He aquí la incesante necesidad del *iṭihād*.

La precisión de sus interpretaciones ha sido proporcional a sus capacidades innatas y a la cantidad y calidad de la evidencia disponible en el momento de formar sus opiniones. Algunos se encontraron con el factor adicional de las diferencias culturales, y muchos fueron privados de la asistencia que procede de la consulta mutua, debido a su lejanía de sus colegas, y las consecuentes dificultades de comunicación. He aquí las diferencias de opinión que han surgido entre unas regiones y otras. Pese a las limitaciones, los primeros eruditos cumplieron con sus obligaciones para con el Islām y sus contribulos, haciendo uso de sus facultades intelectuales -otorgadas por Dios- para interpretar los propósitos de Dios hacia las personas. Encontrándose en partes diversas del estado islámico, se convirtieron en fundadores de diferentes escuelas de pensamiento islámico, y de allí procede la multiplicación de las escuelas en un momento determinado de la evolución de la jurisprudencia islámica y el estado islámico. Históricamente, por tanto, la aparición de más de una escuela era inevitable. Además de ello, el número de escuelas se incrementó y la comunicación y demás factores influyeron de diversos modos; la diferencia y las contradicciones eran, de igual modo, una consecuencia natural. Sin embargo, siempre y cuando los eruditos intentaran mantener su meta de alcanzar la verdad en primera posición en sus mentes, y no fueran desviados por el sectarismo, fanatismo, o el deseo de la gloria y recompensa personales, el espíritu esencial del Islām se preservaría en sus escuelas. En tales circunstancias, a los eruditos no les suponía problema alguno abandonar sus opiniones individuales a favor de dictámenes por otros, siempre y cuando se les mostrara evidencia de que estaban más acordes al significado deducible del Qur'ān y la Sunna. En otras palabras, existía una continua búsqueda de la verdad hasta que los factores negativos analizados previamente -como el sectarismo y el deseo de gloria personal- se convirtieron en un factor crucial en la vida de algunos eruditos. Debido a ello, las cuatro escuelas supervivientes, con sus diversos y en ocasiones incompatibles posturas, asumieron el atributo de infalibilidad, y se crearon *ahādīz* falsos para reforzar esta característica contraria al Islām. Como contracorriente hacia este declive, varios movimientos de reforma a lo largo del tiempo han promovido la unificación de las escuelas o, en algunos casos, el rechazo hacia la necesidad de la existencia de cualquier escuela. La posición anterior es legítima, como debió quedar claro; la última es extremista -quizás herética- puesto que pasa por alto la

importancia de una escuela de ley unificada como necesario complemento al Qur'ān y la Sunna, cuyo fin es el mejor entendimiento y aplicación de leyes islámicas¹. Del desarrollo histórico de la jurisprudencia y la evolución de sus escuelas descrito en las páginas anteriores, hemos observado cómo se dio un periodo en que las diferencias naturales entre distintas escuelas de ley se exageraron en extremo hasta alcanzar el sectarismo, hasta tal punto que los eruditos que dejaron de lado el razonamiento deductivo (*iŷtihād*) e impusieron a las masas de musulmanes el seguimiento ciego (*taqlīd*) de una de las cuatro escuelas principales. Por el contrario, los Imames a quienes se atribuyen estas escuelas se posicionaron totalmente contra la consagración a estas diferencias y lucharon con vehemencia contra el seguimiento ciego ya sea entre sus seguidores o entre las masas en general. Pero pese a ello, aun hoy, muchas personas sienten que si un *hadīz* fidedigno debe ser descartado porque aceptarlo significaría que el Imām de su *madh·hab* estaba equivocado en una opinión particular, lo cual es para ellos es una falta de respeto equivalente a la blasfemia, [es mejor descartarlo]. Desconocen que la preferencia de la opinión de su Imām por encima de la afirmación del Profeta (ﷺ) roza al pecado de adorar a alguien fuera de Dios (*shirk*), denominado “politeísmo en relación al [derecho] único de ser seguido” (*shirk fī tawḥīd al-ittibā'*), puesto que se está atribuyendo a alguien el seguimiento sin cuestión que tan solo es derecho del Profeta (ﷺ) [en virtud de ser receptor de la revelación de Dios]. Ya que la declaración del Islām de uno, contenida en la frase “no hay objeto de adoración [válido] salvo Dios, y Muḥammad es el Mensajero de Dios”, contiene en sí aceptación del Profeta como el único que debe ser seguido sin cuestión, puesto que seguirle a él equivale a seguir a Dios.

¹ Nota del traductor: la necesidad de tener eruditos especializados en ley islámica es más que evidente para aplicar la Ley del Islām en las distintas esferas de la vida; tan evidente como la necesidad de tener médicos para tratar a los enfermos. Nadie toleraría que un aficionado a la cosmología se dedique a dar opiniones oficiales sobre las constantes del universo y las leyes de la astrofísica. La llamada al “Qur'ān y la Sunna sin eruditos” es, por tanto, una reacción extrema a la doctrina de seguir ciegamente a los eruditos sin cuestionar sus decisiones ni esperar de ellos que demuestren su evidencia del Qur'ān y la Sunna. La ley islámica requiere erudición para la persona que desea deducir de ella; conocimiento de la lengua original de sus fuentes y sus características, conocimiento del Qur'ān y sus ciencias, conocimiento del ejemplo del Profeta y las ciencias del *Hadīz*, etc. Sin embargo ninguno de estos eruditos es libre de error. Esta moderación de enfoque es la apoyada por el Qur'ān cuando dice “preguntad a quienes tienen conocimiento si vosotros ignoráis” por un lado y “por encima de todo aquel que tiene conocimiento, hay quien tiene más” por otro, así como el dicho del Profeta “todo descendiente de Adán yerra”. Los Compañeros del Profeta y sus Sucesores no discreparon sobre esto.

Puesto que la mayoría de musulmanes del presente no son conscientes de la contradicción entre la posición de los Imames y la forma actual que han adoptado sus escuelas, es apropiado hacer un repaso detallado de sus posturas en relación al seguimiento ciego, tal y como se refleja en sus palabras.

Imām Abū Hanīfah Nu'mān ibn Zābit (702-767 d.C.)

Abū Hanīfah solía disuadir a sus estudiantes de que registraran sus opiniones, ya que con frecuencia se basaban en analogía deductiva (*qiyās*). No obstante, hizo una excepción con aquellas posturas que tomaba que habían sido debatidas extensamente y respecto a las cuales sus estudiantes habían alcanzado unanimidad. Su estudiante, Abū Yūsuf, transmitió del Imām que una vez le dijo:

“Ay de ti, Ya'qūb... No escribas todo cuánto oigas de mí, ya que ciertamente puedo mantener una opinión hoy y abandonarla mañana; y mantener una mañana y abandonarla al día siguiente”.¹

El Imām Abū Hanīfah también habló con contundencia sobre el seguimiento ciego de sus opiniones y las de sus estudiantes. De hecho, prohibió de forma estricta que alguien siguiera sus opiniones o alcanzara posturas legales basándose en ellas, a menos que hayan hecho uso de las fuentes de las cuáles ellos las dedujeron. Un estudiante del Imām, Dhafar, le citó diciendo:

“Queda prohibido para cualquiera que desconoce mis pruebas dictaminar de acuerdo a mis afirmaciones, ya que en verdad no somos más que humanos y podemos decir algo hoy y rechazarlo mañana.”²

Abū Hanīfah siempre fue consciente de sus limitaciones. Actuando en consecuencia, definió para sus estudiantes y todos aquellos que se beneficiarían de su profundo entendimiento del Islām que el criterio definitivo de lo correcto y lo incorrecto era el Qur'ān y el

¹ Transmitido por 'Abbās y ad-Dūrī en *At-Tārīj* de Ibn Mu'īn (La Meca: Universidad del Rey 'Abdul 'Azīz, 1979), vol. 6, pág. 88.

² Ibn 'Abdul-Barr, *Al-Intiqā fī faḍā'il az-zalāzah al-a'immah al-fuqahā*, Cairo, Maktāb al-Qudsī, 1931, pág. 145.

ejemplo del Profeta (la Sunna); cuanto estuviera en consonancia con ambos sería correcto y cuanto no, sería incorrecto. Su estudiante Muḥammad ibn al-Ḥasan, transmitió que dijo:

“Si he dictaminado algo que contradiga el Libro de Dios o la narración del Mensajero, rechazad mi dictamen.”¹

También quedó registrado que remarcó que el principio a seguir si alguien desea adoptar su *madh·hab* como a él le gustaría, es la aceptación de las narraciones auténticas del Profeta (ﷺ). El Imām Ibn ‘Abdul-Barr transmitió de Abū Ḥanīfah el siguiente dicho:

“Si la narración resulta ser correcta [*sahīh*], entonces ella es mi *madh·hab*.”²

Imām Mālik ibn Anas (717-801 d.C.)

El Imām Mālik no vaciló jamás en modificar sus posturas incluso de haberlas expresado ya en público, si le llegaba prueba que demostraba lo contrario a ellas proveniente de una fuente fidedigna. Uno de sus estudiantes, Ibn Wahb, confirmó esta actitud del Imām diciendo:

“En una ocasión escuché a alguien preguntando a Mālik sobre el lavado entre los dedos de los pies durante la ablución, a lo que él respondió: ‘la gente no tiene por qué hacerlo’. Esperé a que la mayoría de gente hubiera abandonado el círculo de estudio y le informé de que existe una narración al respecto. Me preguntó cuál era, así que le dije: ‘Al-Laiz ibn Sa’d, Ibn Luhay’an y ‘Amr ibn al-Ḥāriz narraron de al-Mustawrid ibn Shidād al-Qurashī que vio al Mensajero de Dios frotarse entre los dedos de los pies con su dedo meñique’. Mālik dijo: ‘*en verdad es una narración buena, que no había escuchado nunca antes*’. Más tarde, cuando escuché a la gente preguntar a Mālik sobre el lavado entre los dedos de los pies, insistía en que debían ser lavados.”

¹ Al-Fulānī, *Ṭiqādh al-himam*, Cairo, Al-Muniriyyah, 1935, pág. 50.

² Ibn ‘Ābidīn, *Al-Hāshiyah*, Cairo, Al-Muniriyyah, 1833-1900, vol. 1, pág. 63.

Esta narración es una evidencia clara de que el *madh·hab* de Mālik, al igual que el de Abū Hanīfah, era el de la narración auténtica, incluso si no hay una frase suya que lo exprese específicamente de este modo como en el caso de aquel.

Mālik también subrayó su capacidad de error, y que los únicos dictámenes suyos que debían ser puestos en práctica eran aquellos que no entraban en conflicto con el Qur'ān y el *Hadīz*. Ibn 'Abdul-Barr transmitió que Mālik dijo en una ocasión:

“En verdad tan solo soy un hombre, yerro [en ocasiones] y acierto en ocasiones; así que investigad en profundidad mi opinión y tomad luego cuanto esté en consonancia con el Libro y la Sunna, y rechazad cuanto los contradiga.”¹

Esta afirmación deja patente que el Qur'ān y las narraciones del Profeta (ﷺ) tenían preferencia sobre todo lo demás a los ojos de este gran erudito que jamás tuvo por intención que sus opiniones fueran seguidas de forma rígida. De hecho, cuando los califas abasidas Abū Ya'far al-Mansūr (que reinó del 759 al 765 d.C.) y Hārūn ar-Rashīd (que reinó del 786 al 809 d.C.) solicitaron a Mālik que les permitiera hacer de su compilación de *ahādīz* -llamada *Al-Muwatta'*- la autoridad oficial del estado en cuanto a la Sunna, lo rechazó en ambas ocasiones, recalcando que los Compañeros del Profeta se dispersaron por la tierra y llevaron consigo muchos dichos del Profeta que él no pudo incluir en su colección. Con esto, el Imām Mālik evitó la posibilidad de que su *madh·hab* se convirtiera en el oficial del estado islámico y, con este gesto, estableció un ejemplo que hubiera sido inteligente, por parte de otros, emular.

