

Emilio González Ferrín

ISLAM, ÉTICA Y POLÍTICA
En torno al libro de Abdel Raziq



CEOMA

Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África

HUM-709

© Emilio González Ferrín
Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África
Junta de Andalucía (HUM-709), 2001
Palos de la Frontera, s/n E-41004 Sevilla
ISBN 84-607-2768-8

Índice

I	Introducción	4
II	Literatura de ideas	11
III	El Islam, modo de vida	20
IV	Islam y política	28
V	Modernistas...	36
VI	...y tradicionalistas	41
VII	El día después	55
VIII	Islam y ética	59
IX	Sobre el libro y el autor	66
X	Sobre polémicas y procesos	76
XI	<i>El origen del poder político en el Islam</i>	86
XII	Bibliografía	217

I Introducción

Presentamos en estas páginas un acercamiento al pensamiento religioso árabe contemporáneo apuntalado en torno a un libro, *El origen del poder político en el Islam* del egipcio Ali Abdel Raziq, publicado en 1925. Alrededor de esa fecha se estaba produciendo un interesante hecho catalizador en el espacio islámico: la disolución del califato. Es decir la decapitación política de un mundo religioso. La supresión de la más alta instancia del islam sunní. Como cabía esperarse, la literatura de las ideas se expresó al respecto con una fuerza intelectual inaudita.

Suele decirse que el único precedente de este acontecimiento, de tal supresión institucional, lo constituyó la disolución del califato cordobés en el Al-Ándalus de 1031. Y lo cierto es que a ambos procesos –uno medieval y otro contemporáneo- les une al menos una circunstancia: que, por lo general, lo suprimible tiende a ser suprimido. Con todo, la proclividad a la supresión de la más alta instancia del islam sunní no quitó ni puso rey, al cabo, en materia religiosa. En el caso de la disolución del califato que nos ocupa, el turco de 1925, hacía ya largos siglos que la carcasa califal no cumplía las expectativas centralizadoras sobre –por ejemplo- el islam árabe, ajeno y contestatario. Mostrada aquella proclividad a la supresión, se respondería con ello a la primera gran pregunta que asalta al historiador de procesos tales –¿cómo pudo llegarse a la disolución del califato?-. Y así es: la Turquía moderna, escarmentada y secularizada de Atatürk no arrastraría rémoras del pasado tales como capitalidades imperiales –Estambul- alfabetos orientales –el árabe- o la citada carcasa institucional denominada califato.

Pero surge entonces la segunda pregunta: si gran parte de la intelectualidad sunní se manifestó a favor de la reinstauración tras aquel disolvente 1925, ¿cómo es que ésta no se llevó a cabo en cualquier otro lugar?. Pues la respuesta es igualmente inequívoca: porque inmediatamente surgieron cuatro candidatos a un único califato previsto: el saliente califa de Estambul –tras su exilio en El Cairo, Mustafa Sabri-. En segundo lugar, el rey Fuad de

Egipto. Y posteriormente los dos aspirantes enfrentados: Ibn Saud desde las ya ricas arenas del desierto, y el jerife de los Hachemíes, Husayn.

Por ir adelantando elementos que veremos, nuestro ensayista egipcio Abdel Raziq se pronunció en su obra a favor de la nueva situación sin califa, argumentando que política y religión llevaban ya demasiado tiempo viviendo en el islam una unión de hecho que no se correspondía ni con cuanto en realidad significaba el descenso de la palabra de Dios al mundo encarnado en el Corán, ni siquiera con la realidad de fértil disociación y secularización patente en el espacio islámico. Casi oír las mismas fechas –de hecho, con anterioridad a Abel Raziq- otro egipcio, Rashid Rida, había publicado por contra una fervorosa defensa de la reinstauración del Califato, o sea, la absoluta necesidad de que el islam fuese a la vez religión y forma de gobierno.

A título simplificador didáctico, se suele describir la postura intelectual de Raziq como enmarcada en la denominada corriente *modernista* del Islam contemporáneo, y la de Rida en la *tradicionalista*. En cualquier caso, una polémica estaba servida, y la afluencia de material publicado en torno a la cuestión da fe e un hecho innegable: la fecunda perplejidad de un universo cultural de larguísima tradición que no iba a cruzarse de brazos mentales sin preguntarse el por qué de las cosas y tratar de cambiar lo cambiante o reformar lo reformable. De ahí que a todas las

propuestas de la época –modernistas o por contra tradicionalistas, liberales o por contra reaccionarias- se las englobe por lo general bajo el epígrafe –cajón de sastre- de *reformismo*, por otra parte una tendencia de largo predicamento en el islam.

Poco tiempo después de los hechos que nos ocupan – disolución del califato y publicaciones de Rida y Raziq-, sacaba a la luz Charles C. Adams en 1933 uno de los mejores trabajos monográficos sobre *modernismo* islámico: *Islam y modernismo en Egipto*, precisamente con la excusa argumental de investigar el revuelo que en los medios islámicos provocó la aparición del libro de Raziq *El origen del poder político en el Islam*. Adams buscó los orígenes del punto de vista de Abdel Raziq, revolucionario a tenor de la convulsión intelectual que produjo, para encontrar una veta, la *modernista*, que se distinguía claramente del resto de aquella corriente literaria reformista islámica.

Si Charles Adams inició su obra tratando de comprender la polémica en torno a la publicación del libro de Abdel Raziq, estas páginas pretenden abundar en el interés que siguió suscitando habida cuenta de la recuperación de la obra a cargo de Muhammad Imara en Beirut, 1988, como segunda edición de una anterior en 1971 en El Cairo, cuando aquel mismo 1988 la editaba en Argel Arus Al-Zubeir, habiéndole precedido Mamduh Haqqi en Beirut ya en 1966. Y en 1978 Faruq Mansur también lo editaba en

Bagdad en las páginas de la revista *Al-Mawrid* como número monográfico sobre patrimonio y modernidad.

¿Por qué seguía y sigue siendo interesante la cuestión del califato?. Porque entraña la diatriba real sobre si el islam es religión o también forma de gobierno; sobre si la religión debe ir reubicándose en el terreno de lo intrapersonal, ir reflejándose en una moral personal, una ética y unos modos de comportamiento, o el Estado debe contar con una esencia religiosa por la que vele con los medios de coerción a su alcance, según la terminología de Nazih Ayubi, culminándose en la asimilación de pecado y delito. Porque ciertamente se ocultan bajo el manto de una aparente *bizantinización* discursiva cuestiones mucho más pragmáticas como son la legitimación del poder político, la individualización de la vivencia religiosa en un mundo ideológico comunitario, y la jerarquía de opiniones válidas en un aparato religioso sin una clase sacerdotal piramidal. Porque gran parte de la literatura árabe contemporánea confirma el cambio de rumbo ocasional que los ensayistas religiosos han experimentado desde unas funciones de guía espiritual a realizaciones más ideológicas. Y porque el asunto de una hipotética mayor secularización institucional es hoy una materia prioritaria en todo acercamiento cultural, sociológico o político al espacio islámico.

La importancia real de acercarnos al libro de Abdel Raziq estriba en que, con este autor, la cuestión es tratada desde dentro

y en profundidad, y el objetivo de estas páginas es precisamente conceder la palabra a quienes, desde el seno mismo del Islam, se ocuparon y se ocupan de ese asunto tan común a todas las civilizaciones como es la difícil relación entre Tradición y Modernidad, así como el lugar de Dios y nuestra relación con Él en todo este marasmo.

Al final ofrecemos la traducción de esa obra de Abdel Raziq según la citada edición de Muhammad Imara por ser la que goza de más prestigio, aunque debe decirse que la edición en cuestión responde a una crítica que Imara lleva a cabo de la obra del egipcio. Huelga decir que el hito filológico es mínimo dado que ya circulan versiones de la obra en francés (Louis Bercher, 1933-34 y Abdou Filaly-Ansary, 1996). Charles Kurzman afirma también que existe una versión inglesa a cargo de Joseph Massad, y el propio Charles Adams llevó a cabo una traducción, que al final se incluyó en lo que fue su Tesis Doctoral. ¿Y por qué otra traducción?. Porque estamos con Filaly-Ansary cuando justifica la suya argumentando que se trata de una obra fundamental del siglo XX, quizá más por lo que dice y cuando lo hace que por cómo lo dice. Y en este punto, dicho sea de paso, establecemos el *Rubicón* entre la literatura general y el ensayismo, transmisión de pensamiento o la llamada *literatura de ideas* en la sagaz terminología de Luwis Awad. Y porque en tanto que respuesta a un hecho político catalizador como la disolución del califato, el libro se convirtió a su vez en catalizador de una polémica intelectual mayor.

También porque nos sentimos comprometidos con la tarea de mostrar esa fuerza intelectual del Mundo Árabe, golpeado constantemente por el sambenito de su interés geopolítico y estratégico; analizado siempre en términos de antropología visual: un mundo que se nos presenta mudo porque pocos entienden sus idiomas, menos aún los traducen, y casi nadie los vierte en términos universalmente adaptables. Lo arabo-islámico queda, así, confinado a una permanente *historia de superficie*, según la denomina Muhammad Arkun. Por cierto, el título de estas páginas pretende ser un homenaje al desapasionado y certero análisis de este autor, *L'Islam. Morale et Politique* con una pequeña variación semántica intencionada. Por cierto; las citas a autores remiten a la bibliografía final. Al no tratarse generalmente de citas textuales, preferimos huir de los pies de página más allá de obligadas referencias en los capítulos de traducción.

II

Literatura de ideas

En su obra sobre el papel de la Tradición en el pensamiento islámico contemporáneo, Daniel Brown se acerca a cuestiones de vital importancia para el tema que nos ocupa. Yendo de lo general a lo particular, Brown define la Tradición como la luz del pensamiento, y la Modernidad como el prisma a través del cual se colorea a cada momento esa luz siempre presente. Bien, probablemente toda la literatura árabe contemporánea que se ocupa de las ideas religiosas no hace más, ni menos, que proponer filtros de color adecuados para que esa luz de la Tradición no se desvirtúe.

Por supuesto, la gama cromática ofrecida por los transmisores de ideas es de la normal y coherente profusión que corresponde a un pueblo viejo y sabio. Pero podemos atisbar dos grandes tonalidades o corrientes de opinión que, a falta de matizaciones que no vendrían más que a embrollar la cuestión, podemos seguir definiendo como **tradicionalismo frente a modernismo**. Y en este punto debemos desechar parapetos apriorísticos seguramente maniqueos y alejarnos de las plantillas occidentales al uso, ya que no siempre se produce entre esas dos corrientes la confrontación sistemática de revelación frente a razón o pensamiento reaccionario frente a pensamiento liberal.

Aquí debemos desmarcarnos de gran parte de la bibliografía occidental al uso y particularmente de la -por otro lado- sin duda magnífica monografía de Wilfred Cantwell Smith, *El Islam en la Historia moderna*, según la cual los pares contrapuestos son siempre razón y revelación, el ayer preso y el hoy liberado. Volveremos sobre esta dicotomía apriorística y el modo de extrapolar resúmenes occidentales al acercarnos a la obra de Von Grunebaum y Leonard Binder.

Acerca de esas dos grandes corrientes permanentemente confrontadas y en ocasiones enfrentadas, *tradicionalismo* y *modernismo*, debemos apuntar tres observaciones preliminares: en primer lugar participan ambas por igual de las fuentes del saber religioso al uso, cuales son razón y revelación. En segundo lugar,

no se corresponden en absoluto con criterios de evolución racionalista generacional: no se opone una generación más liberal a una anterior vista como obsoleta, sino que en ocasiones ocurre al contrario y sobre todo, ambas corrientes coexisten no sólo en el tiempo sino, lo que es más interesante, en la obra en evolución de un mismo autor, si bien es cierto que por criterios de claridad puede llevarse a cabo una catalogación preliminar de los autores o, seguramente mejor, de sus obras e ideas. Porque la Historia no es una concatenación de hechos previsible que nos conducen a una conclusión esperada, y en particular la historia del pensamiento es compleja, contradictoria y por ello fructífera. No podía serlo menos, tratándose de una labor llevada a cabo por el ser humano, acotado entre su actividad mental, su sentido de lo sagrado y la revolución permanente del tiempo que le toca vivir.

Abundando en el error de concebir la Historia y su expresión literaria cargada de ideas como un proceso de conclusión esperada, debemos cuidarnos muy especialmente de caer en dos apreciaciones alimentadas -y sin duda engordadas- demasiado a la ligera: por una parte, la presunción hegeliana de que el modelo occidental es el paraíso final de todo proceso civilizador ajeno. Por otra parte, lo que Oswald Spengler ya criticó como la apreciación geopolítica de los fenómenos culturales. El resto del mundo no respira, se mueve y piensa a favor o en contra de Occidente; lo hace llevado por su propia vitalidad.

Esto no debe restar verdad a la afirmación de Luz Gómez García según la cual el Mundo Árabe contemporáneo, en concreto, cuenta con un motor fundamental y a dos tiempos: la *dialéctica frente a lo ajeno*, o su comparación permanente con lo exógeno. Se trata de la marca distintiva de *la inquietud árabe de los tiempos modernos* para Jacques Berque. Pero es ésa una acertada percepción desde dentro; matices cuya complejidad no se alcanza a contemplar desde la barrera centrífuga occidental al uso. Valga entretanto una, por otra parte, no menos simplificadora comparación sobre estas percepciones desde dentro; entre el autocomplaciente modelo occidental y el autocrítico árabe. Decían que el sabio es aquel que se descubre ignorante a cada momento, y el pequeño salto continuo que se ve forzado a dar es lo que le convierte en sabio.

Pero seguíamos con tres observaciones preliminares, restando la última: así, en tercer lugar, y entroncado con esta última idea, esos etiquetados de *tradicionalismo* y *modernismo* no son imprimaciones epidérmicas o acreditaciones de un club determinado: la literatura de las ideas religiosas árabes contemporáneas es trascendental y suele estar dirigida a salvar el mundo, un mundo que a veces se escapa y otras veces debe eclosionar; unas veces deberá sacrificarse la esencia para salvar la existencia y otras al contrario. Es la *temática historico-trascendental* a la que se refiere también Muhammad Arkun, aludiendo a que se trata de una literatura nada circunstancial, al

margen del entramado folletinesco que emerge en torno a obras capitales, inevitable en cualquier latitud o tiempo. Esa literatura de ideas está por tales razones permanentemente en contacto con la calle y las fuerzas vivas, ocasionando revuelos, escándalos, tumultos o incluso revoluciones que producen recato o exhibicionismo, censura u ovación, condenas o promociones, y exilios o retractaciones. La vida en estado puro.

Este es el proceso que el citado Muhammad Arkun denomina *repensar permanentemente*, y este es el momento de que, sin tomar partido en absoluto, adelantemos que por lo general la corriente *modernista* goza de más predicamento en Occidente ya que se le asocia con racionalismo, liberalismo y anti-fundamentalismo. *Liberalismo secular*, es como denomina Roel Meijer a la corriente a la que nos referimos. Un teólogo musulmán también la calificaría de *neo-mu'tazilí*, por aquello de hacer referencia a que el llamado mutazilismo fue la corriente clásica de pensamiento más basada en la razón pura –a veces hasta provocando ciertas *inquisiciones racionalistas*–.

Por su parte, la llamada corriente *tradicionalista* se asocia con un mayor inmovilismo o inclusive taxidermia religiosa. Pero es una injusticia –y un error científico- despreciar así, de un plumazo, la ingente elaboración intelectual de la que algunos autores han hecho gala para defender, por ejemplo, la vigencia de la institución califal. El mismo teólogo musulmán calificaría también a esta

tendencia de *salafí*, por aquello de que el salafismo es la corriente alimentada preferentemente de tradición dogmática.

Insistimos; *modernista* o *tradicionista* es la idea, pero no necesariamente la persona, ya que en la producción literaria de un mismo autor encontraremos por lo general una profusión de ideas tal que nos sea difícil el etiquetado inamovible. E insistimos más aún, la persona etiquetada como *modernista* puede basar un razonamiento -que viene de razón- en el descubrimiento de saberes no razonables -revelación-, del mismo modo en que la persona *tradicionista* puede tratar de razonar cualquier concepto asociado con esa revelación.

No es *modernista* o *tradicionista* el procedimiento o las armas intelectuales utilizadas, sino la conclusión a la que se llega. No es más *modernista* el que más se aleja de la religión ni más *tradicionista* el que mejor conoce su tradición. Y ahora planteemos una pequeña e hipotética complicación ilustrativa: un pensador musulmán tildado de *modernista* defiende el papel insustituible de la tradición, necesaria para la mejor comprensión del Libro Sagrado, mientras que otro pensador musulmán, tildado de *tradicionista*, rechaza de lleno la Tradición escrita, la llamada *Zunna* o *Sunna del Profeta* -sobre la que volveremos más detalladamente-, para acercarse a la única fuente verdadera, el Libro Sagrado, defendiendo su libre y personal interpretación.

¿Cómo es esto posible, un *modernista* aferrado a las fuentes y un *tradicionalista* abogando por la libre interpretación? Pues porque el primero puede entender todo el aparato escrito de la Tradición como el pasado fecundo, la base intelectual a partir de la cual el ser humano debe moverse por sí mismo en el mundo en que le toca vivir y contruir su propio ideario, mientras que el segundo puede querer borrar la Tradición para que su libre interpretación improvisada proponga un régimen social y políticamente revolucionario sin testigos escritos a lo largo de la Historia. Esta es la corriente que Malika Zeghal denominaría *islam de bricolage*; el de tanto predicador de barrio que pretende vender lo propio e inflamable por lo ajeno e iluminador. Ambas actitudes se han producido en ocasiones y vendrán siempre a demostrar cuanto Salama Musa afirmaba en su *Educación* acerca de que la Cultura es una y única, si bien puede presentarse ora estancada, ora militante en función del uso que hagamos de ella.

Así que *modernista* será la idea que vaya acercando la religión al terreno del diálogo exclusivo del ser humano con lo trascendente asociado con su comportamiento personal y su ética; el *Islam laico* de Olivier Carré. Será también *modernista* el autor que preferentemente se vaya moviendo en esa dirección. Y *tradicionalista* será aquella idea que dirija a la religión hacia la política o, en todo caso, los modos de vivir en sociedad emparentados con el terreno normativo; el *supremo imamato* de

Rashid Rida, así como será también *tradicionalista* el autor que defiende en mayor medida estas ideas.

Valga lo anterior con las reservas y matizaciones ya apuntadas sobre la dificultad y seguramente el error de generalizar, pero también el riesgo de poca claridad al no hacerlo. El imprescindible Albert Hourani ya nos avisaba a este respecto: si basamos nuestros estudios sobre la *historia de las ideas* en los individuos, debemos estar muy seguros de la influencia real de tales individuos, porque muchas veces seleccionamos en función de nuestra simpatía por sus opiniones. Y si lo hacemos basándonos en grandes corrientes de ideas, deberemos andar cautos para no crear falsas conexiones entre individuos, dando una imagen de homogeneidad inexistente o en todo caso absurda. Procuraremos nadar y guardar la ropa y poner, en lo sucesivo, velas a todo el mundo; al ser meros observadores científicos, debemos saber esperar a que una idea o autor se asiente en el tiempo para poder *catalogarlo*, so pena de caer en los censos inquisitoriales que la supina ignorancia mediática contemporánea nos ofrece. La formación, vapuleada por el exceso de información. La claridad, desdibujada por el centelleo.

Decían no hace mucho que el intelectual es el que se apresura a hablar nada más conocerse un hecho, para que así parezca que lo dijo antes de producirse. No estamos de acuerdo, y creemos que sin la perspectiva del tiempo, almohadón del

pensamiento, podemos estar haciendo castillos de naipes y convertir meras conjeturas en dogmas intelectuales. Por eso no parece ser historia-ficción hablar de unas ideas y tendencias avaladas por tanto tiempo de maceración intelectual, como es el caso de Raziq y su entorno, emergidos en el primer cuarto del siglo XX.

El Islam es una realidad inmensa, pero permite acercarse a ella. Como afirma el profesor Martínez Montávez en ese imprescindible acercamiento a la literatura árabe de ideas que es su obra *El reto del Islam, nada puede ser totalmente explicado y entendido. Pero todo es explicable e inteligible. El mundo árabe contemporáneo también*. Y, en contra de los incondicionales de la lógica borrosa, y aunque nada es verdad ni es mentira sino del color del cristal con que se mira, se puede tratar de contemplar e incluso describir este cristal.

III

El Islam, modo de vida

Resulta ya un lugar común de la islamología referirse a la obra de Philip K. Hitti que lleva por título y desarrolla la afirmación contenida en el enunciado de este epígrafe. El Islam es un modo de vida que como tal incluye una dimensión cultural, una religiosa y una política. Pero, ¿cuál es el sentido real de esa insistencia en definir al Islam como modo de vida?. Ali Merad explica que una religión basada en algo tan explícito como es el Corán resulta ser algo más que una religión: el Libro tiene una presencia real mucho más allá de un simple recuerdo de cuanto hayamos podido aprender. Bien pero, al cabo, la apreciación de lo inmarcesible no produce siempre el grato asentimiento de los partidarios, sino que

se acerca, como lo hacen siempre los extremos, a la altiva despreocupación de los detractores. Renan, a quien seguramente podemos calificar como atacante del Islam, decía ya en 1875 que no sólo es ésta una religión de Estado, sino que es una religión que excluye al Estado.

En realidad, al definir el Islam como modo de vida se pretende magnificar un concepto por miedo a la posible simplificación de otro: religión. ¿Es simplificar el Islam definirlo exclusivamente como religión?. Se trata de una polémica riquísima entre profundos pensadores árabes de política y religión, minimizada en alguna época por la urgencia de otros acontecimientos como fueron el anticolonialismo o los nacionalismos, pero que no deja de alzar muros de incompreensión. Y por lo que a los estudiosos no árabes se refiere, nos movemos en el manido terreno de la imposibilidad de la traducción perfecta; el miedo a que *Allah* deje de mostrar parte de su inmensidad al llamarlo Dios. Pero, con todo, el temor reverencial a la traducción no nos dirige a la larga más que a un oscurantismo críptico producto del miedo visceral a que se nos enmiende la plana al optar por una palabra, idea, concepto o interpretación.

En ocasiones, ya vemos, definir el Islam como un modo de vida se aleja de esa magnificación del concepto a la que aludíamos para hundirlo en el pantano de incompreensión que hoy día lo cubre. Es probablemente el caso de Gustav von Grunebaum, criticado

sistemática y certeramente por Abdallah Laroui así como Hichem Djaït. El austríaco magnifica también el concepto de Islam en su interpretación seguramente aséptica y sin duda historicista. Sin hablar de modos de vida, se refiere en su visión antropológica del Islam a *identidad cultural*. Viene a explicar cómo en tierras del Islam -no exclusivamente en tierras árabes- se elabora siempre una identidad cultural en función de factores exteriores, o contacto con otras culturas, que rompen el equilibrio establecido y suscitan a cada momento la necesidad de nuevas respuestas sobre el *hombre islámico* y su lugar en el mundo. Incluso -añade- la literatura árabe contemporánea no respondería más que a una continua aculturación para asimilar -¿fagocitar?- las nuevas tendencias occidentales.

Al parecer, Grunebaum diagnosticó una *falta de racionalidad interna* en el Islam. Al margen de lo que esto quiera significar realmente, no cabe duda de que seguimos sin salir del casi jocoso *¿cómo es posible ser persa?* con que las masas enfervorecidas se expresaban en las *Cartas* de Montesquieu. Por mucha estatura intelectual que alcance un pensador, no poder contemplar el mundo sin un detector de racionalidad lo retrata definitivamente en lo que podemos llamar *fundamentalismo cartesiano*; un determinismo *pavloviano* que atiende a los fonemas de *racional* como si se tratase de nuestra particular campanilla. Cuando Henri Laoust traducía la profesión de fe de Ibn Batta (m.997), nos trasladaba un credo bien concreto: *soy creyente si Dios quiere*,

pero afirmarlo con esta condición implica una certidumbre. Acerca de si esta afirmación es más o menos válida racionalmente que el cogito ergo sum, sólo Dios sabe más.

Pues bien, en su crítica a Von Grunebaum, el marroquí Laroui rompe con este culturalismo magnificador o reduccionista: ¿por qué esa tendencia irrenunciable a atisbar como monolítico lo que es diverso y vario?. ¿Cómo conciliar puntos de vista de distintas corrientes del Islam tales como el chiismo o el sunnismo, por ejemplo?. ¿Cómo aunar, por otra parte, el punto de vista turco y el árabe -ambos, espacios islámicos- con respecto a la disolución del califato?.

Esa concepción de la cultura como un compartimento estanco trenzado por una religión sirve a Grunebaum para desarrollar y registrar un teorema pretendidamente infalible: de una determinada concepción de la idea de Dios surge un modo de vivir la religión que a su vez genera una teoría política. A este bucle generativo lo denomina *la matriz del Islam*, presente por supuesto en todo momento y lugar y modificador sistemático de la circunstancia. Podemos apostillar que esta idea de un cierto islam genético e inductor alimenta ríos de tinta en la creciente corriente de la *droite divine* occidental contemporánea, compartiendo así la percepción con la militancia islamista esa extraña idea tan extendida del hecho islámico como compartimento estanco.

Laroui, por su parte, desencasilla ese juego de compartimentos estancos así generado con una explicación simple y esclarecedora: existen -o han existido- todos esos niveles islámicos; revelación, comunidad y estado, pero no conforma cada uno al siguiente sino que simplemente lo *determina*. Igual que en la historia de cualquier otra religión o sistema civilizador. Pero la religión no es el sujeto de la Historia, sino más bien un cierto determinismo ético en ocasiones manipulado como ideología. Pero no leamos en afirmaciones tales una adscripción al determinismo, sino solamente distingamos entre conformar y determinar; y volvamos a debilitar éste último haciéndolo sinónimo de propiciar o incluso facilitar. La gran diferencia así existente entre conformar y facilitar estriba en que en el segundo caso no siempre tiene que ser igual. Se rompe el bucle inamovible. Sísifo no lleva el timón de la Historia ni –de nuevo- es la religión su sujeto.

El hecho de que un modo de conocer a Dios produjese una religión y ésta, por sus particulares circunstancias, acabase produciendo un Imperio no quiere decir que siempre tenga que ser así. Matizando de nuestra cosecha, debemos mostrar todas las reservas a afirmaciones tales: jamás existió un solo islam político uniforme. En cualquier caso, más esclarecedor será Abdel Raziq cuando venga a decir que el hecho de que religión y política hayan caminado juntas a lo largo de la Historia no implica que siempre deba ser del mismo modo. Por su parte, entre los seis principios fundamentales que Asaf A. Fyzee enumera para una moderna

reinterpretación del Islam, destaca en lugar preferente la separación entre Ordenamiento Jurídico y Religión.

Con todo, el mejor aspecto -a nuestro juicio- de la crítica de Laroui a Grunebaum vertida por Hichem Djaït consiste en desenmascarar a la que llama *literatura sociológica*, la que siempre contempla desde los parámetros del laboratorio occidental y que trata a conjuntos de pueblos -con vida, y por tanto, historias propias y heterogéneas- como sociedades tradicionales en las cuales y casi etimológicamente se valora en exceso el *hecho social* de la Tradición, inamovible y estático, casi como una referencia idiomática o color de piel cuando lo cierto, afirma Laroui, es que se puede entender la Tradición como un valor, un componente en alza o baja pero dinámico.

Valga, en cualquier caso, una merecida lanza final por la extensa y profunda labor de Gustav Von Grunebaum. Al cabo, por más que acabe siendo contestada su concepción de la matriz islámica, el austríaco viene a concluir que el valor de esa *identidad cultural* será hallar los mecanismos mentales necesarios para que el espíritu humano integre los valores nuevos -léase adecuación a los tiempos u occidentalización, según la tendencia- sin por ello destruir totalmente el marco clásico en que se ha movido tradicionalmente. La tradición cultural existente pretende así ser salvaguardada y enriquecida. Bien; Grunebaum está hablando de lo que se entiende como versión islámica del reverdecer

contemporáneo de la cultura árabe. Y lo cierto es que se produjo, y en medida tal que entre otras cosas propició que se generase una obra como la que nos ocupa: *El origen del poder político en el Islam*.

El Islam es para todos los tiempos, rubrica Laroui; *precisamente porque no se trata del mismo Islam; la palabra designa tan sólo una realidad siempre nueva*. Y ese Islam podrá entenderse como modo de vida, como recurso y solución comunitario o como fundamento espiritual de una ética personal. Al final, cuando Muhammad Arkun se planteaba los derechos y deberes de un pensamiento árabe crítico, se estaba dirigiendo también a determinadas ideologías modernas que tomando el relevo de las religiones tradicionales detentan el *monopolio del discurso verdadero*.

Olivier Carré acaba por polemizar más aún: sólo es posible hablar de *Islam, modo de vida* -entendido principalmente como simbiosis de cultura, política y religión-, exclusivamente en el momento histórico en que una fe nueva se desarrollaba en el marco geográfico preliminar de Medina, y hablar de *medinización* en el Islam es como hablar de constantinismo cristiano. Se sacan del cajón de la Historia sólo tendencias hanbalíes -una de las escuelas de derecho islámico, y la más favorable a asociar religión y forma de Estado-, conjuntando política y religión, oponiéndolas al aparente quietismo cristiano. Al margen de que este quietismo no

soporta una simple ojeada a la Historia -*nadie se espera la Inquisición española*, que dirían los Monty Python-, Carré cita la Epístola de S. Pablo a los Romanos -XIII; *todo poder emana de Dios*- y la *patria estructurada* de Orígenes. Por no hablar de la mítica *Universitas Christiana*, particular *ínsula barataria* de Carlos V.

Claro que hay modos de vida basados en religiones; así como una cierta *teología de la Historia* en la que ahora no podemos entrar. Y claro que el islam, como el cristianismo y el judaísmo, han sido religiones politizadas. Pero, ¿significa eso que siempre deba ser así?. En el caso del islam, ¿no irá este determinismo en contra de la universalidad del *hecho coránico*?

IV

Islam y política

Pero seguramente estamos siendo demasiado reduccionistas. El asunto no es tan sencillo ni se limita felizmente a la tarea salvífica de apartar vendas de ojos, por más que Olivier Carré o el propio Abdel Raziq apliquen su bisturí certero y consigan aislar la llamada –y quimérica- *teocracia de Medina* en tanto que comunidad *catecúmena* –para entendernos- en la fase profética del islam. La concatenación biográfica que enlaza las dos obras esenciales de W.M. Watt, *Mahoma en Meca* y *Mahoma en Medina* quizá no estén unidas más que por el determinismo del tiempo y la Historia. Puede que marquen en realidad dos modelos históricos; ambos perfectamente válidos, pero claramente diferentes. Resulta

exasperante la permanente referencia a lo islámico como simbiótico.

Carré, como hace Abdel Raziq, argumenta que la separación entre las cosas de este y el otro mundo es palpable en el islam desde el siglo XI, hecho también sistemáticamente avalado por Bernard Lewis en numerosos trabajos. Pero no es menos cierta la existencia histórica del Califato y, sobre todo, de una seria y larga tradición de reflexión acerca de la necesidad de aunar ese par recurrente: religión y estado. Al-Farabi glosaba los parabienes del estado islámico *entendido como una organización espiritual y temporal, religiosa y política a la vez, que garantiza una actitud común ante el mundo, los hombres y Dios*. Y prosigue en notas Ramón Guerrero, su editor en este caso; *la relación entre din (religión) y mulk (estado) fue descrita por Algazel como la de dos hermanos gemelos que dependen el uno del otro*.

Si a Al-Farabi y a Algazel le sumamos la postura semejante de Ibn Jaldún allá por los 1300, comprenderemos que ya no se trata de un error de conocimiento de la Historia, sino de una teoría del estado bien clara y razonada. Y podemos ir más allá afirmando que una larga tradición de pensadores árabes se planteó la naturaleza del Estado ya en los tiempos en que Europa -pongamos por caso- andaba aunando consanguinidad y territorio. La simbiosis de política y religión, los *hermanos gemelos* de Algazel, no se muestra, así, como inercia ignorante de la Historia, sino en

tanto que producto de una elaboración intelectual perfectamente válida. ¿Que la *teocracia de Medina* fue el tiempo dorado que jamás volverá?. Puede, pero la misma lectura se hace del concepto de democracia tal y como se desarrolló en la minoritaria polis griega o el prístino vivir del Cristianismo de las catacumbas. El hecho de que la perfección del sistema sólo se alcanzase en comunidades reducidas, ¿invalida y condena a la obsolescencia a conceptos como democracia –con la utopía de las polis griegas- o cristianismo –utopía catecúmena-?. ¿Que ni siquiera puede constatararse seriamente desde un punto de vista histórico?. Tampoco debe hacerlo a los efectos islámicos.

Pero vayamos a otra teoría del estado y su relación con la religión de la mano de uno de los paladines occidentales en el estudio del modernismo islámico, Leonard Binder. En su estudio - francamente recomendable- que lleva por título *Liberalismo islámico*, el autor abunda en las cuestiones que nos ocupan partiendo de la distinción entre *conocimiento* y *opinión*. Binder va más allá de aquel Daniel Brown, analista de los nutrientes del pasado. Si éste pretendía comprender el papel de la Tradición y su peso en las formulaciones modernas sobre lo que debe ser el Islam, Binder aplica definitivamente esquemas occidentales cuya pulcritud en el planteamiento e impecabilidad en los datos aportados no logra, con todo, sustraerse del maniqueísmo ambiental.

Para Binder, el futuro del islam es su desembocadura en una democracia multirreligiosa; su incorporación en un mundo de diversidad corporativa religiosa. Sin percatarse de ello, por esa línea avanza hacia la identidad religiosa; a las religiones y sus límites como sujetos de la Historia, aunando conceptos contrapuestos en Occidente –democracia y confesionalismo, por ejemplo- en aras de un –por otra parte- bienintencionado pero evitable paternalismo. Un paternalismo describible *grosso modo* en los términos siguientes: nosotros, occidentales avanzados, hemos logrado superar la presencia social de la religión, pero ellos aún necesitan incorporarse a la modernidad en bloque y de la mano del ulema. Vaya por delante –con todo- que el libro *Liberalismo islámico* es un magnífico acercamiento a los autores modernistas; tan afinado en su selección como pueda ser el también imprescindible *Liberal Islam* de Kurzman y con las mismas sincera voluntad de comprensión y logro de explicación.