Imām Ash-Shāfi'ī (767-820 d.C.)

El Imām Ash-Shāfi'ī, como su instructor Mālik, señaló de forma nada ambigua que no le era posible a nadie de su época² tener constancia de todas las narraciones del Profeta (ﷺ) o recordar todas con las que se hubiera cruzado, y por tanto tomarían algunas posturas incorrectas por la fuerza. Ello significaba que el único

¹ Ibn 'Abdul-Barr, *Yāmi' Bayān al-'Ilm*, (Cairo, Al-Muniriyah, 1927), vol. 2, pág. 32.

² Las principales colecciones de Hadīz como las de Bujārī, Muslim y los demás, pertenecen a la segunda mitad del siglo IX.

método firme y digno de crédito, que podría ser usado bajo toda circunstancia, para decidir qué es correcto y qué no lo es, era la Sunna del Profeta (ﷺ). El erudito del *Hadīz* Al-*Hākim* registró una cita de Ash-Shāfi'ī en la cual dijo:

“No hay ninguno de nosotros al que no se le haya escapado una *sunna* del Mensajero de Dios o se olvide, así que lo mismo da qué dictamine o qué principios fundamentales proponga, habrá entre ellos cosas contrarias a dictámenes del Mensajero de Dios; por tanto, el dictamen correcto es lo acorde a cuanto el Mensajero de Dios dijo, y ese es mi dictamen.”¹

El Imām también acentuó una cuestión de gran importancia en relación a la opinión personal frente a la Sunna. Dijo [refiriéndose a los musulmanes de su época]:

“Los musulmanes eran de opinión unánime de que quien se encuentre con una Sunna auténtica del Mensajero de Dios no le está permitido ignorarla a favor de la opinión de otro.”²

Este lanzamiento da justo en el centro de la diana del seguimiento ciego (*taqlīd*) que tiene como uno de sus pilares el rechazo de la Sunna a favor de la opinión de la escuela de ley.

Al-*Hākim* también registró del Imām Ash-Shāfi'ī la misma afirmación de Abū *Hanīfah* en referencia a la relación entre su escuela y las narraciones auténticas del Profeta (ﷺ):

“Si la narración resulta ser correcta [*sahīh*], entonces ella es mi *madh·hab*.”³

Tal era la postura intransigente de este gran Imām, que mientras se encontraba en Bagdad, escribió un libro titulado “La Evidencia” (*Al-Huŷŷah*) como resumen de su *madh·hab*, para terminar escribiendo un nuevo libro llamado “La Esencia” (*Al-Umm*) que representaría el nuevo *madh·hab* que fundó tras viajar a Egipto y

¹ Ibn 'Asākir, *Tārīj Dimashq al-Kabīr* (Damasco, Rawḍah ash-Shām), vol. 15, parte 1, pág.3.

² Ibn al-Qayyim, *l'Īm al-Mūqī'in*, Beirut, Dār al-Ŷīl n.d., vol. 2, pág. 361.

³ Yahyā ibn Sharaf ad-Dīn an-Nawāwī, *Al-Maŷmū'*, Cairo, Idārah at-Ṭabā'ah al-Mūnīrah, 1925, vol. 1, pág. 63.

adquirir nuevo conocimiento procedente de la escuela del Imām al-Laiz ibn Sa’d.

Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (778-855 d.C.)

El Imām Aḥmad prosiguió con la tradición de su instructor, el Imām ash-Shāfi’ī, así como la de los Imames anteriores, tratando de inculcar en sus estudiantes un elevado respeto hacia las fuentes del Islām y un desdén por la imitación rígida de las opiniones de los eruditos. Pero debido a que el seguimiento ciego había empezado a arraigarse entre algunos seguidores de los Imames anteriores a él, Aḥmad tomó medidas más drásticas si cabe. Mientras que Abū Ḥanīfah disuadió a sus estudiantes de registrar todas sus opiniones, el Imām Aḥmad les prohibió registrar cualquiera de sus opiniones. Es debido a esto que su *madh-hab* no fue compilado de forma escrita hasta la era de sus estudiantes.

Aḥmad era muy explícito en sus advertencias contra el seguimiento ciego, como queda plasmado en su dicho registrado por Ibn Qayyim:

“No sigáis ciegamente mis dictámenes, ni los de Mālik, ash-Shāfi’ī, al-Awzā’ī o az-Zawrī. Tomad de donde ellos las tomaron.”¹

Similarmente, en otro de sus dichos registrado por Ibn ‘Abdul-Barr, dijo:

“Las opiniones de al-Awzā’ī, Mālik y Abū Ḥanīfah son simples opiniones, y para mí son todas iguales; por el contrario, el criterio verdadero de lo correcto y lo incorrecto son las narraciones.”²

La preferencia del Imām de las narraciones del Profeta (ﷺ) por encima de las opiniones era de tal magnitud que prefería una narración débil por encima de una opinión legal basada en deducción. Su respeto por la Sunna del Profeta (ﷺ), de la que él mismo compiló en una obra maestra de cerca de treinta mil narraciones llamada *Al-Musnad Al-Kabīr* (“La gran [obra] que

¹ *Tqādh al-Himām*, pág. 113.

² *Yāmi Bayān al-‘Ilm*, vol. 2, pág. 149.

[menciona] las cadenas”), era tan grande que advirtió también de forma severa a aquellos que se atrevieran a pasar por alto una narración del Profeta (ﷺ). Ibn al-Ŷawzī transmitió que dijo el Imām Aḥmad:

“Quienquiera que rechace una narración auténtica del Mensajero de Dios, está al borde de la destrucción.”¹

El Profeta dio la siguiente orden a sus Compañeros, y [por extensión] a los musulmanes en general:

“Transmitid [lo que habéis oído] de mí aunque se trate de tan solo un verso [del Qur'ān].”²

El propósito de esto es que la guía de Dios esté disponible a todas las generaciones de musulmanes hasta el Día Último. Debido a ello, el Imām Aḥmad se enfrentó con contundencia contra cualquier cosa que pudiera interferir en la transmisión de la guía de Dios a su generación, así como a las posteriores.

Estudiantes de los Imames

Debido al cuidado que los grandes Imames tuvieron a la hora de advertir a sus estudiantes en relación a la imitación ciega, estos nunca titubearon en rechazar lo que sus instructores les enseñaron cuando les estaban disponibles nuevos *ahādīz* [que demostraran el error de alguna opinión de estos]. Abū Yūsuf y Muḥammad ibn al-Ḥasan mantuvieron posturas divergentes a su instructor Abū Ḥanīfah en cerca de un tercio de los dictámenes de su escuela³ y, similarmente, Al-Muzānī y los demás difirieron de su maestro ash-Shāfi'ī en muchas opiniones legales.

Comentario

Las citas previamente mencionadas son algunas de entre los numerosos dichos de los cuatro Imames y sus estudiantes en los

¹ Ibn al-Ŷawzī, *Al-Manāqib*, Beirut, *Dār al-Āfāq al-Ŷadīdah*, 2ª ed., 1977, pág. 182.

² Narrado por 'Abdul-lāh ibn 'Amr ibn al-Ās y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 4, pág. 442, *hadīz* núm. 667.

³ *Al-Hāshiyah*, vol. 1, pág. 62.

que demandaron estricta adherencia a las narraciones del Profeta (ﷺ) y prohibieron la imitación ciega de sus opiniones, que Dios tenga misericordia con ellos. Sus afirmaciones son de abrumadora claridad y no dejan lugar para la interpretación distorsionante o las explicaciones apologéticas. Por tanto, quien se adhiera a la Sunna, incluso si se ve por ello contradiciendo a algunas opiniones del Imām de su escuela, no estará con ello oponiéndose al espíritu original de dicha escuela, sino que estará siguiendo de forma simultánea a todas las escuelas, con un firme asidero a la “cuerda de Dios”. Por el contrario, ignorar ciertas narraciones fidedignas del Profeta (ﷺ) simplemente porque contradicen algunas de las opiniones de los Imames, es oponerse de forma total a la postura que estos mismos tomaron. Es más, el rechazo de narraciones auténticas es una oposición a Dios y Su Mensajero¹, como que evidente en las palabras del Qur’ān que Dios dirige a este:

‘Iṣām ibn Yūsuf al-Balajī, un estudiante de Muḥammad ibn al-Ḥasan, y seguidor cercano de Abū Yūsuf, solía diferir en posturas de carácter legal de Abū Ḥanīfah y sus dos compañeros, ya que estos desconocían ciertas evidencias que a él si le alcanzaron¹. Por ejemplo, él solía levantar las manos antes y después de la inclinación (*rukū’*) en la oración² tal y como está descrito en narraciones auténticas por una multitud de Compañeros del Profeta (ﷺ), pese a que los tres principales Imames de su escuela opinaron lo contrario.

Dios también expresa advertencia hacia aquellos que rechazan la Sunna del Profeta (ﷺ):

analizado, categóricamente prohibida por los Imames. Esta forma se denomina *ittibā'*, en la cual narraciones fidedignas toman preferencia sobre cualquier opinión, o como dijeron Abū Hanīfah y ash-Shāfi'ī:

“Si la narración resulta ser correcta [sahīh], entonces ella es mi *madh·hab*.”

Es obvio que la gran mayoría de musulmanes no tendrán aptitud para dirigirse a las fuentes, debido a su falta de conocimiento, y no por tanto se verán forzados a realizar seguimiento (*ittibā'*) en la medida de su capacidad. Muchos pueden adquirir conocimiento de las narraciones relevantes preguntando respecto a la base de los dictámenes que se les mencionan, y leyendo libros de Hadīz. Ningún erudito de verdad debería ofenderse si se les pregunta este tipo de cosas de la forma adecuada. De igual modo, las masas deben buscar respuestas de libros, y deben tratar de escoger libros que mencionen las explicaciones de posturas legales pero mencionen además las pruebas junto con estas, y libros que no estén escritos desde el prejuicio o el sectarismo. Si tales libros no están disponibles, aun en tal caso pueden evitar el seguimiento ciego (*taqlīd*) escogiendo no limitarse a leer libros de la escuela propia. Siempre y cuando estén preparados para seguir la Sunna cuando les sea presentada, independientemente de qué escuela sigan, están en realidad realizando un seguimiento (*ittibā'*), pero no seguimiento ciego (*taqlīd*).

Resumen del capítulo

1. La mayoría de musulmanes no son conscientes de que el seguimiento ciego de una escuela de ley está frontalmente opuesto a la postura y enseñanzas de los fundadores de las escuelas.
2. La historia ha registrado que todos los Imames y sus estudiantes se opusieron al seguimiento ciego de sus opiniones. Por el contrario, enfatizaron repetidamente la importancia de referirse a las fuentes primarias, el Qur'ān y la Sunna, como la base de las conclusiones legales.
3. Los Imames y sus estudiantes subrayaron repetidamente el hecho de que sus dictámenes tenían posibilidad de error.

4. Los Imames dieron preferencia a los *ahādīz* auténticos sobre sus opiniones propias. Debido a que estos Imames dictaminaron en ocasiones sin tener disponibles ciertos *ahādīz*, sus estudiantes posteriormente revocaron tales dictámenes cuando estos sí les alcanzaron a ellos.
5. Dar preferencia a la opinión de una escuela por encima de una narración auténtica del Profeta (ﷺ) roza el *shirk*, puesto que tal preferencia contradice la lealtad que le es solo debida a Dios y al Mensajero que Él escogió.
6. Todos los musulmanes deben seguir de forma razonada (mediante *ittibā'*) las posturas de los eruditos tempranos con el fin de preservar la pureza original del Islām que fue revelado al Profeta (ﷺ) y transmitido a sus Compañeros, que Dios esté complacido con todos ellos.

Capítulo 10

DISCREPANCIAS EN LA UMMA

En los capítulos anteriores se ha intentado trazar una línea sobre el desarrollo histórico de las escuelas de ley, y mostrar sus contribuciones globales al enriquecimiento progresivo y al carácter unificador de la jurisprudencia en el mundo musulmán. Ha quedado demostrado de forma clara que el pensamiento liberal de los primeros juristas y sus escuelas, desde la época del Profeta (ﷺ) y a lo largo de las generaciones siguientes, fue sustituido gradualmente por el dogmatismo y la rigidez. Desde finales del siglo XIII, las escuelas de ley no solo se han convertido en tierra fértil para el sectarismo, sino que la jurisprudencia (*fiqh*) ha perdido su vitalidad original, que estaba consagrada en el principio del razonamiento deductivo (*iÿtihād*), y con ello ha sido incapaz de mantener el ritmo con las circunstancias cambiantes. Como resultado del sectarismo entre escuelas de ley y la inflexibilidad en la jurisprudencia, la pureza, unidad y dinamismo tradicionales del Islām se han visto amenazados a lo largo del mundo musulmán.

En este último capítulo se examinará el fenómeno de las diferencias de opinión (*ijtilāf*) a la luz de las posturas de los primeros eruditos y sus estudiantes. Se intentará recalcar el hecho de que aunque las diferencias de opinión sean inevitables, el desacuerdo irracional y el sectarismo no tienen cabida en la Religión del Islām que, Dios, en Su sabiduría, reveló a Su Profeta (ﷺ).

A medida que se analizó el desarrollo histórico y la evolución de las escuelas de ley, y el consiguiente crecimiento de la jurisprudencia hasta convertirse en una ciencia islámica de pleno derecho, hemos observado como los grandes Imames y fundadores de las escuelas generalmente adoptaban las posturas de que:

- a) las escuelas de ley, tanto individual como colectivamente, no eran infalibles; y
- b) el seguimiento de una u otra escuela no era ninguna obligación para los musulmanes.

Pese a esto, la penetrante influencia del seguimiento ciego ha tenido como consecuencia, entre otras cosas, en un giro total de tal magnitud que durante siglos hasta el presente la postura tomada por la generalidad de los musulmanes es que las cuatro escuelas de ley son ordenadas por Dios y por tanto infalibles; y las posturas legales de cada una de estas escuelas son todas correctas; y que todos deben seguir una de las cuatro escuelas; y que un musulmán no debe cambiar de *madh·hab*; y que es incorrecto escoger diferentes opiniones entre diferentes escuelas. Como corolario de estas creencias, se ha afirmado que cualquiera que niegue abiertamente la infalibilidad de las cuatro escuelas o la obligación de seguir una de ellas es un maldito innovador y un apóstata.

En el siglo XXI el epíteto más comúnmente utilizado para describir a tal clase de *apóstata* es el de “*wahhābī*”. Otro término abusivo similarmente utilizado en la India y Pakistán es “*ahl-i-hadīz*”. Incidentalmente, ambos términos son de hecho denominaciones erróneas, como la explicación que se da a continuación expondrá.

En los años 1924-1925, los seguidores de Muḥammad ibn ‘Abdul-Wahhāb (1703-1787) celosamente destruyeron todas las estructuras construidas sobre tumbas de los Compañeros del Profeta (ﷺ) en los cementerios de las ciudades santas de La Meca y Medina. Los llamados “*wahhābis*” se opusieron a la búsqueda de intercesión de los muertos (*tawassul*)¹, que se había convertido en una práctica ampliamente extendida entre los musulmanes, incluyendo muchos eruditos. Puesto que este tipo de intercesión y el apego a monumentos y capillas ya estaba firmemente implantado, desde tiempo atrás, en el mundo musulmán, el acto destructivo de los “*wahhābis*” en 1924-1925 pareció ser novedoso y extremista, he aquí la aplicación del epíteto “*wahhābī*” a los “innovadores malditos” y “apóstatas”. Debe señalarse sin embargo que Muḥammad ibn ‘Abdul-Wahhāb, fundador del movimiento que lleva parte de su nombre, seguía el *fiqh* de la escuela Hanbalī y sus seguidores del día de hoy siguen haciéndolo.

¹ Nota del traductor: “*tawassul*” significa de hecho “búsqueda de mediación”. En el Islām, una persona puede pedir a Dios utilizando como “medio” Sus nombres y atributos, las acciones buenas que él/ella mismo ha llevado a cabo, o pidiendo a alguien virtuoso que esté vivo que pida por él/ella. Quienes acuden a las tumbas y buscan la intercesión de los muertos utilizan este concepto de forma errónea en un claro acto de *shirk*. Para más información sobre el *tawassul* correcto y sus tipos y requisitos, véase el libro del Sheij al-Albānī “*At-tawassul, Anwā’uhu wa Ahkāmuhu*” (“El *Tawassul*: sus tipos y sus condiciones”).

Además de ello, oponiéndose a la intercesión mediante los muertos y destruyendo monumentos y santuarios construidos a los muertos, los descendientes y seguidores de Muḥammad ibn ‘Abdul-Wahhāb del siglo XX estaban atacando prácticas contrarias al Islām. El Profeta (ﷺ) había ordenado la demolición de todos los ídolos y estatuas, y el nivelación de todas las tumbas a la altura de la tierra circundante, de acuerdo a una narración auténtica narrada por ‘Alī ibn Abī Tālib (رضي الله عنه) y compilado por el gran erudito del Hadīz Muslim ibn al-Hayyāy¹. De lo mencionado con anterioridad, debe quedar claro que el término “*wahhābī*” utilizado con la connotación de “innovador” y “apóstata” es en realidad una denominación errónea.

De igual modo, el término “*Ahl-i-Hadiz*” era un título de respeto y alabanza dado a eruditos del pasado que, igual que el Imām Mālik, dedicaron mucho tiempo y esfuerzo al estudio especializado del Hadīz. Hacia el final del siglo XIX este título fue adoptado por un movimiento de reforma en India y Pakistán que promovía el retorno al Qur’ān y el Hadīz como base de la jurisprudencia, y se opuso a la adherencia dogmática a las escuelas de ley. Sin embargo, el fanatismo en las escuelas de ley existente en el presente ha distorsionado significado del término *Ahl-i-Hadiz* para ser aplicado a aquellos que fanáticamente se oponen al seguimiento de cualquiera de las escuelas.

La ironía está en que, a la luz de nuestro análisis de la evolución histórica de las escuelas de ley y el desarrollo consiguiente de la jurisprudencia, los verdaderos desviados de las enseñanzas del Islām no son los denominados “*wahhābī*” y “*Ahl-i-Hadiz*”, sino aquellos que insisten rígidamente en que cada musulmán debe seguir una u otra de las cuatro escuelas y en que crean ciegamente en la infalibilidad de los cuatro Imames, pese a ciertas extremadamente evidentes en sus dictámenes sobre la ley islámica. Y debe subrayarse que quienes abogan por el seguimiento ciego (*taqlīd*), son a menudo muy sinceros en su creencia en la infalibilidad de las cuatro escuelas. En adición, muchos eruditos se encuentran entre sus filas².

¹ Muslim (traducción al inglés), vol. 2, pág. 459, hadīz núm. 2115. Véase también *Sunan Abī Dāwūd* (traducción al inglés), vol. 2, págs.

² Bajo el título de “*Taqleed restringido a las cuatro escuelas*”, el autor de “*Taqleed and Ijtihad*” escribe: “*Se entendió de la exposición del Wu ūb y el Taqlīd que la adopción de diferentes veredictos conduce a la anarquía. Es, por tanto, imperativo realizar Taqleed de Madh-hab que ha sido así formulado y*

¿Cómo reconcilian entonces, aquellos que insisten en el *taqlīd*, las diferencias y contradicciones entre escuelas con su creencia en la infalibilidad de las cuatro? Algunos de ellos afirman que las escuelas fueron ordenadas por Dios y el propio Profeta (ﷺ) anunció su llegada. Sin embargo lo más común es basar el caso en la evidencia de las siguientes narraciones atribuidas al Profeta (ﷺ):

1. “Las discrepancias en mi nación son una misericordia.”
2. “Las discrepancias entre mis Compañeros son una misericordia para vosotros.”¹
3. “Mis Compañeros son como estrellas; cualquiera que sigáis, os guiará.”²
4. “En verdad mis Compañeros son como estrellas; seréis guiados por cualquier afirmación suya que adoptéis.”³
5. “Le pregunté a mi Señor sobre las cosas en que mis Compañeros discreparían después de mi muerte y Dios me reveló: ‘Oh Muḥammad, en verdad para Mí tus Compañeros son como estrellas en el firmamento, algunas más brillantes que otras; de modo que quien siga cualquier cosa en que hayan discrepado, en lo que a Mí respecta, estará siguiendo la guía’.”⁴

No obstante, antes de que estas narraciones puedan ser utilizadas como evidencia para el sectarismo, debe ser demostrada su autenticidad. Estas han sido lógicamente analizadas por eruditos eminentes y sus conclusiones se describen a continuación.

En cuanto a la narración en que se supone que el Profeta (ﷺ) profetizó el advenimiento de los Imames y sus escuelas, los

organizado en cuanto a principio (U ūl) y detalles (Furūʿ) que responde a todas las preguntas que pueden hacerse... con lo cual obvian la necesidad de referirse a una fuente externa. Esta calidad que todo lo abarca, por un acto de Al-lāh Taʿāla, se encuentra solo en los cuatro Madhā-hib. Es, por tanto, imperativo adoptar uno de los cuatro Madhā-hib.” Taqleed and Ijtihad, de Maulana Muhammad Maseehullah Khan Sherwani (Port Elizabeth, Suráfrica: The Majlis, 1980), publicado por Majlisul Ulama de Suráfrica, pág. 13.

¹ Supuestamente narrado por Yābir y compilado por Al-Bayḥaqī.

² Supuestamente narrado por Ibn ʿUmar y compilado por Ibn Battāh en *Al-Ibānah*, Ibn ʿAsākir y Nidhām al-Mulk en *Al-Amālī*, citado por el Sheij Al-Albānī en *Silsilah al-aḥādīz ad-daʿīfah wa al-mawḍūʿah*, Beirut, Al-Maktab al-Islāmī, 3ª ed., 1972, vol. 1, pág. 82.

³ Supuestamente narrado por Ibn ʿAbbās y compilado por al-Jaṭīb al-Baḡdādī en *Al-Kifāyah fī ʿilm ar-riwāyah*, Cairo, Dār al-Kutub al-Ḥadīzah, 2ª ed., 1972.

⁴ Supuestamente narrado por Ibn ʿUmar y compilado por Ibn Battāh en *Al-Ibānah*, Ibn ʿAsākir, y Nidhām al-Mulk en *Al-Amālī* y citado en *Silsilah al-aḥādīz ad-daʿīfah*, vol. 1, págs. 80-81.

registros auténticos generalmente no contienen en su fraseología ninguna mención de nombres específicos de Imames ni sus escuelas; todos aquellos que sí lo tienen son falsificaciones¹.