Toda investigación científica debe iniciarse sin suposiciones previas. Así da comienzo Binder a su trabajo; pero al ser esto prácticamente imposible –según explica-, procede a exponer sus puntos de partida en un encadenamiento razonado y razonable: en primer lugar, sostiene que el liberalismo político es producto de un contínuo proceso de discurso racional. Éste, por su parte, es posible aunque no se compartan modo civilizador o puntos de vista, ya que se puede producir entendimiento mutuo partiendo de lo diverso. A su vez, el mutuo entendimiento posibilita las que

denomina *estrategias políticas coherentes* que, sin duda, mejoran la condición humana a través de la acción colectiva.

Bien; para Binder, vivir en sociedad requiere altas cotas de liberalismo político, pero éste no se puede imponer sino que se *alcanza* una vez logrados ciertos requisitos previos sociales e intelectuales. Tales requisitos, afirma, existen ya en cierta medida en el Oriente Medio islámico. Su conclusión, por tanto, es que compartiendo discurso racional con personas imbuídas de cultura islámica pueden sentarse las bases del liberalismo político en la religión. Al margen del peso secular del tutelaje occidental sobre el que ya hemos hablado y el claro propósito de enfocar cuando sucede en el espacio árabe a la luz y por el bien de sus relaciones con Occidente, Binder -y es lo que nos interesa-, anuncia que deberán separarse claramente Islam y política y -lo que es más relevante a los efectos de estas páginas-, se pregunta si eso es posible. Dado que la captación real de las cosas viene dada distintamente por razón o por revelación, el conocimiento de algo -decíamos antes- no es lo mismo que una opinión personal sobre lo mismo. Así, el liberalismo trata a las cuestiones religiosas como susceptibles de opinión y nuevamente ¿es esto posible en el islam?. Porque -repentinamente- viene a afirmar que el islam no puede ser una cuestión de opinión, rompiéndose así la prometedora baraja. De donde se deduce que -aparentemente, por lo tanto-, islam y liberalismo político serían contradictorios.

Pero una cosa es el islam, y otra los musulmanes. La postura de Binder es, claramente, separar religión y política, lo que no implica menosprecio de la primera. Su razonamiento es impecable: la tolerancia no se basa en similitud de creencias - difícilmente puede haber más similitudes de este tipo que entre el cristianismo y el islam-, sino en el conocimiento y la comprensión del otro en tanto que otro. La autoridad política, en ocasiones, ha buscado justificaciones religiosas porque las entendía como el único corpus doctrinal que se admitiría en el pueblo. Y la *clase sacerdotal* buscaba a su vez gestos de justificación religiosa por parte de los dirigentes por temor a que, de lo contrario, el culto se debilitase. Y qué cerca está todo esto de cuanto el profesor Martínez Montávez nos traslada de las páginas en que el pensador marroquí Abid al-Yabri lo aplica a la historia del Islam. Pero la tolerancia sólo es posible invirtiendo esto. La autoridad política no buscará legitimidad religiosa, y el clero no exigirá una dirección religiosa de los asuntos públicos. No es más que la separación entre Iglesia y Estado, el modelo occidental mayoritario.

¿Se trata, por tanto, de exportar un modelo exógeno; modos de convivencia ajenos al sentimiento religioso? Puede, pero en el seno del islam también lo intentan los llamados modernistas. La Filosofía nos enseña que religión y política deben ir separadas porque son epistemológicamente diferentes; no pueden ser comprendidas del mismo modo. La doctrina política liberal postula que sólo mediante un discurso racional -y no de percepciones

metafísicas- puede llegarse a un acuerdo en materia del bien común de una sociedad. Pero el mismo Binder asume que tal doctrina política liberal se dirige a una sociedad heterogénea. El problema quizá viene cuando -paradójicamente- toda una sociedad comparte las mismas creencias. Y peor aún, cuando una sociedad se concibe ahistórica: el bien común de esa *comunidad absoluta* vendrá marcado por palabras asumidas como divinas –otra cosa es *quién decide qué-*, y no por determinaciones históricas derivadas de un discurso racional. Teología de la Historia, frente a devenir histórico. Molde del pasado.

En una comunidad de este tipo sólo será posible el liberalismo político si se admite que Dios dotó al hombre de libre albedrío; que no le reveló todas sus intenciones -piedra angular, por otra parte, en la calificación de *modernista* para Sarfraz Khan. Y éste es el único posible requisito previo para un liberalismo islámico según Binder. Por enésima vez; ¿será esto posible y viable?. ¿Implica el modernismo islámico un liberalismo político previo?. ¿Se presenta, por el contrario, el modernismo islámico como una solución desde dentro, autóctona, que puede evitar la perentoriedad de tal liberalismo político previo con tales requisitos?. ¿Pretende el modernismo islámico una especie de *Concilio Vaticano II* a la islámica?. Si es así, y dada no ya la ausencia de jerarquía eclesiástica en el islam, sino su diversidad, ¿sería viable?. ¿Avanza el islam, por el contrario, hacia una militante *Teología de la Liberación*?. Porque, entonces, debemos

dejar de hablar de ética y política para delimitar la fractura social de la que coherentemente emana toda efervescencia. Lo revolucionario no es tradicional, y ese islam militante no emanaría de un pasado fecundo, sino que sería su reacción.

Al final, la explicación de Binder es un complicado recetario. O mejor, un mapa mítico que nos lleve del liberalismo religioso al político en tierras del islam. En realidad, si hablábamos antes del fundamentalismo cartesiano, esto podría calificarse ahora de *fundamentalismo democrático*, y con eso ya tendríamos los dos ejes del acercamiento occidental al espacio árabe e islámico. Pero, insistimos; la teoría de Binder no es sólo -a pesar de lo anterior-, impecable, sino -y es lo más importante-, se basa exactamente en lo que a lo largo de casi un siglo vienen diciendo *desde dentro* los llamados modernistas, entre los que ya hemos situado a Abdel Raziq, autor del libro que nos ocupa. La crítica a todo ese movimiento es, probablemente, la desconfianza de cirugías sociales sobre sujetos tan inmarcesibles como *islam* u *occidente*. Probablemente la cosa cambiará en cuanto se empiece a hablar de seres humanos. Porque -a la postre- el islam será lo que quieran los musulmanes que sea.

V Modernistas...

Otra cosa bien distinta, ya lo veíamos, es la teorización autóctona que sobre aquellos *gemelos de Algazel* –religión y estado- se lleva a cabo de la mano de autores contrarios a la larga tradición de la simbiosis. Albert Hourani vincula el *modernismo* de Abdel Raziq al avance del liberalismo procedente de Occidente. Sería un contagio, poco penos. Sin menoscabo de la trascendencia del intercambio cultural que supuso el encuentro o encontronazo euro-árabe en la época a la que el autor se refiere –siglos XIX y principios del XX-, tal idea no deja de ser una vertiente más de la corriente según la cual la *Nahda*, o reverdecimiento cultural árabe posterior a la invasión napoleónica de Egipto, marcó

pretendidamente un año cero de todo lo digno de mención en el mundo árabe. El *fundamentalismo napoleónico* -al que en otros lugares nos referimos- plantea siempre que toda modernidad árabe nació en 1798, fecha de la efímera ocupación francesa.

Lo cierto es que *modernistas* y *tradicionalistas* los ha habido siempre en el universo cultural del islam, árabe o no. Sin ir más lejos -que ya es bastante-, tras la revolución en el tratamiento de la *Sunna*, o Tradición del Profeta, por parte de Al-Shafii -muerto en el Fustat del 820, El Cairo- surgieron dos grandes corrientes de pensamiento religioso-teológico cuales fueron los *Ashab al-Hadiz* o *tradicionalistas*, y los *Ahl al-kalam* o teólogos especulativos cuya última tendencia encarnarían los *mu'tazilíes*, fundamentalistas de la razón. Y a los *modernistas* contemporáneos, ya lo hemos visto, los denominarían en ocasiones *neo-mu'tazilíes*. El *modernismo*, al que hace así depender Hourani del empuje occidental, se corresponde con el concepto de modernidad ajena, exclusivamente asociada con la industrialización europea; punto en que Muhammad Arkun entiende que debe distinguirse entre modernidad material y modernidad intelectual. Aunque es posible que la explicación materialista nos esté desenfocando la percepción de los ritmos culturales.

Abdallah Laroui, por su parte, suele emplear un término para *tradicionalistas* que encaja perfectamente con su papel a lo largo de la Historia: *apologistas*, porque en realidad lo que les define en

parte suele ser que el objetivo fundamental y último de sus escritos es la apología o defensa de lo establecido. Decimos *suele ser* porque la ocasional tendencia revolucionaria de algunos tradicionalistas les aleja del *statu quo*. Serán apologistas, sí, pero su particular definición de *lo establecido* les hace distanciarlo de aquello *al uso*.

El *modernismo* o liberalismo doctrinal plantea que, durante siglos, la oxidada maquinaria de lo establecido ha ofrecido esporádicamente sus propios -e inoperantes, a la larga- mecanismos de reforma. La tendencia modernista viene a salirse del sistema, a situarse en el filo del abismo para afirmar que si una verdad científica está en desacuerdo con el dogma, probablemente haya que matizar el dogma y su interpretación. El liberalismo doctrinal viene a inyectar auténtico intelectualismo en los movimientos de reforma; pretende elevar las posturas intelectuales musulmanas porque *cuanto más bajo se mueve uno, menos espacio puede verse, y más se piensa de uno mismo como maestro de ese pequeño espacio bajo su corta visión*, según afirmó Fazlur Rahman en numerosas ocasiones.

Supone este modernismo islámico -así entendido- una llamada al *islam silencioso* -en palabras del que ya viene resultando imprescindible Arkún-; *el de los verdaderos creyentes que dan más importancia a la relación religiosa con lo absoluto de Dios que a las vehementes manifestaciones de movimientos*

políticos. Viene a tratar de demostrar que no existe una necesaria contradicción entre Tradición y tiempos modernos porque esa tradición puede ser interpretada día a día, con la difícil tarea de ofrecer respuestas a los conflictos no resueltos en la evolución cronológica de la religión. Viene a plantear el cambio; nunca como un mero fin político, sino como un medio personal para la reforma verdaderamente necesaria, la moral e individual: la ética. A tenor de esto, Vatikiotis equiparó la corriente modernista al humanismo; su método para la reforma religiosa es humanista *porque se interesa principalmente en dar un enfoque ético a la religión del islam*. Cuanto Vatikiotis afirmaba aquí sobre Muhammad Abduh, calificado como *proto-modernista*, es válido para el resto.

☞☞☞

En palabras del padre Anawati, *el modernista reprocha a los tradicionalistas su concepción inmovilista del Islam; estar atrapados por un pasado que no volverá con las circunstancias que lo condicionaron*. De este modo, pretende el modernista que la salida del estancamiento árabo-islámico no se fundamente en un complejo de inferioridad partiendo la renovación de lo completamente nuevo, la imitación de Occidente, sino que hunda sus raíces en su propio patrimonio religioso-cultural. La Tradición como *turaz* y no como *salaf*, como combustible, y no como recetario.

A cualquiera de nosotros, musulmanes, -escribió Muhammad Abduh en su "Lección General sobre la ciencia y la enseñanza"-si en su inteligencia brilló alguna vez una luz divina

que le encaminase hacia la senda del saber, siempre se le presenta alguien diciéndole: «No, la Verdad es sólo aquello que Dios manda, contra lo que no podemos hacer nada ya que el hombre debe estar sometido a Dios y ser dirigido por El» [...] De este modo se apaga la luz que pudo haber brillado en su inteligencia y el hombre se consume en el ocio y la vagancia de que otros interpreten. Y lo asombroso es que piensan que estos alegatos forman parte de los dogmas religiosos. Pero la religión es inocente de este cargo. Es más, no tiene un enemigo más pernicioso que semejantes convicciones. [...] No cumpliremos el verdadero sentido del sometimiento a Dios a menos que procedamos en nuestros actos siguiendo lo que en nosotros ocupa el lugar del instinto en los animales. Y lo que en nosotros equivale al instinto en ellos es la Razón. [...] Sin esto, no llegamos a comprender los principios de nuestra Fe sino que por el contrario se bloquean ante nosotros los caminos para llegar a la verdad de Dios.

El espíritu de modernidad es compatible con el sentimiento religioso, y así se empeñó en demostrarlo Muhammad al-Nuwayhi (1917-1980) en su crítica al *academicismo puritano* ambiental que entorpece el pensamiento y lo aleja del verdadero sentido de la religión; del mismo modo que A.R. Sanhuri planteó su importante reflexión modernista sobre lo que debemos entender por *ley islámica*, llevada a cabo en el Egipto *relativamente liberal*, dice Carré, de finales de los cuarenta.

VI ...Y tradicionalistas

El Reformismo tradicionalista se entiende como los sucesivos intentos de reformar la sociedad adecuándola a la *sharí*a (ley islámica), y se distancia así del modernista-liberal, que seguramente pretende reformar la *sharí*a, o incluso cuestionar su validez, para adecuarla a las verdaderas demandas de la sociedad de cada tiempo. Se remonta el que nos ocupa ahora a los comienzos de la tradición apologética islámica protagonizada ya en el siglo XI por Al-Mawardi en contra del racionalismo aristotélico, y la cadena apologética continúa con Ibn Taymiya quien, lejos de meras especulaciones escolásticas, se aferró al concepto de califato y su ordenamiento jurídico, *sharí*a, para asegurar la

supervivencia del Islam. Insistió en que el bien común de la comunidad dependía de la obediencia a Dios y del justo gobierno basado en el Corán, la Sunna o Tradición del Profeta, y la voz de la comunidad por medio de sus ulemas.

La apología de Ibn Taymiya (m. 1328), heredero de la escuela hanbalí de Harran, se alzó para reconstruir la sociedad islámica tras la desunión ocasionada por las Cruzadas y el imperialismo mameluco así como la *relajación de costumbres* producto de las innovaciones externas. Su abuelo, Abd al-Salam (m.1254), anbalí reconocido y conocido, había escrito ya un tratado sobre la necesidad de mantener la vigencia legal y la memoria latente del hadiz: *Selección de hadices con valor jurídico*.

Ibn Taymiya, jurista en Damasco, fue quien reservó un sitio privilegiado para los *salaf*, los predecesores dignos de crédito, así como delimitó claramente los márgenes sociales de la comunidad depositaria de la revelación del Profeta; los *ahl al-sunna wa-l-yam · a* (la gente de la Tradición y el sentimiento comunitario), en contra de las sectas existentes.

En realidad, toda su obra, de profundo calado intelectual, es una continuada reacción activista contra la pasividad de los ideales místicos de *ittial* -conjunción- e *ittih · d* -unión- con Dios. El ideal teológico de Ibn Taymiya no es conocer a Dios ni mucho menos unirse a El, sino servirle.

Retomando la polémica antisectaria de Ibn Taymiya y basándose también en la puritana escuela hanbalí, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) se erigía en el campeón del

tradicionalismo apologético del siglo XVIII así como transmisor del mensaje de Ibn Taym• ya a través de una larga cadena de transmisión. Originario del Nechd, en el corazón de arena de la península arábica, cuna del Islam, llevó a cabo una campaña en contra tanto del culto a los santones del chiismo -en extensión desde Kerbala- como del paganismo, una vez más dominante en los medios beduínos.

Su teología dogmática se basa en el carácter incomparable e inmarcesible de Dios, así como en su primer atributo metafísico, la Unicidad (*tawhid*). De paso, la tendencia que inauguró sirvió para relanzar la *idea árabe* en el seno de la comunidad islámica, desplazada de su origen en el desierto de Arabia por el predominio turco. El wahhabismo supone, así, *el primer soplo de vida del Islam árabe tras su decadencia en los siglos anteriores*.

Abd al-Wahhab fue el defensor a ultranza de la idea de la Umma, único tipo de sociedad que admite si bien es cierto que su racismo arabista y particularmente anti-turco por el momento que le tocó vivir, le impidió abordar directamente el tema del califato universal. Al wahhabismo le movió la protesta contra el deterioro interno, instando a la sociedad musulmana a volver a su pureza primitiva, y se identifica como la línea de reforma puritana árabe del siglo XVIII: la vuelta a la Ley clásica es suma y sustancia de la fe, todo lo demás es supérfluo y erróneo.

En este intento de ordenamiento jurídico y religioso, basado en la escuela hanbalí, el wahhabismo condenó asimismo las llamadas *innovaciones sufíes* como heréticas. El misticismo fue de

este modo rechazado de pleno cuando, paradójicamente, Abd al-Wahhab había sido sufí a los treinta años. La causa mayor puede resultar ser la necesidad de militancia, la *Razón de Estado*; ya que el fundador llevó hasta sus últimas consecuencias aquello del *Islam, modo de vida* al efectuar una alianza con un príncipe local, Ibn Sa' d (m. 1767) para que teoría y práctica corrieran parejas. De este pacto, que convirtió un principado beduino en una teocracia canónicamente instituída, data la fundación del estado wahhabí, tan cercano para Carré -y no sólo geográficamente- a la teocracia de Medina; la *civitas Allahi* de Malika Zegal; el orden político trascendental. En adelante resultará ya imposible desligar el destino del wahhabismo del de los Banu Sa' d.

Una doctrina coherente y una fidelidad absoluta al emir hicieron que su apostolado, revestido de revuelta anti-turca, recibiera una favorable aceptación en el Nechd revalorizando la figura de los jefes de Meca, y en 1748 hacían su entrada triunfal en los lugares santos. Merced a su aislamiento geográfico en la Arabia central, el *sacerdote* y el *príncipe* fueron capaces, no sin dificultades, de abstraerse de un entorno del que recelaban; el Imperio Otomano. Seguramente se estaba sembrando la semilla del aislamiento militante del islamismo, tan presente en la futura ideología de los Hermanos Musulmanes especialmente a partir de Sayyid Qutb, si bien la coincidencia de dos hechos no prueba en modo alguno la existencia de un proceso de causa-efecto o mera influencia.

El ideario del wahhabismo prendió fuera de la península arábiga, y así por ejemplo, el monarca alauí Muhammad b. Abd Allah (1757-1790) lo adoptó para combatir al sufismo y la influencia de las cofradías.

Por otra parte, los primeros años del siglo XIX fueron testigos de la proliferación de congregaciones reformistas tradicionalistas en la línea de la más estricta ortodoxia pero arropadas paradójicamente, a tenor de cuanto veíamos anteriormente, por el misticismo de las *tariqat* sufíes. Su iniciador fue seguramente el jerife magrebí Ahmad b. Idris (m. 1837). Formado en las cofradías shadilíes, Ibn Idris organizó la llamada *tariqa Muammadiya* de enorme impronta sufí. El magrebí Ben Idris, descendiente del Profeta, llegó a rozar la herejía cuando fundó el movimiento citado durante una estancia en la península arábiga y llegó a insinuar su carácter profético.

La *ariqa Muammadiya* proclamaba que no era posible la unión mística con Dios -sufismo-, pero sí con el Profeta, y tal *sufismo muhammadí*, como lo llama Cruz Hernández, se iría segregando a su vez con el tiempo en tres grandes *ariqas*: la Rashidiya en Argelia, la Amirganiya en Sudán y organizada por Muhammad Al-Amirgani (m. 1853), representando un papel moderado frente al movimiento del *mahdi* Muhammad Ahmad (m. 1885), y la Sanusiya, seguramente la de mayor impronta de las tres y fundada por el argelino Muhammad b. Ali al-Sanusi (1787-1859) en Cirenaica.

La *Sanusiya*, como el movimiento wahhabí y el propio Islam, nació del corazón del desierto, esta vez de África del Norte. Su responsable, adscrito a la escuela malikí a diferencia de Abd al-Wahhab que era hanbalí, *buscó <como la wahh· b· ya> la vuelta al Islam en su sencillez primigenia, antes de que lo arruinasen las herejías y lo corrompiesen las supersticiones y los prejuicios*. Pero a diferencia del wahhabismo, el sanusismo era ya una corriente claramente neosufí.

Al-Sanusi proclamó que su pensamiento era el auténtico Islam basado en el *ichtihad*, la libre interpretación razonada, y organizó las llamadas zagüías, lugares de vida religiosa en común. De esas zagüías creadas en el desierto libio, las más importantes fueron las de los oasis de Kufra y Yagbub. Por el momento histórico que le tocó vivir, el sanusismo, que rechazaba la guerra y al Imperio Otomano, iría abandonando poco a poco su carácter pacifista; combatió contra los turcos, después contra los italianos, franceses al Sur e ingleses en la frontera egipcia. No poseían bienes propios, sino que todo era comunal, y destacaban por la pobreza de sus ropas. Llegado el tiempo, los idrisíes constituirían la monarquía libia, línea sanguínea descendiente de aquel Ahmad b. Idr· s, y de ideología claramente sanusí, el último de cuyos monarcas sería derrocado por Muammar al-Gadafi.

Bien. Valgan estas simples pinceladas para desatar por un momento la enorme heterogeneidad de lo que seguramente puede denominarse civilización islámica sin entrar en sectarismos

discutibles y ni siquiera en la inmensidad del Islam chií. Y sirva también para destacar otro hecho incontestable: la habitual tendencia reformadora tradicionalista en el seno del Islam. Como apuntábamos al comienzo, el tradicionalismo no puede contemplarse en modo alguno como diletantismo o frugal asimilación indiscriminada de modelos obsoletos. Por más que por las circunstancias se acabe bifurcando su proyección en el tiempo y genere, una de sus ramas, cuanto con razón denomina Malika Zeghal el bricolage ideológico de consumo rápido con que el neo-Islam o islamismo arrope su particular lucha de clases, y por tanto mucho más social que religiosa.

El reformismo tradicionalista es en general calificado de *salafí* por propugnar el seguimiento de los llamados *al-salaf al-salih*, los antepasados dignos de imitación. La corriente hunde sus raíces en el parapeto ideológico que, veíamos, uno de sus próceres, Ibn Taymiya, construyó frente a la amenaza externa de la invasión mogola, o puede calificarse en ocasiones también de *wahhabí* al seguir la reconstrucción que Abd al-Wahhab llevó a cabo frente a los turcos en el corazón de la península arábiga (s.XVIII). El propulsor del salafismo contemporáneo, y verdadero mentor de cuanto significa este calificativo, sería el ya citado egipcio Rashid Rida frente a la disolución del califato. Y del anterior burdo repaso debe rescatarse un simple dato: el tradicionalista genera una ideología de rechazo frente a algo que rompe la inercia natural del devenir histórico del Islam.

Se basa en el *programa de acción del Islam*, la reivindicación de la identidad islámica frente a otras ideologías con visos de imponerse arrasando con lo que entienden como tradición islámica. Equivale sin duda a conservadurismo, y propone la *reforma de la sociedad*, no del Islam, abogando por la solución islámica, afortunada en el pasado según se conserva en el inconsciente colectivo cultural, como antídoto frente al modo de vida *alienado* por la incursión de ideologías foráneas.

A finales del siglo XIX se produjo un auténtico despertar de la conciencia islámica paralela a ese reverdecer que veíamos, la Nahda puramente árabe, y lo cierto es que se acabó presentando como uno de los troncos fundamentales de ésta. En Egipto, y a instancias de Al-Afgani y Abduh, se pretendió hacer salir al espíritu islámico del estéril conservadurismo en que quedó sumido tras la dominación turca. Ambos pugnaron por la libertad de las naciones árabes, pero para poder exigir la libertad exterior, la independencia, era necesaria una liberación previa ante sí mismos: despojar el pensamiento islámico de la insulsa repetición de textos canónicos obsoletos.

Al-Afgani se centró en el activismo político-revolucionario y su llamada panislamista. Por su parte Abduh, proto-modernista, según veíamos, experimentó, según sus propias palabras, *cuán descorazonadora puede llegar a ser la letra sin la iluminación del espíritu*, pretendiendo hacer concordar la fe islámica con la ciencia y civilización contemporáneas; entendidas así, como contemporáneas, no como europeas.

De la mano de Rashid Rida, sirio emigrado a Egipto según dejó escrito *para seguir a Abduh como a su sombra*, la *salafiya* se convirtió en una especie de partido religioso o lo que hoy entendemos como *grupo de presión generador de opinión*. Rida, calificado de neo-hanbalí para Olivier Carré, consumó el freudiano *parricidio intelectual* al uso frente al talante general de las ideas de aquel maestro al que seguía como a su sombra eclosionando finalmente su propia visión de las cosas en su ya citada defensa de la reinstauración del califato: *El califato o la suprema forma de gobierno*.

Abduh era más especulativo que escripturalista, y en cambio sus pretendidos sucesores serían más escripturalistas, obsesionados con la pureza de las fuentes, como prueba por ejemplo el laudatorio prólogo de Rashid Rida a la gran obra salafí sobre el hadiz llevada a cabo por Yamal al-Din al-Qasimi y publicada en 1935 en Damasco *Reglas para el uso de la terminología del hadiz*. Curiosamente la pretendida relación y distancia real entre Muhammad Abduh y la *salafiya* en Oriente Medio se presentará igualmente entre el modernista musulmán Amad J· n y los llamados *Ahl-i-ad· z* (la gente del hadiz, o tradición escrita) en el subcontinente indio.

Todo hay que decirlo, la vitalidad del hanbalismo en el siglo XIX sobrepasaba el marco geográfico de los wahhabés en la península arábiga. En particular, miembros de la influyente familia Alusi de Bagdad se presentaban como los custodios del credo de Ibn Taymiya y del de Ibn Abd al-Wahhab, como Mahm· d al-Alusi

(m.1853) y Mahmud Shukri al-Alusi (1857-1924), salafí e historiador de la wahhab·ya. Con todo, la salaf·ya no es un movimiento propiamente dicho, es una actitud, seguramente paralela al apologismo aunque con una marcada impronta wahhabí en el siglo XX. En el XIX no era más que un lema de al-Afg· ni en cierta medida visionario que trata de recuperar la pureza original de los primeros musulmanes, *al-salaf al-s·lih*, y captar la verdadera esencia del Islam tal y como lo planteó el Profeta: los textos nos llevan, textos que pueden interpretarse sin intermediarios ni imitación.

Los salafíes plantean la clara diferencia entre *taqlid* e *libaa*: entre imitación ciega y seguimiento de los próceres, al tiempo que rechazan toda interpretación esotérica del Corán, el llamado *ta'wil*.

Así, cabe afirmar que el salafismo como movimiento ideológico claro es obra del citado Rida, cuyo comentario coránico *Tafsir al-Manar* recibe claras influencias de Ibn Taym·ya. Efectivamente, Abduh y Al-Afg· ni crearon en París en 1883 el órgano *El asa más firme* <el Islam> que tendría por emblema *al-salafiya*, pero el movimiento entonces nacido y prontamente truncado no es el origen del salafismo, sino que éste pretende entroncar con él nominalmente. Y efectivamente Abduh participó a instancias de Rida en la primera parte de su comentario coránico, pero acontecimientos posteriores nos mantendrán viva la duda acerca de cuanto el maestro habría pensado a tenor del conservadurismo en que iría incurriendo la reforma religiosa: la desaparición de Abduh en 1905, la I Guerra Mundial (1914-17) y la

disolución del califato (1924) contribuirían a que la *salafiya* emprendiese un rumbo algo más radicalizado y, en cualquier caso, tradicionalista. Si llegó a plantearse como un movimiento de reforma intelectual y en cierta medida militante, las circunstancias antes apuntadas contribuyeron a que fuese siempre en primer lugar militante y después intelectual.

Rashid Rida fundó en 1897 la revista *Al-Manar* (el faro). Aprovechando el cauce de tal revista, Rida continuó el ínclito comentario coránico que iniciase con Abduh. Éste ofrecía así el prestigio de un gran nombre a un órgano en realidad nuevo, una *salafiya* que agruparía en una primera fase a figuras como el doctor Tawfiq Sidqi, comprometido con la divulgación de la ciencia y la aplicación de la nueva medicina, en especial la higiene, y célebre por circunstancias sobre las que volveremos o incluso Shakib Arslan, polemista e irónico director de la revista *Nation Arabe* en Ginebra.

Rashid Rida acabó convirtiéndose en un director de conciencia (*murshid*) animando a la intelectualidad de su tiempo a una militancia en torno a una serie de órganos. Así, se creó la homónima imprenta *salafiya* dirigida por el también sirio Muhibb al-Din al-Jatib, y en cuyas planchas verían la luz una serie de publicaciones, los órganos generadores de opinión antes aludidos: en primer lugar la citada revista *Al-Manar*. También la *Revista salafiya* (Desde febrero de 1917), para la recuperación de la cultura árabe; *Zahra* (de 1924 a 1929), que agrupó a parte de los literatos del momento, como Ahmad Taymur; *Fath* (conquista), ya

claramente un órgano de acción con un lema, agrupar a los musulmanes de toda extracción y nacionalidad. Y por último, la *Revista de la Juventud Musulmana*, militante, movilizadora, dirigida por Ahmad Yahya al-Dardiri y que abogaba por la creación de la *Asociación de la Juventud Musulmana*, nacida como reacción a los movimientos de indiferencia religiosa y de libre pensamiento.

¿Qué proponían todas estas revistas y demás órganos de opinión? Rechazar toda *bidaa*, toda innovación perniciosa introducida en la creencia.

En 1923 Rida publicaba *El califato o la suprema forma de gobierno*, que expone la clásica formulación de cuanto es y debe ser el Estado puramente islámico adhiriéndose su autor a la teoría de la *jil • fa* -reinstauración del califato- y del gobierno de la *siy • sa shariíya* (la política según la ley islámica) tal y como la expusieron Ibn Taym• ya y sus discípulos, con la salvedad de que la obra de Rida ya no es un mero tratado para ulemas, sino una llamada a la acción social. Por el momento que le tocó vivir, con la traumática secularización en Turquía, el movimiento de la *salafiya*, pretendía convencer de que las doctrinas medievales eran válidas.

En realidad con la llamada a la restauración del califato disuelto en Estambul, con el invento del *Parlamento Islámico* entendido como reuniones de ulemas, Rida estaba preparando el caldo de cultivo en el que macerará la ideología política de los Hermanos Musulmanes (*al-ijwan al-muslimin*). La *salafiya* se autocalificó de neo-hanbalí para no dejar sombra de duda a la impronta de Ibn Taymiya, y por lo que respecta a los contactos de

Rida con la *wahhabiya*, valga como muestra el hecho de que en 1925 el que fuera discípulo de Abduh publicaba la mayor defensa de los wahhabíes que se escribió en la época; *El wahhabismo y el Hiyaz* -por la región de la península arábiga en que nació y se extendió. Un año después fue sancionado por haber contactado ilegalmente con Ibn Sa' d con quien, al parecer, planeaba sentar las bases de un Estado Islámico con capital en Riya. Y acerca de la reacción oficial egipcia ante los contactos de los salafíes con los wahhabíes, anunciaremos que ante la disolución formal del califato se presentaba el rey de Egipto como candidato en una hipotética reinstauración. La lógica de los intereses del rey explica el rechazo oficial a que el principal grupo de presión que abogaba por la reinstauración en el propio seno de Egipto optase por una candidatura foránea.

El fundamentalismo en que iba incurriendo Rida le llevaría a condenar la obra que nos ocupa principalmente, el tratado de Abdel Raziq sobre la inoperancia del califato, así como la de Taha Husayn sobre las dudas acerca de la autenticidad de las *muallaqat*, los poemas conservados de la época preislámica.

A partir de 1926, *al-Manar* se convertía de este modo en el bastión de la defensa wahhabí y neo-hanbalí de Egipto y dos años después, en 1928, se creaba el movimiento de los Hermanos Musulmanes por obra de Hasan al-Banna, y es seguramente el momento crucial en que podemos hablar de una transformación, el paso de un conservadurismo teórico a un fundamentalismo progresivamente más práctico.

La respuesta islámica a conflictos sociales es tan vieja como la Historia del Islam. La llamada islámica (*al-daawa*), la alternativa islámica (*al-badil al-islami*) o la solución islámica (*al-isl·m huwa al-hal*) son términos asociados y referidos a conceptos que en Occidente no estamos acostumbrados a relacionar con la religión: la militancia y las manifestaciones públicas. La alternativa islámica en la *salafiya* se encontró con un Mundo Árabe involucrado en las luchas nacionalistas y modernizadoras-desarrollistas que marcaban profundamente la diferencia entre civilización (*madaniya*) e Islam. En los años veinte proliferarían las corrientes no islámicas porque la secularización era el resgo fundamental de la modernización, y en este contexto, entre la secularización popular y *salafiya* intelectual, Hasan al-Banna fundaba en el Egipto de 1928 el movimiento aludido de los Hermanos Musulmanes.

VII

El día después

En ese salto definitivo, en esa bifurcación del tradicionalismo, en esa formulación un grado más fundamentalista, los *Ijwan* nacían como contrapartida de la secularización ambiental y un convencimiento tripartito: la modernidad es cosa de otros, el Islam oficial de la mezquita-universidad de Al-Azhar es una institución religiosa pasiva, y los partidos políticos son órganos corruptos que no consiguen representar a la mayoría.

Al-Banna entendió su mensaje como *daawa* (llamada), *ariqa* (vía ortodoxa) y *haqiqqa* (verdad). También organizó el movimiento como institución política alternativa, asociación deportiva, organismo cultural, cooperativa económica y voluntariado social.

Todo un modo de vida alternativo que iría emergiendo en la periferia del control estatal, en el Egipto que no sentía deberle nada a un Estado cliente de un Occidente alienador. Al-Banna fundó su movimiento precisamente en Ismailiya, la ciudad puerta de Suez, en donde la presencia occidental era más acusada; trasladado a El Cairo, su movimiento se basaría en unas ideas bien claras: facilitar una explicación precisa del Corán, ofrecer justicia social para los musulmanes, la lucha contra la ignorancia, la pobreza y la enfermedad, la liberación de los musulmanes de los ocupadores, y la obtención de una *pax islamica universal*. El medio será un completo *yihad* que podrá entenderse desde esfuerzo personal a Guerra Santa.

Los Hermanos Musulmanes aprovecharon el canal de opinión salafí así como las asociaciones benéficas impulsadas por Abduh para acercarse al pueblo llano en esas zonas periféricas del Estado consumándose con el tiempo la asimilación de Islam e ideología política, el islamismo radical, que sin duda crea un nuevo cisma en el Mundo Árabe, convirtiendo a la religión en el nuevo *polo de la contestación social*.

En el juego de sociedad civil frente a sociedad militar tras las independencias, el islamismo volverá a poner las riendas en manos civiles, como históricamente estuvieron en el Mundo Árabe antes del paréntesis nacionalista. Ese neo-Islam militante y también revolucionario se había apropiado del discurso social liberador: el Islam se convertía en vehículo de protesta, que dirá Jacques Waardenburgh. El fracaso de los nacionalismos una vez

obtenidas las independencias y convertidas las nuevas élites locales en los equivalentes a fuerzas de ocupación, así como el derrumbamiento del bloque soviético llevó a las masas árabes a plantear su propia *lucha de clases* en términos religiosos.

Por otra parte, la clase desplazada económicamente tras la resaca de los nacionalismos, *al-mustadiifin*, los desheredados, encontrarán su propia *ciudad de la alegría*, por parafrasear a Dominique Lapierre, en la labor humanitaria de las citadas asociaciones benéficas. Un Estado cuyos servicios públicos no abarcan a los desheredados abría paso a esas asociaciones en las megalópolis, y ese *islamismo benéfico* se sumará a la corriente política existente desde la fundación en 1928 de los Hermanos Musulmanes.

En el imaginario occidental, como recuerda Bruno Etienne, se ha construido una hostilidad dramática frente al Islam. Pero el Islam es inocente si alguien se apropia de él para fines no religiosos.

Hace ya diez años afirmaba Abdallah Laroui que el neo-Islam, como él lo llama, es reflejo de la crisis histórica de la sociedad árabe e islámica en general, sin ser en ningún momento una solución a la misma. Es, pues, consecuencia y no causa; reflejo del malestar social y no indicio de una nueva división del mundo en bloques, esta vez religiosos. Agotado el discurso social propuesto entonces por los movimientos de liberación nacionalistas, se vuelven los ojos hacia ese neo-Islam revolucionario que se ha apropiado del discurso social liberador.

Pero en este punto debemos detenernos para no perder la perspectiva. Si el pensamiento religioso árabe contemporáneo se caracteriza por la necesidad de reforma, el desarrollo intelectual promovido por este impulso inicial conoce las dos vertientes ya trazadas: el reformismo modernista y el tradicionalista. Ésta última vertiente, ya vemos, se bifurca en lo que podemos denominar salafismo y cuanto eclosiona de la militancia latente de los Hermanos Musulmanes. A partir de este mapa no resulta prudente encadenar al tradicionalismo toda la evolución social y política posterior del Mundo Árabe. Eso forma parte ya del pensamiento social, por más que Olivier Carré afirme en primera instancia que el llamado fundamentalismo islámico proviene de contaminaciones jarichíes -secta escincida del Islam sunní, en cierta medida vehemente- y no de la que llama *Gran Tradición* más quietista del Islam tanto sunní como chií, que siempre separaron religión y política.

VIII

Islam y ética

En nuestro impetuoso cambio de tercio, el pensador tunecino Hichem Djaït abordaba en 1974 la viabilidad de un laicismo ambiental en el Mundo Árabe habida cuenta de que emplea *laicismo* en el sentido francés, siendo cierto que seguramente se acerca más la traducción española de *secularización*.

Para el tunecino, todas las tendencias reformistas, bien sean tradicionalistas o modernistas, en realidad siempre se han basado en la presunción de que es necesaria la reserva espiritual del Mundo Árabe y con el avance del siglo XX y la bipolaridad del mundo, esas mismas corrientes reformistas llegaron a considerar a lo arabo-islámico como la reserva espiritual del mundo, un mundo

dividido entre el ateísmo del Este y un Occidente capitalista fuertemente descristianizado y por lo tanto alejado de la religión.

Esta idea, apunta Djaït, *tiene el mérito de convertir una debilidad en fuerza y un indicio de retraso en el eje de una evolución original*, al tiempo que da por supuesto un Mundo Árabe dominado por la religión.

Lo cierto es que aún teniendo en cuenta en nuevo auge de la religión como *lucha de clases*, la entrada progresiva en la modernidad ha ido secularizando al Mundo Árabe. Los gobiernos y sus métodos son eminentemente laicos, al margen de gestos religiosos de cara a la galería islamista o en todo caso tradicionalista. El racionalismo habría ido así ido penetrando en las esferas de la educación, y lo cierto es que para Djaït la juventud, al menos quizá hasta los setenta, se mantuvo al margen de la religión, y seguramente aún hoy día entre las clases media y alta aunque el inconsciente colectivo siga teniendo en cuenta la moral islámica aparte del hecho de que su propia lengua siga manteniendo esa impronta de *origen divino*.

Esa posibilidad de laicismo árabe, para el tunecino tuvo siempre una doble dirección: la simplista que rechaza la religión *en su forma* al cuestionar racionalmente rituales vistos como obsoletos, y la complicada que asocia el retraso de modernidad con la pasividad y conformismo derivados de una religión y su *tawakkul* o excesivo abandono a la voluntad incontestable de Dios.

Djaït preconiza un laicismo no anti-islámico, no hostil como las dos corrientes laicistas imperantes; se basa en el respeto por la

religiosidad personal, esa religión que Freud en *El porvenir de una ilusión* definía como el recuerdo cariñoso de las primeras nociones del bien y el mal y lo absoluto en el hombre. *La reforma no se hará contra la religión, sino mediante ésta, en ésta e independientemente de ésta.*

En definitiva, plantea una nueva llamada a la separación de las cosas de este mundo y el otro. La sociedad debe separarse y liberarse de la carga religiosa, aunque el hombre no tenga por qué hacerlo, y en esta extrapolación se fundamenta el laicismo de Djaït. Esboza una crítica del modernismo islámico en la medida en que sólo tuvo sentido en el momento que le tocó vivir a Abduh y su llamada al progreso árabe fundamentado en la religión. Superada esa fase, resultaría anacrónico relacionar la evolución social con el hecho religioso, por más que el Corán contenga *ricas ideas sobre el porvenir del Universo y del hombre.*

El Modernismo se basaba en un Islam ideal traicionado por los musulmanes, por los doctores de la ley. Incluso los grandes paladines del Modernismo, -y cita a Abduh y al indo-paquistaní Iqb·l-, en realidad reinterpretaban personalmente una tradición, desempolvaban sólo lo servible para sus ideas y su época. Son reformadores demasiado subjetivos, por más que grandes pensadores; cuando el gran pensador reformista, el también musulmán indio, Amir Ali, proclamaba que era indispensable un consejo de todos los doctores de la ley para decretar que la poligamia y la esclavitud son abominaciones a la idea islámica, su buena voluntad chocaba con la idea misma del Islam, que siempre

ha respetado ambas ideas. El Modernismo, así, resulta no ser más que una pizca de buena voluntad para salvar lo insalvable *desvirtuándolo*. *Prohibir -por ejemplo- la esclavitud y la poligamia siempre será contraria a la Ley Islámica*. ¿Qué pretende realmente, o por qué está abogando el tunecino?. Pues seguramente condenar a la *sharía* a la obsolescencia e iniciar un acercamiento a la religión personal, ético y sin parapetos dogmáticos apriorísticos.

Djaït rechaza también la idea de Hamilton Gibb expresadas en *Les Tendances modernes del L'Islam* acerca de justificar la pretendida esclerosis de la sociedad islámica relacionándola en primer término con el estancamiento del pensamiento religioso. Esa es también la idea de los modernistas, pero Djaït afirma que el progreso se ha hecho siempre al margen de, y muchas veces contra, la religión. El laicismo así esbozado pretende proclamar que el Corán es un texto *socialmente* -que no religiosamente- retrógrado e inhabilitarlo para algo más que su simbología religiosa; relegarlo al papel que la Biblia ocupa en Occidente desde la aceptación de las tesis darwinianas. De este modo quedaría salvado el problema de actualizar lo inactualizable, y los modernistas se ahorrarían la que llama Djaït *gimnasia mental aberrante*.

Los legisladores deben alejarse de ese vano intento de conjugar modernidad y Corán, afirma. Si hay que proclamar la libertad de la mujer, deben basarse en lo que llama *experiencia histórica reciente*, y no tratar de reinterpretar cuestiones coránicas; y por aquí encauza con la que denomina *la necesaria laicización*

jurídica. Y en la polémica acerca de si hay unos derechos humanos islámicos al margen de los comúnmente aceptados, Djaït afirma que es una tarea condenada al fracaso: existen unas condiciones humanitarias universales, y todo debe plegarse a ellas. Proclamar, por ejemplo, que el hombre es exactamente igual a la mujer zanja el problema de buscar razones coránicas imposibles a la poligamia y el repudio. Las instituciones deben así liberarse de todo fundamento religioso y abandonarse a la razón humanitaria universal.

El *sustrato metafísico religioso debe al menos renunciar al monopolio de la verdad*, escribe, y así será posible separar las esferas de la religión, el derecho y la política, que deben estar por encima de la primera socialmente, al margen de lo que cada individuo interprete personalmente. La legislación religiosa se mantendrá así intacta pero en su propio terreno, lo personal, y la sociedad evolucionará según sus propias normas derivadas del tiempo que le toque vivir.

Admitiendo el papel de la religión en el comportamiento del inconsciente colectivo, la moral debería liberarse de su pasado religioso y comprenderlo como mero origen porque la moral social evoluciona con las circunstancias y no puede limitarse a re-examinar continuamente las verdades religiosas o a abandonarlas para calcar a Occidente. Liberada la ética de la religión, aquella evolucionará de un modo autónomo.

Para Djaït el Estado no tiene por qué evolucionar contra la religión, sino salvaguardar la posibilidad de un *pluralismo*

ideológico en el cual tenga cabida, por supuesto, el Islam. Por lo tanto, el Estado puede velar por el Islam sin caer en la polémica modernista de separación de poderes: *El Estado puede tener una vocación islámica, pero no exclusivista*.

Por otra parte, también está presente la idea de una *ética islámica* -una ética universal que contiene el sustrato moral y ambiental del Islam, y no su contenido dogmático- en las páginas del egipcio Taha Husayn (1889-1973), autor de *Los días* y el profundo ensayo *El futuro de la cultura en Egipto*. Director de la Academia de Lengua Árabe, Rector de la Universidad de El Cairo y ministro de Instrucción Pública, Taha Husayn se doctoró en París con una tesis sobre Ibn Jaldún y se aplicó a desmitificar la cultura árabe luchando por su actualización.

Así, su crítica a la autenticidad de las *Muallaqat*, los antes citados poemas conservados de la época preislámica, hecho que le valió ser considerado como un iconoclasta, dado que hablar de falsificaciones en el árabe preislámico, ¿no era indirectamente atacar a la misma lengua divina del Corán?. Lo cierto es que Taha Husayn valoró de la religión su componente cultural, llegando a escribir una biografía del Profeta y el componente poético de su figura, lo que nuevamente le valió el rechazo de los ulemas.

Taha Husayn trató ampliamente la que él llamó *vocación mediterránea* de Egipto, y su teoría serviría indirectamente para que ese país acabase convirtiéndose en el eje vertebrador de un Mundo Árabe formado por Machreq y Magreb. Esa *vocación mediterránea* en realidad desmitificaba el papel del Islam como

patrimonio cultural, anteponiendo un pasado mucho más antiguo. En ese sentido podemos hablar de él como *secularizador* en la vertiente intelectual definida por Djaït.

En realidad fue un universalista al hablar de una única cultura universal y de que el único modo de mantener viva una civilización es mediante la aplicación de la que llamó *la razón práctica*.

IX

Sobre el libro y el autor.

Enfocado hasta donde creemos necesario el entorno intelectual según el cual tiene y mantiene su sentido y su valor el libro que principalmente nos ocupa, pasemos entonces a recortar su silueta, la de una obra que a juicio de Filaly-Ansari *dió lugar al primer proceso judicial de un autor a causa de sus ideas*, enmarcando a las cuales se encuentra la inquietud de un musulmán por los fundamentos éticos de su sociedad.

A partir de mediados de los años veinte, *Al-Manar*, y por tanto el salafismo ambiental, se convertía en el bastión de la defensa wahhabí y neo-anbalí de Egipto: los años de parapeto ideológico en que los pensadores ocupados en la disolución del

califato preparaban sus argumentos correrían desde noviembre de 1922, con la reducción de las funciones del califa a lo meramente espiritual, a marzo de 1924 con la abolición definitiva de la institución.

En 1925, el Tribunal de Grandes Ulemas de Al-Azhar había condenado al jeque Abdel Raziq a la expulsión del cuerpo de ulemas de dicha Universidad esgrimiendo como motivo la publicación de *El origen del poder político en el Islam* ese mismo año. La publicación a su vez de la sentencia sancionadora fue distribuida gratuitamente por la imprenta *Salafiya*.

Al exponer los siete motivos fundamentales para tal sentencia, se especifica como primero y esencial el haber declarado Raziq que el Islam es una institución puramente espiritual, sin ninguna razón para contar con autoridad temporal. Leonard Binder insinúa que la beligerancia de la sentencia podría tener que ver con los antes apuntados deseos del rey Fu· d de ser nombrado califa al hallarse vacante la sede: tras haber publicado Rida una defensa de la reinstauración del Califato -con las *matizaciones wahhabíes* apuntadas-, Raziq contesta con su libro dañando así nuevamente los intereses del rey. El fundamentalismo en que iba incurriendo Rida le llevaba a condenar la obra de Raziq sobre la inoperancia del califato así como la de Taha Husayn sobre las dudas acerca de la autenticidad de las *muallaqat* en un salto más allá del mero adoctrinamiento que se traslucía de su corrección a Tawfiq Sidqi. Se despejaban así los dos grandes temas tabú del pensamiento religioso en Egipto: la relación entre

religión y política y el grado de interpretación del texto revelado. Aunque los dos encierran la razón oculta mayor de la cuestión de la jerarquía religiosa en el Islam; de quién interpreta y desde dónde.

La reflexión sobre califato y organización política del espacio arabo-islámico no es simplemente una cuestión dogmática ni exclusivamente egipcia, sino que se inserta en el interesante desarrollo histórico del Mundo Árabe en el primer cuarto del siglo XX. Pero lo cierto es que a partir de 1924 se islamiza un tanto lo que seguramente se estaba planteando como un proyecto laico, el nacionalismo árabe, eso último entre otras cosas por el papel que determinados adalides cristianos desempeñaron en esa causa nacionalista. Esa *islamización* del proyecto árabe respondía en parte al deseo de legitimación de las diversas candidaturas a su apadrinamiento y se resume en que algunos dirigentes árabes aspiraron a ser nombrados califas para eclipsar el empuje del resto, y tales dirigentes fueron principalmente el citado rey de Egipto, Fuad, que vió cómo las prerrogativas de la monarquía egipcia mermaban con la Constitución de 1923; Ibn Saud, el rey del Estado wahhabí; y su principal adversario el emir Husayn desplazado de Meca, de la dinastía Hachemí. De hecho, Ibn Sa' d convocó un congreso en Meca para dirimir quién sería el nuevo califa, pero los intereses contrapuestos harían que fracasase el intento.

Ese congreso supuso la derrota del jerife Husayn a favor de Ibn Sa' d, nombrado *guardián de los Santos Lugares*, y la

desestimación completa del egipcio, de donde resulta comprensible el recelo oficial a que personajes egipcios de la talla pública de Rashid Rida abogasen por un califato *a la wahhabí* desde El Cairo.

La labor de Rida y la del propio Abdel Raziq deben ser contempladas desde aquí; la perspectiva desde la cual el califato aún no era una cuestión cerrada y olvidada, sino que su reinstauración se presentaba como una posibilidad que aparte de las tres candidaturas nominales antes citadas contaba con tres claros proyectos pragmáticos de reinstauración: en primer lugar, la difícil autodefensa que el último califa, Mustafa Sabri, redactó desde su exilio en El Cairo: *Denuncia de cuanto se ha dañado en materia de religión, califato y comunidad*. En segundo lugar el llamado *Manifiesto de Ankara*, o apología sobre el terreno de un grupo de ulemas a favor de un proyecto más pragmático e intelectual de organización del califato, y el tercer lugar la serie de artículos agrupados posteriormente en el libro de Rashid Rida, sicera revitalización de lo que ya hemos denominado *teocracia de Medina*. De hecho, gran parte de lo que podemos calificar de astucia de Raziq será no entrar siquiera a valorar estos proyectos, sino ignorarlos y desestimar el califato que el musulmán de la calle conoce, el lejano, obsoleto e insustancialmente abolido. Y por supuesto tampoco entra a valorar siquiera las teorías de califato *desislamizado* que desde la zona siro-libanesa alimentaron el nacionalismo panárabe, como los proyectos de Al-Kawakibi o Nayib Azuri.

Ali Abdel Raziq (1888-1966) aprovecha una crítica a la institución del califato para plantear, según anunciábamos, la necesidad de unos fundamentos éticos de su sociedad sin detenerse en abundar en ellos. Su obra es, por tanto, en cierta medida apologética, pero de las nuevas circunstancias que vienen a airear en su opinión las estancias tradicionalmente selladas del Islam: *mensaje y no gobierno; religión y no estado*, es como Kurzman resume epigráficamente el ideario del libro que llevó al egipcio a ser sentenciado.

Raziq había seguido paso a paso el diseño curricular clásico del ulema, desde la cuna de su acomodada familia hasta la obtención del preciado turbante azharí, con la salvedad de una estancia de dos años en Inglaterra, dato que nos devuelve al acomodo familiar en que se formó. Su padre, Hasan, fue uno de los fundadores del partido Al-Umma y notable representante de los liberales egipcios, y su hermano mayor Mustafa llegaría a ser un reconocido pensador egipcio sin más conexión ideológica con su hermano Ali que cuanto Adams apunta acerca de pertenecer ambos a la generación de modernistas egipcios herederos del reformismo de Abduh.

La defensa que Abdel Raziq lleva a cabo de un Islam sin jerarquía le entronca con el contenido de aquel *Manifiesto de Ankara* si bien el egipcio se presenta un grado más pragmático y nos anuncia en cualquier caso en la introducción de *El origen del poder político en el Islam* que llevaba ya muchos años dándole vueltas a estas cuestiones, separándose así públicamente de

cualquier posible conexión con la renovación propuesta desde Ankara e incluso de ser considerada su obra como una réplica a Rida, como de hecho seguramente fue. La justificación de sus páginas se centrará en lo que Binder vió como un diálogo con Ibn Jaldún, y en efecto consigue el egipcio imprimir un carácter de manual apologético a su obra refutando las teorías Jaldúnianas a la manera de las *refutatio* clásicas. Para el filósofo de la Historia y autor de los *Prolegómenos*, el profeta sí tenía un poder político. Pero incluso Ibn Jaldún afirma que la revelación existió antes que ese poder terrenal, y Raziq se basa en este punto para afirmar que Mahoma fue primero profeta y luego hombre de Estado, pudiendo haber sido lo primero sin lo segundo.

Al tratar con Ibn Jaldún, Raziq pretende cerrar un asunto, zanjar la obsoleta disputa intelectual sobre la necesidad o no de relacionar política y religión, y estamos de acuerdo con Filali-Ansary en el carácter *terminal* del pequeño tratado; es un *fasl al-maqal* clásico, un *tratado definitivo orientador* a la manera de Averroes.

Raziq no encuentra ni en el Corán ni en la Sunna obligación explícita alguna de que el musulmán deba ser sistemáticamente arrojado por la *sharía* y ésta deba sostenerse por la institución califal. Viene a decir que en contra de zahiríes y -sobre todo- hanbalíes, no todo lo que el Profeta dijo, hizo u omitió albergaba un significado trascendental legalista. La *Umma islamiya*, la Comunidad islámica no sería, así, una noción geográfica, las tierras bajo soberanía musulmana, sino una noción demográfica: el

conjunto de creyentes que se comportan de un modo determinado y tienen una forma concreta de acercarse a Dios independientemente del régimen político bajo el que vivan. Y el origen de su teoría se encuentra en la disección que pretende llevar a cabo de la *teocracia de Medina*: existía una religión joven y con vocación universal, y un poder temporal concreto que en su momento sirvió a esa religión pero que no tiene por qué ser su compañero de viaje. Hablar de *guerras de religión* en los sucesivos movimientos secesionistas sería según Raziq profanar el sentido religioso del Islam; eran guerras por el poder que hicieron un flaco favor a un mensaje universal ajeno a todo eso.

El Islam para Raziq es una sublime llamada dirigida por Dios al mundo entero, oriental y occidental, árabe y extranjero, hombres y mujeres, ricos y pobres, sabios e ignorantes, que no reconoce la superioridad de una nación sobre otra, una lengua sobre otra, un país sobre otro país, una época por encima de otra ni una jerarquía específica. Pero su definición no es minusvaloradora sino muy al contrario; en la religión no hay nada que impida a los musulmanes rivalizar con el resto del mundo en todas las ciencias sociales y políticas, y demoliendo esta vetusta organización que es el califato, se establecen las bases del Estado según las concepciones más nuevas del espíritu humano y según los principios de gobierno cuya excelencia ha sido consagrada por la experiencia de las naciones.

Aunque reconozca que puede sonar a apostasía, quienes basan la esencia del Islam político en el precedente del profeta,

están en un error según nuestro autor, porque Mahoma era sólo profeta. Puede que esa misión profética exigiese que Mahoma tuviera en vida una cierta primacía sobre su gente, pero esto no implica soberanía temporal, y mucho menos que ésta sea la clave de la supervivencia de la religión.

En realidad, la obcecación de Raziq en demostrar que Mahoma no contaba con poder político es difícilmente defendible, lo que ocurre es que al hablar de poder político siempre se está refiriendo al término *mulk*, implicando que el profeta nunca fue rey - y será precisamente esa raíz árabe, la que se acerca en demasía al rey Fuad de Egipto, la que en mayor medida ofenda al poder establecido. Lo cierto es que tras una lectura desapasionada de la obra, y contando con un cierto conocimiento del Hecho Coránico, resulta algo estridente negar el carácter de hombre de Estado en la persona del profeta Mahoma, máxime cuando especialistas mayores como W.M. Watt (*Mahoma, profeta y hombre de Estado*), Edmond Rabbath (*Mahoma: profeta árabe y fundador de un Estado*) o incluso Gardet y Bouamrane en su *Panorama del pensamiento islámico* defienden lo contrario. Y lo cierto también es que existe aquí un punto de desaprovechamiento en la teoría de Raziq ya que seguramente podría haberse limitado a afirmar que si el profeta fue ambas cosas no implicaba que los dos poderes en juego debiesen ir siempre a la par; que sería como defender que por ejemplo en el Cristianismo el poder espiritual debiera revestirse siempre de ciertas dotes de curación dado que su fundador contaba con ellas. Pero si Raziq opta por negar el carácter político

y jurídico de la figura del profeta es seguramente porque no quiere caer en una reinterpretación espiritual del califato, como seguramente podría hacerse de un modo positivo y matizado con la teoría de Rida o incluso el *Manifiesto de Ankara*, idea que recogerá magistralmente Sanhuri.

En 1926 Abdel Raziq Sanhuri publicaba también una crítica de *El origen* bajo la forma de su tesis doctoral en francés y basándose en una interesante teoría inculpadora: tanto Raziq como los modernistas en general hicieron un flaco favor al Islam deslegitimando la autoridad temporal, el califato o cualquier otra forma de máxima jerarquía porque privaba de una plataforma de unión a las en esa época probablemente desorientadas masas árabes e islámicas. Y el tiempo jugaría a favor de Sanhuri, dado que si existiese ese califato modificado como un *vaticano islámico*, por llamarlo de algún modo -él seguramente lo habría llamado *califato espiritual*, para entendernos-, habría sido más difícil que movimientos islamistas periféricos enarbolasen la bandera de la *sharía* para causas políticas o de revolución social. Aunque lo cierto es que sin califato, el Islam no solo sigue vivo, sino que goza de una vitalidad casi ofensiva para el resto de las religiones *reveladas*, con lo que a la postre es difícil pasar de la valoración a la inculpación.

En este caso *Raziq* -al estilo del Dreyfuss pero sin un Zola-, los ulemas entienden que éste está imbuído de ideas occidentales que hacen primar la concepción de nacionalidad aplicada al territorio por encima de la pertenencia a una Comunidad, y esa

será precisamente la piedra de toque en la crítica que Muhammad Imara lleva a cabo de la obra de Raziq y de la que acompaña a su edición, de la que nos servimos. Imara contempla la presencia debilitadora de los británicos en el marasmo político de la sociedad egipcia dividida entre las corrientes emergentes (wafdíes, unionistas, liberales, constitucionalistas, etc) y el inocente papel de Raziq al tratar de deslegitimar al cuerpo de ulemas, todo esto enmarcado en lo que Imara entiende como causa última del libro: impedir que de la obra de Rida sobre el califato pudiese colegirse la candidatura del rey de Egipto a tal dignidad.

Raziq llegaría a defenderse en las páginas de *Al-Siyasa* (30/11/25) con el formidable *brindis al sol* que cierra su refutación de la refutación: *Te han convertido en un rey, oh Profeta de Dios, porque no conocen distinciones más elevadas. Es su eppure si muove* final. Si tras la muerte de su hermano Mustafa y la subida temporal al poder de los liberales se le restituyó su dignidad de *pasha*, después de la revolución de los Oficiales Libres del 52 se sumirá en un anonimato aún mayor en el que fallecería en 1966.

X

Sobre polémicas y procesos

La polémica generada en torno al libro de Raziq se inscribe en un interesante proceso de enfrentamiento entre corrientes intelectuales y religiosas en Egipto, proceso protagonizado por esporádicas manifestaciones modernistas, reacciones tradicionalistas normalmente asociadas a los salafíes y la encarnación de *guía espiritual* que representan. También flota en ese clima intelectual la normalmente callada -y en todo caso reactiva *a posteriori* y a demanda socio-política- presencia del que podemos denominar *Islam egipcio oficial* de los círculos de Al-Azhar, la prestigiosa mezquita-universidad y sus *riyal al-din*, hombres de religión.

El proceso de Raziq sigue casi inmediatamente al generado años antes en torno a la posibilidad de interpretación personal del Corán, la tan traída y llevada *religión a la medida* temida por el Islam oficial y rechazada por el tradicionalismo. En 1906, uno de los colaboradores de Rida, Muhammad Tawfiq Sidqi, publicó un artículo en *Al-Manar* que generó una polémica de al menos cuatro años: "El Islam consiste solamente en el Corán", artículo larga y profundamente analizado por Juynboll y Adams.

Defiende el inesperado autor algo que Abduh ya había insinuado en cierta medida, que el Islam es simple y llanamente el Corán, y de ahí su universalidad y su validez para cualquier tiempo y lugar al no verse mediatizado por circunstancias de ordenamiento jurídico. Afirmaba Sidqi que la Sunna del Profeta no era sino una "ley temporal y provisional", y que cuanto se hace provenir del Profeta no debe ser extrapolable de su tiempo y circunstancias. El *taqlid*, la imitación de lo ya canónicamente aceptado, debe ser rechazado pues en realidad no es relevante calcar el comportamiento del Profeta ya que ningún hadiz fue recogido antes de que las luchas internas pudiesen haberlos contaminado.

En realidad, insistimos, Abduh defendió cosas parecidas en aras de la universalidad del Islam: reinterpretar la Sunna como un código ético alejado de la dictadura del hadiz. Se trata de la posibilidad, apuntada también por el modernista paquistaní Fazlur Rahman, de una *Sunna sin hadiz*; esa nueva *Sunna ética* sería la interpretación colectiva que la Comunidad Musulmana hace del ejemplo del Profeta, más concepto global que contenido específico.

El hadiz debe contemplarse *como un comentario gigantesco y monumental que la incipiente Comunidad llevó a cabo sobre el Profeta*, y los musulmanes deben estudiarlo no para aplicarlo, sino para atisbar el espíritu que se trasluce.

Pero, y de ahí surgió la polémica en torno a Tawfiq Sidqi, Rida percibió el peligro de que de ese modo se minimizase la figura del Profeta. A Rida, que en un primer momento había apadrinado a Sidqi en su rechazo taxativo al *taqlid*, el asunto le desbordó al tratarse de uno de sus colaboradores, y llegó a preferir abrir filas conminando a Sidqi a que se retractase públicamente, cosa que hizo. Brown y Adams se preguntan a qué se debería el cambio de actitud de Rida; seguramente se estaba gestando su postura salafí y aún planeaba cerca la sombra de Abduh, que había muerto un año antes. Rida defendía el *ichtihād*, la libre interpretación razonada, sí, pero la suya. Atacaría a su colaborador Sidqi corrigiéndole fraternalmente en un artículo inmediatamente posterior y de título aclarativo: "El Islam consiste en el Corán y la Sunna".

Se estaba preparando una polémica mayor, la de Raziq: ¿En qué medida deja alguna impronta el carácter meramente humano del Profeta en la revelación perfecta que transmite?. Sidqi afirmaba que lo obligatorio para el hombre en el Islam no va más allá del Corán -curiosamente la más vehemente oposición a que el Islam sea sólo el Corán la encabezaría desde la India-Pakistán Abu-l-Ala Mawdudi, que tanta influencia acabará teniendo en los Hermanos Musulmanes y en los intentos de instauración de la

Sharía. En realidad, Sidqi enarbola un argumento difícilmente sostenible al afirmar que si el Profeta hubiese considerado que algo debía seguirse además del Corán, lo habría dejado escrito. Pero lo cierto es que ni siquiera ordenó plasmar por escrito el Corán, ocurriéndole a la postre lo mismo que a R• ziq, caer por la debilidad de argumentos menores. Con todo, del *asunto Sidqi* cabe destacar un trazo menor en su momento: de la propia *salafiya* eclosionaba una tendencia modernista, del mismo modo que el propio Raziq emergería desde el seno de Al-Azhar. El modernismo nunca se plantea como algo exógeno.

Pero la polemología intelectual religiosa egipcia no se agota con Abdel Raziq, sino que *guadianea* en el escarpado relieve del nacionalismo y su *filosofía de la revolución*, permaneciendo latente cuando cuestiones como el arabismo o el desarrollismo pasan a ser primarias, y emergiendo como cuando en 1950 Jalid Muhammad Jalid publicó *Comenzamos desde aquí*, cuyas páginas fueron rechazadas por el ministerio del Interior pre-revolucionario y por el aparato de Al-Azhar al atacar al capitalismo y a los sempiternos *riyal al-din*, los hombres de religión azharíes.

En 1955, en medio de los efluvios naseríes, Abd al-Hamid Bajit emitía una fetua, o dictamen jurídico-religioso, declarando lícito romper el ayuno sagrado del Ramadán. Al-Azhar volvía entonces a parapetarse encontrándose con sorpresa que un grupo de intelectuales laicos afirmaban que no hay mediadores entre Dios y los hombres. De nuevo se estaba cuestionando la jerarquía

de los *riyal al-din*, y Al-Azhar, que no contaba ya con una fuerza efectiva para la censura, hacía uso de su poder de contención social en el *quid pro quo* que siempre mantendría con el poder establecido, y pasaba a informar desfavorablemente la fetua ante el ministerio del Interior. Cuando en 1959 el posteriormente Nobel de literatura Naguib Mahfuz publicaba *Hijos de nuestro barrio*, Al-Azhar volvía a hacer uso de su veto oficioso y el autor se vió impelido a aceptar no publicarlo a cambio de que siguiera apareciendo por entregas en el periódico *Al-Ahram*. Con todo, en 1968, la *Academia de investigaciones islámicas* conseguía que se vetase su publicación en cualquier medio y formato.

Malika Zegal apunta una interesante interpretación de los hechos: el gobierno siempre acepta el derecho de veto de Al-Azhar a cambio de su apoyo, su sello de legitimidad religiosa a las actividades del Estado. Pero de ese modo el lenguaje de Al-Azhar no hace más que acercarse al de los *islamistas periféricos*. Si se distinguen en algo es en que Al-Azhar irá siempre en contra de los escritores laicos, y los islamistas en contra del Estado laico. Cuando en 1983 Luwis Awwad, escritor copto, publicaba *Prolegómenos a la Filología árabe*, Al-Azhar rechazó ese deseo de tratar filológicamente a la lengua del Corán como una lengua histórica más *-luga t•rijjya-*, consiguiendo que el libro fuera secuestrado.

Dos años después, en 1985, se iniciaba el más penoso proceso público en el enfrentamiento entre la libre interpretación de

las cosas y los hombres de religión: Farach Fuda publicaba *Antes de caer*, un virulento ensayo a favor del Estado laico, y en 1992 sería asesinado a manos de islamistas alertados por el movimiento de censura. Había creado el partido laico *Mustaqbal* -futuro-, anatematizado por el llamado *Congreso de ulemas* de Abd al-Gaffar Aziz cuatro días antes de su asesinato. Los hombres de religión habían sobrepasado el marco de Al-Azhar, y se había roto el equilibrio intelectual de la polémica.

Y en 1989 se publicaba un interesante trabajo que venía a trastocar las consideraciones apriorísticas que en la introducción tratábamos, o de cómo un ensayista tradicionalista podía abordar cuestiones al modo modernista. Se trata de la polémica, menor si bien es cierto a tenor de las gravedades anteriores, en torno al libro de Muhammad al-Gazali, *La Sunna del Profeta, entre el derecho y la Tradición*. Este predicador, de indudable fama en Egipto y fuera de él, plantea de un modo inteligente lo que aparentemente resulta una *cuestión bizantina* que resuelve con la claridad arbitrística de la *solución islámica*.

Al-Gazali distingue entre los *ahl al-fiqh*, los alfaquíes encargados de velar por la pureza del hadiz, y los *ahl al-hadiz*, a los que llama *muhaddiz·n* -actualizadores-, o recolectores de hadices para que el *muchtahid* -el capacitado para hacer uso del *ichtihad*, la interpretación personal razonada- los interprete. Al margen del aludido *bizantinismo* de la cuestión, está planteando en todo momento la problemática nunca zanjada de la autoridad en el Islam canónico. En realidad propugna limpiar la Sunna de

adulteraciones formales, y seguramente así pretende obtener un *corpus* aplicable, una *sharía* formalmente moderna: desestabilizar el peso de la Sunna para abrir la puerta al *r-í*, la opinión válida.