En cuanto al primer *hadīz* de los citados anteriormente, no posee cadena de transmisión que permita conocer ninguna fuente, mucho menos el Profeta (ﷺ) ni se encuentra en ninguno de los libros de *Hadīz*². Es por tanto incorrecto denominarlo “*hadīz*” siquiera, ya que es una falsificación. En relación al resto de las narraciones citadas, pese a que existen en los libros de *Hadīz* o sobre *Hadīz*, resultan todos ser débiles. El segundo es valorado por los eruditos de la materia como “extremadamente débil” (*wāhin*)³, el tercero y el cuarto como “falsificaciones” (*mawdū'*)⁴, y el quinto como “falso” (*bātil*)⁵. Por tanto, la evidencia en las narraciones para la glorificación y perpetuación de las diferencias entre escuelas es totalmente inaceptable desde el punto de vista de la autenticidad.

Y no solo son estas narraciones de historicidad débil, sino que sus mismos significados entran en conflicto obvio con el propio Qur'ān. A lo largo de los ciento catorce capítulos del Qur'ān, Dios ha maldecido y prohibido las discrepancias en materia religiosa, y ha ordenado la unidad y el acuerdo. Esto se da en versos como los siguientes:

discrepancias que con el tiempo desaparecieron, siendo un ejemplo de ellos la distribución de los Compañeros habiendo escuchado cada uno distintos dichos del Profeta, lo cual hacía que ningún Compañero de forma individual tuviera conocimiento de todos, con lo cual era inevitable que se formen opiniones erróneas habiendo falta de información. Obviamente, no se les puede culpar por estos errores y otros de naturaleza similar, ya que eran involuntarios. Además, está claro que corregían sin problema alguno sus decisiones erróneas cuando les llegaba información auténtica o más relevante indicando que así debían hacer. Es esta voluntad de dejar de lado las decisiones de uno mismo en la búsqueda de la verdad que excluye a estas diferencias de dictamen de la categoría de discrepancias malditas. En relación a esto, el Mensajero de Dios (ﷺ) dijo:

“Si un juez se esfuerza al máximo y dictamina correctamente, es recompensado doblemente, pero si se esfuerza y yerra, recibe todavía una recompensa.”¹

En base a esta cita, los Compañeros son libres de culpa por sus promulgaciones contradictorias. Sin embargo, cualquier discrepancia aparente en sus posturas diversas no debe ser glorificada y perpetuada. De hecho, ellos mismos detestaban la discrepancia, como refleja la siguiente narración citada por el estudiante de ash-Shāfi’ī, Al-Muzānī:

‘Umar ibn al-Jattāb (رضي الله عنه), el segundo Califa Recto, se enfadó debido a una disputa entre el Compañero Ubayy ibn Ka’b y otro Compañero, Ibn Mas’ūd, sobre realizar la oración con una sola prenda de vestir. Ubayy lo consideró correcto mientras que Ibn Mas’ūd sentía que solo lo era si había escasez de ropa. ‘Umar dejó su morada con enfado y declaró: *‘¿Han discrepado dos de los Compañeros del Mensajero de Dios, siendo que están entre aquellos a quienes las masas observan e imitan? Ubayy tiene razón e Ibn Mas’ūd debe desistir. Si escucho a alguien disputando sobre este asunto después de ahora, me encargaré de él.’*²

¹ Narrado por ‘Abdul-lāh ibn ‘Amr ibn al-‘Ās, y compilado por Bujārī (árabe-inglés), vol. 4, pág. 442, *ḥadīz* núm. 667; y Muslim (traducción al inglés), vol. 3, pág. 930, *ḥadīz* núm. 4261.

² ‘Yāmi’ Bayān al-‘Ilm, vol. 2, pág. 83-84.

En verdad, los eruditos primeros conocían a qué se debían las discrepancias entre los Compañeros y la tendencia de la gente a querer perpetuarlas. Por ello expresaron con contundencia su postura sobre esta cuestión, esforzándose con ello en terminar con el dogmatismo y el sectarismo que se justificaba en las discrepancias entre los Compañeros. Los siguientes son algunos ejemplos de sus afirmaciones sobre este tema de vital importancia. Ibn al-Qāsim, que estaba entre los principales estudiantes del Imām Mālik, dijo:

“Escuché a Mālik y Al-Laiz decir lo mismo sobre las discrepancias entre Compañeros: *‘la gente dice que ellos pueden hacer cuánto deseen en esto, pero no es así; se trató de que había dictámenes correctos [por parte de unos] e incorrectos [por parte de otros]*.”¹

Ash·hab, otro de los estudiantes del Imām Mālik, dijo:

“Se le preguntó a Mālik una vez si era seguro seguir un dictamen que le hubiera sido narrado a través de narradores fiables que lo escucharon de los Compañeros del Profeta. Respondió: *‘no, por Dios, a menos que sea correcto; la verdad es solamente una. ¿Pueden dos opiniones contradictorias ser correctas? La opinión correcta puede tan solo ser una.*”²

El estudiante del Imām ash-Shāfi’ī, al-Muẓanī, lo explica de la siguiente manera:

“Los Compañeros del Mensajero de Dios discreparon en varias ocasiones y uno declaraba al otro equivocado. Algunos de ellos examinaban las afirmaciones de los otros e investigaban en profundidad. Por tanto, si todos ellos hubieran pensado que cuanto dijeran era correcto, nunca hubieran investigado las afirmaciones de los otros ni hubieran declarado a los demás equivocados.”

Y dijo también Al-Muẓanī:

¹ *Yāmi’ Bayān al-‘Ilm*, vol. 2, págs. 81-82.

² Ídem, vol. 2, págs. 82, 88, 89.

“La siguiente pregunta se le debe plantear a quien permite la discrepancia, afirmando que si dos eruditos se esfuerzan en alcanzar una decisión sobre lo mismo y uno dice que es lícito y el otro que es ilícito, ambos tienen razón: ‘¿basas este juicio en algún texto fundamental [del Qur’ān o la Sunna] o en analogía deductiva?’ Si afirma que lo basa en un texto, se le debe preguntar: ‘¿cómo va a basarse en un texto fundamental cuando el Qur’ān condena la discrepancia?’ Si afirma entonces que es por analogía deductiva, se le debe preguntar: ‘¿cómo puede un texto fundamental rechazar la discrepancia y luego deducir tú de él que la discrepancia está permitida?’ Ninguna persona común con capacidad de razonar dejaría tal posibilidad; mucho menos un erudito.¹

Pese a que los Compañeros diferían en la aplicación de ciertos principios, solían tomar medidas muy especiales para preservar la apariencia de unidad y evitar aquello que pudiera dividir sus filas. Pero entre eruditos posteriores y seguidores que ciega y dogmáticamente se aferraron a sus *madhāhib* heredados, encontramos todo lo contrario. Como ya se mencionó, sus diferencias llegaron a dividir sus filas en la oración, el mayor pilar del Islām después de las afirmaciones del testimonio de Fe.

Los sectarios conservadores de entre los eruditos posteriores llevaron en ocasiones sus diferencias por encima incluso de ese extremo, dictando sentencias que golpeaban a la hermandad y unidad del Islām. Por ejemplo, el Imām Abū Hanīfah era el único entre los Imames en creer que la convicción o fe (*īmān*) no se incrementaba ni se reducía en una persona; uno, o bien creía o descreía². En base a la opinión de Abū Hanīfah, eruditos de su escuela posteriormente sentenciaron que si alguien pregunta “¿eres creyente?”, está prohibido responderle “soy creyente, si Dios quiere”, ya que según ellos esto “implica que uno duda de la

¹ Ídem, pág. 89.

² Esta posición entra en conflicto con el Qur’ān y los dichos del Profeta. Dios describió a los verdaderos creyentes como “*aquellos cuya Fe crece cuanto la gente les dice que teman [al enemigo] ya que se ha ajuntado para atacarles*” [3:173]. También dice: “*y si nuestros mensajes les son recitados, su Fe se incrementa*” [8:2]. El Profeta dijo también: “*ninguno de vosotros cree hasta que yo soy más amado para él que su descendencia, su padre, y toda la humanidad*”. La negación aquí se entiende como negación de que la creencia sea completa o perfecta, pero no negación de que exista; de otro modo, ninguno de nosotros podría considerarse como alguien que se somete a Dios (“musulmán”). La narración fue compilada por Bujārī y Muslim. Véase Bujārī (árabe-inglés), vol. 1, pág. 20, *hadīz* núm. 14, y Muslim (traducción al inglés), vol. 1, pág. 31, *hadīz* núm. 71.

existencia de su creencia”¹. De acuerdo a la unanimidad (*iymā*) de los eruditos, la duda sobre la creencia de uno mismo equivale a incredulidad (*kufr*). Por tanto, uno debe responder “*ciertamente soy creyente*”². El significado implicado pero no expresado explícitamente de este dictamen es que los seguidores de las demás escuelas de ley dudaban sobre su Fe y portando caían en la incredulidad (*kufr*). Esto no fue expresado nunca por la escuela Hanafī en sus principios, pero algunos eruditos posteriores dedujeron de esto la decisión legal de que a los seguidores de la escuela Hanafī les era ilícito casarse con seguidores de la escuela Shāfi’ī, que era la segunda más prominente de la época. Esta *deducción* fue luego revocada por eruditos de la escuela Hanafī³, pero permanece allí como evidencia histórica que documenta los peligros del sectarismo.

Resumen del capítulo

1. La postura de los musulmanes en general es que las cuatro escuelas de ley son infalibles, y cada uno debe seguir alguna de ellas, y los seguidores de una no deben cambiarse a otra o escoger opiniones legales de más de una⁴.
2. Si una persona no se suscribe a la infalibilidad de las escuelas o no sigue ninguna de las cuatro, es común pero erróneamente considerado herético y etiquetado como “*wahhābī*” o “*Ahl-i-Hadiz*”.

¹ Esta línea de razonamiento contradice con claridad al dicho del Profeta (ﷺ) sobre la súplica que debe hacerse en los cementerios: “*Paz sobre la gente creyente y sometida [a Dios] de estas moradas; que Dios tenga misericordia sobre nuestros predecesores y nuestros sucesores. Y si Dios quiere nos reuniremos con todos vosotros.*” Transmitido por ‘Ā’ishah y compilado por Muslim y Abū Dāwūd. Véase Muslim (traducción al inglés), vol. 2, págs. 919-920, *ḥadīz* núm. 3231. El Profeta (ﷺ) usó la expresión “si Dios quiere” pero es evidente que con ello no estaba expresando dudas sobre la existencia de la muerte.

² Ibn Abī al-‘Izz, *Sharḥ al-‘aqīdah at-tahāwīyah*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1ª ed., 1972, págs. 395-397.

³ El nuevo veredicto fue dictado por el famoso erudito Hanafī, que lo tituló “*Muftī az-Zaqalayn*”, en que permitió el matrimonio de una mujer Shāfi’ī basándose en el permiso del matrimonio con mujeres cristianas y judías (Zayn ad-Dīn ibn Nuḡaym, citado por el erudito Hanafī egipcio del siglo XVI, en su obra de ocho volúmenes titulada *Al-Baḥr ar-Rā’iq*). Sin embargo este dictamen implicaba que la mujer Hanafī todavía no podía casarse con un hombre Shāfi’ī de igual modo que no podía casarse con un hombre cristiano o judío (!).

⁴ Bajo el título “*Madh-hab del Converso*”, el autor de “*Taqleed and Ijtihād*” escribe: “*Si tal persona vive en un lugar donde un Madh-hab en particular predomina, debe seguir el Madh-hab en virtud de su dominio. Si resulta estar en un lugar donde hay varios Madh-hab de forma más o menos equivalente, entonces es libre de escoger cualquier Madh-hab que le sea aceptable. No obstante, una vez haya realizado la elección, estará obligado a permanecer firme en el Madh-hab que escogió.*” (pág. 13).