¿Cuál es el interés real de esta enrevesada obra? Que seguramente desde que el propio Muhammad Abduh abogaba por la superioridad incuestionable del Corán con respecto a la Sunna, quienes vienen a defender lo mismo pueden estar haciéndolo por razones diferentes en un espectro de posiciones que va desde la defensa de la razón en materia religiosa hasta la búsqueda de una zona franca sin Tradición sobre la que basar la instauración de la *sharía*. La diferencia estriba en que Abduh, como el resto de los modernistas, rechazaba sin demasiada claridad -en su *Epístola sobre la Unicidad Divina*- los hadices indemostrables o algo ambiguos, mientras que algunos tradicionalistas -con Rida a la cabeza y el propio Gazali- los rechazaban porque el único milagro relacionado con el Profeta es el Corán. Unos sitúan a la razón por encima de la revelación y los otros a la teología renovada.

El trabajo de Gazali había sido patrocinado por el Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (Herndon, Virginia), -al igual que el del otro pensador proveniente de los Hermanos Musulmanes, Yusuf al-Qardawi, con su *Cómo debemos acercarnos a la Sunna del Profeta*-, y la polémica está buscada claramente desde el principio porque en esta tradición de enfrentamiento ensayístico es siempre la primera obra la última en olvidarse. Gazali, predicador experimentado, demuestra sus dotes de funambulismo de masas al caracterizarse de *enfant terrible* y

plantear su instauración de un régimen basado en la *sharía* como algo de cuya modernidad da fe la clandestinidad aparente de su autor.

En otra polémica encadenada a ésta por la temática, el modernista Mahmud Abu Rayya criticó los hadices, como en 1906 lo hizo Sidqi o por razones diferentes Gazali en 1989. Abu Rayya se basa en que la fecha de recensión de éstos, más de cien años después de la muerte de Mahoma, les resta fidelidad. Replicado Abu Rayya por Muhammad Muhammad Abu Shuhba, éste defendía por contra la imposibilidad de un análisis racionalista de la Sunna; un acercamiento que desfondase el sentido metafórico de muchas tradiciones. El ulema seguía así muy de cerca la postura del también egipcio Mustafa al-Sibai: la razón es un método inadecuado para acercarse a la revelación.

Nuevamente, por mucho aparato teológico que se esgrima, el problema no es la diatriba entre razón y revelación sino cómo acercarse a la Tradición y en función de ese acercamiento definir qué tipo de sociedad islámica se está buscando.

Finalmente, sobre la sana y fecunda tradición de polemología tratada se proyecta una sombra de irredentismo militante que apoyado por un entorno social mucho más efervescente no hace más que desdibujar los límites de la lógica arena intelectual en que deben batirse los desacuerdos. El propio Muhammad Al-Gazali, el predicador y azharí, se haría eco de las decisiones del ínclito *Congreso de ulemas* al anatematizar al

laicista Farach Fuda y lo condenaría, *post mortem* en una fetua, por apostasía. Las obras completas de Farach Fuda se prohibían, y en especial *El espectador* y *Ser o no ser*.

Y en la misma línea se desarrolla el caso *Abu Zayd*: en 1991, Nasr Hamid Abu Zayd publicaba el ensayo titulado "La comprensión del texto en las ciencias coránicas". Casi inmediatamente, la revista de Al-Azhar incluía una crítica de la que resultaba ser una visión materialista de la lengua sagrada, y cuando en 1992 el autor presentaba su obra como posible mérito académico al optar a una plaza en la Universidad de El Cairo, no se le concedía por parte de un tribunal presidido por Abd al-Sabur Shahin. Amenazado de muerte por la resaca social del *obstat* oficial, procedió a exiliarse a Holanda. La censura partía también del propio cuerpo docente de la Universidad de El Cairo, no ya sólo en al-Azhar, y ambos estamentos acabarían confluyendo en la constitución del citado *Congreso de ulemas*.

Ese mismo año, 1992, sería testigo de la apelación al populismo con que los compiladores del *Índice* respondían ante la dificultad de prohibir la publicación de un libro por parte de entidades privadas, y se presentaban en la Feria del Libro para exigir que la editorial Sina retirase de sus *stands* ocho libros. Un mes antes, el Tribunal de Seguridad del Estado -alertado por Al-Azhar- había encarcelado al escritor Ala Hamid y a su editor por el libro *Recorrido por la mente de un hombre*. Y es la parada en que debemos apearnos porque precisamente en nuestro recorrido transitábamos por las mentes de los hombres, y parece alejarse el

paisaje del punto y hora en que las ideas se combatían con ideas,
objeto de estudio de nuestras líneas.

XI

El origen del poder político en el Islam¹

¹ Las notas son originales del texto, excepto aquellas en que aparezca **N.T.** (Nota del traductor, la mayor parte de las cuales se refieren a una lectura crítica del texto). Tanto en la traducción como en las notas, así como en la bibliografía del libro, respetamos las transcripciones más al uso entre los arabistas españoles).

EL ORIGEN DEL PODER POLITICO EN EL ISLAM². Estudio sobre califato y gobierno en el Islam.

Por el shayj Ali Abdel Raziq

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.

Doy fe de que no hay más que un solo Dios, el único al que adoro y el único al que temo. Posee tal fuerza y poder que es frente a Él cuando tiene sentido ser débil y sumiso. Merece la

² **N.T.** Traducir un título no es simple. *Al-Islam wa-usul al-hukm*, título de libro de Raziq, suele traducirse como *El Islam y los fundamentos de poder*. Pero esa palabra *Islam* al principio, en realidad está adjetivando de algún modo al resto; no es cualquier fundamento de poder, sino del poder en el Islam. Y *Hukm* no es cualquier poder, sino el político. Por otra parte, *usul* son *los fundamentos*; pero como quiera que el libro trata sobre en qué se basa el común de los ulemas para asociar la política a la religión en el Islam, remontándose a los orígenes de la religión, entiendo que *El origen del poder político en el Islam* es el modo más claro de traducir este título.

alabanza de principio a fin, es todo cuanto estimo y mi único valedor.

Doy fe de que Mahoma es el Enviado de Dios; le envió como testigo, aviso y advertencia, como mensajero de Dios por haberle oído; como candil que ilumina. Que la gracia de Dios y sus ángeles sean sobre él; que le colmen de innumerables bendiciones.

Tras ejercer la judicatura en los tribunales egipcios de Ley Religiosa desde el año 1333 de la Hégira (año 1915 cristiano), me propuse estudiar la historia de la judicatura religiosa. Dado que la judicatura, en cualquiera de sus modalidades, es una de las ramas del gobernar, su historia estará íntimamente relacionada con la de éste. Asimismo, la judicatura de Ley Religiosa es un componente esencial del gobierno islámico constituyendo una de sus prolongaciones. De modo que cualquiera que estudie la historia de este tipo de judicatura deberá partir del estudio de su base inicial; me refiero al gobierno en el Islam.

Puesto que el fundamento de toda autoridad en el Islam es, según dicen, *la institución califal y el Imamato supremo*³, estudiar tal institución se presentaba como algo imprescindible. Y a esto es a lo que me he dedicado desde hace muchos años, y no estoy más que en los pasos iniciales. Todos mis esfuerzos no me han llevado más que a redactar estas pocas páginas que modestamente

³ **N.T.** (Nota del traductor): La cursiva es nuestra; está refiriéndose claramente al libro de Rashid Rida con ese título y ese *según dicen*.

presento a quienes sientan interés por la materia. En ellas llevo a cabo una introducción al estudio de la judicatura, incluyendo todo cuanto pude hallar oportuno acerca de la institución califal y la teoría del poder político en el Islam. No pretenderé haber cerrado así todos los aspectos en el estudio de la materia, ni siquiera haber sido exhaustivo en alguna de sus múltiples facetas. Simplemente a veces me contenté con indicaciones cuyo sentido puede escaparse a algunos lectores, referencias cuyo origen pudo no quedar claro, alusiones que se les antojarán enigmas, metáforas que tomarán por realidades o realidades que les parecerán meras metáforas.

Confío, si Dios me permite proseguir mis investigaciones, paliar las deficiencias que reconozco en estas páginas. Y si no, espero al menos haber puesto en manos de los estudiosos un documento en el que puedan acaso hallar algo de ideas modernas; un documento expuesto al menos sin tapujos ni hipocresía. Y acaso también puedan encontrar una base útil para la materia en la que quieran ahondar, o alguna pista clara que les sirva para orientarse en la búsqueda de la verdad.

Añadiré que estas páginas son el fruto de un trabajo al que he dedicado todos mis esfuerzos y muchos años en los que sufrí una serie de calamidades, una sucesión continuada de preocupaciones y dificultades cargadas de dolor. En todo ese tiempo, si podía ponerme a trabajar un día, los acontecimientos me distraían otros muchos. Volví a manos a la obra un mes, y me veía

obligado a interrumpirla durante años, y no debe pues extrañar lo imperfecta que queda la obra sin haberlo pretendido; que quedase menos acabada de lo que habría deseado. Sea como fuere, responden al desarrollo de mis investigaciones y al límite de mis posibilidades: *Dios no carga un alma con aquello que no pueda soportar. Sus méritos cuentan tanto como sus culpas. Señor, no seas demasiado riguroso si pecamos por error u omisión. Señor, no nos cargues de pesadas responsabilidades como las que hiciste cargar a nuestros predecesores. Señor, no nos cargues más allá de nuestras fuerzas. Danos tu Gracia, perdónanos y sé misericordioso. Eres nuestro guía, haznos triunfar sobre los infieles*⁴.

Ali Abdel Raziq

Al-Mansura, miércoles 7 de Ramadán de 1343 / 1 de abril de 1925

LA INSTITUCIÓN CALIFAL Y EL ISLAM

LA INSTITUCIÓN CALIFAL Y SU NATURALEZA

El término *jilafa* etimológicamente.- Significado técnico del término.- Significado de esta expresión en los autores: *en virtud del poder que el califa obtiene del Profeta*.- Motivo de adoptar el título

⁴ N.T. Cor. 2,286.

de califa.- Derechos del califa según la mayoría de los doctores.- El califa según la opinión general en vista de la limitación de su poder por la ley religiosa.- ¿De dónde emana la dignidad del Califa?.- Que si su nombramiento emana de Dios- Que si su nombramiento emana de la Comunidad.- Aparece una controversia parecida entre los estudiosos de Occidente.

1.- Morfológicamente el término *jilafa* es un *masdar* derivado de *tajallafa fulanu fulanan* -Fulano sucedió a Mengano-, bien sea cronológicamente o por sustitución, y se dice *jalafa fulan fulanan* queriendo indicar que uno lleva un asunto por otro ya sea por acuerdo con él o por haber pasado a sustituirle. Dios -sea alabado- dijo empleando este verbo: *Si quisiéramos, haríamos nacer de entre vosotros ángeles que os sustituirían*⁵. *Jilafa* se refiere a la sustitución por otro, bien sea debido a la ausencia del primero o por causa de muerte o incapacidad, etcétera. *Jala'if* es el plural de *jalifa*, y *julafa'* es el plural de *jaliif*⁶, siendo el *jalifa* el *soberano supremo*⁷.

2.- En la lengua de los musulmanes, el término *jilafa*, equivalente a *imama*, significa *soberanía general* sobre los asuntos espirituales y temporales remplazando al Profeta -la bendición y la

⁵ Azora *Al-zajraf* (la ornamentación). Corán 43, 60.

⁶ Véase: *Al-mufradat fi garib al-Quran*, de Al-Isfahani.

⁷ Véase: *Al-Qamus*, *Al-Sihah*, y otros diccionarios.

paz de Dios sean sobre Él⁸. La definición de Al-Baydawi⁹ se acerca bastante; *la expresión im·ma significa que una persona determinada reemplaza al Profeta para velar por el cumplimiento de las prescripciones legales y la conservación de lo religioso, en un sentido tal que la comunidad entera está obligada a acatarlo*¹⁰. Esta definición queda aclarada por Ibn Jaldún: *La institución califal responde a la necesidad de guiar a la comunidad conforme al propósito de la Ley Religiosa, en el interés espiritual de tal comunidad y su interés temporal de él emanado, puesto que las cosas temporales, según la Ley Religiosa, deben ser tomadas en consideración relacionadas siempre con los intereses de la otra vida. La institución califal consiste por tanto en asumir la sucesión del autor de la Ley para salvaguardar la religión y la política del mundo por medio de ella*¹¹.

3.- En resumidas cuentas, para ellos el *jalifa* ocupa el lugar del Profeta -la bendición y la paz de Dios sean sobre él-, que, a lo largo de su vida asumió la dirección de tal religión situándose así junto a la más excelsa forma sagrada. Se encargaría de aplicarla y

⁸ Véase Abd al-Salam, en su glosa de la *Yawhara*, pág. 242.

⁹ Nasir al-Din Abu Said Abd Allah b. Umar b. Muhammad al-Shirazi, fallecido en 891 h.

¹⁰ Véase: *Matalii al-anzar ala-tawalii al-anwar*.

¹¹ Véanse los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, pág. 180.

defenderla, del mismo modo asumiría la misión de transmitirla de parte de Dios -sea alabado- llamando así a la gente. Para ellos, al igual que Dios eligió a Mahoma¹² como profeta de la verdad y anunciador de la ley sagrada a las criaturas, le eligió también para conservar esta religión y gobernar por medio de ella el mundo¹³. Y cuando el Profeta se situó junto al Más Ilustre Compañero, los califas le sucederían guardando la religión y gobernando el mundo por medio de ella.

4.- Los que asumieron esta misión fueron llamados *jalifa* o *'imam*: *El nombre 'imam fue adoptado para equipararlo al que dirigía la oración considerando que de igual modo debe ser seguido e imitado. La denominación jalifa procede de que este personaje reemplaza al Profeta al frente de su pueblo. Se le llama simplemente jalifa, o jalifa del Profeta de Dios. Existe, no obstante, una controversia acerca de la denominación jalifa de Dios; algunos la admiten [...] pero la mayoría la rechaza [...]. Abu Bakr la prohibió cuando le fue aplicada: no soy en modo alguno jalifa de Dios, sino el jalifa del Profeta de Dios*¹⁴.

¹² **N.T.** En general, como en cualquier otro texto semejante, siempre que se refiere el autor a Dios incorpora la fórmula respetuosa *sea alabado*, y siempre que se refiere a su Profeta, la de *la bendición y la paz de Dios sean sobre él*. Confiamos en no traicionar al texto originario si tras esta nota simplemente suprimimos la reiteración en aras de una mayor fluidez en la lectura.

¹³ *Ibid*, pág. 181.

¹⁴ Véase Ibn Jaldún, *Prolegómenos*, pág. 181.

5.- Por lo tanto, para ellos el *jalifa* detenta frente a la nación el papel que desempeñaba el Profeta frente a los creyentes. Ejerce sobre ellos la soberanía general; le deben obediencia completa, su autoridad se ejerce sobre todos, tiene el derecho de hacerles respetar los preceptos de su religión y por lo tanto de aplicarles las prescripciones. Posteriormente tendrá también el derecho de dirigir sus asuntos temporales. Deben reverenciarle dado que es el representante del Profeta de Dios y no existe para los musulmanes un rango más honorable que el de Profeta de Dios pues quien alcanza tal distinción llegó al límite más allá del cual no puede aspirar a estar criatura alguna. Los musulmanes deben respeto al califa precisamente por su relación con el Profeta, por ser de ser el encargado de la religión de Dios, de la que es guardián supremo. A ojos de los musulmanes, la religión es la más preciada cosa del mundo. Quien la dirige queda, por esto mismo, investido de lo máspreciado y noble de este mundo. Los musulmanes deben escucharle y obedecerle, *abierta y secretamente*¹⁵, pues la sumisión a los imames es parte de la sumisión a Dios, y la rebelión contra ellos lo es contra Dios¹⁶. La lealtad y la sumisión al Imam es,

¹⁵ Del comentario que Al-Bāḡūrī llevó a cabo de la *Yawhara*.

¹⁶ Referido por Abu Hurayra. Véase *Al-iqd al-farid* de Ibn Abd Rabbih, I,5.

así, un deber inaplazable y una orden irrechazable. Sin esto no hay fe ni sumisión a Dios (Islam)¹⁷.

En definitiva, el soberano es el sucesor del Profeta de Dios. Es la avanzadilla¹⁸ de Dios en la tierra, su sombra extendida sobre sus servidores. Quien es la sombra de Dios en la tierra y el sucesor del Profeta, queda investido de un poder general y absoluto, similar al poder de Dios mismo y al de su sagrado Profeta. No puede, por tanto, causar extrañeza que tenga el derecho de disponer *de la vida de la gente, de su dinero y sus posesiones*¹⁹; que sólo él tiene derecho a ordenar y prohibir; que sólo él lleva las riendas de la comunidad y sólo él decide sobre los intereses de ésta, hasta los más pequeños. Todo poder inferior al suyo emana de él. Toda labor por debajo de él está en el ámbito de su control. Cualquier aspecto religioso o mundano deriva de su autoridad, *pues la dignidad del Califa engloba los asuntos espirituales y mundanos*²⁰. *Puesto que es el guía supremo y el fundamento principal, todo está relacionado e incluido en cuanto emana de la opinión del califa; de su poder para administrar los asuntos de la colectividad, ya sean*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Al-Mansur proclamó en un discurso en Meca: *iOh gentes!, represento el poder de Dios sobre la tierra; yo os dirijo con el apoyo, inspiración y sustento de Dios. También soy el guardián de sus tesoros, de los que velo por su voluntad distribuyendo dones según su voluntad; y me convierte en generoso o reservado según le parece [...]. (Al-iqd al-farid II, 29).*

¹⁹ Al-Baydawi, 470.

²⁰ Ibn Jaldún, 223.

*religiosos o mundanos, incluyéndose por supuesto el que todos acaten la Ley y sus prescripciones*²¹.

El Califa no tiene parangón en su cargo ni hay más poder que el suyo sobre los musulmanes a menos que emane de él por mandato expreso del Califa. Los funcionarios del estado islámico y todo aquel que cuente con algún poder sobre musulmanes, bien sea espiritual o temporal (ministros, cadíes, gobernadores, recaudadores y demás), todos ellos son mandatarios del soberano y sus representantes. Sólo él puede decidir la suerte de éstos y su cese, la plenitud de sus competencias y los límites de su autoridad.

6.- Aparecen también consideraciones y reflexiones sobre el Califato según los cuales parece considerarse que los límites de su poder vienen marcados por la Ley *-sharía-* que no puede transgredir. Debe seleccionar para los musulmanes una sola y recta vía de entre las posibles, una vía clara y sin confusión posible, absolutamente derecha cuyos principios y objetivos han sido marcados por la sagrada Ley, que ha vías y despejado los desfiladeros, en los que ha preparado paradas para que reposen los viajeros así como ha marcado las etapas del viaje de forma que nadie se pierda ni le resulte excesivamente pesado. En un camino de tales características, el califa no puede permitirse ser insolidario o arbitrario. Esa vía marcada es la de la religión islámica que

²¹ *Ib.*, 207.

Mahoma ya previó que quedase clara para los hombres durante un largo período de tiempo. Es la vía que delimitan el Libro Sagrado de Dios, la Tradición del Profeta y el consenso de los musulmanes.

Efectivamente, estiman que el califa está encadenado a la Ley y que ésta bastaría para mantenerle en la rectitud si un día se despistase; que bastaría para cohesionar a la colectividad si amenazara la disgregación. Y todos están convencidos de que si el califa se desvía de la senda justa, deberá ser destituido de la dignidad califal.

7.- Por todo esto, los autores musulmanes distinguen entre la dignidad califal y la realeza: *la realeza natural ejerce su poder según apetencias y caprichos. La realeza política lo ejerce según las miras de la razón para que prosperen los intereses terrenales y evitar los posibles perjuicios. La institución califal ejerce su poder según las miras de la Ley [...]²²*. Por esa razón sostiene continuamente Ibn Jaldún que el régimen califal puro existió en los comienzos del Islam y se mantuvo hasta el final del mandato de Ali. *Entonces el poder pasó a manos del soberano conservándose el sentido del Califato en lo relacionado con la custodia de la religión, sus vías y actuaciones en aras de la justicia. El momento crucial en que la religión fue sustituida por una especie de espíritu de cuerpo y fuerza armada se situó en la época de Muawiya, la de Marwan y la de su hijo Abd al-Malik, así como durante el primer*

²² Ibn Jaldún, Prol. p.180.

período de la dinastía °abbasí hasta Al-Rashid y algunos de sus descendientes. Después se esfumó la esencia del Califato hasta no restar más que el nombre. La institución se transformó en monarquía pura y simple. Se liberó el instinto de la fuerza bruta que utilizó sus medios naturales para la obtención de sus fines: práctica de la violencia y abuso de la relajación y los placeres mundanos. Así fue durante el período de Abd al-Malik y los sucesores abbasíes de Al-Rashid. Sin embargo, el título de la dignidad califal se mantuvo con el único fin de que prosperase el espíritu de clase árabe. A lo largo de esos dos períodos se confundirían régimen califal y realeza para, en lo sucesivo, desaparecer las características y las señas de la institución califal a medida que desaparecía el espíritu de clase árabe, extinguiéndose su generación y decayendo sus instituciones. El régimen se convirtió en realeza pura y simple, a la usanza de los déspotas de Oriente. Éstos mantendrían la obediencia a los califas por un mero gesto de formalismo, pero detentarían el poder monárquico con todos sus títulos y consecuencias, mientras el Califa se convertía en un títere²³.

8.- Puesto que invistieron al califa de todo ese poder, le elevaron a tal rango y le confirieron tales prerrogativas, deberían decirnos cuál es el fundamento de esa autoridad que le atribuyen. ¿De dónde viene? ¿Quién les honra e inviste?. Pero no les

²³ Véase el proceso del Califato a la monarquía en las págs. 191 y ss. de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún.

preocupa investigarlo como tampoco tantas otras cuestiones sobre política sobre las que han desestimado investigar o discutir igual que desestiman hablar sobre el Califato. Pese a ello, al repasar las expresiones empleadas escasamente por los autores en tales cuestiones, podemos deducir que los musulmanes siguen dos corrientes de pensamiento:

9.- La primera es que el califa recibe su poder del de Dios, y su fuerza de la de Dios. Ésta opinión se encarna en la mayor parte de los estudiosos así como en la inmensa mayoría de los musulmanes. Todas las opiniones al respecto apuntan a esta convicción -y ya apunté al lector referencias al respecto en las citas anteriores-, convirtiendo así al califa en la sombra de Dios. El propio Abu Yaafar al-Mansur decía ser *el sultán de Dios en Su tierra*. Esta opinión se extendió hablando sobre ella estudiosos y poetas desde el siglo I: siempre aquello de que Dios elige al califa y lo sienta en el califato, como comprobará el lector en el dicho:

*Alcanzó el califato porque no era otro su sino;
e igual llegó Moisés a su Señor; por el destino.*

Y también:

*Al conferiros esta dignidad sobre una nación,
quiso Dios velar por ella y darle recta dirección.*

En el mismo sentido escribió Al-Farazdaq:

*Puso Dios a Hisham al frente de las naciones,
para que así huyeran las sombras de las regiones.*

*Eres tú, tras el Profeta, para los hombres sinceros
un cielo del que esperar benditos aguaceros.*

La expansión de estas ideas y su transmisión de boca en boca facilitó a los poetas la tarea de la exageración hasta el punto de situar al califa prácticamente al nivel de la sacralización. Incluso uno escribió:

*Por encima del destino, tu voluntad va a mandar
ordena pues, ya que eres todopoderoso y sin par.*

El poeta Tarih, en un panegírico dedicado a Al-Walid b. Yazid, dijo:

*Eres hijo de mesetas de lejanos horizontes,
no conoces la estrechez del desfiladero entre montes.*

*Bienaventurados sean los dos vástagos de tu fortuna,
y sea bienaventurada la sangre de tu alta cuna.*

Si quisieras decirle a un río que dejara de correr,

*y aunque una tempestad pareciesen sus aguas fluyendo,
se calmarían las olas, darían la vuelta huyendo,
y hallando el modo oportuno de servir a tu poder.*

Y si se acerca el lector a las numerosas obras de los estudiosos, especialmente desde el siglo V de la Hégira, advertimos que al citar al monarca o sultán de turno en la dedicatoria del libro, lo ensalzan por encima de la condición humana situándolo en un punto nada lejano del poder divino. Y valga un ejemplo extraído de un discurso de Naym al-Din al-Qazwini²⁴ al principio de su *Luminosa epístola sobre las reglas de la lógica: Señalo a quien nos alegra con la simpatía de la verdad, a quien se beneficia de la gracia del Justo por excelencia; a la referencia de hombres lejanos y cercanos, solaz de los débiles y refugio de quienes le reconocen*, etcétera. El comentarista de tal epístola, Qutb al-Din al-Razi²⁵, se expresa del siguiente modo en los prolegómenos de su explicación: *gracias a él he podido servir a la alta voluntad de aquél al que Dios ha dotado especialmente del espíritu divino y del mando sobre los hombres; aquél cuya mirada está iluminada por el resplandor de los reflejos de la piedad inmortal; aquél cuyos propósitos exhalan el perfume de la eterna providencia [...], honra del derecho, de la dinastía y de la religión, rector del Islam y guía de los musulmanes*, etc.

²⁴ Mayd al-Din Amr b. Ali al-Qazwini, llamado *Al-Katibi*, muerto en el 493 H.

²⁵ Qutb Al-Din Mahmud b. Muhammad Al-Razi, muerto en 776 H.

Por último, Abd Al-Hakim Al-Siyalkuti²⁶, en su glosa al comentario citado, escribe: *he querido hacer un regalo a la voluntad de aquél a quien Dios ha gratificado especialmente con el poder inmortal; aquél a quien ha fortificado confiriéndole el gobierno eterno [...]; aquél gracias al cual marcha la religión pura del Islam, fundador de los principios de la Ley, sombra de Dios en la tierra, auxilio del Islam y de los musulmanes, aquél que da prosperidad a las tierras de Dios; comendador del profeta de Dios, aquél fortificado por el apoyo y sujeción divinos, etc*²⁷.

Concluyendo: la idea de que el califa recibe su poder de Dios es una opinión al uso y muy extendida entre los musulmanes.

10.- Y existe una segunda corriente de pensamiento, adoptada y formulada por un cierto número de ulemas, según la cual el califa recibe sus poderes de la comunidad, siendo ésta la fuente de su fuerza y la responsable del alto rango del que disfruta. Quizá sea a ésta corriente de pensamiento a la que se sumó Al-Hutay'a dirigiéndose a Umar b. Al-Jatab en los siguientes términos:

*Eres el nuevo imam, e igual que a los que antes fueron,
entregarte hoy sus almas tus coetáneos decidieron.*

No es a tí a quien honran con tal distinción;

²⁶ El cadí Al-Siyalkuti, muerto en 1067 H.

²⁷ Véase la colección editada por el šayj Faray Allah Zaki-l-Kurdi (El Cairo, 1323/1905).

es el propio bien común lo que mueve a su elección.

Esta corriente de pensamiento queda claramente expuesta en las líneas del muy sabio Al-Kasani²⁸, de su obra titulada *Los prodigios*²⁹: *lo mismo que fuerza a un delegado a dejar su delegación mueve al juez a abandonar la judicatura [...]. Y sólo en una cosa difieren: si quien nombró al delegado muere o es relevado, éste cesa, y no así el juez nombrado por algún califa muerto o relevado de su cargo. La diferencia descansa sobre el hecho de que el delegado actúa en virtud de la confianza depositada en él por el califa, pero el juez no; éste actúa en virtud de la confianza depositada en él por los musulmanes para la defensa de sus derechos. En su calidad de portavoz, actúa el califa por cuenta de todos los musulmanes, y los poderes por éstos conferidos cesan a la muerte del califa. Y por esto, en cambio, el cadí permanece en sus funciones, al contrario de lo que ocurriría en caso de destitución: si el califa decide relegar de sus funciones a un cadí, éste cesará. Pero la muerte del califa no tendrá el mismo efecto para el puesto de tales funcionarios. Y es que por decisión del califa no habrían sido destituidos arbitrariamente, sino por una decisión que emana de toda la Comunidad por boca de su portavoz, portador de las dignidades de la comunidad. Si ésta le ha conferido al califa la facultad de sustituir a los ocupantes de los*

²⁸ Abu Bakr b. Masud b. Ahmad Ala al-Din Al-Kasani, muerto en 587 H.

²⁹ Vol. VII, pág. 16.

empleos, es por el interés mismo de todos los musulmanes. El mismo principio rige cuando nombra el califa a los funcionarios en nombre de la Comunidad que cuando los destituye, y aquí reside la diferencia entre los efectos de una decisión de sustitución por parte del califa, y los efectos a la muerte de éste.

Entre las explicaciones más completas que hemos encontrado de esta corriente de pensamiento y su defensa, debemos citar el trabajo titulado: *Epístola sobre el califato y el poder de la comunidad*, publicado por el gobierno del Alto Consejo Nacional de Ankara y traducido del turco al árabe por Abd al-Gani Sani Bey y editado por la imprenta Al-Hilal en El Cairo, 1342/1924).

11.- Semejante a esta controversia entre los musulmanes acerca de las fuentes del poder del califa, surgió entre los europeos una discusión que se convertiría en piedra de toque fundamental para la Historia de Europa; la primera corriente de pensamiento estaría encarnada por el filósofo Hobbes -para quien el poder del rey era sagrado y su derecho divino-, y la segunda por el filósofo Locke.

Confiamos en que lo expresado hasta aquí baste para hacer comprender lo que implica la institución califal para los ulemas, y cuanto han querido expresar con su definición: *se trata de una*

supremacía general sobre los asuntos espirituales y temporales por sucesión del Profeta³⁰.

CALIFATO Y PODER POLÍTICO

Los defensores de la institución califal obligatoria.- Los adversarios de tal teoría.- Defensores de su carácter necesario.- El Corán y la institución califal.- Búsqueda de argumentos en alguna aleyas.- Sunna e institución califal.- Búsqueda de argumentos en la Sunna.

1.- La defensa del carácter obligatorio de nombrar califa se basa en el convencimiento de que se cometerá una falta grave en caso contrario, sin ponerse de acuerdo en si tal prescripción es de naturaleza racional o jurídica. Pero ese no es nuestro asunto; en todo caso están de acuerdo en la obligación de tal acto, hasta el punto de que el propio Ibn Jaldún postuló que era objeto del consenso de la comunidad (*ichmá*)³¹ al escribir:

2.- [...] *Otros han expresado su opinión de que tal entronización no reviste ninguna obligación, bien sea racional o legal. Entre los defensores de tal postura podemos citar al mutazilí*

³⁰ *Maqasid al-talibin*, por Saad al-Din Al-Taftazani.

³¹ Ibn Jaldún: *Muqaddima...*, pág. 181.

*Al-Asamm*³², algunos *jariyíes*³³ y demás. Para éstos, la única obligación estriba en instaurar la sharía, de tal modo que si la comunidad en su conjunto es ecuánime y cumple con las prescripciones de Dios, no es en absoluto necesario recurrir al Imam ni entronizar a ninguno. Pero ésta teoría es refutada por el consenso (*ichmá*).

3.- Las razones que aducen para tal obligatoriedad son las siguientes:

a) El consenso de los Compañeros del Profeta y sus seguidores: [...] *Porque los Compañeros del Profeta, a la muerte de éste, se apresuraron a mostrar su pleitesía a Abu Bakr y a encomendarle la dirección de sus asuntos. Así ocurrió siempre desde entonces en adelante, y tal práctica se mantuvo férreamente como expresión de un consenso que avala el carácter obligatorio de nombrar al Imam*³⁴.

b) Que contar con un Imam es indispensable para la manifestación exterior del culto y por el bien de los individuos, al mismo nivel que la recomendación de ordenar lo provechoso y prohibir lo rechazable, prescripciones sobre las que nadie abriga la

³² Distinto del célebre sufí.

³³ *Sabed que los jariyíes no consideran la entronización del Imam como obligatoria. No obstante, algunos objetan que pudiera ser necesario en situaciones problemáticas, e incluso otros que precisamente deberá llevarse a cabo mientras reine la tranquilidad. Véase la glosa de Al-Kastallani a la obra titulada Al-aqaid al-nasifiya.*

³⁴ Ibn Jaldún: *ob. cit.*, 181.

menor duda [...] y que sin un Imam no podrían prosperar. Por lo demás, tal situación ocasionaría un caos, abriéndose paso la arbitrariedad en lugar de la conciliación, y creándose graves desigualdades. Se impondría la anarquía, y los inevitables litigios en las actividades humana no podrían resolverse. Sin duda, cuanto vela porque algo sea obligatorio es a su vez obligatorio, siendo así obligatorio nombrar a un Imam.[...] De igual modo que velar por el bien y combatir al mal es necesario, los seis principios capitales exigen la entronización del Imam, siendo estos principios la conservación de la religión, la de la vida, de la razón, las relaciones, el patrimonio y el honor³⁵.

4.- No encontraremos, entre las disquisiciones de los ulemas por respaldar lo necesario de entronizar del Imam, intentos serios de fundamentar su postura en una aleya coránica. Realmente, si de verdad aportase el Corán un sólo argumento definitivo en tal cuestión, los doctores no habrían dudado en zanjar la cuestión validando tal postura. Del mismo modo, si en el Libro de Dios se encontrase cualquier alusión que implicase el carácter obligatorio del imamato, no habría faltado quien presentase como prueba tal apariencia de prueba de entre la caterva de charlatanes defensores la institución califal, y son legión³⁶. Pero ni los ulemas

³⁵ *Al-Qawl al-mufid*, sobre la obra titulada *Wasilat al-ab'ud fi-ilm al-tawhid* del shayj Muhammad Bajit, pág. 80.

³⁶ **N.T.** Esta es la primera gran ofensiva contra los partidarios de la institución califal, destapándose en cierta medida el objetivo esencial del libro: no es tanto

de buena fe ni los charlatanes han logrado encontrar en todo el Libro de Dios un solo argumento a favor de sus hipótesis, sino que se han ceñido, como más arriba indicábamos, a alegar el consenso o refugiarse en verborreas o razonamientos.