3. Los *ahādīz* utilizados para defender el sectarismo de las escuelas o bien están distorsionados o son débiles.
4. El Qur'ān condena el conflicto y la disputa entre musulmanes, de forma explícita e implícita.
5. Las diferencias entre los Compañeros se debían a sus diversas habilidades de interpretación y al grado de exposición a dichos del Profeta (ﷺ) al que hubieran sido expuestos. Sus posturas divergentes no eran mantenidas rígidamente cuando les alcanzaba evidencia contraria a ellas.
6. Los primeros eruditos enfatizaron el hecho de que solo las posturas de los Compañeros que demostraran ser correctas a la larga serían aceptadas como tal.
7. Las diferencias de opinión entre los Compañeros nunca condujeron a la desunión ni a la división entre ellos, mientras que entre eruditos posteriores de las escuelas, las diferencias evolucionaron hasta convertirse en fuente de discordia entre los musulmanes.

Capítulo 11

CONCLUSIÓN

Hemos visto a través del estudio llevado a cabo a lo largo de los capítulos previos que el concepto de escuela de ley ha pasado por cuatro etapas básicas, y ello como consecuencia del efecto provocado por los siguientes factores:

- las condiciones del estado islámico (unidad o desunión);
- el estatus del liderazgo religioso (unificado y ortodoxo, o fragmentado y no ortodoxo); y
- la comunicación entre los eruditos.

Cuando el estado era un cuerpo único, el liderazgo estaba unificado y era ortodoxo, y los eruditos musulmanes estaban cerca el uno del otro, lo cual facilitaba la comunicación mutua. En aquella época existía una sola escuela de ley, ya fuera la del Profeta (ﷺ) primero, o la de los Califas Rectos después. A ello le siguió una rotura del liderazgo político y religioso dentro del estado relativamente unificado (bajo gobierno omeya y abasida), y la dispersión de los principales eruditos por todo el imperio. En consecuencia, un gran número de escuelas de ley nacieron a medida que los eruditos de las diversas partes del estado se vieron obligados a dictaminar sin la ventaja de esa consulta que existía cuando la comunicación no era un problema. Aunque debe notarse que estos eruditos lograron preservar la flexibilidad de las épocas anteriores, descartando sus propias posturas sin ningún problema cuando les alcanzaran otras posturas que se basaran en narraciones más exhaustivas o auténticas. Más adelante, en la parte final de la dinastía abasida, los eruditos se dejaron llevar por la rivalidad política que resultó de la fragmentación del liderazgo del estado. La situación se agravó más por la promoción oficial de los debates tribunales en los que se otorgaban favores reales especiales a los ganadores de forma individual, así como a sus escuelas. Y más adelante, faltó solo un paso para el fanatismo y sectarismo que se convirtió en el sello distintivo de muchos de los seguidores de las cuatro escuelas supervivientes.

Jurisprudencia dinámica

La situación del presente es una mezcla de las etapas anteriores. Los medios de comunicación en masa han hecho que los eruditos musulmanes entren en contacto una vez más, pero los líderes religiosos a nivel de estado desaparecieron hace mucho tiempo, cuando el mundo musulmán se dividió en entidades nacionalistas, cada una con su propio sistema de gobierno político y económico. La muy superior población musulmana de hoy (estimada con diversas cifras que van de los ochocientos millones a los mil millones¹) se mantiene reunida en su creencia en Dios (ﷻ) y Su Profeta (ﷺ), y por su dedicación al Qur'án y la Sunna. El liderazgo religioso tiende a actuar en estados separados a través de una de las cuatro escuelas, que aunque en un tono menos fanático que en el pasado, continúa desafortunadamente siendo sectario y por tanto divisivo.

No obstante, ha habido señales esperanzadoras, especialmente desde la mitad de este siglo XX, de que la búsqueda de la unidad intrínsecamente implantada por Dios en el Islām, está empujando a musulmanes de todo el mundo hacia un renacimiento de su religión como un factor decisivo en sus vidas a nivel personal, comunal y nacional. Dada la multiplicidad de culturas representadas por la población musulmana y la diversidad, cada vez mayor, de cuestiones y problemas que aparecen en este mundo de rápidos cambios, muchos eruditos musulmanes han sentido desde hace tiempo la importancia de la meta de restablecer el Islām como la guía suprema en la vida diaria de los musulmanes, en cualquier lugar del mundo solo se logrará con un renacimiento de la jurisprudencia dinámica, tal y como fuera practicada en lo que describimos en la obra como “la etapa del florecimiento”. Esto implica una reunificación de las escuelas eliminando toda mancha de fanatismo y sectarismo, y el renacimiento del razonamiento deductivo (*iýtihād*) para hacer de la jurisprudencia, de nuevo, una totalidad de leyes dinámica y objetivamente derivadas, para que cada individuo musulmán, y los juristas, puedan aplicar la *Sharī'ah* de forma efectiva y uniforme

¹ Nota del traductor: las diferentes estadísticas de fuentes diversas parecen coincidir en que la población musulmana del mundo en el año 2010 es de aproximadamente mil seiscientos millones de personas.

en todas las partes del mundo musulmán, sin importar las condiciones sociales, políticas y económicas.

No es menos importante el posible impacto de tal reforma, no solo para los que entren nuevamente en el Islām, sino también para la nueva generación de personas nacidas en familias musulmanas. En caso de los primeros, se ahorrarían los efectos desconcertantes de las posturas contradictorias entre escuelas, mientras que en el caso de los últimos se ahorrarían la frustración del sectarismo generado por las contradicciones de las escuelas, y evitarían la tendencia [reaccionaria] hacia el rechazo total de las escuelas y las contribuciones sobresalientes de los eruditos del pasado.

Medidas propuestas

Como apunte final, una escuela unificada, y un cuerpo y jurisprudencia dinámicos, aquí proyectados, se necesitan para que puedan evolucionar comunidades islámicas vibrantes, y que estas se unan desde todo el mundo en esfuerzos cooperativos que protegerán el interés común de la humanidad, y proyectarán el Islām a una escala global. Asumiendo la validez de las metas íntimamente relacionadas de unificar las escuelas y restablecer una jurisprudencia dinámica, ¿cuáles son los pasos a tomar en tal dirección? En primer lugar, deben realizarse grandes esfuerzos para resolver de forma realmente objetiva las diferencias entre las escuelas existentes y sus predecesoras, utilizando la metodología de los eruditos tempranos, que se reflejan en sus afirmaciones y prácticas citadas en los capítulos anteriores.

La mecánica para iniciar acciones apropiadas demanda un liderazgo ilustrado y progresista de alto calibre; es decir, alguna persona o personas con celo de causar cambios en relación a lo expuesto aquí, tendría que tomar la iniciativa de comunicarse con otros interesados, con el fin de planear y organizar detalles de cómo proceder. Tomando del enfoque de sistemas modernos de resolución de conflictos, entre estos pasos podrían estar:

- definición objetiva de los verdaderos obstáculos a la solución;
- selección de la solución más apropiada;
- selección del método más apropiado;
- dar efecto a tal solución.

En cada etapa en este tipo de planificación, los pasos elegidos tendrían que ser constantemente reevaluados en relación a los problemas y las metas que se tratan de alcanzar. Obviamente, la tarea de unificar las escuelas y restaurar la jurisprudencia dinámica no puede depender de soluciones simples, pero con la bendición de Dios entran en el espectro de lo posible.

A nivel teórico, resulta relativamente fácil ofrecer sugerencias para la resolución de diferencias de interpretación y aplicación entre escuelas. El siguiente marco, basado en la metodología de los primeros Imames, ha sido recomendado en diversas ocasiones por eruditos islámicos de mente progresista.

Diferencias de variación y de contradicción

Las diferencias entre los dictámenes de las escuelas caen en dos categorías principales.

1. **Diferencias contradictorias** (*ijtilāf tadādd*): posturas totalmente opuestas, que por lógica no pueden ser simultáneamente correctas, como en el caso en que una escuela valora algo como lícito (*halāl*) y la otra valora lo mismo como ilícito (*harām*).
2. **Diferencias de variación** (*ijtilāf tanawwu'*): posturas diversas, lógicamente aceptables, que son variaciones que pueden coexistir, como las diferentes posturas al sentarse en la oración del Profeta (ﷺ), de las cuales unas escuelas han adoptado unas y otras han adoptado otras.

En muchos casos donde las diferencias son producidas por diferencias de significados de palabras y construcciones gramaticales (es decir, habiendo uno literal y uno figurado), existen narraciones auténticas del Profeta (ﷺ) que especifican los significados referidos, a los cuales se les debe dar preferencia sobre cualquier otra interpretación. De igual modo, posturas legales que se adoptaron en ausencia de narraciones, o basadas en narraciones débiles, o hechas de acuerdo a condiciones que descartaron narraciones auténticas, deben ser vistas como inválidas y sustituidas por los dictámenes de otros juristas que se basaron en narraciones auténticas. En cuanto a posturas adoptadas

mediante principios controvertidos o analogía deductiva sin restricción, deben ser examinadas de forma objetiva a la luz de los principios fundamentales del Qur'án y la Sunna, así como en Consenso de los Compañeros; cuanto coincida con estos fundamentos debe ser aceptado y cuanto no, deberá ser rechazado. Fuera del ámbito del alcance de las soluciones propuestas anteriormente, permanecen aún una serie de cuestiones en los que hay más de una postura que es apoyada por el Qur'án, la narración del Profeta (ﷺ), el Consenso de los Compañero o la analogía deductiva. Las posturas divergentes en tales casos deben ser tratadas como opciones viables para ser aplicadas según las circunstancias, y forman parte de las variaciones lógicamente aceptables, que representan el segundo tipo de diferencias de opinión entre escuelas arriba descrito.

Este marco para la resolución de diferencias entre escuelas puede llevarse a cabo de la mejor manera dentro de las instituciones dedicadas al estudio objetivo de la jurisprudencia; es decir, instituciones de aprendizaje en que no se de preferencia a una escuela sobre otra. La ley islámica podrá entonces ser estudiada de sus fuentes primarias, y las posturas de las diversas escuelas serán analizadas racionalmente y de manera objetiva, como se subrayó con anterioridad. Si el estándar académico de tales centros es alto, la enorme tarea de reunificar las escuelas podría iniciarse con esperanzas altísimas de éxito con el tiempo. Una escuela única, totalmente libre de sectarismo y firmemente basada en erudición de nivel, no solo proporcionaría un liderazgo fiable y continuo para el mundo musulmán en general, sino también con una guía a varios movimientos de reforma cuyo fin sea restablecer la ley de Dios como la única base válida para gobernar los países musulmanes. Con el éxito en la reunificación del *madh·hab* y el establecimiento de la Ley de Dios, entonces podrá aspirarse a una reunificación de la *Umma* -la nación musulmana- y el restablecimiento del *Jilāfah*, el verdadero gobierno basado en la representación de la ley de Dios. Esto proveería la base necesaria para la ejecución de la Ley de Dios en la tierra, si Dios quiere.