5.- Sí es cierto que algunas aleyas coránicas exigen que expliquemos al lector su verdadero sentido, para que no llegue a imaginar que tales aleyas están haciendo referencia al imamato. Se trata, por ejemplo, de la aleya: *¡oh vosotros creyentes!; obedeced a Dios, obedeced al Profeta y a aquellos de entre vosotros que posean la autoridad*³⁷. O incluso esta otra: *Si se lo transmiten al Profeta y a aquellos que detentan el poder de entre ellos, quienes busquen saber aprenderán de quienes saben*³⁸. Pero no hemos hallado a nadie que pretendiese argumentar posturas tales como las anteriores con estas aleyas, o que quisiese aferrarse a ellas. Y lo cierto es que no queremos extendernos mucho más para evitar discusiones vanas y controversias sin adversarios. sin embargo, debe saberse que la expresión *los que posean la autoridad*, ha sido explicado por los comentaristas en el sentido de *los jefes musulmanes de los tiempos del Profeta y después de él*. Y tal denominación engloba a los califas, los cadíes,

una inocente reflexión como un urgente ataque a los defensores de la reinstauración del Califato.

³⁷ Cor.4,62.

³⁸ Cor.4,85.

los generales del ejército, etcétera, e incluso, diremos, a los doctores de la sharía, ya que Dios dejó dicho que *si se lo transmiten al Profeta y a aquellos que detentan el poder de entre ellos, etcétera*³⁹. Por lo que se refiere a estos *que detentan el poder*, en la segunda aleya, se trata de *los notables, Compañeros del Profeta, clarividentes ante los asuntos, o incluso lo ya investidos de la autoridad de jefes*⁴⁰.

Sea como fuere, no hay nada en estas dos aleyas que sirva para defender la existencia de la institución califal de la que hablan los autores. Como mucho podríamos forzar su sentido hasta el punto de afirmar que entre los musulmanes hay algunos que están investidos de autoridad en los asuntos públicos, y se trata de un sentido mucho más grande y general que el de *institución califal* con que quieren relacionarlo exclusivamente. De hecho, no tiene ninguna relación con la institución del califato en sí. En cualquier caso, si el lector desea ampliar su conocimiento en estas cuestiones, puede consultar la obra de Sir Thomas W. Arnold titulada *El Califato*⁴¹; sus capítulos II y III contienen sólidos desarrollos y conclusiones.

Sobre estas cuestiones, resulta oportuno citar un fragmento del autor de los *Mawaqif* que, tras tratar de demostrar la

³⁹ *Comentario* de Al-Baydawi.

⁴⁰ *Comentario* de Zamajsharí (*Al-Kashaf*).

⁴¹ Oxford Clarendon Press, 1924. **N.T.** Raziq está recomendando una obra extranjera sobre la materia, ignorando claramente la también reciente en esos tiempos de Rashid Rida, sobre la que pasa a hablar después.

obligatoriedad de nombrar un Imam mediante el consenso de los musulmanes, se expresa de este modo: *si se pretende fundamentar el consenso en una base razonable, ésta sería la tradición ininterrumpida dados los innumerables motivos que existieron para tal consenso, pero en nuestra opinión, el consenso no tiene por qué basarse en la tradición, y no se trata de un motivo de interés tal que haga falta basarse en una tradición, ese cúmulo de circunstancias que nos deben remontar al testimonio directo del medio en el que vivía el Profeta*⁴². El consenso, dice nuestro autor, no necesita un precedente, si bien es cierto que tal diatriba sería intrascendente en el caso de que se hallase en el Corán algún fragmento que aportase una luz definitiva sobre la cuestión. ¿Y no resulta, cuando menos curioso, advertir que al leer detenidamente el Corán desde la *Fatiha* hasta la azora *Al-nas* repasamos todos los razonamientos y explicaciones detalladas de lo realmente necesario para nuestra religión? *No hemos olvidado nada en este Libro*⁴³. Pero sin embargo, no se podrá encontrar mención alguna acerca del imamato o la institución califal, detalle éste que, sin duda, merece ser tenido en cuenta.

6.- Pero no sólo en el Corán se elude tratar la cuestión de la institución califal sin siquiera referirse a ella; la *Sunna* del Profeta hace exactamente lo mismo, y prueba de ello es que los ulemas

⁴² *Al-Mawaqif* II, 464.

⁴³ Cor.6, 38.

defensores de la institución no han encontrado ninguna posible argumentación haciendo uso de los hadices. Por supuesto, si hubieran podido encontrarla, habrían preferido hacer uso de ello por encima de su argumentación del consenso, y el propio autor de los *Mawaqif* no habría afirmado que este consenso está legitimado sin necesidad de ser avalado por la tradición.

7.- Muhammad Rashid Rida⁴⁴ ha pretendido encontrar en la Sunna una prueba irrefutable del carácter necesario de la institución califal, citando los *Maqasid* de Saad al-Din Al-Taftazani⁴⁵ y sus argumentaciones en este sentido. Por supuesto es imposible seguir haciendo uso de tales artimañas pretendiendo basarse en el Corán o en la Sunna, y por esa razón, Rashid Rida reprocha a Saad al-Din: *que tanto él como los demás que se han ocupado del asunto han omitido probar la obligatoriedad del nombramiento del imam basándose en los hadices auténticos que se refieren a los estrechos lazos que unen a la Umma y su Imam. Entre tales hadices se afirma que quienes mueren sin haber proclamado su pleitesía (bay'a) al gobernante, se van de este mundo de un modo pagano, y veremos más adelante el hadiz de Hudayfa -sobre cuya autenticidad no hay duda-, y cómo el Profeta le dijo: «permanecerás unido a la Comunidad y a su Imam»⁴⁶. Pero antes*

⁴⁴ **N.T.** Se trata de la primera referencia directa a quien encarna el verdadero motivo del libro.

⁴⁵ Véase, sobre el autor, *Al-fawa'id al-bahiya fi tarayim al-anafiya*, pág. 135 y ss.

⁴⁶ *Al-Jilafa aw al-imama al-uzma*, por Muhammad Rashid Rida.

de entrar en tales objeciones de Rashid Rida, conviene que el lector advierta el modo en que viene a confirmar implícitamente cuanto venimos afirmando; que en tal materia, los doctores nunca han argumentado haciendo uso de hadices.

En realidad, la postura de Rashid Rida no es novedosa, y el mismo Ibn Hazm de Córdoba, zahirí éste, la defendió. De hecho, éste último declaró que tanto en el Corán como en la Sunna queda clara la obligación de nombrar el Imam, y cita la aleya 62 de la azora 4: (*obedeced a Dios, obedeced al Profeta y a aquellos que tienen autoridad de entre vosotros*), así como numerosos otros hadices auténticos concernientes a la obediencia debida al Imam o al carácter obligatorio del imamato. Si nos acercamos a los hadices a los que el autor se refiere, hallamos simplemente que hacen mención al imamato, la proclamación de pleitesía (bay'a), la comunidad de fieles, etc. Y valgan algunos ejemplos: *Los imames provienen de los coraichíes, o permanecerás comprometido con la comunidad de los musulmanes, o bien al proclamarse la bay'a al Imam, se sella con él una alianza besando su mano y deseándole lo mejor de todo corazón, comprometiéndose a obedecerle con todas sus fuerzas. Y si cualquiera discute los derechos del Imam, que se le corte la cabeza*⁴⁷. O incluso *seguid a quienes vienen tras de mí; Abu Bakr y Omar, etc*⁴⁸.

⁴⁷ En realidad, Ibn Hazm reconoce que este hadiz no es auténtico y se guarda de argumentar basándose en él. Véase: *Al-fisal fi-l-milal wa-l-ahwal wa-l-nihal*, IV, 87.

⁴⁸ Estos hadices son citados por Rashid Rida en su obra mencionada.

Y seguimos sin alcanzar a ver en todo esto prueba alguna que demuestre la tesis de esos autores que convierten en obligación de la sharía la institución del califato o el imamato supremo en el sentido de representar y reemplazar al Profeta al frente de los musulmanes. No entraremos en controversia con tales autores sobre la autenticidad de los hadices citados, con ser no obstante tarea por lo demás bien sencilla; admitiremos graciosamente su autenticidad y tampoco discutiremos el sentido que en la legislación se da a términos como imamato, bay'a, Umma, y demás, aunque aquí sí sería de gran provecho discrepar con esos autores para que entendiesen por fin que estos y otros conceptos de la sharía vienen significando lo que la costumbre va imponiendo. Cederemos de buen grado este terreno a tales autores, declarando que los hadices citados son auténticos, que términos como *Imám, los que están en posesión de la autoridad*, y demás sinónimos tratados en la sharía, vienen a significar *los titulares de la dignidad califal y del supremo imamato*; que la palabra *bay'a* quiere decir proclamación de sumisión al califa, y que la expresión *yamaat al-muslimin* es el ámbito de poder del califato islámico, etc. Valga todo eso; haremos tales concesiones. Pero sigue sin aparecer hadiz alguno que convierta a la institución califal en dogma del Islam o en prescripción religiosa.

Jesús, hijo de María, hablaba del reino del César, y proclamaba que se le diese al César lo que es del César. Pero no creo que Jesús pretendiese con ello convertir al gobierno del César en una institución divina, y entiendo que por lo mismo no forma

parte del dogma cristiano. Nadie que entienda la lengua de los hombres podría cimentar hipótesis tales. Y del mismo modo, todos los hadices atribuidos al Profeta en los que se refiere al imamato, a la dignidad califal, a la bay'a, y demás, no encierran propósitos distintos de los que movieron a Jesús al citar determinados aspectos de la ley religiosa y su relación con las cosas del César. Si resulta ser cierto que el Profeta nos ordenó obedecer al Imam reconocido oficialmente por nosotros, no es menos cierto que Dios nos ordenó ser fieles a los tratos que sellemos frente a los politeístas, así como comportarnos con corrección si ellos hacen lo mismo. Pero, ¿implica esto que Dios admitiese el politeísmo y que el hecho de ordenar que fuésemos fieles a nuestros compromisos con los politeístas implicará el reconocimiento oficial de tales politeístas? ¿Acaso no nos obliga la sharía que si se produce una revuelta tratemos de acatar el nuevo orden por temer a males mayores? ¿Significa esto que se reconozca legalmente la rebelión y que sea lícito rebelarse contra la autoridad constituida?. La ley religiosa nos ordena tratar con generosidad a los mendigos, así como respetar e intentar ayudar a los pobres. ¿Podrá persona alguna dotada de entendimiento imaginar que se nos está ordenando que fomentemos la pobreza y la mendicación en nuestra sociedad?.

Dios habla de la esclavitud, y estipula cómo liberar a los esclavos y tratarlos con bondad. El Corán contiene numerosas normas en materia de esclavos, pero esto no demuestra que la esclavitud sea una institución prescrita por la religión; ni siquiera

que sea deseable. Dios habla también del repudio, de las relaciones con los acreedores, de la venta, de la fianza y demás cuestiones contractuales. Pero eso no basta para afirmar que sean actos jurídicos obligatorios desde el punto de vista religioso, ni siquiera que Dios los estime en mayor o menor medida. Cuando el Profeta se refiere a la bay'a, al poder, al gobierno, a la obediencia debida al soberano; si dictó normas sobre tales cuestiones, lo hizo en el mismo sentido que cuanto anteriormente hemos visto y que el lector ya ha comprendido. Por añadidura, resulta cuando menos grave pretender que un acto o institución tiene el carácter de obligación legal cuando ni siquiera un hadiz, admitida su autenticidad, pretende decir cosas semejantes.

LA INSTITUCIÓN CALIFAL DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIAL

El pretendido consenso.- Su análisis crítico.- Inferioridad de los musulmanes en ciencia política.- El vivo interés de éstos por la griega.- Revuelta de los musulmanes contra la institución califal.- Cómo ésta descansaba en la fuerza y la coerción.- Islam es una religión de igualdad y honor.- La dignidad califal, gloria y distinción para quien la encarna.- La institución califal, arbitrariedad y opresión.- El poder del soberano contra el florecer de la ciencia y la

política.- Que no se admita argumentar el consenso aquí.- Últimas argumentaciones de los defensores del califato.- Los hombres necesitan algún tipo de poder político.- La religión reconoce que debe haber gobierno.- El gobierno es una cosa, y la institución califal otra.- Ésta no es necesaria, ni desde el punto de vista religioso ni desde el terrenal.- Supresión de la institución califal en el Islam.- El califato nominal en Egipto.- Consecuencias.

1.- Al no poder basarse en el Libro de Dios, los autores musulmanes pretendían que *el consenso ininterrumpido de los musulmanes en la primera fase del Islam tras la muerte del Profeta, estableció que en ningún momento podría producirse un vacío en el imamato, hasta tal punto que Abu Bakr exclamó: He aquí que Mahoma ha muerto, y esta religión no puede prescindir de quien la mantenga. Todos se apresuraron a mostrarle su acuerdo, encomendándole el más importante de los asuntos; enterrar al Profeta. Y la gente prosiguió con esta actitud a través de los siglos hasta nuestros días, instituyendo en cada época un imam al que seguir*⁴⁹.

2.- Admitiremos que el consenso es una base de jurisprudencia, y no engrosaremos las filas de sus detractores⁵⁰.

⁴⁹ Véase *Al-Mawaqif* y su comentario.

⁵⁰ Se afirma en *Kashf al-asrar*: *El consenso es una fuente débil para la mayor parte de los musulmanes. Y algunos lo negaron dejándose llevar ciegamente por la pasión; entre los que se encontraban, especialmente, Ibrahim Al-Nazam y Al-Qashani entre los mutazilíes, así como los jariyíes y la mayor parte de los rafíes.*

Admitiremos incluso que el consenso es en sí un fenómeno que puede producirse⁵¹. No compartimos la opinión de quienes dicen: *el que se base en el ichmáa -consenso-, es que está mintiendo*⁵². Pero en el asunto que nos ocupa, la hipotética existencia de un consenso es inadmisibile, y si solicitásemos pruebas a quienes emiten tal hipótesis, resultaría del todo imposible que las hallasen. Demostraremos más adelante al lector que argumentar aquí un consenso es algo sin fundamento a menos que sus defensores probasen siquiera el de los Compañeros, o de éstos y los seguidores, o el de los ulemas, o el de la totalidad de los musulmanes. Pero se imponen algunas observaciones preliminares.

3.- Contemplamos claramente que, en la historia del movimiento científico entre los musulmanes, siempre se ha reservado para las ciencias políticas un lugar insignificante si lo comparamos con otras ciencias, hasta el punto de que apenas

⁵¹ Algunos rafiíes, así como Al-Nazzam de entre los mutazilíes, rechazan la posibilidad de generarse el consenso sobre cuestiones que no sean absolutamente necesarias. Daud y los zahiríes, así como Ahmad b. Hanbal, a tenor de una de las dos tradiciones que hacen referencia a él, estiman que no existe consenso válido más que entre los Compañeros del Profeta. Los zaydíes y los imamíes, entre los rafiíes, estiman por su parte que no hay consenso válido más que el que provenga de la familia inmediata del Profeta. Y por otra parte, se refiere que Malik dijo: *nada de consenso más allá de la gente de Medina*. (Véase *Kashf al-asrar*, por Abd al-Aziz al-Bujari, acerca de los *Usul* del Imam Abd al-Hasan Ali b. Muhammad b. Husayn al-Bazdawi. Constantinopla, vol. III, 946 y ss.).

⁵² Recogido del Imam Ahmad b. Hanbal. Véase *Taríj al-tashrí al-islami* de Muhammad al-Jadari, 206.

existen como tales. No conocemos ningún autor o traductor musulmán que se haya ocupado de política⁵³. Tampoco tenemos constancia de que se hayan hecho investigaciones en torno a la organización del poder y los principios del gobierno, o al menos se trata de algo tan insignificante que no podemos tenerlo en cuenta dada la profusión de la actividad científica en ramas del saber distinta a la política. Sin embargo, existían poderosas razones para estudiar al detalle las ciencias políticas, habiendo por tanto motivos suficientes para haber profundizado en su estudio.

4.- El menor de estos motivos resulta ser el modo en que el gusto refinado y la actividad científica llevó a los sabios musulmanes a sumergirse en la filosofía y la ciencia griegas. Los libros griegos seleccionados para traducir y estudiar habrían bastado para apasionarles por la política y aficionarles a esta vieja ciencia que ya ocupó a numerosos autores griegos antiguos y que tenía gran relevancia en su filosofía y en su mismo modo de vida. Un asunto peligroso.

5.- Pero existe un motivo más importante si cabe: la dignidad califal, desde el primer califa Abu Bakr hasta nuestros días, ha sido diana de numerosos ataques por parte de quienes se rebelaban contra el poder establecido y rechazaban reconocerlo. La Historia del Islam no conoce califa alguno contra el cual no se

⁵³ **N.T.** En realidad no son pocos los autores que trataron la cuestión. Véase entre otros al citado Al-Farabi.

haya fomentado una revuelta, del mismo modo que no conoce generación alguna que no haya vivido y sido testigo de luchas encarnizadas en las que se vieron envueltos los califas. Es éste, sin duda, el destino más que probable de los soberanos de todos los reinos, facciones y tiempos, pero no pensemos que nación alguna puede igualar a los musulmanes en esta relación de fuerzas, pues su oposición a la institución califal se empezó a hacer manifiesta desde su nacimiento y perdura aún hoy. La historia de esa oposición continuada es tan extensa como llena de interés, revistiendo en ocasiones la forma de una nada desdeñable fuerza e incluso de efectividad, como en el caso de los jariyíes en los días de Ali b. Abi Talib. En otras ocasiones, se ocultó bajo el manto de organizaciones secretas, como por ejemplo el grupo *de la Unidad y el Progreso*. Unas veces se debilitó en tal medida que pudiéramos pensar que se había extinguido, pero otras veces llegó a alcanzar una fuerza que hizo tambalearse el trono del monarca. Dependiendo de tales fuerzas, y de las circunstancias, la corriente opositora al Califato practicó la acción directa o el método de propaganda científica o religiosa.

Un proceso semejante debió mover de un modo natural a sus promotores a preguntarse y profundizar en las cuestiones relativas al poder; analizar sus premisas y concatenantes, estudiar los distintos gobiernos y sus premisas, a llevar a cabo un análisis crítico de la institución califal y sus fundamentos. En definitiva, a interesarse por todas las materias que componen las ciencias políticas. Seguramente tuvieron los árabes más razones que

ningún otro pueblo para ocuparse de tales investigaciones y su desarrollo.

6.- ¿Por qué, entonces, tal incapacidad para esta ciencia? ¿Por qué volvieron su espalda, como si les sobrepasasen las materias de investigación que se abrían a sus ojos? ¿Por qué menospreciaron el estudio de la *República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles, ellos, los árabes, que fueron tan entusiastas admiradores de Platón hasta el punto de referirse a él como al *Primer maestro*? ¿Por qué decidieron dejar a los musulmanes en la ignorancia absoluta de los principios de la política y las diversas formas de gobierno entre los griegos? ¿Por qué fueron ellos, los mismos árabes que vieron con buenos ojos guiar a los musulmanes a través de los senderos del siríaco en materia de sintaxis, los mismos que encomiaron las enseñanzas del hindú Bidpai en el libro *Calila wa Dimna*? Más aún; en realidad ni siquiera dudaron en enriquecer las ciencias religiosas del Islam con elementos, buenos o malos, ortodoxos o heréticos, de la filosofía griega. Si nuestros mayores no se ocuparon de las ciencias políticas, de modo contrario a cuanto hicieron con el resto de las ciencias, no fue por falta de atención o por ignorancia, o por menosprecio de la materia⁵⁴. La causa es bien distinta, y trataremos de exponerla a los lectores.

⁵⁴ **N.T.** Nuevamente hace una lectura de la tradición intelectual arabo-islámica ignorando puede que intencionadamente a numerosos autores que sí se ocuparon de la materia.

7.- El principio fundamental de la institución califal entre los musulmanes es que *esta dignidad depende de la elección llevada a cabo por aquellos a quienes les concierne elegir*⁵⁵, puesto que *el imamato es un contrato, que cobra forma en la investidura, entre quienes tienen derecho de elección y aquél a quien eligen como imam de la nación tras deliberación entre ellos*⁵⁶. Esto, probablemente, viene a decir que entre los musulmanes descansa la institución califal sobre la elección y el deseo del bien común de aquellos con potestad para elegir. Admitiremos, así, que es posible una institución califal que responda a su definición. Pero en cuanto nos acercamos a la realidad de los hechos, observamos que esa institución en el Islam, tal y como se ha desarrollado salvo en casos excepcionales, no descansa más que en las bases de la fuerza coercitiva convirtiéndose, insistimos, salvo excepciones, en una fuerza material y armada. La sede califal siempre estuvo rodeada de lanzas y espadas, tropas armadas hasta los dientes; fuerzas temibles. La autoridad se garantizó por estos medios, y no por otros, y en ellos basó su efectividad.

Sin duda debemos salvar de esta tendencia, por ejemplo, a los tres primeros califas ortodoxos, ya que no parece que cimentasen su situación sobre la fuerza material, el ansia de poder y la violencia. ¿Pero dudaríamos que en el caso de Ali y Muawiya

⁵⁵ Ibn Jaldún, *ob.cit.*, 182.

⁵⁶ Véase *Al-Jilafa* de Rashid Rida, 24-25.

no subieron al trono califal más que parapetados por las espadas y lanzas? Y lo mismo ocurriría con el resto de los califas hasta nuestros días. El Príncipe de los Creyentes⁵⁷, Muhammad V, Sultán de Turquía, no podría residir hoy en Yldiz si no dispusiese de tropas que custodian su palacio, protegen su trono y le deben obediencia hasta la muerte. No tenemos sombra de duda acerca de la función de la fuerza coercitiva en el sostenimiento de la institución califal. La Historia no hace referencia a ningún califa cuyo nombre no asociemos en nuestro fuero interno con la impresionante fuerza armada que le rodeaba, a la fuerza coercitiva que le protegía y a las espadas desnudas que le defendían. Y si no creyésemos pecar de exceso al defender nuestra postura, pasaríamos revista para el lector a toda la cadena de califas hasta hoy para que distinga en cada eslabón las señales de la violencia y la fuerza represiva; para que comprenda que lo que llamamos un *trono* no se levanta sobre las cabezas de los hombres, sino que descansa sobre sus nuca; para que vea que eso que llamamos *corona* debe su existencia a succionar por la fuerza la propia vida de los hombres, y cuanto vigor, grandeza y dignidad contenga, constituirá su propio vigor, grandeza y dignidad, -igual que la noche, que al prolongarse *asesinase a la aurora descabezando al*

⁵⁷ Estas líneas fueron escritas mientras el Califato aún existía en Turquía, siendo califa Muhammad V. En cuanto desapareció esa fuerza que veíamos como imprescindible para la institución califal. **N.T.** Quizá pretende anunciar que su libro es anterior a la diatriba con Rida, pero lo cierto es que le cita en sus páginas.

día-, y que su resplandor no es más que el brillo de los sables y el fulgor de las guerras.

Podría objetarse, con todo, que en determinados períodos en la historia de la institución califal, no aparecieron a los ojos del público tales fuerzas armadas sobre las que reposaba. Pero no conviene creer que se trate de una excepción a los principios que desarrollamos. Esa fuerza, en efecto, existe necesariamente y sobre ella se sujeta la dignidad califal; pero puede permanecer latente durante determinados períodos simplemente porque no se presenta una necesidad de hacer uso de ella. Al ocultarse, así, algún tiempo a los ojos del público, hace pensar que han dejado de existir, pero si así fuese realmente, el califa no habría sobrevivido. *La monarquía no es más que el dominio violento y el gobierno basado en la fuerza*, como dijo Ibn Jaldún⁵⁸: *Y dijo al respecto Anushirwan: la monarquía vive por el ejército, y atribuimos a Aristóteles la definición siguiente: la monarquía es una institución sostenida por el ejército*⁵⁹.

8.- Resulta lógico que la monarquía, en cualquier nación, no pueda mantenerse más que por la fuerza coercitiva y represiva, *pues la realeza es una dignidad llena de nobleza y encanto. Alcanza a contener todas las ventajas mundanas, todos los*

⁵⁸ *Prolegómenos*, 132.

⁵⁹ *Ib.* 38.

*regocijos de los sentidos, todas las satisfacciones del amor propio. Por esa razón es normalmente objeto de acaloradas contestaciones, y resultaría extraño que se produjese una sucesión monárquica que no sea avalada por la fuerza⁶⁰. Por tanto es normal, y especialmente en las naciones islámicas, que no se asiente ninguna monarquía salvo mediante esas contestaciones y esa garantía de la fuerza. Pues el Islam es esa religión que no se limita a inculcar a sus adeptos el espíritu de la fraternidad y la igualdad; a enseñarles la teoría según la cual los hombres son iguales como los dientes de un peine; que los esclavos propiedad de los fieles son sus hermanos de religión, y que los creyentes son solidarios. No; el Islam no se limitó a profesar tales etéreas enseñanzas porque obligó a sus adeptos a practicarlas y les educó conforme a esa disciplina; promulgó para ellos leyes basadas en la fraternidad y la igualdad, las puso a prueba frente a la realidad y los cambiantes acontecimientos, y los musulmanes pudieron sentir realmente el sabor de la fraternidad, pudieron palpar las formas exactas de la igualdad. Su profeta fiel no les abandonó sin antes impresionar sus corazones con esta religión, inundándolo de sus dogmas. El Estado no se constituyó hasta el día en que un musulmán se dirigió a su califa en los siguientes términos: *si hubiésemos visto que caminabas torcido, te habríamos enderezado con las espadas.**

⁶⁰ *Idem.*

Resulta lógico que estos musulmanes, que profesaban la libertad llevándola a la práctica, que rechazaban someterse a cualquiera que no fuese Dios, Señor del Universo; que proclaman esta creencia a tal Señor al menos diecisiete veces al día en las cinco oraciones rituales, resulta lógico, decimos, que a esas almas fieles y libres les repugnase consentir en la sumisión que exigen los monarcas de sus súbditos, ya sea ese monarca uno de los suyos o un extranjero. Sólo ante la fuerza exhibida se inclinarían, y sólo el poder irreductible de las espadas los sometería.

Y esto nos devuelve a cuanto decíamos acerca de que la institución califal en el Islam no descansa más que sobre la fuerza intimidatoria, y que esa fuerza fue siempre, salvo raras excepciones, tangible y patente. No resulta relevante abundar en las ocultas razones para tal estado de cosas, por más que probablemente tengan que ver con lo anteriormente expuesto, aunque puede que existan otras. Lo que en realidad nos interesa por encima de todo es recalcar que la institución califal reposa en la fuerza intimidatoria, y que no hay resquicio de duda frente a tal realidad tangible. Después de esto, no será tan relevante averiguar si esa realidad tangible responde a leyes de la razón o a prescripciones de la religión. La institución califal descansa sobre la fuerza y la violencia al acecho de quien pretenda rebelarse y amenazarla, se sostiene merced a la espada dispuesta a golpear a quien ose perjudicar a ese trono pretendiendo derribar sus cimientos.

Hallamos un ejemplo contundente en el relato de la investidura *-bay'a-* de Yazid. Uno de los valedores de la investidura se levantó para tomar la palabra⁶¹, en medio de la asamblea, y limitó su exposición a unas breves palabras que no dejaron lugar a ningún otro que quisiese hablar o replicar, ya fuera en serio o con desenfado. Y así fueron sus palabras: *El Príncipe de los creyentes es éste -y señaló a Muawiya-. Si muere, será éste -y mostró a Yazid-. Y para los que no estén de acuerdo, será éste;* y señaló a su espada.

9.- Al tomar o defender algo con la punta de la espada es porque lo consideramos extremadamente precioso y no estamos dispuestos a abandonarlo o a hacer concesiones. ¿Y qué decir cuando tal cosa es el poder supremo? Lo tenemos por un bien inestimable aunque no lo hayamos obtenido por la espada, así que si a través de ésta hemos llegado a él, estaremos absolutamente dispuestos a defenderlo hasta la muerte. Más celos nos invaden a través del poder absoluto que a través de la fortuna o las mujeres. Quedamos de él más prendado que de todos los demás bienes del universo.

⁶¹ Leemos en el vol.II de *Al-iqd al-farid*, de Ibn Abd Rabbih, p.307, que Muawiya b. Abi Sufyan, deseando obtener la *baya* a favor de Yazid, escribió en el año 55 a todos los rincones del Islam para que le enviaran delegaciones, y así se hizo. Después de una sesión con sus compañeros, hizo entrar a esas delegaciones tras conminar a sus compañeros para que se pronunciasen a favor de Yazid. Muchos de ellos tomaron la palabra, y después Yazid b. al-Muqanna se levantó y dijo aquello de *el Príncipe de los Creyentes es éste, etc.* Y Muawiya le respondió: *siéntate con nos, pues eres el Príncipe de los oradores.*

10.- Si hay algo en este mundo que empuja siempre al hombre a la arbitrariedad y la injusticia, si hay algo que le hace ser tirano y opresor, es la dignidad califal. Vemos cuántas codicias despertó y el modo en que los celos invadían a quienes la disfrutaban. Cuando un deseo extremo se alía con unos celos igualmente extremados, y ambas pasiones se sostienen por la fuerza coercitiva, no queda más que la opresión, y no hay más ley que la de la espada. Pero dejemos ya las teorías generales, las vagas reflexiones, y vayamos a los hechos históricos concretos e inmutables. ¿Hubo alguna otra razón aparte de la pasión por la dignidad califal y la necesidad celosa de conservarla, junto con una fuerza considerable, que moviese a Yazid b. Muawiya a osar derramar la noble y pura sangre de Al-Husayn, hijo de Fátima, hija del Profeta? ¿Hubo alguna otra justificación para que Yazid se apoderase de la capital de los primeros califas, Medina, y profanar la ciudad que fuese la del Profeta? ¿Abd al-Malik b. Marwán profanó el templo sagrado de Dios y desacralizó la zona prohibida más que por deseo de ser califa y por celos, y porque contaba con las fuerzas posibles? ¿Por alguna otra razón derramó la sangre de los musulmanes el califa Abu-I-Abbás Abd Allah b. Muhammad b. Ali b. Abd Allah b. al-Abbas, siendo los Banu Umayya sus hermanos de raza?

Y siguiendo esa tónica general, los Abbasíes se cortaron la cabeza y se oprimieron mutuamente. Y los Banu Subuktakin - Afganistán- actuaron del mismo modo. Al-Salih Naym al-Din al-

Ayyub combatió a su hermano al-Adil Abu Bakr b. al-Kamil; le destituyó y lo encarceló. Las dinastías de los mamelucos y los cherkeses están también ribeteadas de monarcas depuestos y asesinados. Y todo como consecuencia del amor a la dignidad califal y el ardiente deseo de conservarla, amor y celos sostenidos por fuerzas materiales irresistibles. Y lo mismo podríamos decir de la dinastía otomana⁶².

11.- El celoso deseo de poder regio empuja al monarca a proteger su trono contra todo aquél que amenace con quitar la tierra bajo sus pies, reducir su prestigio o cuestionar su carácter semi-sagrado. Por eso el monarca se convirtió en feroz y sanguinario, sin que su ira conociese límites si conseguía alcanzar a quien amenazaba con escapar a su autoridad o rozar su trono. Y del mismo modo resulta natural que fuera el monarca el enemigo encarnado de cualquier investigación, aún científica, que pudiese atentar contra las mismas bases de su gobierno o pudiese causar algún peligro aunque fuese lejano. Y de ahí surge la opresión del monarca en materia de libertad científica y el monopolio califal de la enseñanza, siempre que hallaron el modo de obtenerlo, resultando evidente que las ciencias políticas se encuentran entre las más peligrosas para el poder regio, dado que sacan a la luz diferentes tipos de gobierno, sus particularidades, los tipos de regímenes, etc. Se presentaba como una prioridad absoluta para

⁶² Véase también, a este respecto, *The Caliphate* de Sir T. Arnold.

los gobernantes combatir estas ciencias y prohibir su conocimiento público.

Esto explica las deficiencias de un resurgir islámico en materia de ciencias políticas, y explica la ausencia de toda actividad intelectual islámica en este campo de investigación; la reticencia del sabio a ocuparse en ello de un modo a la altura de su formación demostrada en sus actividades llevadas a cabo en otras ciencias.

12.- No nos sorprende, en tales condiciones, la debilidad científica islámica en materia política, ni del estrato inferior al que se ha visto relegada la política como tal, sino que muy al contrario, llega a asombrar que tales ciencias no hayan muerto, que no hayan sido condenadas a la completa desaparición. Llama la atención el hecho de que en este clima de asfixiante opresión, de fuerza brutal al acecho, en este ambiente de violencia, han logrado deslizarse algunos trabajos de índole política entre los círculos científicos de tal modo que puede consultarse un número de noticias con la política por materia emitidas por un número menor aún de intelectuales contrarios a las aspiraciones de los califas. Si consagrásemos estas páginas a exponer la opresión practicada por los monarcas del Islam contra toda ciencia política, necesitaríamos numerosos volúmenes para agotar la materia, y aún así nos quedaríamos cortos. Así que nos limitaremos, de momento, a unas indicaciones generales, con la esperanza de ofrecer al lector algunas reflexiones al respecto.

Pero volvamos ahora al punto en que nos detuvimos al citar la opinión de los doctores: *la Nación se pronunció por unanimidad a favor del establecimiento del imamato, y esa unanimidad constituye un consenso que viene a probar el carácter obligatorio de tal institución.* Aún puestos en la tesitura de aceptar que la Nación, en todas sus épocas, guardó silencio en las investiduras de los califas, y que ello puede constituir un consenso tácito, o más aún; llegados al punto de probarse que la Nación, colectiva e individualmente cada uno de sus miembros, participó de un modo efectivo en cada época en la investidura del califa reconociendo su legitimidad de tal modo que debiera considerarse un consenso formal, aún en esos extremos, decimos, por más que fueran avalados por documentos, seguiríamos negando la existencia de un verdadero consenso y rechazaríamos la pretensión de extraer de ahí una prescripción legal o un argumento religioso. Hemos visto la historia de Yazid y el modo en que la *bay'a* se obtuvo arrancándose el consentimiento. Que tenga paciencia el lector, que aún hay más.

La historia de Yazid b. Muawiya nos recuerda la de Faysal b. Husayn b. Ali. Su padre, Husayn b. Ali, era un jefe árabe de los que durante la Gran Guerra se situaron junto a los aliados en guerra contra los turcos y su Sultán, el califa de los musulmanes. Los hijos de Husayn colaboraron de un modo extremadamente eficaz con las tropas aliadas en Arabia y países limítrofes. Derrotaron a sus enemigos turcos, alemanes y otros. Y uno de ellos, Faysal, se alineó de un modo particular con los ingleses por el modo brillante

en que colaboró con ellos y la dedicación que mostró a su causa. Llegaron a nombrarle rey de Siria, y apenas tomó posesión de su cargo, las tropas francesas asaltaron su reino y Faysal se vió obligado a huir abandonando reino, trono y demás. Llegó a Inglaterra, desde donde los ingleses le llevaron a Iraq, convirtiéndole en su rey. La pretensión de los ingleses era que quienes tenían derecho de elección en el seno de su pueblo habían optado por nombrar rey a Faysal por unanimidad, o quizá con la mínima excepción de una insignificante oposición de la que no cabía ocuparse; esos que Ibn Jaldún llamó *las excepciones*.

A decir verdad, los ingleses no mintieron, dado que llevaron a cabo una elección bajo todas las apariencias de un sufragio libre y perfectamente regular. Consultaron a numerosos personajes de influencia en Iraq, y éstos se pronunciaron a favor de la elección de Faysal como rey de Iraq. Pero que no le quepa duda al lector de que la *aquello* que permitió al orador al servicio de Muawiya obtener la investidura de Yazid, fue el mismo *aquello* que sirvió a los ingleses para obtener esa unanimidad de la gente de Iraq a favor de la candidatura de Faysal al trono. ¿Debería llamarse a ésto un consenso?. Aunque tal consenso fuese demostrado, no habría que tenerlo en cuenta. ¿Cómo hablar de consenso en otros contextos sabiendo que, por ejemplo, algunos jariyíes postulan que la institución del Imam no es en absoluto obligatoria⁶³, y que Al-Asamm, de entre los mutazilíes, y aún otros, mantuvieron la misma

⁶³ *Al-Mawaqif*, 463.

opinión, tal y como veíamos? Baste consignar aquí, para minimizar esa pretensión del pleno consenso, que Al-Asamm, los jariyíes y demás, se opusieron formalmente, por más que sean todos considerados por Ibn Jaldún como *excepciones*.

13.- Pude comprobar que el Libro Sagrado no se dignó a citar siquiera la institución califal ni en una breve alusión, y que de igual modo la Tradición del Profeta no lo menciona, y que sobre tal institución no se ha formado un consenso. ¿Cuentan los autores con argumentos de tipo religioso aparte del Corán, la Sunna y el consenso?. Sí; les queda uno a nuestro entender. Su último parapeto, más débil aún que el resto: la institución califal, dicen, es necesaria para la vida del culto y el bien del pueblo, etc.

14.- Es una verdad admitida y reconocida por los sabios de las ciencias políticas que para que reine el orden en una nación civilizada y organizada, religiosa o laica, musulmana, cristiana, judía o de múltiples cultos, sea cual sea su raza, color o lengua, es necesario un gobierno que lleve las riendas de los asuntos y mantenga el orden interior. Las formas y principios del gobierno pueden variar; puede ser constitucional o absolutista, republicano, bolchevique, o lo que sea; en este punto los politólogos no tienen por qué estar de acuerdo en la forma de gobierno adecuada. Nadie ha discutido la necesidad de que en la nación haya un gobierno, del tipo que sea. En este sentido hay razones en las que no vamos a detenernos porque salen del objeto de nuestro estudio. Baste

admitir que la opinión es acertada en conjunto, que es perfectamente justa, y que *no es bueno dejar a la gente en la completa anarquía y sin un jefe*. Probablemente siguiere ese razonamiento Abu Bakr al pronunciar la alocución a la que hacíamos referencia: *esta religión necesita inexcusablemente a alguien que la dirija*. Puede que el Corán reflejase también esta idea en algunos pasajes como éste: *¿Acaso pretenden compartir la misericordia de tu Señor? Hemos sido nosotros quienes les hemos ofrecido sus modos de existencia para la vida terrenal. Hemos alzado a algunos por encima de otros para que los unos sitúen a los otros a su discreción, pues la misericordia de tu Señor vale más que eso que amontonan*⁶⁴.

Dijo Dios, sea elevado, en la azora *La mesa dispuesta*: *Que las gentes del Evangelio juzguen según Dios les reveló. Quienes no juzgan según Dios les reveló, esos son los perversos. Te hemos revelado el Libro que contiene la Verdad conforme al Libro que le precedió y que le asegura una protección vigilante. Juzga, pues, entre ellos, según cuanto Dios reveló. Que sus pasiones no te alejen de la verdad venida a tí. Hemos establecido una vía y un camino para cada uno. Si Dios lo hubiese querido, habría hecho de vosotros una sola nación. Pero os ha querido probar con cuanto os ha dado. Rivalizad en celo con buenas acciones. Todos volveréis a Dios y se os aclarará el objeto de vuestra disputas. Juzga entre ellos según Dios te reveló. No según sus pasiones. Vela para que*

⁶⁴ Cor. 42, 32.

no te seduzcan y te confundan con parte de lo que Dios te reveló. Si se desvían, sabe que Dios sólo les esperará en virtud de algunos de sus actos. Hay mucha gente perversa. ¿Acaso es la autoridad del tiempo de la ignorancia lo que quieren? ¿Qué hay mejor que Dios para ejercer la autoridad sobre un pueblo que cree? Oh vosotros, creyentes; no toméis a judíos y cristianos por amigos. Ellos lo son entre sí. Quien de vosotros los tome por amigos, será uno de ellos. Dios no dirige a las naciones impías, etc⁶⁵.

15.- Puede decirse con razón que los musulmanes, si los consideramos como una entidad diferenciable, necesitan, al igual que el resto de los pueblos, un gobierno que dirija sus asuntos y vele por sus intereses. Si lo que entienden los juristas por imamato o institución califal es lo que los politólogos entienden por gobierno, en tal caso tienen razón al afirmar que la vida del culto y el bien común reposan sobre la institución califal, entendida en el sentido de gobierno, sean cuales sean sus formas o naturaleza; absolutista o no, monarquía o república, dictadura, constitucional o consultivo, democracia, socialismo o bolchevismo. Su argumentación no puede llevarles más allá. Ahora bien, si entendemos por institución califal y su carácter necesario el exclusivismo de lo que defienden, sus argumentos no se sostendrán y sus pruebas dejarán de ser pertinentes.

⁶⁵ Cor. 5, 47-51.

16.- La realidad de los hechos confirmada por la lógica y ofrecida por la historia, reciente o lejana, es que la vida del culto y las manifestaciones de la religión musulmana no han sido en modo alguno condicionadas por la existencia de esa variedad particular de gobierno que los juristas denominan institución califa, ni por esos personajes llamados califas. Resulta, del mismo modo, patente, que el bien común de los musulmanes no tiene necesidad de todo eso. No necesitamos esta institución califal ni para nuestra vida espiritual ni para nuestro día a día. Incluso podríamos decir que la institución califal ha sido siempre y sigue siendo un azote para el Islam, una fuente permanente de mal y corrupción. Ya desarrollaremos esa idea más adelante; de momento nos basta mostrar al lector la realidad palpable con idea de convencerle de que ni nuestra religión ni nuestras cosas de este mundo dependen de ese invento jurídico que es la institución califal.

17.- Se nos dice en fragmentos de Ibn Jaldún que *las huellas y vestigios de la institución califal desaparecerán con el espíritu de cuerpo de los árabes, con la extinción de su generación, el desmantelamiento de su situación [...], y no subsistirá más que un reino puro [...] con el que el califa no tenga nada que ver. ¿Está acaso diciendo que todo eso resquebrajará las bases de la religión comprometiendo los intereses de los musulmanes, y que sólo de existir la institución califal podría restaurarse la situación ideal?. Tras la segunda mitad del siglo III de la Hégira, el imperio de los*

califas musulmanes vió cómo su territorio disminuía hasta el punto de no consistir más que una estrecha franja alrededor de Bagdad. *El Jurasán y la Transoxania pertenecían a Ibn Samán y a sus descendientes. Bahrayn a los cármatas. El Yemen a Ibn Tabatiba; Ispahan y Persia a los Banu Buwayh; Omán a una rama de los cármatas que fundaría una dinastía independiente [...], Al-Ahwaz y Wasit irían a parar a Muizz al-Dawla, Alepo a Sayf al-Dawla, Egipto a Ahmad B. Tulún y después, a los príncipes que lo conquistaran y dominaran, tales como los ijšidíes, los fatimíes, los ayubíes, los mamelucos, y otros*⁶⁶.

Todo eso ocurría sin que la religión estuviese en Bagdad, sede del imperio califal, en mejores circunstancias que en el resto de los territorios desgajados del imperio. El culto no era más brillante ni mejor considerado. La vida material no era mejor, ni la suerte del pueblo distinta del resto.

18.- El califato desapareció de Bagdad a mediados del VII de la Hégira, a resultas del ataque de los tártaros, que asesinaron al califa ^cabbasí Al-Mustaim bi-llah así como a su familia y los principales del reino, y *el Islam permaneció tres años sin califa*⁶⁷.

19.- El soberano de Egipto era por entonces Al-Zahir Baibars, y sus buenos motivos tendría este hombre astuto para

⁶⁶ *Histoire des Califes*, traducido del francés por Nahla Bey Ali Safwat, p.64 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, 77.

ponerse a rebuscar entre los restos de los exterminados abbasíes hasta que un día la casualidad le permitió descubrir a un hombre que pretendía ser superviviente de la dinastía abbasí caída en desgracia. Al menos, eso es lo que a Al-Zahir le convenía que fuese para servirse de él y construir en Egipto una casa califal cuyas puertas sólo Al-Zahir controlaba. Seleccionó a testafellos a los que llamaba *califa de los musulmanes*, y puso a éstos a reverenciar a *sus majestades*. Posteriormente, los príncipes cherkeses continuaron en Egipto el procedimiento de Al-Zahir, manteniéndose la farsa hasta que los otomanos se hicieron cargo del califato en el 923 de la Hégira. Y yo me pregunto: ¿Resultaban de alguna utilidad para los musulmanes, ya sea en su vida espiritual o temporal, estas inútiles estatuas agasajadas por los verdaderos soberanos de Egipto que les trataban de *califas*; esos títeres manipulados, esas pobres mascotas que habían adiestrado para su provecho?. Y más aún, ¿acaso el resto de las inmensas regiones musulmanas que ya habían rechazado las cadenas del califato y contestado su autoridad; las que vivían, -y aún hoy lo hacen muchas de ellas-, alejados de la influencia de los califas y de la idolátrica sumisión a su pretendida autoridad religiosa; acaso, decía, vieron derrumbarse su fe y los intereses de su pueblo? ¿acaso las cosas de este mundo se ensombrecen porque la estrella del califato desaparezca del firmamento? ¿acaso se aleja la misericordia de Dios yéndose tras los califas?. En absoluto.

Se fueron, y no los echó de menos el mundo en ciernes

ni por ello se suprimieron los oficios y los viernes.

20.- Nada de eso, gracias a Dios. Él no va a permitir que la religión, cuya perpetuidad garantizó, viva su gloria o su fracaso condicionada por un tipo concreto de forma de gobierno o una casta concreta de gobernantes. Dios no permite que la felicidad o la desgracia de los fieles musulmanes dependan de la autoridad califal abandonándose a su arbitrio. Dios es demasiado buen guardián y misericordioso como para que esto pudiese ocurrir.

Confiamos en que todo lo anterior sirva al lector para convencerse de que lo que llamamos *institución califal* o *supremo imamato* no descansa en modo alguno sobre fundamentos religiosos o lógicos y que las pruebas aportadas para mantener tal hipótesis no soportan un somero análisis. Y llega el momento en que el lector esgrima su derecho a conocer nuestra opinión particular sobre los orígenes de la institución califal, y por eso nos aplicamos ahora a tratar de explicar este punto, tras rogar a Dios pidiéndole ayuda y claridad.

LIBRO II
GOBIERNO E ISLAM

ORGANIZACIÓN POLÍTICA EN TIEMPOS DEL PROFETA

La judicatura del Profeta.- ¿Nombró a cadíes?.- Judicatura de Umar.- Judicatura de °Ali.- Judicatura de Muad y de Abu Musa.- Dificultad del estudio de la organización judicial en tiempos del Profeta.- Ausencia en esa época de toda forma de gobierno monárquico.- La mayoría de los historiadores han desdeñado estudiar la organización del poder en tiempos del Profeta.- ¿Fue rey el Profeta?.

1.- Al estudiar la historia de la organización judicial en tiempos del Profeta, observamos que la materia se recubre indefectiblemente de un oscurantismo y confusión tales que al dificultar el acercamiento imposibilitan la gestación de una opinión fundamentada que satisfaga la inquietud científica del investigador. No existe duda alguna sobre la existencia de la autoridad judicial - en su acepción de *poder encargado de dirimir los conflictos*- en tiempos del Profeta, del mismo modo que antes del Islam entre los árabes y el resto de los pueblos. Incluso se sabe que al Profeta le fueros expuestos litigios para que los resolviese, y que al respecto opinaba: *Me planteáis vuestras diferencias, y sin duda una de las partes es siempre más hábil que la contraria a la hora de argumentar. Por lo tanto, si resulta que le concedí en el juicio algo a aquél que no le correspondía por derecho pero fue porque me*

*convenció con sus palabras, que no se le ocurra tocar cuanto le dí, ya que es una parte del infierno*⁶⁸.

La Historia auténtica recoge reseñas de las decisiones judiciales del Profeta en los asuntos que fueron sometidos a su criterio. Pero si pretendemos deducir algún tipo de organización judicial creado por el Profeta, llegaremos a la conclusión de que se trata de una empresa vana, ya que los hadices que recogen detalles sobre la justicia del Profeta no nos aclaran nada acerca de la organización judicial, ni de si acaso la había.

2.- Ya hemos dicho que la organización judicial en tiempos del Profeta se rodea de oscurantismo, hasta el punto de que es casi imposible saber si el Profeta encargó o no la administración de justicia a algún otro. Sin embargo, tres de sus Compañeros son considerados por los ulemas como investidos de la judicatura en tiempos del Profeta. Según un autor⁶⁹, *el Profeta invistió de poder judicial a Umar b. al-Jatab, a Ali b. Abi Talib, y a Maad b. Yabal.*

3.- *Desde el punto de vista histórico resulta extraño admitir que Umar fue investido de judicatura viviendo aún los tiempos del Profeta, de tal modo que parece haberse decidido tal afirmación por medio de deducciones. En efecto, entre las tradiciones recogidas por Al-Tirmidi, encontramos que en cierta ocasión dijo*

⁶⁸ Al-Bujari: *Libro de los testimonios* III, 180.

⁶⁹ Rifaat Bey Rafii: *Nihayat al Iyaz fi sirat sakin al-iyaz*, cita del *Tajrich al-dalalat al-samiya*.

Uzmán a Abd Allah b. Umar: «Ve y juzga a los hombres». «¿No me estarás concediendo demasiado honor, oh comendador de los creyentes?», respondió Ibn Umar. «Qué puede serte ajeno del cargo que tu padre ocupó?», respondió el califa. «Mi padre juzgaba, sí; pero si tenía dificultades podía acercarse al Profeta, y si éste las tenía, consultaba a Gabriel. Pero yo no tengo a nadie a quien consultar».

4.- Y por lo que se refiere a Ali b. Abi Talib, siendo aún joven le envió el Profeta al Yemen para dirimir los conflictos de sus habitantes [...]. Y recoge Abu Da'ud este hadiz de °Ali b. Abi Talib: «Me envió el Profeta al Yemen como juez. Yo era muy joven y no sabía gran cosa de las cuestiones judiciales, pero me dijo: "Dios guiará tu inteligencia y dispondrá tu lengua. Cuando se presenten ante tí los litigantes, no decidas nada sin haber escuchado al segundo con tanta atención como al primero, pues es éste el mejor modo de ser ecuánime". Y así, ya nunca dejé de ejercer de juez y jamás tuve dudas sobre la decisión a tomar». Este hadiz es también recogido por Abu Amr b. Abd al-Barr en su Istiilab, quien también afirma: «Dijo el Profeta hablando de sus Compañeros: "el mejor juez de entre ellos es Ali b. Abi Talib"»⁷⁰.

A este respecto, Al-Bujari dice, no obstante, que fue a Jolid b. Al-Walid a quien envió el Profeta al Yemen poco antes de la peregrinación del adios, si bien envió poco después a Ali para

⁷⁰ Termina aquí la cita de Riffa Bey.

recibir el quinto. Éste regresó del Yemen con lo recogido en concepto de este impuesto llegando a Meca, donde se encontraba el Profeta⁷¹.

Por su parte, Ali b. Burhan al-Din al-Halabi recoge que *el Profeta envió a Ali con una expedición militar al Yemen⁷², convirtiéndose Hamadan al Islam en un solo día. Al escribir Ali al Profeta con la noticia, éste se posternó y, sentándose, bendijo a la gente de Hamadan. Sucesivamente irían abrazando el Islam los distintos pueblos del Yemen y así culminó la primera expedición. En cuanto a la segunda, el Profeta envió a Ali con trescientos jinetes al territorio yemení de Muday. Ali lo conquistó y regresó con un buen botín. Y fue entonces cuando acudió Ali a Meca, donde había ido el Profeta para la peregrinación del adios.*

5.- *Y por lo que a Maad b. Yabal se refiere, el Profeta le envió a Al-Yanad, en Yemen, en calidad de cadí para enseñar a su población el Corán y los preceptos del Islam, así como para dirimir sus diferencias. También le encargó la misión de cobrar los impuestos de los gobernadores del Yemen, transcurriendo todo esto durante el año 8 de la Hégira, el año de la toma de Meca. Al-Yanad es, en efecto, una población del Yemen⁷³.*

⁷¹ *Sahih* de Al-Bujari V, 163-164: *Ali b. Abi Talib y Jalid b. al-Walid fueron enviados al Yemen antes de la peregrinación del adios.*

⁷² *Al-sira al-halabiya*, III, 227-228.

⁷³ *Nihayat al-Iyaz.*

A propósito de esto, dice Al-Bujari: *Envió el Profeta a Abu Musa y a Maad b. Yabal al Yemen encomendándoles que fuesen condescendientes y no intransigentes; flexibles y no petulantes. Y según otro hadiz de Al-Bujari, el Profeta dijo a Maad b. Yabal: Hallarás a un pueblo seguidor del Libro. Cuando estés ante ellos, invítales a proclamar que no hay más que un solo Dios y Mahoma es Profeta de Dios. Si admiten esto, muéstrales que Dios les impone cinco oraciones rituales cada período de día y noche. Si obedecen en este punto, enséñales que Dios les obliga a una contribución para que los más ricos de entre ellos compensen a los más pobres. Y si se someten a ello, guárdate bien de tocar sus mayores riquezas. Evita la maldición del oprimido, pues no hay barreras entre él y Dios.*

Una versión similar de los hechos nos ofrece Sayyid Ahmad Zaynī Dahlán en su obra titulada *Al-sira al-nabawiya*⁷⁴, y dice así: *El Profeta envió a Abu Musa al-Ashari y a Maad b. Yabal al Yemen antes de la peregrinación del adios, en el año 10 según unos autores, el 9 según otros, y el 8 según el resto, año de la toma de Meca. Cada uno de los dos enviados se dirigió a una región, estando la de Maad más elevada camino de Aden. Yanad le correspondía a él. La región de Abu Musa era más baja.*

Ahmad, Abu Daud, Al-Tirmidi, y otros tradicionistas, recogen este hadiz de Al-Haris b. Umar, sobrino de Al-Magira b. Shaaba: *Algunos compañeros de Maad nos transmitieron que según*

⁷⁴ Editada en los márgenes de *Al-sira al-halabiya*. Véase II, 367-368.

contaba el propio Maad, cuando el Profeta le envió al Yemen le preguntó antes cómo se las compondría si debía juzgar allí. «Juzgaré -respondió Maad- según el Libro de Dios». «¿Y si no encuentras la respuesta en el Libro de Dios?». «Lo haré según la tradición del Profeta de Dios». «¿Y si no hallas lo que buscas ni en el Libro de Dios ni en la tradición del Profeta?». «Forzaré a mi inteligencia hasta hallar una opinión razonable». Entonces el Profeta se golpeó el pecho diciendo: «alabado sea Dios, que ha permitido al enviado de su Profeta entrar en la mente de éste»⁷⁵.

6.- Estas diferentes recensiones que hemos querido exponer al lector ejemplifican cómo llegamos a la conclusión expuesta anteriormente acerca de lo nada fácil que resulta conocer a ciencia cierta el estado de la justicia en tiempos del Profeta. Puede el lector observar cómo difieren las distintas versiones sobre un mismo acontecimiento. Esa misión de Ali al Yemen se presenta por unos como la consagración de su investidura judicial, y por otros no pasa del cobro del quinto correspondiente a la *zakat*. Y lo mismo con respecto a Maad b. Yabal; según una versión fue enviado al Yemen como cadí, según otra como conquistador, y según una tercera como formador en la fe.

El autor de *Al-sira al-nabawiya* relata una divergencia de opiniones semejante acerca de si Maad fue gobernador de provincia o cadí: *Ibn Abd al-Barr afirma que fue cadí; Al-Gassani*

⁷⁵ Según el *Kitab irshad al-fusul ilà tahqiq al-haqq min ilm al-usul* de Al-Sawkani, 188.

que fue tesorero. Y hallamos en el hadiz de Ibn Maymún que dirigía la oración y que por eso se fue forjando la opinión de que era gobernador⁷⁶.

7.- Un estudio más profundo sobre el estado de las instituciones judiciales en tiempos del Profeta, largas meditaciones sobre la materia, una mayor comprensión de los hadices y las tradiciones aportadas, etcétera, nos lleva inevitablemente a ampliar la reflexión y acercarnos a la organización del gobierno islámico en tiempos del Profeta; al modo en que estaba administrado el *reino islámico*, partiendo de que se nos permita llamar *imperio* o *reino* a los países que Dios permitió conquistar a su Profeta.

En nuestro estudio sobre la organización judicial en la época profética observamos que en realidad tampoco cuentan con una clara e inequívoca definición otras instituciones esenciales. Un investigador imparcial podría, por ejemplo, deducir que el Profeta tampoco nombró gobernadores para administrar y organizar los territorios que Dios le permitió conquistar. Todo cuanto nos ofrece la Tradición se reduce a dejar constancia de que el Profeta nombró un jefe de su ejército, un tesorero, un imam para la oración, un encargado de enseñar el Corán, o uno para difundir el Islam. Y con todo, tales nombramientos no tuvieron un carácter regular y permanente, sino que se formalizaban ocasionalmente y por un tiempo determinado, pues tales son las referencias a los

⁷⁶ *al-sira al-nabawiya* II, 368.

personajes que el Profeta envió en las misiones o expediciones militares o los que designaba para sustituirle en Medina cuando se ausentaba para dirigir una conquista.

Y si dejamos por un momento la judicatura y los cargos de gobernador e indagamos sobre las funciones públicas que forman parte de misma definición de Estado, tales como organismos financieros, servicios que garantizaran la protección de vida y bienes (policía), y demás cargos administrativos indispensables para un gobierno, incluso el más rudimentario, todo ello nos llevará a la conclusión de que según la documentación con que contamos sobre la época, no hay nada que nos permita afirmar con convicción y serenidad que existiese un gobierno organizado en tiempos del Profeta⁷⁷.

8.- Puede que sea éste el momento de recordar la atención que, normalmente, presta la mayor parte de los autores a la relación de funcionarios tales como gobernadores, generales, jueces y demás a la hora de describir la vida y obras de un monarca. A tales relaciones suelen consagrar capítulos especiales que dan fe de la importancia que tales autores conceden al valor científico de sus investigaciones, sobre las que vuelcan todo el celo y rigor de los que son capaces. Ahora bien, en lo que respecta a la historia del Profeta, podemos observar cómo al tratar de seguir las pautas acostumbradas el texto se desboca y no consiguen ordenar

⁷⁷ **N.T.** Afirmación fundamental en la que se basa el libro para la adecuación de las instituciones a los tiempos.

las ideas tal y como suelen hacer en otros menesteres. Hasta donde alcanzamos a saber, no hay autores que sirvan de excepción a esta regla general, salvo acaso Riffa Bey Rafi Al-Tahtawi en su obra *Nihayat al-Iyaz fi sirat sakin al-Hiyaz*, que cuenta como referencia inmediata con el autor del *Kitab tajrich al-dalalat al-samiya*. Más adelante ofrecemos, al respecto, citas de la obra de Riffa Bey.

9.- Meditando profundamente acerca de la organización de la justicia y el resto de los servicios gubernamentales y administrativos en tiempos del Profeta, se acaba teniendo la impresión de una enorme confusión y un oscurantismo que se acrecienta a medida que se avanza en el acercamiento, tambaleándonos entre equívocos, saltando sin coherencia de un tema a otro hasta abarcar así los límites de tan desconcertante materia. Y al final se nos plantea la cuestión definitiva, la más grande de las dificultades: *¿por qué?*, el enigma, el *quid* de la cuestión. El resto no hace más que derivar desde esta pregunta, y su maraña desaparecerá en el momento en que despejemos las causas del origen.

En realidad hemos dudado mucho antes de abordar estas cuestiones y compartirlas con el lector. En primer lugar el alma puede tropezar y no osaremos hallar soluciones sin una especial asistencia divina. Pero aparte de esto, al adentrarnos en cuestiones semejantes siempre nos arriesgamos a provocar aspavientos y golpes de pecho entre quienes no conciben la

religión más que como un ente sin vida, inaccesible a la razón y al espíritu crítico. Pero confiamos en que Dios permanezca a nuestro lado y nos permita allanar el terreno para el lector; aclararle algunas oscuridades y resolver determinados problemas que ocultan una verdad luminosa y resplandeciente.

Pero recordemos cual es la pregunta que se nos plantea: ¿dirigió el Profeta un Estado político siendo jefe de gobierno al tiempo que enviado por Dios con una misión religiosa y garante de una unidad religiosa?.

MISIÓN PROFÉTICA Y PODER POLÍTICO

Nada nos impide investigar si el Profeta fue o no un monarca.- La profecía y la soberanía son cosas diferentes.- Los que dicen que también fue rey.- Algunos ulemas explican detalladamente la organización del gobierno del Profeta.- Manifestaciones de un cierto gobierno el tiempos del Profeta.- El *Yihad*.- Administración financiera.- Jefes en los que al parecer el Profeta delegó el gobierno de ciertos territorios.- Si el Profeta organizó un tipo de gobierno político, ¿debe considerarse como parte de su misión profética?⁷⁸.- Misión divina y doctrina.- La teoría de Ibn Jaldún

⁷⁸ **N.T.** La pregunta fundamental, porque aunque resultase que a veces han estado unidos fe y política, no tendría por qué ser siempre así. Es la gran aportación del autor, la irrefutable. Porque el resto es más difícil dado que el Profeta seguramente fue hombre de Estado, como afirma Watt entre otros. Pero

sobre el Islam como institución instructiva y ejecutiva.- Objeción a tal teoría.- Opinión favorable a que la autoridad del Profeta entrañaba los rasgos de una organización gubernamental.- Reconocimiento de que desconocemos la organización del gobierno en tiempos del Profeta.- Opiniones al respecto.- La teoría sobre que la sencillez y las comunidades pequeñas son la base de la organización por parte del Profeta.- Esa *sencillez* en la religión musulmana.- Refutación a tal opinión.

1.- Que no se espante el lector ante un estudio que tiene como objetivo último alcanzar a saber si el Profeta fue o no un rey. Que no piense que tal estudio dañará a la religión o que puede perjudicar a quien lo lea. No creo que, en cualquier caso, la magnitud de la cuestión dé para que un creyente abandone su fe o se resquebraje la piedad de quien sea. La única gravedad posible de la que se reviste la cuestión es el hecho de tratar la dignidad profética, pero no roza siquiera la esencia de la religión o los fundamentos del Islam. Seguramente se considera una investigación novedosa en el Islam, ya que los musulmanes no la han abordado francamente, y sus ulemas no ofrecen un corpus doctrinal claro al respecto. No hay ni sombra de herejía o heterodoxia en llegar a la conclusión de que el Profeta fue a la vez enviado de Dios y rey, como tampoco la hay en sostener lo contrario. Es un estudio que se sitúa más allá de las creencias y

la coincidencia en su caso no implica la unidad indisoluble de ambas categorías; no ata para siempre al Islam y a la Política.

sobre el cual los sabios ya han expresado opiniones conocidas acercándose así más al rango de cuestión científica que al de cuestión religiosa. Síguenos el lector desde sus creencias y en plena serenidad de alma.

2.- Sabemos que la misión profética es una realidad distinta de la cosa pública, y que no hay conexión alguna entre ambas nociones, entre la dignidad de la misión profética y la también dignidad de dirigir el Estado. ¡Cuántos reyes no son profetas ni enviados, y cuántos profetas ha escogido Dios sin convertirlos en hombres de Estado!. Resulta evidente que la mayor parte de los Profetas no fueron más que profetas. Jesús, hijo de María, fue el apóstol del Cristianismo y jefe de los cristianos, pero debía sumisión al César y creía en la autoridad de éste al dirigir aquellas profundas palabras: *Dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César*. José, hijo de Jacob, fue gobernador durante el reinado de Al-Rayán b. al-Walíd, faraón de Egipto, y de Qabus b. Musab tras éste⁷⁹. Así, en la historia de los Profetas resultan escasos los casos en que Dios decidiese que serían también reyes.

¿Fue Mahoma uno de éstos, o fue solamente Profeta?⁸⁰.

⁷⁹ Véase la *Historia de Abu-I-Fida*, I, p.17.

⁸⁰ **N.T.** En realidad es irrelevante, ya que por lo anterior demuestra que aunque el Profeta hubiera sido también efectivamente un dirigente político, después de él no tienen por qué seguir bajo el mismo yugo el poder político y la religión.

3.- Hasta donde sabemos, ningún sabio ha emitido una opinión clara sobre el asunto y no encontraremos a ninguno que se haya pronunciado al respecto. Pero sí podemos deducir lo siguiente: el musulmán medio tiende a estar convencido de que el Profeta fue a un tiempo enviado de Dios y hombre de Estado; que fundó con el Islam un gobierno al frente del cual se situó el mismo. Seguramente es la opinión más acorde con las preferencias de la mayor parte de los musulmanes, y la primera que se exprese al plantear la cuestión públicamente. Se trata también sin duda de la opinión de la mayor parte de los doctores de la Ley, y así suelen inclinarse a considerar al Islam como una unidad política y un gobierno fundado por el Profeta. El propio Ibn Jaldún se suma a esta corriente en sus *Prolegómenos*. Así, considera a la institución califal como indisoluble del poder político; el califa como representación del autor de la Ley para conservar la religión y la dirección de los asuntos temporales⁸¹.

4.- El malogrado Riffa Bey incluye una referencia del *Kitab tajrich al-dalalat al-samiya* que parece hacerse eco y, de hecho, desarrolla explícitamente esta opinión. Dice así⁸²: *quienes no están muy seguros de cuanto saben y no cuentan con más armas de investigación que sus propias manos y pluma, están convencidos de que muchos servicios gubernamentales son de reciente*

⁸¹ Ibn Jaldún, *Proleg.*, 206 y ss.

⁸² *Nihayat al-iyaz*, 350.

invención y no avalados por una larga tradición, así como piensan que quienes se ocupa solamente de cosas de este mundo no tienen una profesión loable, consiguiendo que éstos llegen a convencerse de lo mismo. Por esa razón he compilado todas las informaciones de las que pude disponer acerca de tales profesiones con la idea de convertirlas en un libro que aporte la luz suficiente sobre su historia para aquellos que la ignoran. Al tratar cada profesión cito al Compañero del Profeta que la ejercía para que así los que compartan tal oficio hoy día den gracias a Dios por desempeñar cargos contemplados en la sharía y que antes dieron empleo a los Compañeros del Profeta. Que sepan así hoy día que son sucesores de ilustres responsables del mismo cargo.

En esa obra Rifaa Bey hace una relación de las carreras comunes, públicas o privadas, civiles o militares, que configuran la administración islámica, así como los oficios y artesanos de que se tiene referencia e incluso las funciones judiciales en tiempos del Profeta. Incluye en la relación los servicios que atañían personalmente al Profeta y aquellas que debería desempeñar el Imam supremo; ministros, chambelanes, encargados de las piezas de ganado que debían ser sacrificadas en Meca, aguadores en las peregrinaciones, secretarios, atribuciones jurídicas como la de guía del Corán, de escritura, de derecho, muftíes, imames de oración, almuédanos, etcétera. Incluso cita a traductores, organización del ejército, pagadurías, e intendencia, aclarando que esa organización se remonta hasta los tiempos del Profeta. También pasa revista a los altos cargos tales como los

gobernadores de provincias, los jueces y sus atribuciones: tomar declaraciones, redactar contratos y acuerdos, y decidir pensiones alimenticias. Cita a encargados del reparto de botines, y a los que colocan los límites y mojones. Hace referencia al señor del zoco, al heraldo, al encargado de la seguridad de la ciudad, al carcelero y los verdugos. En definitiva, enumera uno tras otro todos los empleos gubernamentales sin olvidar ninguno, y añade Rifaa Bey: *prácticamente ninguna de las biografías del Profeta, por no decir absolutamente ninguna, hace una referencia tan exhaustiva.*

5.- No cabe duda de que la ascendencia del Profeta incluía una cierta apariencia de gobierno político e incluso de sultanato o reino.

6.- El primer ejemplo que nos viene a la mente de servicios de interés general en tiempos del Profeta es el *yihad*. En efecto, el Profeta ataca por las armas a gentes de su propio pueblo, árabes como él, cuando se mostraban hostiles a su religión. Conquistó regiones, se incautó de bienes y condenó a cautividad a hombres y mujeres, quedando patente que las miras del Profeta no se limitaban a la península arábiga, sino que se preparaba para invadir con su ejército las diferentes comarcas del planeta. De hecho, comienza a batallar contra el Imperio Romano en Occidente, y en Oriente invita a soberanos de Persia, Abisinia, Egipto y demás, a adoptar el Islam. Resulta evidente que el objetivo del *yihad* no sería exclusivamente la propagación religiosa

para acercar a las gentes a Dios y su enviado, sino que tendría un carácter de afirmación de la autoridad imperial y engrandecimiento del reino.