APÉNDICES

Apéndice A 'Abdul-lāh ibn az-Žubayr

Cerca del final del reinado del califa Yazīd ibn Mu'āwīyah (680-683), 'Abdul-lāh ibn az-Žubayr fue nombrado Califa en el Hiyāz. Tras llegarle información de su rebelión, Yazīd envió un ejército guiado por su general, Muslim ibn 'Uqbah, para reprimir la revuelta. El ejército saqueó Medina en el 683 en su camino a La Meca. Sin embargo, poco después de llegar a La Meca, su comandante murió y Al-Husain ibn Numayr tomó el liderazgo. El ejército sitió la ciudad santa de La Meca y se establecieron catapultas en las colinas rodeando a la ciudad. Se lanzaron enormes rocas sobre la mezquita y eventualmente esto causó el derrumbe de algunas de las paredes de la Ka'bah y la rotura de la Piedra Negra misma. Sin embargo, durante el sitio, el Califa Yazīd murió y el ejército omeya se retiró. Irāq se unió entonces a la revuelta de az-Žubayr contra el gobierno omeya y el hermano de Ibn az-Žubayr, Mus'ab, fue nombrado su Líder (*amīr*). Poco después, el sur de Arabia, Egipto, y partes de Siria también se unieron al califa Ibn az-Žubayr y se le pidió que abandonara La Meca con el fin de consolidar su gobierno. No obstante, Ibn az-Žubayr era reacio a abandonar la ciudad santa. Cuando Marwān ibn al-Hakam (683-685) asumió el liderazgo de la dinastía omeya, Damasco y Siria volvieron a estar bajo el gobierno omeya. El Hiyāz permaneció bajo gobierno del califa Ibn az-Žubayr hasta que el hijo y sucesor de Marwān, 'Abdul-Mālik (685-705), envió a su general de puño de hierro, al-Hayyāy ibn Yūsuf, a la cabeza de un ejército Sirio enorme, que dio el golpe final al califato en revuelta. Empezando el veinticinco de marzo de 692 d.C., al-Hayyāy mantuvo el sitio contra La Meca durante seis meses y medio. Inspirado por la heroica exhortación de su madre, Asma (hija de Abū Bakr y hermana de 'Ā'ishah), Ibn az-Žubayr luchó valientemente hasta que fue muerto. Su cabeza fue cortada y enviada a Damasco, y su cuerpo, después de estar colgado en público durante un tiempo, fue entregado a su anciana madre. Con la muerte de Ibn az-Žubayr, uno de los últimos defensores de la

antigua Fe falleció, y el mundo musulmán en su totalidad cayó bajo el puño de hierro de los omeyas.

Apéndice B

Algunas sectas desviadas

(*Jawāriŷ, Mu'tazilah, Shī'ah*)

Jawāriŷ

El singular de *jawāriŷ* es *jāriŷī*, que significa “separatista”. Una porción del ejército del califa ‘Alī ibn T̄alib se separó de este durante la batalla de Ṣiffīn (657 d.C.). Esta batalla era entre ‘Alī y Mu’āwīyah ibn Abī Sufiān, que se había negado a aceptar a ‘Alī como califa. Cuando se produjeron los arbitrajes entre ambos lados para evitar el derramamiento de sangre, una gran parte de los seguidores de ‘Alī, principalmente de la tribu de Tamīm, se separaron en oposición y eligieron a ‘Abdul-lāh ibn Wahb ar-Rāsibī como líder. Declararon a ‘Alī y Mu’āwīyah no musulmanes (*kuffār*) porque, en su opinión, estos habían buscado un arbitraje humano en relación a algo ya decretado en la Ley de Dios. También etiquetaron como incrédulo (*kāfir*) a todo aquel que no aceptara su punto de vista y rechazaron a ‘Alī y a Mu’āwīyah. Los separatistas (*jawāriŷ*) opinaron que el arbitraje debía proceder solamente del Qur’ān. Como consecuencia de la postura que adoptaron, hicieron lícito el derramamiento de sangre de cualquier musulmán que se opusiera a ellos, y permitieron que se confiscara sus riquezas. También prohibieron a sus familiares que se casaran o heredaran de musulmanes no *jāriŷī*. De acuerdo a las creencias de los *jawāriŷ*, cualquiera que hubiera cometido un pecado mayor (fornicación, embriaguez, mentira, etc.) es valorado como apóstata. Su ala extrema, los *Azraqī*, afirmaron que cualquiera que se hubiera convertido en *kāfir* de este modo jamás podría volver al Islām, y debía ser matado por su apostasía junto a sus mujeres e hijos. El Califa ‘Alī se vio obligado a atacarles en su campamento y les derrotó dramáticamente; Ibn Wahb y la mayoría de sus seguidores fueron muertos en la batalla de Nahrawān (657 d.C.). No obstante, la victoria le costó caro a ‘Alī; no solo no se había reprimido la rebelión, sino que se prolongó en una serie de revueltas locales en los siguientes dos años. El propio ‘Alī murió como consecuencia de la daga de un *jāriŷī*, ‘Abdur-Raḥmān ibn Muḥāmmad, el marido de una mujer cuya familia había perdido a la mayoría de sus miembros en Nahrawān.

Mu'tazilah

La escuela *mu'tazila* era una escuela de pensamiento filosófico, llamada también “racionalismo”. Fue fundada por Wāsil ibn 'Atā y 'Amr ibn 'Ubayd durante el siglo VIII. Se convirtió más adelante en la filosofía oficial del estado abasida, y se instituyó una inquisición con el fin de forzar a todos los eruditos a aceptarla. Sin embargo, el califa Mutawakkil (1177-1192 d.C.) la abandonó y levantó la inquisición. Entre sus principios más notables estaban la creencia de que Dios está en todas partes; la creencia de que el Qur'ān fue creado [en un momento determinado] y solo los significados que expresa son de Dios [y no así las letras]; que Dios no podría ser visto por la gente del Paraíso; que el ser humano tiene libertad de elección sin que Dios tenga nada que ver en ello; y que alguien que comete un pecado mayor entra en un estado entre la Fe y la negación de la fe (*kufr*).

Shī'ah

Al principio del reino de Yazīd ibn Mu'āwiyah, Husain, el hijo del cuarto califa, 'Alī ibn Abī Tālib, levantó una revuelta contra él. Los seguidores de 'Alī en Iraq habían invitado a Husain para que acudiera allí a liderar la revuelta, pero más adelante le desertaron y causaron su muerte a manos de los soldados de Yazīd en Kerbala (680 d.C.). En su angustia, muchos de aquellos que se consideraban a sí mismos seguidores de 'Alī, se desviaron de la corriente principal del Islām. Se excedieron en la expresión de su amor por 'Alī y su odio por quienes se hubieran opuesto a él. Declararon a los tres primeros califas -Abū Bakr, 'Umar y 'Uzmān- como usurpadores primero, y luego como incrédulos (*kuffār*) que habían robado el puesto de Imām de 'Alī. Todos los Compañeros del Profeta (ﷺ) fueron declarados apóstatas debido a su ratificación de los tres primeros califas y tan solo Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ġifārī y Miqdād ibn al-Aswad al-Kindī (otros informes dan algunos nombres más) se libraron de esta tremenda acusación, ya que supuestamente habían defendido el derecho de 'Alī al califato tras la muerte del Profeta (ﷺ). Para dar soporte a tal acusación, se inventaron narraciones en las se explica que el Profeta hizo que todos sus Compañeros juraran fidelidad a 'Alī como líder tras su muerte. Este incidente, según ellos, ocurrió en un lugar llamado *Ġadīr Jum* en el camino de vuelta a Medina, procediendo de La Meca, tras la peregrinación de la despedida en

el 18 de Dhu-l-Hiyyāh del año décimo después de la Migración. También llegaron a afirmar que tan solo ciertos descendientes del Profeta Muḥammad (ﷺ) a través de (su primo) ‘Alī y (su esposa) la hija del Profeta, Fāṭimah, tenían derecho a ser líderes (Imames) de todos los musulmanes. Llegaron hasta el punto de atribuir a estos descendientes, a quienes llamaron Imames, algunas de las cualidades que pertenecen únicamente a Dios, y les elevan por encima de los Profetas de Dios (ﷺ).

Āyatul-lāh Rūḥul-lāh Khomeini expresó estas creencias de la siguiente manera:

El Imām tiene una posición exaltada, un rango elevado y una vicegerencia [*jilāfah*] creacional, cuya soberanía y dominio obedecen todos los átomos del universo. Y, entre las principales doctrinas de nuestra escuela [*shī’ah*] es que los Imames tienen un estatus que no puede ser obtenido ni por un ángel cercano [a Dios]¹ o un profeta comisionado. Y además, basados en las narraciones y ahādīz que poseemos, el mayor Profeta y los Imames existieron antes de este mundo como luces que Dios hacía rodear a Su Trono.²

Sin embargo, con la designación de cada nuevo Imām, surgían nuevas sectas *shī’ah* entre los seguidores que no complacidos rechazaban la elección. He aquí, históricamente, ha habido innumerable cantidad de sectas *shī’ah* con innumerables creencias. Y debe señalarse que la mayoría de las sectas heréticas que se separaron del Islām tienen sus orígenes en alguna u otra secta *shī’ah*. Por ejemplo, la secta *nuṣayrī* fundada por Muḥammad ibn Nuṣayr que afirmó en el año 855 que ‘Alī era una manifestación de Dios³; la secta *druze* fundada por Muḥammad ibn Ismā’īl ad-Durzi, que afirmó que el califa *shī’ah* fatimí de Egipto, Al-Ḥākim bi-Amrill-lāh (966-1021 d.C.) fue la última manifestación de Dios en forma humana; y la secta *Bahāi* fundada por ‘Alī Muḥammad Ridā (el “*Bāb*”) que afirmó ser profeta, y su discípulo Ḥusain ‘Alī

¹ Erróneamente traducido como “querubín” en *Islām and Revolution U.S.A.* (Mizan Press, 1981) por Hamid Algar.

² Khomeini, *Al-Ḥukūmah al-Islāmiyah* (1938 d.H./1969 d.C.). Edición árabe, publicada en Teherán, 1980, pág. 52.

³ Esta secta es también conocida como ‘*Alawī*. La tribu gobernante de Siria y el presidente del país, Hafiz Asad, pertenecen a ella.

(“Bahâ-ullâh”) que proclamó que él era el esperado Cristo y que Dios estaba manifestado en él.

Apéndice 3

Terminología de *fiqh*

(‘urf, istihsān, istiḥāb, istiḥlāh)

Costumbre (‘urf)

La costumbre o tradición común a una zona geográfica o un pueblo incorporada a la ley islámica se denomina ‘urf. Las costumbres locales pueden ser tomadas como fuente de ley, siempre y cuando no contradigan ninguno de los principios de la ley islámica. Un ejemplo de ello son leyes locales relacionadas con costumbres matrimoniales en cuanto al pago de la dote. La dote de acuerdo a la ley islámica debe ser consensuada como parte del matrimonio, pero no hay un momento específico en el cual deba ser pagada. Es costumbre de los egipcios, entre otros, que una porción denominada “muqaddam” debe ser pagada antes de la ceremonia del matrimonio, mientras que el pago del resto, denominado “mu’ajjar”, se requiere tan solo en caso de fallecimiento o divorcio, de acuerdo a lo que ocurra primero¹.

Otro ejemplo de costumbre (‘urf) se puede ver en las costumbres relacionadas con el alquiler. La ley islámica no requiere del pago de un precio hasta que aquello que se vende haya sido entregado de forma completa. No obstante, es costumbre aceptada que el alquiler se paga antes de que el objeto o lugar alquilado haya sido usado por el tiempo estipulado.

De acuerdo a la costumbre en Siria, por ejemplo, la palabra “dābbah” significa “caballo”, mientras que el significado general en árabe es de “animal” de cuatro patas. Por tanto, un contrato realizado en Siria que requiriera un pago en forma de “dābbah” significaría, en términos legales, que el pago debería ser en forma de un caballo, mientras que en cualquier otro lugar del mundo árabe tendría que haber sido definido de forma más clara como tal.