La propagación religiosa es una llamada a acercarse a Dios, y por ello sólo puede basarse en la elocuencia y el arte de conmover los corazones haciendo uso de los medios adecuados, siendo así que la fuerza y la coerción son incompatibles como medio ya que se alejan de guiar los corazones y purificar las creencias. No conocemos un sólo ejemplo en la historia de los profetas que contemple la conversión a manos de la espada o que ataque a otro pueblo mediante las armas para convertirlo, y este principio fue del mismo modo inculcado por el Profeta entre las prescripciones divinas que transmitió⁸³. Así dijo Dios, sea alabado: *que no haya disputas en religión; la vía recta se distingue del extravío*⁸⁴. *Llama a las gentes a seguir la senda de tu Señor haciendo uso de la sabiduría y la sana exhortación. Discute con ellos con la mayor suavidad posible*⁸⁵. *Advierte, pues no eres más que un heraldo. No tienes autoridad despótica sobre ellos*⁸⁶. *Dí a quienes han recibido el Libro y a los ignorantes: ¿acaso os remitís a Dios? Si así lo hacen, están en la senda recta. Pero si se*

⁸³ **N.T.** Nuevamente es importante la diferenciación entre pueblo y fe, rey y profeta: no niega que existiera la conquista, sino que ésta fuese un brazo de la fe. La Umma en tanto que pueblo va a la guerra, pero el *yihad* no es eso.

⁸⁴ Cor. 2, 257.

⁸⁵ Cor. 16, 126.

⁸⁶ Cor. 87, 21-22.

*desvían, tu deber no es otro que el de predicar. Dios observa a sus servidores*⁸⁷. *¿Acaso puedes forzar a los hombres a que crean?*⁸⁸.

Estas referencias se presentan como principios formales para demostrar que la misión del Profeta, como la de sus predecesores, se basaba únicamente en la persuasión y la exhortación, sin poder recurrir a la fuerza. Si el Profeta llegó a recurrir a la fuerza y a la intimidación, no sería en aras de propagación religiosa o para hacer llegar su mensaje profético al mundo. Tal actitud sólo puede comprenderse por su deseo de establecer un imperio y fundar un gobierno islámico, pues un gobierno sólo puede reposar sobre la fuerza armada y el poder de dominación, y desde este punto de vista contempla la mayor parte de los musulmanes el sentido último del *yihad* profético.

7.- Hemos dicho que el *yihad* es uno de los signos exteriores de una administración islámica así como una manifestación de los intereses del soberano y el gobierno, y he aquí otro ejemplo: en tiempos del Profeta existía un servicio de gran importancia encargado de las finanzas; ingresos y gastos, recabar fondos de diverso origen (diezmos, capitulaciones, botines, etcétera), y redistribución de tales fondos según las necesidades. El Profeta contaba con encargados de inspeccionar la buena circulación del capital, es decir, que los servicios financieros eran seguramente

⁸⁷ Cor. 3, 18-19.

⁸⁸ Cor. 7,99.

una atribución estatal y sin duda una de las bases de la organización del propio estado. Pero del mismo modo resulta algo completamente ajeno a la misión profética contemplada en sí misma tal y como la ejercían los demás profetas, ajenos a las cuestiones terrenales.

8.- Desde esta óptica podemos volver a lo que refiere Al-Tabari acerca de cómo el Profeta organizó el gobierno del Yemen repartiéndolo entre sus hombres de confianza asignando a cada uno un distrito: Nayrán a Amr b. Hazm; la zona entre Nayrán, Rimaa y Zubayd a Jalid b. Saíd b. al-Así; Hamadán a Amir b. Shahr; Sanaa a Ibn Badán; Akk y Al-Asharín a Al-Tahir b. Abi Hala; Marib a Abu Musa al-Ashari; Yanad a Yala b. Abd Umayya. Maad fue el encargado de propagar el mensaje viajando por todas las provincias de los gobernadores del Yemen, del Hadramawt, etcétera⁸⁹.

Existen numerosos otros ejemplos de este tipo en tiempos del Profeta, ejemplos que nos hablan por sí solos de la existencia de un gobierno y manifestaciones de una organización estatal. Y si examinamos las cosas desde este punto de vista podemos deducir lógicamente que el Profeta era, al tiempo que enviado de Dios, un soberano político.

⁸⁹ Al-Tabari, *Historia*, III. 214.

9.- Si el lector estima que tales ejemplos sirven para ilustrar que sin sombra de duda el Profeta fue a un tiempo enviado de Dios y jefe de Estado, se verá asaltado por la siguiente pregunta en la que debemos centrarnos: cuando el Profeta fundó un gobierno islámico, ¿se salía de las atribuciones de su misión profética, o las labores en ese sentido formaban parte de la obra que Dios le encargó mediante su Revelación?

Considerar al Estado musulmán como una obra completamente distinta de la difusión de la fe islámica es una visión en nada semejante a la usualmente admitida por el común de los musulmanes. Hasta donde sabemos, sus sabios no han afirmado nada semejante, pero entiendo que podemos adoptarla como opinión en nada herética o heterodoxa, pudiendo acaso adjuntarle diversas corrientes de grupos dentro del Islam que niegan categóricamente la necesidad de la institución califal en el Islam.

No debe asustarnos la idea de que el Profeta llevó a cabo una labor al margen de su misión profética, y que la organización estatal que creó se inscribe en su labor temporal, sin nada que ver con la Revelación. Es cierto que puede resultar una opinión chocante en oídos musulmanes nada acostumbrados a un lenguaje tal; pero lo cierto es que no se contradice ni es refutado por ninguno de los dogmas islámicos, ni es condenado desde el sentido último de la misión profética, ni por el espíritu de la *sharía*, ni en la *sira* del Profeta, sino que por el contrario, se basa y apoya

en todo eso. Aún así, seguimos contemplando la idea con desconfianza.

10.- Veamos la hipótesis contraria: la organización estatal del Profeta forma parte de su misión divina, integrándose en ella y complementándola. Esto lo recibe con más agrado el alma del musulmán, según parece; estaría más cerca de su modo de pensar y vendría a confirmar sus principios y creencias. Ahora bien, resulta evidente que tal idea no puede admitirse sin antes afirmar que la misión divina exigía al Profeta no sólo el deber de la predicación en nombre de Dios, sino además la puesta en práctica de los principios revelados. Es decir, que el Profeta era mensajero y ejecutor.

11.- Pero nos encontramos con que los autores que han analizado la esencia de la misión profética, y cuyos trabajos son de sobra conocidos, han negado sistemáticamente que la ejecución formase parte de la misión profética. El único sería Ibn Jaldún al afirmar que el Islam, a diferencia del resto de las religiones reveladas, se distingue porque aúna predicación religiosa y puesta en práctica de los principios revelados, idea ésta que emerge continuamente en sus *Prolegómenos*, y que desarrolla con particular claridad en el capítulo en que comenta las distinciones del Papa y el Patriarca en el Cristianismo así como el *Cohen* en el Judaísmo: *Sabed -afirma- que tras la desaparición del Profeta la religión tuvo necesidad de alguien encargado de velar por su*

interés y empujar a las gentes a permanecer entre sus reglas y sus prescripciones; alguien que fuese entre ellos como el representante del Profeta en los márgenes de las obligaciones establecidas por éste. Al mismo tiempo, hemos podido contemplar que el género humano no puede pasar sin una dirección política necesaria para la vida en sociedad; no puede pasar sin un personaje que le mantenga en la senda del interés común y le aleje de cuanto pueda perjudicarlo haciendo uso de la fuerza coercitiva. Este personaje es al que llamamos soberano. Siendo el yihad una prescripción de la religión islámica establecida con el objetivo de extender la religión y posibilitar al mundo entero el abrazo del Islam, de buen grado o por la fuerza, la institución califal y la soberanía no son según la doctrina sino una misma cosa pues un mismo espíritu es el que guía a ambas instituciones. Y por lo que se refiere a las demás religiones reveladas, su mensaje no tiene el mismo carácter universalista. El yihad o guerra santa sólo está prescrito a título defensivo. De este modo, los encargados de velar por los intereses de esas otras religiones no se involucran en la dirección política de la nación porque los seguidores de tales religiones no están llamados a dominar por la fuerza a las otras naciones. Sólo deben mantener la religión dentro de los límites de sus propias personas.

Según vemos, para Ibn Jaldún el Islam es una institución que abarca la transmisión del mensaje y la ejecución del mismo, y

que autoridad religiosa y autoridad política se hallan unidas a diferencia del resto de las religiones.

12.- Esta opinión no nos parece fundada ni justificable. De hecho, va contra el espíritu mismo de la misión profética y no concuerda con los principios de la propagación religiosa tal y como lo hemos visto. Pero admitamos por un momento que esa opinión es conforme a la verdad. Se nos sigue presentando el problema que planteábamos al principio de este estudio y que nos guió por la investigación: si resulta cierto que el Profeta fundó un gobierno político o animó a su creación, ¿cómo es posible que no existieran numerosas instituciones esenciales para un poder organizado? ¿Por qué no se sabe nada del modo en que el Profeta nombraba a cadíes y gobernadores? ¿Por qué el Profeta jamás trató las cuestiones de organización del reino y las reglas de consulta popular?⁹⁰ ¿Por qué dejar a los estudiosos dubitativos e ignorantes de la organización estatal de su tiempo?. Muchos *por qué* nos asaltan; queríamos conocer la causa de esas lagunas, de esa evidente confusión acerca del entramado gubernamental en tiempos del Profeta. ¿Cuál es la causa profunda y oculta?

Es posible que quienes se empeñan en creer que Mahoma asumió la doble tarea de propagar una nueva religión y fundar un Estado sostengan del mismo modo que ese gobierno instituido por

⁹⁰ **N.T.** Flaquea un tanto, ya lo anunciábamos, en este punto. Es difícil rebatir a Ibn Jaldún y decide atacar una idea bien fundamentada con preguntas inoperantes, ya que quizá existían esas instituciones pero no ha quedado huella. Por otra parte, el Corán está lleno de cuestiones de procedimiento.

el Profeta fue fundado, dirigido y organizado mediante la inspiración divina, hecho que les lleva directamente al convencimiento de que la organización estatal en tiempos del Profeta constituía la suma de la perfección y, por lo mismo, inaccesible al espíritu humano, confundido y mero espectador. Y es posible por tanto que tal origen divino sirva a esta misma gente para explicarse las lagunas y oscuridades a las que nos referíamos cuando indagábamos acerca de la organización del poder.

13.- El autor del *Kitab tajrīch al-dala'il al-samīya*, y con él Riffa Bey, halló un modo sencillo de deshacer este entramado: el gobierno en tiempos del Profeta reproducía exactamente todos los elementos ya existentes y necesarios para la marcha de un Estado en materia de servicios, administración, reglamentación, prescripciones y demás ordenanzas de tal modo que no había lugar para innovaciones. No parece necesario insistir mucho más en todo esto.

14.- Pero algún oponente puede ofrecer otra explicación afirmando que nada nos impide pensar que la organización del Estado en tiempos del Profeta estaba sólidamente asentada y en funcionamiento comportando, por otra parte, todos los elementos de la perfección como le corresponde a un tipo de gobierno dirigido por un profeta de Dios asistido por la inspiración divina y respaldado por ángeles. Y si ignoramos los detalles concretos de tal organización estatal admirable y llena de sabiduría, será porque

los autores no nos lo han transmitido o si lo hicieron no nos llegó o incluso por cualquier otra razón dado que *cuanto recibisteis de ciencia es poca cosa*⁹¹.

15.- Tal razonamiento no debe rechazarse sin más por los estudiosos, admitiendo sencillamente nuestras limitaciones y el hecho irrefutable de que frente a lo poco que sabemos existe un mucho que desconocemos en materia de historia del Profeta. La gente de ciencia debe saber que hay muchas verdades que se escapan, y su trabajo consiste en una búsqueda continua incorporando descubrimientos. Pero si admitimos que ignoramos determinadas cosas no deberíamos rechazar los datos que obran a nuestro alcance, antes bien considerarlos verdades científicas y basar en ellas nuestras teorías en tanto surge la teoría que la refute. Así, es cierto que no contamos con demasiada información acerca de la organización del Estado en tiempos del Profeta, pero a falta de pruebas de lo contrario no deberíamos rechazar sistemáticamente los pocos datos con que contamos sino que tendríamos que preguntarnos una y otra vez por la razón secreta; las causas de esas lagunas y falta de información acerca de la organización del Estado en tiempos del Profeta.

16.- Queda aún otra posible razón de esa falta de datos: muchas de las instituciones que hoy consideramos fundamentales

⁹¹ Cor. 17, 85.

en un Estado no son más que meras convenciones, formalismos seguramente dispensables en la organización de un Estado que pretende encarnar la simplicidad y la naturalidad por alzarse frente a los artificios vigentes en su tiempo. Así, cualquier observación de la administración en tiempos del Profeta nos lleva siempre a una misma conclusión; que el modo de gobierno no contaba con las apariencias exteriores que hoy consideran imprescindibles los maestros de la ciencia política, y en realidad innecesarios ya que podemos eliminarlos sin descabezar el Estado o fomentar la anarquía y el desorden. Puede que así deba explicarse la pretendida confusión en torno a la soberanía en tiempos del Profeta.

17.- Al profeta Mahoma le gustaba la simplicidad y detestaba la complicación, como se observa en su vida privada y en la pública así como en cuanto predicaba e inculcaba en palabras y actos, como al dirigirse a Yarir b. Abd Allah al-Bayali: *Yarir, sé breve al hablar, y no le des más vueltas cuando hayas alcanzado lo que buscabas*⁹². En su trato con la gente evitaba la complicación y trataba con sencillez. *Se sabe que el Profeta bromeaba con sus Compañeros [...], y dice en un hadiz Ibn Abbas: «el Profeta tiene sentido del humor»*⁹³. Decía a sus Compañeros: *Detesto hacer distinciones entre vosotros y yo, pues a Dios no le*

⁹² *Al-sira al-nabawiya* 3, 320.

⁹³ *Al-sira al-halabiya* III, 362.

*gusta que su siervo se distinga de sus compañeros*⁹⁴. Se dice de el Profeta que *puestos a elegir entre dos cosas prefería siempre la más sencilla, siempre que no fuese algo prohibido*⁹⁵. Y del mismo modo veíamos en las palabras dirigidas a Abu Musa al-Asharí y a Muad: *mostraos condescendientes y no intransigentes; flexibles y no petulantes*.

Destestaba la ostentación y el artificio y así oró en la peregrinación del adios: *Dios mío, haz que esta peregrinación sea piedosa, sin ostentación y sin vano renombre*⁹⁶. Y así le dijo Dios - sea alabado-: *nunca pido más de lo justo; no soy como esos que fuerzan las situaciones*⁹⁷. Cuando transmitía las prescripciones de la ley de Dios, ordenaba a las gentes seguir las reglas del modo más natural, pareciéndole mal indagar en exceso: *cuando recibáis una orden, cumplidla sin más en la medida de vuestras posibilidades [...] Esta religión es sólida, así que tendréis que progresar poco a poco. No se os pide mortificaros en esta religión*⁹⁸.

No hallaremos en ninguna disposición dejada por el Profeta nada que no sea inspirado por la simplicidad y la naturaleza común de las cosas. No obliga a los creyentes a averiguar las horas de

⁹⁴ *Al-sira al-nabawiya*, en los márgenes de la anterior, III, 360.

⁹⁵ *Ibid.*, 272.

⁹⁶ *Al-sira al-halabiya*, III, 284.

⁹⁷ Cor. 38,86.

⁹⁸ Cor. 22,78.

oración mediante el cómputo de grados del sol o niveles de estrellas, sino que lo ha supeditado a un fenómeno sencillo y perceptible por cualquiera con simplemente mirar el sol. Y en cuanto al ayuno, la peregrinación y los ritos de devoción, están asociados a las fases de la luna, perceptibles sin mayores complicaciones. No nos obliga a hacer cálculos para la luna nueva de Ramadán, sino que hace depender el momento de la observación de la luna creciente, nada complicado. De hecho, sobre esta cuestión trata un hadiz: *Somos una comunidad organizada de un modo natural*⁹⁹. O este otro: *Ayunad desde que veáis la luna creciente*¹⁰⁰. No nos conmina a descomponer el día en horas y minutos, sino que se limita a hacer indicaciones fácilmente observables y sin equívocos: *comed y bebed hasta que distingáis un hilo blanco de uno negro con la luz de la aurora, y entonces ayunad hasta la noche*¹⁰¹.

Mahoma no era un hombre letrado, y fue el profeta de gente sin formación. Tanto en su vida privada como en la pública o en las leyes que promulgaba jamás se apartó del principio de la sencillez originaria y la naturaleza común de las cosas tal y como lo estipuló Dios al crear al hombre.

En definitiva, seguramente la organización gubernamental en tiempos del Profeta seguía estas pautas de sencillez natural del

⁹⁹ *Fath al-Bari*, ed. Al-Jayriya, IV, 89.

¹⁰⁰ Véase el comentario de Al-Bujari por Al-Asqallani (Ed. Al-Jayriya), IV, 88.

¹⁰¹ Cor. II, 187.

mismo modo que indudablemente muchos de los órganos de poder de hoy día no son más que artificios; un aparato de suntuosidad innecesaria al que nos hemos acostumbrado con el tiempo hasta ni siquiera imaginar que las cosas puedan ser de otro modo. Pero sabemos que sí.

Cuanto pretendemos calificar de confuso, inexacto, lagunas en la organización del estado en tiempos del Profeta puede que no oculte más en realidad que pura sencillez y naturalidad.

18.- Si quisiéramos elegir entre las explicaciones expuestas hasta este punto para explicar la carencia de referencias a instituciones determinadas en tiempos del Profeta, elegiríamos precisamente este último razonamiento porque es el más acorde con la esencia de nuestra religión. Pero debemos reconocer que por poco que se examine, no parece ser la respuesta adecuada. Sin duda gran parte de los mecanismos de que se sirven las organizaciones estatales modernas son creaciones artificiales, aberrantes desde ese prisma de sencillez y naturalidad. Pero resulta igualmente patente que otros elementos de esa organización no sólo no van exactamente en contra de la sencillez, sino que se muestran útiles y necesarios, y de los cuales no podría prescindir ningún estado que se precie. ¿Sería lógico, por ejemplo, no disponer de algún tipo de organismo que gestione los gastos e ingresos, o algún otro que vele por el orden interno y externo del Estado, o tantos otros organismos de los que resulta que no queda ni rastro a la hora de examinar el tiempo del Profeta?

No parece pues aconsejable cargar en los hombros de la sencillez natural las deficiencias con las que contamos para acercarnos a la administración del Estado en los primeros tiempos del Islam, así que habrá que buscar otra solución.

MISIÓN PROFÉTICA; Y NO PODER POLÍTICO RELIGIÓN; Y NO ESTADO

El Profeta lo fue sin ser rey.- Competencias de la misión profética y del poder político.- La perfección de los profetas.- Perfección particular del Profeta Mahoma.- Definición de las palabras: soberanía, gobierno, etc.- El Corán niega que el Profeta fuese hombre de Estado.- La Sunna hace lo mismo.- La esencia misma del Islam lo corrobora.- Explicación de determinados hechos que podríamos tomar como manifestaciones de que existía un gobierno.- Conclusión de este estudio.

1.- Hemos podido atisbar las dificultades prácticamente insalvables a las que se enfrentan quienes quieren hacer del Profeta al tiempo un enviado de Dios, un soberano político y el creador de un modo de gobierno. También hemos podido ver cómo los fundamentos de tal opinión van de mal en peor hasta desfondarse indefectiblemente, y que por más que se pretenda eludir el problema, vuelve a aparecer. Tras todo lo expuesto

anteriormente, al lector no le queda más que una postura a adoptar y confiamos en que así sea y que no se amedrente ante la perspectiva de obstáculos y complicaciones sino que antes bien, quede cobijado de las inclemencias repentinas. Tal postura es aceptar que Mahoma no fue sino un enviado que se consagró a la propagación de unas ideas puramente religiosas sin ambición de soberanía temporal ni llamadas a favor de un tipo de Estado; que el Profeta no gozaba de soberanía temporal o gubernamental, que no fundó entidad política de ningún tipo, que no fue más que profeta como sus ilustres predecesores; que ni fue soberano ni propició la creación de un imperio temporal¹⁰².

No es una opinión común, y tal singularidad puede herir la cohesión de los musulmanes, pero merece ser tenida en consideración ya que descansa sobre firmes razones.

2.- Antes de desarrollar esas razones, debemos prevenir al lector de un posible error que podría cometer el observador poco avisado al andar sin precaución. Estamos de acuerdo en que la misión profética requiere en sí misma una cierta primacía del enviado con respecto a la nación a la que se le envía, un modo determinado de autoridad sobre su pueblo. Pero esto no se corresponde con las prerrogativas de los soberanos temporales ni con la autoridad de éstos ni las cuestiones de las que suelen ocuparse. Así que no podemos confundir el ascendiente profético

¹⁰² **N.T.** Y presenta así la idea central del estudio.

con la soberanía temporal y deberemos tener en cuenta las diferencias que las separan. Hemos visto cómo la primacía de Moisés y Jesús entre sus seguidores no era soberanía regia¹⁰³, como no lo era en el caso de la mayor parte de los profetas.

3.- La difusión sincera de un mensaje religioso implica para el que se consagra a tal misión una cierta perfección, en primer lugar física. No debe sufrir ninguna discapacidad corporal y sus sentidos deben funcionar a la perfección. Nada en su físico debe mover al alejamiento, y por su liderazgo espiritual debe inspirar una fuerza reverencial que atraiga las simpatías de hombres y mujeres. Deberá asimismo estar dotado de la perfección espiritual, por las mismas razones y por sus constantes contactos con lo más elevado. Y así, el estatus profético exige que el elegido posea un cierto rango privilegiado en su nación, pues dice el hadiz: *Dios no llama como profeta a quien no sea honrado con su pueblo y poderoso en su clan*¹⁰⁴.

Ese estatus profético exige del mismo modo que el elegido posea una fuerza tal que le permita contemplar la ejecución de sus directrices y el seguimiento de sus enseñanzas, pues no es cosa ligera para Dios tales misiones. No ungirá profetas portadores de la verdad sin asegurarse de que sus semillas agarrarán con fuerza,

¹⁰³ **N.T.** En realidad, el caso de Moisés sirve menos como ejemplo y podía haberlo obviado.

¹⁰⁴ Al-Bujari y Muslim ofrecen una versión ligeramente diferente. Véase: *Taysir al-usul ila yami al-usul*, III, 320.

que la trascendencia de su predicación se conservará en la Tabla Guardada del mundo: *no elegimos profetas sino para que fuesen obedecidos por orden de Dios*¹⁰⁵.

Por descontado: Dios no promueve la propagación de la verdad para que sea tarea baldía, no envía profetas para que den la vuelta confundidos. *Se burlaron de los profetas que le precedieron y ahora las carcajadas se vuelven contra los burladores. Di: «id, caminad por el mundo y ved qué tipo de gente es la que trataba a los profetas de mentirosos»*¹⁰⁶. Dios quiere que la verdad triunfe y sea aniquilada la mentira en perjuicio de los criminales¹⁰⁷. Ya hemos dicho a nuestros servidores los enviados que ellos obtendrán la victoria y que nuestro ejército vencerá¹⁰⁸. Haremos que triunfen nuestros enviados y aquellos que tengan fe en su vida y el día en que se transmitan los testimonios verdaderos, el día en que las excusas de los perversos no sirvan de nada, el día en que serán expuestos a las maldiciones y serán condenados a la estancia terrible¹⁰⁹.

El Profeta puede contar con un papel parecido al del soberano en la dirección política de la nación, pero ese papel es suyo e intransferible. A él pertenecen las almas que habitan en los

¹⁰⁵ Cor.4, 67.

¹⁰⁶ Cor.6, 10-11.

¹⁰⁷ Cor. 8,7.

¹⁰⁸ Cor.37, 173.

¹⁰⁹ Cor. 40, 51.

cuerpos, a él corresponde arrancar los velos que ocultan los corazones y que así lleguen a conocer lo conocible. Tiene el derecho, incluso la obligación, de abrir los corazones de sus seguidores para alcanzar las fuentes del amor y el odio, el bien y el mal; para reconocer el curso de los pensamientos más ocultos, los pliegues donde se esconden las tentaciones, los orígenes de las intenciones humanas y la matriz de la que surge el carácter. Tiene así el enviado una misión evidente en el control de la nación, pero también cumple una tarea más oculta cual es suavizar las relaciones entre socios, aliados, entre señores y esclavos, entre padres e hijos; a determinar esos lazos que sólo conocen la esposa y el esposo. Tiene derecho a contemplar la vida exterior y la interior; le corresponde dirigir los asuntos del cuerpo así como los del alma y nuestras actitudes temporales y espirituales. Tiene el poder en este mundo y en el otro.

De este modo la profecía, que es cuanto estamos viendo y mucho más, implica que el elegido tenga el derecho de unirse a las almas para así formar una unidad de vigilancia y protección; tiene derecho a disponer de los corazones libremente y sin ambages.

4.- Debemos observar asimismo que la misión del profeta Mahoma conllevaba una serie de particularidades que no estaban presentes en los otros enviados de Dios. Asume, en virtud de la elección divina, la exposición de un mensaje que deberá llegar a todos los hombres. La voluntad de Dios dispone que ese mensaje sea universal y se mantenga hasta que la religión se extinga y la

gracia alcanzada, hasta que no haya más diferencias y toda la fe existente sea consagrada a Dios. Este tipo de predicación exige que el profeta cuente con la más excelsa perfección a que pueda llegar la naturaleza humana; el grado sumo de fuerza espiritual que Dios conceda a sus elegidos, beneficiándose además de la asistencia divina en esta predicación universal. Y así dijo Dios: *la gracia divina es inmensa en tí*¹¹⁰. Y también: *Estás bajo nuestra protección*¹¹¹. Y encontramos entre los hadices: *Lo juro, Dios nunca te confundirá*¹¹², y también: *Soy, después de mi Señor, y lo digo sin orgullo, el más noble de los hijos de Adán*¹¹³.

Así, el poder del Profeta, por el sentido mismo de su misión, era completo y su autoridad universal, sin decisiones en contra. Nada hay en lo que se entiende como autoridad temporal que no sea sobrepasado por el poder del Profeta, como no existe preeminencia ni poder superior al del Profeta sobre los creyentes. Si puede comprenderse que existen diferentes grados de autoridad en la relación entre un profeta y su pueblo, contemplamos que Mahoma era, de entre el conjunto de los profetas, el más digno de contar con la más alta autoridad e influencia sobre su pueblo: la fuerza de la profecía, la autoridad de la predicación, la ascendencia

¹¹⁰ Cor.4, 113.

¹¹¹ Cor.3, 48.

¹¹² Hadiz de Aicha acerca de los principios de la revelación referido por Al-Bujari y Muslim.

¹¹³ Hadiz de Anas, transmitido por Al-Tirmidi.

del mensaje verdadero, el que Dios decidió que triunfaría y permanecería en la tierra por encima de la vana difusión de la mentira.

Esta es la autoridad que el cielo concede a aquellos ante quienes descenderán los ángeles de Dios para dirigirles la divina revelación definitiva. Esta es la fuerza sagrada, el privilegio de los hombres enviados por Dios. Y no tiene nada que ver con soberanías; no es comparable con el poder de los reyes y no se le acerca la autoridad de los monarcas. Esta es la ascendencia que confiere la sincera predicación en nombre de Dios y la transmisión de su mensaje, no la autoridad de un rey. Es una predicación y una religión, la autoridad de la profecía, no la imperial.

Recalamos al lector que no confunda ambos niveles porque no son en absoluto equivalentes: por una parte el profeta como tal, y por otra reyes y príncipes. La primacía del profeta sobre su pueblo es espiritual; su origen se halla en el corazón, en esa sumisión sincera y completa que conlleva el ofrecimiento del cuerpo. Por contra, la autoridad del soberano temporal es estrictamente material; es un sometimiento del cuerpo sin relación con la fe interior. La primera dirige a los hombres hacia Dios, y la segunda gestiona la vida material y la riqueza. La primera es el ámbito de la religión, y la segunda de la vida temporal. La primera se consagra a Dios y la segunda no sale del ámbito humano. La primera es una ascendencia religiosa, y la segunda política, y media una gran distancia entre religión y política.

5.- Pero nos interesa dirigir la atención del lector hacia extremos opuestos ya que nos movemos en un terreno en que las palabras a veces son sinónimas y a veces difieren, generándose incoherencia en los razonamientos, divergencias y discusiones. Entre esas palabras podríamos citar rey, sultán, jefe, príncipe, califa, o estado, reino, gobierno, institución califal, etcétera.

Al preguntarnos si el Profeta era o no rey pretendemos saber si tenía alguna naturaleza diferente de la de enviado y consecuentemente podríamos empezar a pensar que de algún modo fundó una unidad política. El soberano, según la acepción que aquí damos a esa palabra, pudiendo llamarle también a tal personaje califa, sultán, príncipe o de cualquier otro modo semejante, es quien está al frente de una nación configurada como unidad política y civil. Y entendemos por los términos *hukma* (gobierno), *dawla* (estado), *salana* (imperio) y *mamlaka* (reino) cuanto los especialistas en ciencia política designan con *government*, *state* o *kingdom* y demás términos parecidos.

No estamos poniendo en duda el carácter del Islam como unidad religiosa formando los musulmanes, en tanto que tales, una única comunidad por la que siempre predicó el Profeta y que concluiría a su muerte; no ponemos en duda que él fue la cabeza de esa unidad religiosa en tanto que único guía, rector, maestro indiscutible cuyas instrucciones no se transgredían. Para mantener esa unidad el Profeta luchó con la palabra y con la espada obteniendo el auxilio divino y por tanto la victoria; que los ángeles y el poder de Dios le asistieron siempre mientras cumplía su misión,

la tarea que le fue encomendada para lo cual ejercía una autoridad tal frente a su nación que no se había conocido hasta entonces ni volvería a conocerse después. *El Profeta vela por los intereses de los creyentes mejor que ellos mismos*¹¹⁴. *Ningún creyente ni ninguna creyente puede actuar por sí mismo si Dios y su Profeta han decidido de otro modo. Aquel que desobedezca a Dios y a su Profeta se perderá con toda certeza*¹¹⁵.

Si lo que queremos es llamar *estado* a tal unidad religiosa y a ese poder ilimitado que ejerció el Profeta darle el nombre de *reino* o *dignidad califal*, somos libres de hacerlo, pues no son más que palabras en las que tampoco hay por qué pararse en exceso. Lo importante es el sentido de las cosas y este sentido lo hemos dejado claro al lector. Se trata de alcanzar a saber claramente si la preeminencia del Profeta sobre su nación fue la de un enviado de Dios o la de un rey; si las manifestaciones de autoridad que podemos observar en la vida del Profeta eran de ámbito político o religioso y si aquella unidad de la que hablábamos, dirigida por el Profeta, era una entidad política o un concepto religioso. En definitiva, si el Profeta fue sólo profeta o también rey.

6.- En el Corán aparece de un modo claro y meridiano que el Profeta no tenía ninguna relación con la soberanía política. Las aleyas del libro sagrado se sostienen unas a otras argumentando

¹¹⁴ Cor. 33,6.

¹¹⁵ Cor. 33,36.

que la misión divina del Profeta no sobrepasó el carácter de mensaje estando por ello fuera del alcance del poder temporal. *Quien obedezca al Profeta está obedeciendo a Dios. Pero si alguno se descarría, no le hemos enviado para ser su guardián¹¹⁶. Tu nación le acusa de impostura cuando él mismo es la verdad. Di: no me han encargado velar por vosotros. Cada acontecimiento tendrá su hora de realización y os aseguro que tendréis noticia de ello¹¹⁷. Soy aquél que te ha sido revelado de parte de Dios, no hay mas dios que Él. Aléjate de los politeístas. Si Dios lo hubiese querido, no existirían los politeístas. Pero no te hemos enviado como su guardián ni para que veles por sus intereses¹¹⁸. Si Dios hubiese querido, creerían todos los que están en la tierra; acaso pretendes obligar a los hombre a ser creyentes?¹¹⁹. Di: gentes, ha llegado la verdad de parte de vuestro Señor. Aquél que camina por la vía recta lo hace gracias a Él. Quien se desvía lo hace a su pesar. No voy a velar por vuestros asuntos¹²⁰. No te hemos enviado para que te encargues de sus asuntos¹²¹. ¿Has visto con qué pasión se aferran a su dios? ¿vas a ponerte tú ahora a*

¹¹⁶ Cor. 4,80.

¹¹⁷ Cor. 4,66.

¹¹⁸ Cor. 6,107.

¹¹⁹ Cor. 10,99.

¹²⁰ Cor. 10,108.

¹²¹ Cor. 17,54.

*servirles?*¹²². *Te hemos revelado el Libro con la verdad para los hombres. El que siga la recta vía lo hará en su propio beneficio, y el que se desvíe lo hará muy en perjuicio suyo. No eres tú en encargado de mezclarte en ello*¹²³. *Si se desvían, debes saber que no te hemos enviado como guardián suyo. Tu único cometido es transmitirles el mensaje*¹²⁴. *Sé mejor que nadie lo que van diciendo, y que tú no eres ningún déspota con ellos. Advierte mediante el Corán a quienes temen mis amenazas*¹²⁵. *¡Advierte! No eres más que un heraldo, sin poder absoluto sobre los hombres. Pero los que se dan la vuelta y son infieles, a esos Dios les hará sufrir el más terrible castigo*¹²⁶.

Según vemos, el Corán prohíbe explícitamente que el Profeta sea un guardián de los hombres, un encargado de sus asuntos, un potentado o un déspota con derecho para obligar a los coetáneos a que se conviertan. Es alguien que no es guardián ni jefe absoluto ni rey, pues tales prerrogativas exigen precisamente esa autoridad absoluta, esa omnipotencia, ese poder sin límites. Alguien cuyo cometido no es dirigir los asuntos de su pueblo no es un soberano. Dios, sea alabado, dejó dicho: *Mahoma no es el*

¹²² Cor. 27,43.

¹²³ Cor. 39,41.

¹²⁴ Cor. 42,47.

¹²⁵ Cor. 50,45.

¹²⁶ Cor. 88,21 y ss.

*hermano de ninguno de vosotros, pero es el enviado de Dios y el sello de los profetas. Dios lo sabe todo*¹²⁷.