¹ En el sur de Asia, una porción de la dote, generalmente la mitad, se denomina *mu’aḡḡal* a pagar en la demanda en cualquier momento, y *mu’ajjar* a pagar en caso de divorcio o fallecimiento. (IIPH)

Preferencia (*istihsān*)

Este principio implica preferencia de una opinión basada en una necesidad circunstancial, por encima de una opinión basada en deducción por analogía. Este principio, conocido por varios nombres (por ejemplo “*istiṣlāh*”) fue utilizado por los eruditos de la mayoría de las escuelas de ley. Una aplicación del *istihsān* se puede ver en el trato de un contrato para la manufacturación y venta de un bien. De acuerdo a la analogía basada en un dicho del Profeta (ﷺ), los contratos de este tipo son inválidos, ya que el bien no existe en el momento del contrato. El *ḥadīz* en cuestión:

"Quienquiera que venda un bien, no debe hacerlo hasta que este esté bajo su posesión."¹

Sin embargo, puesto que tales contratos han sido universalmente aceptados por la gente y la necesidad de ellos es obvia, el fallo alcanzado mediante analogía fue abandonado, y los contratos fueron legalizados, en base al principio de preferencia legal.

Enlace (*istiḥāb*)

Esta palabra significa, literalmente, “búsqueda de un vínculo”, y legalmente se refiere al proceso jurídico de vincular una serie de circunstancias posterior con otra anterior. Se basa en la suposición de que las leyes deducidas mediante jurisprudencia y aplicables a ciertas condiciones permanecen válidas siempre y cuando no haya certeza de que estas condiciones hayan sufrido alteración. Si, por ejemplo, alguien se ausenta durante mucho tiempo, y se duda sobre si está vivo o muerto, por “*istiḥāb*” todas las normas que se aplicarían en caso de saberse con certeza de que la persona desaparecida está viva deben permanecer en vigor.

Bienestar (*istiṣlāh*)

El principio de preferencia (*istihsān*) desarrollado por Abū Hanīfah también fue aplicado por Mālik y sus estudiantes, aunque ellos lo denominaban “*istiṣlāh*”, lo cual significa simplemente “buscar lo más apropiado”. Se utiliza para aquellas cosas que tienen por fin el bienestar humano pero no han sido consideradas de forma específica en la *Sharī’ah*. Un ejemplo de esta consideración del bienestar (*istiṣlāh*) puede verse en el incidente en que el Califa ‘Alī juzgó que todo un grupo de gente que participó en un

¹ Transmitido por Ibn ‘Umar y compilado por Mālik, *Muwatta’ Imām Mālik* (traducción al inglés), pág. 296, *ḥadīz* núm. 1324.

asesinato era culpable, pese a que solo uno del grupo había cometido el acto en sí. Los textos legales de la *Sharī'ah* solo hablaban del asesino concreto. Otro ejemplo es el derecho de un líder musulmán de cobrar impuestos de los ricos, aparte del *zakāh*, si el interés del estado así lo demanda, mientras que en la *Sharī'ah* solo el *zakāh* ha sido especificado. El Imām Mālik también aplicó el principio de la consideración del bienestar para deducir leyes que estuvieran más acordes a las necesidades que surgían de las situaciones contemporáneas que aquellas deducidas mediante analogía.

GLOSARIO

Ādāb (اداب):

etiqueta islámica (sing. *adab*).

‘Abbāsī (عباسي):

segunda mayor dinastía de los califas musulmanes que empezó con la ascensión del Califa Abul ‘Abbās as-Saffāh (750-754) y finalizó con el asesinato del califa Al-Musta’sim (1242-1258) a manos de los mongoles.

Ahl al-Ḥadīz (أهل الحديث):

lit. “gente del Hadīz”; nombre dado a eruditos del pasado que prefirieron evitar el razonamiento excesivo y se apoyaron en gran medida en la interpretación literal de los dichos y acciones del Profeta (ﷺ). En tiempos más recientes, en la India y Pakistán, se convirtió en un término peyorativo utilizado contra aquellos que se opusieron al seguimiento ciego de cualquier *madh·hab*.

Ahl ar-rā’ī (أهل الرأي):

lit. “gente de la opinión”; nombre dado a eruditos del pasado que hicieron extenso uso del razonamiento en la interpretación de los dichos y acciones del Profeta (ﷺ).

Amawī (أموي):

en español “omeya”; la mayor dinastía de califas musulmanes que empezó en el año 661 con la ascensión al poder del califa Mu’āwiyah y finalizó con la muerte del califa Marwān II (744-750).

‘Aql (عقل):

lit. “mente” o “inteligencia” (pl. ‘*uqūl*); también es la referencia al procedo a través del cual se determinan leyes islámicas basadas en lo que el intelecto considera bueno o malo.

Azar (أثر):

(pl. *āzār*); dicho o dictamen de los Compañeros del Profeta (*sahābah*) y sus estudiantes, los “Sucesores” (*tābi’ūn*).

Bay’ (بيع):

transacción comercial.

Bid’ah (بدعة):

<u>Da'īf</u> (ضعيف):	innovación en principios o ritos religiosos. lit. “débil”; en relación a un <i>hadīz</i> , significa que no es lo necesariamente digno de crédito debido a la existencia de una deficiencia en uno o más de sus narradores, o una rotura en la cadena de transmisión.
<u>Dhāhir</u> (ظاهر):	(pl. <i>dhawāhir</i>); el significado obvio literal de un texto del Qur'ān o la Sunna.
<u>Du'ā'</u> (دعاء):	(pl. <i>ad'iyah</i>); súplica u oración informal, sin formato particular ni limitaciones de tiempo.
<u>Īmān</u> (إيمان):	lit. “fe”; la correcta creencia en el Islām.
<u>Fāsiq</u> (فاسق):	un musulmán que de forma intencional y reincidente incumple con la ley islámica.
<u>Fatwā</u> (فتوى):	(pl. <i>fatāwā</i>); sentencia legal sobre una cuestión de importancia religiosa.
<u>Fiqh</u> (فقه):	entendimiento y aplicación de la ley de Dios (<i>Sharī'ah</i>); es decir, la jurisprudencia islámica.
<u>Furū'</u> (فروع):	(sing. <i>far'</i>); principios secundarios de la ley islámica, deducidos de los principios primarios.
<u>Hadīz</u> (حديث):	(pl. <i>ahādīz</i>); narración de un dicho, acción o aprobación del Profeta (ﷺ).
<u>Haġġ</u> (حج):	peregrinación a la Ka'bah en La Meca, entre los días 8 y 12/13 del mes de <i>dhu-l-ġiġġah</i> , con el fin de realizar una serie de rituales de adoración específicos. Es una obligación para todo musulmán adulto de mente y físico aptos, al menos una vez en la vida, siempre y cuando sea económicamente capaz.
<u>Halāl</u> (حلال):	categoría legal de lo lícito en el Islām.
<u>Harām</u> (حرام):	categoría legal de lo ilícito en el Islām.
<u>Hiġāz</u> (حجاز):	costa oeste de la península arábiga, que incluye las ciudades de La Meca y Medina.
<u>Iġmā'</u> (إجماع):	acuerdo unánime de los Compañeros del Profeta o los eruditos musulmanes en general, sobre una cuestión específica de la ley islámica.

***Iỵtihād* (إجتِهَاد):**

(pl. *ịỵtihādāt*); proceso de razonamiento mediante el cual se deducen leyes islámicas tras investigación profunda [de las fuentes].

***Imām* (إمام):**

(pl. *a'immaḥ*); lit. “líder”, y se usa en referencia a el que lidera una congregación en la oración o a un erudito excepcional.

***Ittibā'* (إتباع):**

seguimiento de una escuela de ley basado en conocimiento e investigación, sin fanatismo.

***Ŷam'* (جمع):**

en el estudio del *Ḥadīz*, se denomina así a la combinación de dos narraciones aparentemente contradictorias de un modo que una explique a la otra en un detalle específico.

***Ŷanābah* (جنابه):**

estado de impureza ritual, provocado por haber mantenido relaciones sexuales o haber vivido un sueño húmedo.

***Ŷihād* (جهاد):**

lit. “lucha” o “esfuerzo”; esfuerzo por extender el Islām, ya sea físico, psicológico o espiritual. No obstante, el término se utiliza en su uso más común en relación a la batalla física, mal traducido como “guerra santa” [el Qur'ān y la Sunna no utilizan esta expresión].

***Kadh-dhāb* (كذاب):**

lit. “mentiroso (compulsivo)”; en la ciencia del *ḥadīz* es el nombre que se le da a un narrador de quien se conoce que miente.

***Jamr* (خمر):**

término con el cual se denominaba al zumo de uva fermentado (vino), pero que hace referencia a todos los embriagantes.

***Jalīfah* (خليفة):**

(pl. *julafā'*); lit. “sucesor”, siendo Abū Bakr el primer sucesor del Profeta (como gobernante, no como profeta). Luego se convirtió en un título dado al gobernante que liderara a todos los musulmanes.

***Madh-hab* (مذهب):**

(pl. *madhāhib*); escuela de pensamiento, ya sea legal o filosófico.

***Mash-hūr* (مشهور):**

literalmente “famoso”; en referencia a las narraciones del Profeta (ﷺ), es aquella que es bien conocida, habiendo sido narrada por numerosas personas de fuentes diversas.

Mas̄yid (مسجد):

(pl. *masāyid*); literalmente “lugar de postración”; casa de adoración en el Islām, castellanizado como “mezquita”.

Mu'ajjar (مؤخر):

parte final de la dote que se paga a una mujer casada en caso de muerte o divorcio en ciertas culturas.

Muftī (مفتي):

erudito con aptitud para dictaminar sentencias legales islámicas (*fatāwā*) sobre situaciones pasadas o presentes.

Munāḏharāt (مناظرات):

(sing. *munāḏharah*); nombre dado a los debates entre eruditos de diversas escuelas sobre asuntos legales islámicos.

Munāfiq (منافق):

(pl. *munāfiqūn*); aquel que pretende que es musulmán pero en realidad no cree en el Islām.

Muqaddam (مقدم):

parte de la dote que se entrega a una mujer antes del matrimonio en ciertas culturas.

Mursal (مرسل):

una narración atribuida al Profeta (ﷺ) por algún Sucesor (*tābi'ī*) de los Compañeros, en que el nombre del Compañero de quien la narra está ausente.

Mustahabb (مستحب):

acto altamente recomendado, recompensado [por Dios] si se realiza, pero [al ser recomendado y no obligatorio] no supone una falta omitirlo. También se denomina a esta categoría legal “*sunnah*”.

Nahw (نحو):

gramática.

Qādī (قاضي):

(pl. *quḏāt*); juez.

Qiyās (قياس):

analogía deductiva de leyes islámicas, en que se deducen leyes nuevas a partir de leyes existentes, en base a la similitud entre sus causas.

Qur' (قرء):

(pl. *qurū'*); la menstruación, o el periodo de pureza entre menstruaciones.

Sahābah (صحابة):

(sing. *ṣahābī*), aquellos que vieron al Profeta Muḥammad (ﷺ) y murieron en Islām. Traducido comúnmente como “Compañeros”.

Sahīh (صحيح):

lit. “correcto”; en la ciencia de las narraciones se refiere a una que tiene una cadena de transmisión continua en la que cada narrador es conocido por su integridad moral y religiosa y su precisión en la memorización.

Ṣalāh (صلاة):

(pl. *ṣalāwāt*); oración formal del Islām, que consiste en permanecer de pie, inclinarse, sentarse y postrarse, durante lo cual se realizan súplicas específicas [y se recita Qur’ān].

Ṣawm (صوم):

“ayuno” desde el amanecer hasta el ocaso, en que el ayunante se abstiene de comida, bebida, sexo y todo lo indecente e inmoral [que en realidad es ilícito durante todo el año, pero lo es más durante el ayuno y puede invalidarlo], como mentir o insultar. También se escribe *ṣiyām*.

Shirk (شرك):

atribuir partícipes a Dios [en Su divinidad], dando los atributos [de perfección] que pertenecen únicamente a Dios a Su creación, o dando a Dios aquellos atributos [de imperfección] propios de Su creación.

Shūrā (شورى):

consulta mutua, o el cuerpo consultativo.

Suḡūd (سجود):

postración en la oración.

Sunna (سنة):

lit. “camino”; estilo de vida del Profeta Muḥammad (ﷺ), que consta de sus dichos, acciones y aprobaciones tácitas. La Sunna del Profeta es transmitida a través de narraciones (*aḥādīz*). En otro significado, “*sunnah*” es un acto altamente recomendado (es decir, significa lo mismo que *mustaḥabb*), pero no obligatorio (*fard/wāyib*).

Sunnī (سني):

comúnmente escrito “sunní” o “sunnita”, alude a aquel que sigue el ejemplo (Sunna) del Profeta Muḥammad (ﷺ), es decir, un seguidor del Islām ortodoxo o la corriente principal del Islām. Este término suele utilizarse para distinguir al Islām ortodoxo de las sectas que se desarrollaron tras su aparición [como en la expresión “*ahl al-sunnah vs ahl al-bid’ah*”, es decir, “la gente que sigue el ejemplo del Profeta (ﷺ) vs la gente que sigue innovaciones religiosas”].

Tābi’ūn (تابعون):

(sing. *tābi'ī*); lit. “seguidores”, alude a aquellos que sucedieron a los Compañeros del Profeta, habiendo estudiado de ellos, y murieron en el Islām.

Tafsīr (تفسير):

explicación de los significados de los versos del Qur'ān; “exégesis”.

Tahārah (طهارة):

higiene del Islām, que implica limpieza física, de la vestimenta y del lugar en que vaya uno a adorar.

Talaq (طلاق):

divorcio; en el Islām hay dos tipos, el *talāq ra'yī*, en que uno puede volver con su esposa sin necesidad de un nuevo matrimonio, y *talaq bā'in*, el divorcio definitivo [que se da cuando un matrimonio se ha divorciado ya tres veces], en que una mujer ya no le es lícita a su ex esposo, a menos que se casara con otro hombre y luego se divorciara de él.

Taqīd (تقليد):

seguimiento ciego de una escuela de pensamiento legal islámico en particular.

Taqwā (تقوى):

la protección de uno mismo contra la ira de Dios, haciendo cuánto Él ha ordenado y evitando cuánto ha prohibido. También se traduce como “consciencia de Dios”.

Tar'yīh (ترجيح):

dar preferencia a una narración del Profeta (ﷺ) o de un erudito sobre otra igual y sobre la misma materia, debido a que aquella posee mayor grado de autenticidad que esta.

Tas·hīh (تصحیح):

autenticación y clasificación según tal autenticidad de las afirmaciones de los eruditos de una escuela o las narraciones del Profeta (ﷺ).

Tawassul (توسل):

buscar la intervención de intermediarios en la oración de uno hacia Dios.

Tawhīd (توحيد):

el concepto unitario de Dios exclusivo del Islām, en que Dios es considerado Uno y Único en su esencia, atributos y acciones.

Tayammum (تيمم):

higienización ritual con tierra limpia que se realiza cuando no hay agua disponible, o en caso de enfermedad.

'Ulamā' (علماء):

(sing. *‘ālim*); lit. “eruditos” o “científicos”, y comúnmente utilizado en referencia a los eruditos del Islām.

***Ummah* (أمة):**

lit. “nación”, siendo una referencia a la nación musulmana, que descarta límites geográfico o lingüísticos.

***Uṣūl* (أصول):**

(sing. *aṣl*); “principios fundamentales” de alguna ciencia o rama de estudio. Por ejemplo, *uṣūl al-fiqh* es el estudio de los fundamentos de la ley y jurisprudencia islámicas: el Qur’ān, la Sunna, el Consenso y la analogía deductiva [así como los métodos e instrumentos de derivación de estas fuentes].

***Wudū’* (وضوء):**

estado ritual de higiene estipulado como precondition de ciertos actos de adoración, comúnmente traducido como “ablución”. Implica el lavado de los brazos hasta los codos, el lavado de la cara y el humedecimiento del cabello, y el lavado de los pies hasta los tobillos.

***Zakāh* (زكاة):**

forma de caridad obligatoria reunida una vez al año por el estado islámico, tomada de cada ciudadano musulmán que posea riqueza por encima de un nivel básico para cubrir sus necesidades, que haya permanecido con él al menos un año, siempre y cuando esta cantidad supere un mínimo designado.

DIRECTORIO DE SÍMBOLOS

سُبْحَانَ اللَّهِ
وَتَعَالَى

“Glorificado y Exaltado” (*subhānahu wa ta’ālā*), mencionado después de nombrar a Dios para recalcar Su perfección por encima de la creación

صَلَّى
عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ

“Dios le bendiga y le dé paz” (*sal-la Al-lāhu ‘alaihi wa sal-lam*), súplica que se realiza al nombrar a un Profeta, en especial al Profeta Muḥammad

رَضِيَ
عَنْهُ

“Dios esté complacido con él” (*raḍi Al-lāhu ‘anh*), súplica que se realiza al nombrar a algún Compañero del Profeta; en el caso de una Compañera es *raḍi Al-lāhu ‘anhā*

TABLA DE TRASLITERACIÓN

ء	'	ذ	d
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	ḏh
ز	z	ع	'
ح		غ	g
هـ	h	ف	f
ج	j	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	هـ	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

BIBLIOGRAFÍA

Abū Ṣahrah, Muḥammad, *Tārīj al-madhāhib al-islāmiyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī).

Al-A’ḏhamī, Mustafā, *Sahīh Ibn Juzaymah* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1ª ed., 1978).

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn, *Da’īf al-Ŷāmi’ aṣ-Ṣaḡīr* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979).

—————, *Irwā al-Ġalīl* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1ª ed., 1979).

—————, *Sahīh Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1ª ed., 1988).

—————, *Ṣifah Ṣalāh an-Nabī* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 9ª ed., 1972).

—————, *Silsilah al-Aḥādīz ad-Da’īfah wa al-Mawḏū’ah* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 3ª ed. 1972)

Bek, Muḥammad al-Jidarī, *Tārīj at-Tashrī’ al-Islāmī* (Cairo: Al-Maktabah at-Tiḡārīyah al-Kubrā, 1960)

Ad-Dahlawī, Walīyul-lāh, *Al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ijtilāf* (Beirut: Dār an-Nafā’is, 2ª ed., 1978)

Adh-Dhahabi, Muḥammad Husein, *Ash-Sharī’ah al-Islāmiyah* (Egipto: Dār al-Kutub al-Hadīzah, 2ª ed., 1968).

Al-Fulānī, Ṣāliḥ ibn Muḥammad, *Ṭqādh Himam Ul-il-Absār li-l Iqtidā bi Sayyid al-Muhāyirīn wa al-Anṣār* (Cairo: Al-Munireeyah Press, 1935).

Hassan, Hassan Ibrahim, *Islām: A Religious, Political, Social and Economic Study* (Iraq: University of Baghdad Press, 1967).

Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Fahīm, *Hāshiyah ibn ‘Ābidīn* (Cairo: Al-Maymaneeyah Press, 1833-1900).

Ibn Abī Hātīm, ‘Abdur-Rahmān ibn Muḥammad, *Al-Ŷarḥ wa at-Ta’dīl* (Hyderabad, India: Maḡlis Dāirah al-Ma’ārif al-‘Uzmānīyah, 1952).

Ibn Abi-l 'Izz, *Sharḥ al-'Aqīdah at-Tahāwīyah* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1ª ed., 1972)

Ibn 'Abdul Barr, Yūsuf ibn 'Umar, *Ŷāmi' Bayān al-'Ilm* (Cairo: Al-Muneeriyah Press, 1927).

—————, *Al-Intiqā fī Fadā'il az-Zalāzah al-A'immah al-Fuqahā* (Cairo: Maktab al-Qudsī, 1931).

Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Haran, *Tārīj Dimishq al-Kabīr* (Damasco: Rawdah ash-Shām, 1911-1932).

Ibn 'Irāq, 'Alī, *Tanzih ash-Sharī'ah al-Marfū'ah* (Beirut: Al-Kutub al-'Ilmīyah, 1979).

Ibn al-Ŷawzī, 'Abdur-Raḥīm ibn 'Alī, *Manāqib al-Imām Aḥmad ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīdah, 2ª impresión, 1977).

Ibn Mu'īn, Yahyā, *At-Tārīj* (La Meca: Universidad del Rey 'Abdul 'Azīz, 1979).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, *I'lām al-Mūqi'īn* (Egipto: al-Ḥajj 'Abdus-Salām Press, 1988).

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, *Bidāyah al-Muḥtahid wa Nihāyah al-Muqtasid* (Egipto: Al-Maktabah at-Tiḡārīyah al-Kubrā).

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abdul-Ḥalīm, *Raf' ul-Malām 'an al-A'immah al-A'lām* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 3ª ed., 1970)

Al-Ŷabūrī, 'Abdul-lāh Muḥammad, *Fiqh al-Imām al-Awzā'ī* (Bagdad: Iraq: Matba'ah al-Irshād, 1977).

Al-Jatīb al-Baḡdādī, Aḥmad ibn 'Alī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīzah, 2ª ed., 1972).

Khoneini, Āyatul-lāh, *Al-Ḥukūmah al-Islāmīyah* (Tehran, 1969), edición en lengua árabe.

Kramers, J. H. y Bill, H. A. R., *Shorter Encyclopedia of Islām* (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1953).

Mūsā, Muḥammad Yūsuf, *Muḥādarāt fī Tārīj al-Fiqh al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1955).

An-Nawāwī, Yahyā ibn Sharaf ad-Dīn, *Al-Maḡmū' Sharḥ al-Muḥadh-dhab* (Cairo: Idārah at-Tabā'ah al-Munīrah, 1925).

Qadri, Anwar Aḥmad, *Islāmic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistán: Ashraf, 1ª ed., 1963).

Al-Qattān, Mannā', *Mabāhiz fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: Maktab al-Ma'ārif, 8ª ed., 1981).

—————, *At-Tashrī' wa al-Fiqh al-Islām* (Egipto: Maktab Wahbah, Matba'ah Taqaddam, 1ª ed., 1976).

Rahimuddin, Moḥammad, *Translation of Muwaṭṭa' Imam Malik* (Nueva Delhi: Kitab Bhavan, 1ª ed., 1981).

Sābiq, Ad-Dayyid, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3ª ed., 1977).

Ash-Shak'ah, Muṣṭafā, *Al-A'immaḥ al-Arba'ah* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1ª ed., 1979).

Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut, Líbano: Dār an-Nahdah al-'Arabīyah, 2ª ed., 1978).

—————, *Al-Madjal fī at-Ta'rīf bi-l-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār an-Nahdah al-'Arabīyah, 1969).

Ash-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, *Nail al-Awṭār* (Egipto: Al-Halabi Press, 1ª ed.).

—————, *Al-Fawā'id al-Ma'ymū'ah* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2ª ed., 1972).

Sherwani, Maulana Muḥammad Maseehullah Khan, *Taqleed and Ijtihād* (Port Elizabeth, South Africa: The Majlis, 1980).

Strzyzewska, Bozena Gajane, *Tārīj at-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut, Líbano: Dār al-Āfāq al-Ādīdah, 1ª ed., 1980).

At-Turkī, 'Abdul-lāh 'Abdul-Muḥsin, *Asbāb Ijtilāf al-Fuqahā* (Riyādh: As-Sa'ādah, 1ª ed., 1974).