El Corán afirma explícitamente que Mahoma no tenía sobre su pueblo otro poder que el que le confería ser enviado de Dios. Si hubiera sido soberano habría contado asimismo con los poderes que confiere la dignidad real, pero son bien diferentes de los relacionados con la predicación. La dignidad real cuenta con prerrogativas, méritos y efectos bien distintos. *Di: no hay nada bueno o malo que pueda hacer por mí mismo a menos que Dios así lo pretenda. Si supiese las cosas buenas me parapetaría con ellas y el mal no me rozaría. Pero no soy más que uno que advierte, anunciador de noticias para el pueblo creyente*¹²⁸. *Puede que te angustie dejar algo que te ha sido revelado, y dirán: «no baja del cielo ningún tesoro, y no le acompaña ningún ángel». Pero tú no eres más que un amonestador, y sólo Dios está por encima de todo*¹²⁹. *No eres más que uno que advierte, y cada pueblo tiene su guía*¹³⁰. *Di: soy humano como vosotros. Me ha sido revelado que no hay más que un Dios y que quien pretenda encontrarse con su Señor debe hacer buenas obras y no asociar a Dios con otras personas*¹³¹. *Di: gentes, entre vosotros no soy más que un*

¹²⁷ Cor. 33,40.

¹²⁸ Cor. 7,88.

¹²⁹ Cor. 11,16.

¹³⁰ Cor. 13,7.

¹³¹ Cor. 18,110.

amonestador encargado de mostraros la senda¹³². La única razón de que reciba la revelación es porque no soy más que uno que advierte¹³³. Di: soy humano como vosotros. Me ha sido revelado que vuestro Dios es único¹³⁴.

Y según vemos, el Corán afirma explícitamente que Mahoma no fue más que un enviado venido tras la desaparición de los que le habían precedido. El libro sagrado afirma nítidamente que la obra del Profeta no consiste más que en la transmisión del mensaje divino a los hombres; que no recibió ningún encargo aparte de tal mensaje y que no formaba parte de sus obligaciones el empujar a las gentes forzándola a practicar sus enseñanzas. *Si os desviáis, sabed que nuestro enviado debe sólo transmitir el mensaje evidente¹³⁵. El único deber del enviado es transmitir el mensaje. Dios sabe cuanto exteriorizáis y cuanto guardáis¹³⁶. ¿No se han parado a pensar que su compañero no está loco? No es más que un amonestador¹³⁷. ¿Es posible que se sorprendan porque eligiese de entre ellos a un hombre para advertir a la humanidad y anunciar la noticia de que por su sinceridad tendrán*

¹³² Cor. 22,48.

¹³³ Cor. 38,70.

¹³⁴ Cor. 41,5.

¹³⁵ Cor. 5,92.

¹³⁶ Cor. 5,99.

¹³⁷ Cor. 7,184.

un rango preferente ante su Señor?¹³⁸. Es cierto que te permitimos contemplar una parte de cuanto anunciamos, y también que te elegimos a nuestro lado, pero no eres más que un mensajero y sólo a nos incumbe llevar las cuentas¹³⁹. ¿Acaso al Profeta se le ha encargado algo aparte de la transmisión del claro mensaje?¹⁴⁰. Sólo te hemos revelado el Libro para que les expliques la causa de sus problemas, como guía y gracia para una nación creyente¹⁴¹. Si se desvían, sé consciente de que tu labor no consiste más que en transmitir el claro mensaje¹⁴². Sólo te enviamos para anunciar la noticia y advertirles¹⁴³. Te facilitamos la tarea hablándote en tu lengua para que anuncies la buena nueva a los hombres piadosos y amonestes a aquellos capaces de discernir¹⁴⁴. No te hemos revelado el Corán para que seas desgraciado, sino para que sirva de admonición a los temerosos de Dios¹⁴⁵. El enviado no tiene más misión que la de transmitir el claro mensaje¹⁴⁶. Sólo te hemos

¹³⁸ Cor. 11,10.

¹³⁹ Cor. 13,40.

¹⁴⁰ Cor. 16,30.

¹⁴¹ Cor. 16,64.

¹⁴² Cor. 16,84.

¹⁴³ Cor. 17,106.

¹⁴⁴ Cor. 19,97.

¹⁴⁵ Cor. 20,1-2.

¹⁴⁶ Cor. 24,54.

enviado como anunciante del acontecimiento y amonestador¹⁴⁷. Se me ha ordenado adorar en exclusiva al Señor de esta tierra que ha convertido en sagrada y a la que todo pertenece. Se me ha ordenado permanecer entre los sumisos y recitar el Corán. De este modo, el bien guiado lo será por sus méritos, y al mal guiado dile: «soy tan sólo uno de los amonestadores»¹⁴⁸. Si decís que es mentira, sabed que otras naciones lo dijeron antes y que el enviado no tiene más obligación que la de transmitir el claro mensaje¹⁴⁹. ¡Profeta! Te hemos enviado como testimonio, como anunciante del acontecimiento, para que les conmines a llamar a Dios por orden de Él mismo y como una llama ardiente¹⁵⁰. Te hemos enviado a la humanidad entera como anunciante del acontecimiento y amonestador, pero la mayor parte de los hombres no comprenden¹⁵¹. Vuestro compañero no está loco, no es más que un anuncio del terrible castigo que se avecina¹⁵². No eres más que un anunciante; te hemos enviado para que proclames la verdad y amonestes, ya que no ha habido pueblo sin enviado¹⁵³. Tan sólo

¹⁴⁷ Cor. 25,56.

¹⁴⁸ Cor. 27,92.

¹⁴⁹ Cor. 29,18.

¹⁵⁰ Cor. 33,44-45.

¹⁵¹ Cor. 34,28.

¹⁵² Cor. 34,46.

¹⁵³ Cor. 35,23.

*debemos transmitir el mensaje evidente*¹⁵⁴. *Di: «sólo soy el que amonesta, y no hay más que un Dios, único y todopoderoso*¹⁵⁵. *Di: No seré un innovador entre los enviados, y no sé lo que Dios decidirá sobre mí o sobre vosotros, tan sólo hago lo que me ha sido revelado. No soy más que un amonestador*¹⁵⁶. *Te hemos enviado como testimonio, como anuncio del acontecimiento y amonestador*¹⁵⁷. *Obedeced a Dios y a su Profeta. Si os perdéis, sabed que el Profeta sólo debía transmitir el claro mensaje*¹⁵⁸. *Di: «sólo Dios tiene el conocimiento, yo tan sólo anuncio»*¹⁵⁹. *Di: «sólo invoco a mi Señor y no lo asocio con nadie»*. *Di: «nadie puede protegerme contra Dios y no encontraré refugio lejos de Él. No hago más que transmitir el mensaje de Dios y ser su enviado»*¹⁶⁰.

7.- Y si pasamos del Libro de Dios a las tradiciones del Profeta, reforzaremos el argumento dificultando más aún su refutación. El autor de *al-sira al-nabawiya* relata cómo un hombre quería hacerle una pregunta al Profeta y al ponerse frente a él le

¹⁵⁴ Cor. 36,17.

¹⁵⁵ Cor. 38,65.

¹⁵⁶ Cor. 46,9.

¹⁵⁷ Cor. 48,8.

¹⁵⁸ Cor. 64,12.

¹⁵⁹ Cor. 67,26.

¹⁶⁰ Cor. 72,33.

embargó el temor poniéndose a temblar, a lo que le dijo el Profeta: «cálmate, no soy ni tu rey ni un tirano. Sólo soy el hijo de una mujer de Quraysh que come carne secada al sol de Meca». Y se dice en los hadices que cuando la lengua de Israfil le conminó a que eligiese entre la naturaleza de profeta rey y la de profeta servidor, se volvió a Gabriel pidiendo su asistencia. Gabriel fijó entonces sus ojos en el suelo, indicándole que debía optar por la humildad. Y según otro ejemplo, *cuando Gabriel me indicó que me humillase, dije «quiero ser un profeta servidor»*¹⁶¹. Y esto prueba de un modo patente que el Profeta no fue soberano; que no buscaba la realeza y no tenía ambiciones.

Investiguemos minuciosamente en el Corán una mínima alusión explícita o implícita acerca del carácter político de nuestra religión, extremo que algunos pretenden convertir en dogma. Esforcémonos escrupulosamente en descubrir el más mínimo indicio de tal cosa entre los hadices, ya que son las fuentes primigenias de la religión y se encuentran al alcance de cualquiera. Busquemos una prueba o un reflejo de ese carácter político porque no hallaremos más que meras conjeturas, y no creo que éstas deban reemplazar a la verdad.

8.- El Islam es una proclamación religiosa de acercamiento a Dios. Es uno de los modos de mejorar al género humano y guiarle hacia un comportamiento que le aproxime a Dios todopoderoso; de

¹⁶¹ *Al-sira al-nabawiya*, por Ahmad b. Zayni Dalan, muerto en 1304H.

abrirle la senda de la eterna felicidad que Dios ha prometido a sus verdaderos servidores. Es una unidad religiosa mediante la cual Dios ha decidido ligar a toda la humanidad, pues ha querido extenderla por todas las regiones del mundo. Es una llamada pura y sagrada dirigida al mundo terrenal, blancos y negros, para que se aferren al asa más firme del único Dios, para que constituyan una sola comunidad de hermanos en religión que adoran a un único Dios. Es una llamada al más excelso modo de felicidad y paz en este mundo destinada a que mostrar el modo de alcanzar la perfección que se merece así como la felicidad, su estado natural. Es una manifestación de la misericordia del cielo para con la tierra y de la clemencia de Dios para con el universo¹⁶².

Conminar al mundo entero para que seamos hermanos de fe es algo que se antoja razonable y realizable. Y sin duda llegaremos a ello ya que Dios todopoderoso ha prometido que así se cumplirá, no vayamos a creer ahora que Dios incumple sus promesas. *Dios prometió que quienes creen y hacen el bien heredarán la tierra, al igual que hizo con los que les precedieron; que reforzará los lazos religiosos que ha tenido la gracia de conceder y que cambiará miedo por paz. «Me adorarán y no asociarán a nadie conmigo. Y los que después de todo no crean, serán impíos»¹⁶³. Es Él quien mandó a su enviado con la senda recta, la religión de la verdad y el modo de que prevalezca sobre*

¹⁶² **N.T.** Acercándose así en esta gran definición -y ecuménica- al tan traído y llevado sentido ético último de la religión.

¹⁶³ Cor. 24,55.

las demás religiones. Valga Dios como testigo¹⁶⁴. ¿Quién hay más vil que aquellos que gestan mentiras contra Dios después de haber sido invitados al Islam? Dios no va a guiar a los impíos; éstos pretenden apagar la luz de Dios con sus palabras, pero Dios mantiene impasible su luz a pesar de los infieles. Él envió a su heraldo con la recta guía y la religión de la verdad para que triunfe por encima cualquier otra religión a pesar de esos infieles¹⁶⁵.

No resulta impensable que el universo entero comparta una sola fe y goce de esa auténtica unidad religiosa. Pero someter a ese universo entero bajo un solo gobierno; reunir a una global unidad política bajo una sola autoridad es una empresa que desborda a la misma naturaleza humana y que no pretende acometer la voluntad divina. Sería, en cualquier caso, uno de tantos proyectos terrenales para los cuales Dios nos deja las manos libres conminándonos a que lo decidan la razón, los conocimientos, los intereses de cada, sus pasiones o inclinaciones. Y es que la sabiduría divina es insondable, mientras que la humana se muestra palpable. *Si tu Señor lo hubiese querido, habría constituido una sola comunidad para la humanidad. Pero no cesarán de mostrar sus diferencias excepto aquellos que sean objeto de la misericordia de Dios, para lo cual han sido creados¹⁶⁶.* Y así debe ser mientras persisten esas diferencias que Dios ha

¹⁶⁴ Cor. 48,28.

¹⁶⁵ Cor. 61,7-9.

¹⁶⁶ Cor. 11,119.

querido que existan mientras haya civilización. *Si Dios no hubiera distinguido a unos hombres de otros, la humanidad entera se habría corrompido. Pero Él es bueno con el universo*¹⁶⁷. Así también debe ser para que la Escritura y el orden de Dios se consumen.

Todo esto forma parte de esas cuestiones terrenales que el Profeta no pretendió reglar ni dirigir, ya que afirmó: *vosotros conocéis mejor que nadie vuestros propios intereses terrenales*. Sí, forman parte de cuestiones terrenales, y toda la vida terrenal, con sus intenciones y pretensiones, es poca cosa frente a Dios; por su dimensión real nos ha dejado la razón como instrumento de decisión así como los sentimientos y pasiones que puso en nosotros y los saberes que nos permite alcanzar. E igualmente es demasiado poca cosa como para que un enviado de Dios se ocupase en dirigirla.

9.- Con todo, no debemos inquietarnos ante determinadas acciones que aparecen en la vida del Profeta y que podrían movernos a relacionarlas con manifestaciones de soberanía al frente de un Estado, pues son minucias que no resisten un examen detallado. No hay más que contemplarlas como recursos ocasionales para afianzar la religión o extender la predicación. Tampoco debemos inquietarnos porque, en ocasiones, uno de esos recursos fuese la guerra; recurso a todas luces violento y

¹⁶⁷ Cor. 2,151.

brutal. Pero ¿quién sabe?, puede que en ocasiones se presentase como un mal menor necesario para que el bien prevaleciese, pues ocurre que a veces es necesario demoler para construir después. *A veces se dice: <tal acción> no ha estado exenta de fuerza coercitiva. Bien, pero así es la ley de Dios para con sus criaturas; la pugna entre verdad y mentira, sabiduría e impostura no va a cesar hasta que Dios dicte sentencia sobre la suerte del mundo. Cuando Dios envía una lluvia primaveral a una región reseca haciendo que renazca cuanto estaba muerto y apagando la sequedad para fertilizarla, ¿acaso es menor el beneficio de esa lluvia porque las aguas cubran en su curso una colina o acaben anegando algún monumento importante?*¹⁶⁸.

Te reprochan haber encendido la guerra cuando los profetas de Dios no fueron enviados para matar y derramar sangre humana.

Ignorancia, error de mono y falsedad, porque conquistaste con la pluma antes que por la espada.

Cuando vinieron a tí por su propio pie los de alma noble, la espada tuvo que alzarse para reducir a los ignorantes e indignos.

¹⁶⁸ Muhammad Abduh: *Risalat al-tawhid*, 122-123.

Si combates al mal con bien, no podrás contra él; emplea el mal contra el mal y lo destruirás.

Les trajiste cuanto ignoraban, incluida la guerra y el modo en que acaba ensalzando el honor¹⁶⁹.

10.- Según vemos, no sólo el Corán nos aleja de pensar que el Profeta se dedicase, además de a su predicación religiosa, a constituir una forma de gobierno. Pero además, junto con el Corán y la Sunna se sitúan la razón así como los verdaderos significado y naturaleza de la misión profética. La autoridad de Mahoma sobre los creyentes era la derivada de su predicación, sin nada que ver con el poder terrenal. En ningún caso aparece un modo de gobernar o de aspiración política o demás ambiciones propias de reyes y príncipes.

Puede que a estas alturas el lector haya encontrado la respuesta a nuestra sempiterna pregunta; y esa respuesta confirma la ausencia de autoridad terrenal, de gobierno establecido en tiempos del Profeta. Puede que ya haya comprendido por qué no aparece organización gubernamental, ni gobernadores, ni jueces ni ministerios. Así también se habrán tornado en luz las tinieblas de la inquietud que embargaban al lector, en frescor y paz el fuego que le consumía.

¹⁶⁹ Son versos de Ahmad Shawqi.

LIBRO III

INSTITUCIÓN CALIFAL Y PODER POLÍTICO EN LA HISTORIA

LOS ÁRABES Y LA UNIDAD RELIGIOSA

El Islam no es una religión exclusivamente árabe.- Lo árabe y religión.- La unidad religiosa de los árabes a pesar de su diversidad política.- Las instituciones del Islam son religiosas y no políticas.- Atenuación de las diferencias políticas.- Los tiempos del Profeta.- Se extingue el liderazgo tras la muerte del Profeta.- El Profeta no nombró califa para sucederle.- Argumento chií para la elección de Ali como califa.- Argumento del grupo para la elección de Abu Bakr.

1.- El Islam, según venimos viendo, es una excelsa llamada emitida por Dios para bien del mundo entero, oriental u occidental, árabe o extranjero, hombres y mujeres, ricos y pobres, sabios e ignorantes. Se trata de una unidad religiosa mediante la cual Dios quiere atar a la humanidad y que pretende extender a todos los confines del universo. No fue el Islam una predicación estrictamente árabe ni una unidad estrictamente árabe ni siquiera una religión estrictamente árabe. El Islam no concebía la superioridad de un pueblo sobre otro, una lengua sobre otra, una región sobre el resto, una época sobre las demás, o una

generación sobre las restantes a menos que estemos hablando de superioridad en materia piadosa. Todo esto, por supuesto, teniendo en cuenta que el Profeta era árabe, que por descontado amaba así como elogiaba lo árabe, y que el Libro de Dios fue escrito en la lengua árabe culta.

2.- La predicación islámica debía manifestarse y exteriorizarse ante el mundo como una verdad inmutable y universal. De ello debía encargarse un profeta elegido por Dios que contase con la asistencia del espíritu divino para poder llegar hasta los hombres. Dios tuvo la gentileza de elegir al enviado destinado a tal predicación de entre las tribus árabes y no de entre el resto de los pueblos. Y entre los árabes descendientes de Ismael lo escogió de la rama de los Kinana, y de éstos seleccionó a la tribu de Quraysh. Dentro de la tribu Quraysh prefirió a la familia de Hachim, y de entre los hachimíes fue Muhammad b. Abd Allah a quien Dios quiso elegir. Esta elección divina refleja una profunda sabiduría de la que puede que sepamos o no atisbar las razones últimas. *Tu Señor crea y elige cuanto quiere. Ellos no tienen derecho a elegir. Dios es más grande y elevado que aquellos a los que le asocian. Tu Señor sabe lo que ocultan sus corazones y cuanto guardan para el gran día*¹⁷⁰.

Libro árabe. Profeta árabe. Sin duda resultaba una consecuencia lógica que la predicación comenzase entre los

¹⁷⁰ Cor. 28,68-69.

árabes antes de extenderse por otros pueblos. Resulta lógico que fueran los árabes los primeros que comprendieron la llamada de este heraldo de una buena noticia, de este amonestador. Resulta lógico que fueran los primeros a los que este predicador conminó a abrazar la causa de Dios tratando de unirlos para guiarlos por la recta vía. Comenzó así el profeta de Dios su predicación entre los parientes más cercanos y después entre las gentes de su pueblo, sin cesar en su tarea y asistido por Dios hasta lograr que lo acatasen, que se sometieran a esa llamada, que fueran los primeros en incorporarse a esta unidad religiosa encabezada por el enviado.

3.- Arabia, según sabemos, contenía grupos árabes de diferentes asentamientos y tribus, que hablaban dialectos diferentes, habitaban regiones distintas y diferían entre sí en materia de organización política. Unos claramente se hallaban bajo la férula del Imperio Romano de Oriente, mientras que otros eran completamente independientes. Todo esto marcó una serie de diferencias lógicas generando una gran diversidad política y administrativa entre esos pueblos árabes; métodos de gestión, costumbres y tradiciones, así como numerosos aspectos de la vida económica y del día a día. Todas esas naciones diversas se unieron en tiempos del Profeta tras la llamada del Islam convirtiéndose en pueblos hermanos, ligados por ese único lazo que es la religión; contenidos por un solo límite, la primacía, la

bondad y la misericordia del Profeta. Se convirtieron en un solo pueblo con una sola cabeza: el Profeta.

Esta unidad árabe patente en tiempos del Profeta no fue, con todo, una unidad política. No participaba de los ingredientes necesarios para ser Estado o forma alguna especial de gobierno. De hecho, jamás fue otra cosa distinta de una unidad religiosa, desprovista de toda contaminación política. Era la unión de la fe y el dogma religioso, no la del Estado y los sistemas de autoridad terrenales.

4.- La mejor prueba de ello es la propia conducta del Profeta. No tenemos constancia de que pretendiese jamás inmiscuirse en la dirección política de estas naciones diferentes ni que estuviese al frente de ninguna forma de gobierno o régimen judicial y administrativo de alguna de las tribus; ni que asestase ningún golpe a las estructuras sociales y económicas que existían ya en esos asentamientos o entre ellos y el mundo exterior. Jamás hemos tenido noticia de que destituyese a un gobernador, o nombrara un juez, u organizase fuerzas de policía, o reglamentase su comercio, su agricultura y su industria¹⁷¹. Muy al contrario, el Profeta se alejaba de estos asuntos diciendo: *vosotros sabéis de esto mejor que nadie*.

¹⁷¹ **N.T.** Y de nuevo, unas afirmaciones difíciles de sostenerse. La revolución del Hecho Coránico pudo basarse precisamente en un sistema en primera instancia teocrático y en segunda assembleario, que anulase de facto las estructuras de poder preexistentes.

Por tanto, todos esos pueblos, con las diferentes unidades civiles y políticas que ya tuviesen, con el orden o anarquía que reinase en el interior de cada, no tenían más lazos entre sí que éste del que venimos hablando; la unidad del Islam, sus preceptos y moral. Aún así podríamos objetar lo siguiente: tales preceptos fundamentales, esas reglas de moral y esas leyes que el Profeta ofrece a las naciones árabes así como a las no árabes, tenían un número considerable y sin duda influirían en el modo de vida de esos pueblos. Efectivamente, el orden islámico conllevaba ciertas reglas que afectaban a castigos, ejército, guerra santa, venta, préstamos, fianzas, reglas de urbanidad para comportarse en público, de cómo hablar y pasear y mil cosas más. En realidad, quien lograra unificar los criterios árabes imponiendo tantos preceptos que tendían a igualar modos de vida, costumbres y normas anteriormente distintos llegando a los niveles que alcanzó el Islam, de ese hombre diríamos que unificó las estructuras sociales configurando un nuevo orden político, y que por tanto los árabes constituirían seguramente un único Estado con el Profeta a la cabeza.

Sin embargo, pensándolo más detalladamente resulta que todas esas reglas dictadas por el Islam, todas esas obligaciones, reglamentos, preceptos y normas morales de nuevo cuño impuestas por el Profeta a los musulmanes, todo ese nuevo orden no encaja con lo que entendemos como formas de gobierno y gestión política de un Estado. Todo el aparato normativo nuevo no alcanzaba a cubrir las necesidades políticas y la legislación

necesaria para poder hablar de una nueva forma de gobierno. Todas las aportaciones del Islam en materia de dogma y de novedades jurídicas en el ámbito de las costumbres y el derecho penal son de carácter estrictamente religioso, destinadas únicamente a Dios y el componente religioso de la humanidad, al margen del interés que prestemos a ese componente religioso. El hecho de que la humanidad extraiga beneficios de tipo civil no implica que fuera ése el objetivo de la ley religiosa ni la misión del Profeta.

Al margen de su nueva hermandad en aras del Islam, los árabes continuaban divididos desde un punto de vista político, civil, social y económico. Y esto nos lleva de nuevo a afirmar que los árabes constituían diversos estados, siempre que definamos como tal sus modos de organización. Y esa siguió siendo la situación de los árabes a la muerte del Profeta; una unidad religiosa global bajo la cual latían estados diferentes salvo raras excepciones, y en esto no cabe la menor duda.

5.- Tememos ahora que el lector no alcance a distinguir esa diversidad que apuntamos entre los pueblos árabes en tiempos del Profeta y siga dejándose llevar por la imagen de armonía que suelen presentarnos los historiadores al uso. Debemos admitir que la visión de la historia contiene numerosos errores y demasiadas veces nos empuja a graves estereotipos. Cabe, no obstante, admitir que muchas diferencias entre las unidades políticas existentes se minimizaron por la fuerza armoniosa del Islam

empujándolas a una sola religión, unas mismas normas en sus modos de vida. Y recordemos aquí el largo alcance de la primacía religiosa del Profeta, de cuyos efectos hablábamos antes. Desde este punto de vista no resulta extraño comprobar fueron limadas muchas de las asperezas que separaban a las unidades políticas árabes, dejando de ser relevantes y de generar violencia. *Recordad las bondades de Dios, que cuando érais enemigos unió vuestros corazones de tal modo que por su gracia os convertisteis en hermanos; que estábais en un precipicio de fuego y os salvó de él*¹⁷².

Pero es natural que los árabes continuasen constituyendo naciones diferentes. Las diferencias podrán atenuarse o incluso debilitarse, pero es difícil que desaparezcan. Nada más ser llamado el Profeta a junto al Excelso Compañero volvieron a presentarse aquellas diferencias con una fuerza entonces renovada. Cada nación retomó conciencia de su propia idiosincrasia y su vida independiente, desmoronándose la unidad árabe alcanzada durante la vida del Profeta. *La mayoría de los árabes apostasiaron, excepto aquellos de Medina, Meca y Taif, donde no tuvo cabida el abandono*¹⁷³.

6.- La unidad de los árabes fue, así, un orden islámico y no político. La primacía del Profeta fue religiosa, y no civil. La

¹⁷² Cor. 4,103.

¹⁷³ Véase: Abu-l-Fida, I, 152.

sumisión que le manifestaron fue por creencia y fe, no el acatamiento frente a una autoridad gubernamental o imperial. Esa sumisión por creencia y fe no es el sentir común que genera un tipo de gobierno o un imperio; la dedicación de la gente se debía a la razón de Dios, recibían las invocaciones de la revelación, las inspiraciones de los más alto, el orden y la defensa de Dios. «...*El los purifica y les enseña el Libro de la sabiduría*»¹⁷⁴.

Ésta y no otra era la fuerza de Muhammad b. Abd Allah b. Abd al-Mutalib de los Banu Hachim de Quraysh; no la de su persona o su procedencia, sino el hecho de venir de parte de Dios. *El no habla por la fuerza de las pasiones*¹⁷⁵, sino en nombre de Dios mediante la intersección de los venerados ángeles. Por tanto, al ganarse el Profeta descanso del cielo no se le concedió a nadie relevarle y ostentar tal dignidad religiosa puesto que había encarnado al *sello de los profetas*¹⁷⁶. La altura de la misión profética confiada por Dios no iba a ser transmitida como una herencia o por medio de designaciones u órdenes.

7.- El Profetase sumó a quienes gozan de la Excelsa Compañía sin haber designado a nadie para sucederle y sin indicar que alguien ocupase su lugar en la comunidad. Y no cabe la menor duda; en ningún momento de su vida hizo el Profeta alusión de

¹⁷⁴ Cor. 3,174.

¹⁷⁵ Cor. 52,3.

¹⁷⁶ Cor. 38,40.

cualquier tipo referida a algo que pudiésemos llamar *estado islámico* o *estado árabe*. Y sería una blasfemia pensar lo contrario, pues el Profeta dejó este mundo tras concluir enteramente la misión que Dios le había confiado y tras haber transmitido a su pueblo todos los preceptos de la religión sin dejar lugar para la duda o el equívoco. Si su misión hubiese sido crear un Estado, ¿cómo iba a dejar a los musulmanes sin más precisiones sobre lo relacionado con tal Estado, habida cuenta del riesgo de una marcha atrás y que empezaran a matarse entre ellos?. ¿Cómo no haberse ocupado de su sucesión en el poder, primera obligación desde siempre para cualquier fundador de un Estado?. ¿Por qué dejar a los musulmanes sin alguien que les liderase si de eso se trataba?, ¿Por qué abandonarlos a las sombras inciertas, ocultos por las cuales iban a empezar a asesinarse unos a otros cuando el cuerpo del Profeta estaba aún presente y ni siquiera se habían organizado sus exequias?.

8.- Debemos mencionar que todos los chiees profesan que el enviado de Dios designó a Alí para ejercer tras su muerte la autoridad califal sobre los musulmanes. No vamos a detenernos y contestar a esta opinión ya que, desde un punto de vista científico, no merece dirigir hacia ella nuestra atención. El propio Ibn Jaldún afirma que *los textos que aportan e interpretan según su rito son completamente desconocidos por los mejores estudiosos de la ciencia de la Tradición y transmisores de la Ley. De hecho, la mayor parte de estos textos son apócrifos o su cadena de*

*transmisión es discutible, o en cualquier caso están muy alejados de las falsas interpretaciones que estas gentes llevan a cabo*¹⁷⁷.

9.- El imam Ibn Hazm el zahirí se adhirió a la opinión de un grupo de sabios según los cuales el Profeta especificó claramente quién sería su sucesor, designando a Abu Bakr dado que los *Muhayir* y los *Ansar* coincidieron en llamar a este último *jalifa* del Profeta de Dios. El significado etimológico de ese término, según este imam, sería de este modo, *la persona elegida como sucesor*, y no quien sucede a otro al margen de haber sido o no designado. Según él, no hay ninguna otra posibilidad lexicológica aceptable¹⁷⁸.

Pero sumarse a esta interpretación sería pecar de sectarismo. En realidad hemos consultado todas las fuentes lexicológicas a nuestro alcance sin encontrar nada que nos lleve a adherirnos a la postura del imam Ibn Hazm. Muy al contrario, hemos podido comprobar que todos los transmisores de hadices coinciden en reseñar la falta de acuerdo entre los Compañeros del Profeta acerca de la designación de Abu Bakr, e incluso el rechazo manifiesto de alguno de ellos, así como las posteriores palabras pronunciadas por Umar b. al-Jatab tratando de excusarse por sus declaraciones el mismo día de la muerte del Profeta¹⁷⁹: *Oh gente;*

¹⁷⁷ Véase: *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, 176.

¹⁷⁸ Véase: *Al-fisal fi-l-milal wa-l-ahwa wa-l-nahal*, 4, 107 y ss.

¹⁷⁹ *Tras la muerte del Profeta de Dios, Umar b. al-Jatab se levantó y dijo: «Hay unos hipócritas afirmando que el Profeta de Dios ha muerto. Yo juro que no ha muerto, sino que ha subido con Dios como Moisés hijo de ʿImran, que desapareció de entre los suyos durante cuarenta días y volvió cuando ya decían*

ayer exterioricé algunas cosas que no reflejaban más que mis sentimientos, y nada de ello lo había encontrado en el Libro de Dios. No eran la expresión de ningún encargo ni compromiso que hubiese contraído con el Profeta; simplemente estaba convencido de que él dirigiría nuestro asuntos hasta ser el último de entre nosotros. Pero Dios os ha dejado su Libro, el mismo con el que dirigió Él a su Profeta. Si os comprometéis fervorosamente con ese Libro, Dios os guiará en la senda que mostró a su Profeta. Dios confió la misión de dirigir todos vuestros asuntos al mejor de entre vosotros, el Compañero del Profeta y su segundo, el que estaba con él cuando la Caverna. Alzáos pues y pronunciar la bay'a¹⁸⁰.

Tras encontrar estas referencias entre otras muchas pensamos que no es razonable la afirmación de que el mismo Profeta concretó lo que sería la institución califal tras su muerte. En honor a la verdad, el Profeta no hizo mención alguna acerca de cuestiones de gobierno tras su muerte y que no dejó ninguna ley a la que acercarse en tal materia. El Profeta ganó el cielo tras concluir su misión y fijar el rumbo de la predicación del Islam. Aquel día, simplemente murió, tocando fin su misión e interrumpiéndose aquella sublime conjunción que acercaban cielo y tierra merced a su persona.

que estaba muerto. Por Dios que el Profeta volverá para cortar las manos y los pies de aquellos que afirman que el Profeta de Dios ha muerto». Véase la Historia de Al-Tabari, III, 197.

¹⁸⁰ *Ibid.* III, 203.

EL ESTADO ÁRABE.

Después del Profeta, la dirección sólo podía ser política.- Influencia del Islam en los árabes.- Creación del Estado Árabe.- Desacuerdo entre los árabes con respecto a la *bay'a*.

1.- Tal y como decimos, la preeminencia del Profeta fue en todo momento religiosa, alcanzada mediante el proceso único de la misión profética. Tal misión tocó su fin a la muerte del Profeta, momento en el que su preeminencia se extinguió, dado que nadie podía encarnarla, como nadie podía tomar el relevo de su misión profética. Puesto que entre los seguidores del Profeta se presentaba como una imperiosa necesidad contar con algún tipo de dirección, ésta fue lógicamente nueva y en todo caso distinta de la de los que contaban con el Profeta.

Se nos antoja algo derivado del propio sentido común admitir que tras el Profeta no hubo preeminencia religiosa semejante, así que toda preeminencia posterior no podía ser más que de nuevo cuño, sin continuidad con la misión profética y sin una base religiosa. El nuevo tipo de dirección sería laico, y habida cuenta de esto, no podía ser más que civil o política. Sería la preeminencia del gobierno o del Imperio, pero no de la religión. Y esto, desde luego, es cuanto se produjo.

2.- La predicación islámica retocó la vida de los pueblos de modos muy diversos, dado que cuando el Enviado les abrió las puertas del Islam se convirtieron en una única comunidad de entre las mejores de su tiempo y que poco a poco se dedicarían, como todos los pueblos semejantes del mundo, a colonizar al resto.

A la muerte del Profeta, los árabes contaban con un dogma purificado del politeísmo precedente, una fe enraizada en las almas de los hombres, unos caracteres forjados por el propio Profeta, una inteligencia y una actividad desarrolladas hasta los límites de la naturaleza, una unidad en torno a Dios que limó las divergencias existentes y resolvió sus diferencias haciendo de ellos un grupo de hermanos en la religión de Dios. Un pueblo de esta estatura, a la altura de los tiempos, no podía volver tras la muerte del Profeta a la situación de ignorancia de la que había salido: un grupo de tribus enfrentadas entre sí y aliadas ocasionales por causas menores.

Desde el momento en que Dios pone a disposición de un pueblo los medios para llegar a ser fuerte y victorioso, está impelido a serlo hasta alcanzar su tamaño real. De este modo comenzó a agrandarse el imperio árabe en detrimento de otros imperios que le precedieron, tal y como ocurriría más veces en la Historia.

3.- Los árabes sabían que Dios les había dotado de lo necesario para crear un imperio; de hecho puede que lo percibiesen antes incluso de la muerte del Profeta. Pero lógicamente a la muerte de éste debieron sentarse a plantear el

tipo de gobierno político que debían crear basándose en la unidad religiosa con que contaban como legado del Profeta. *No ha habido misión profética a la que no haya sucedido un imperio*¹⁸¹.

El pueblo se ocupó entonces de fundar un imperio, erigir una dinastía y crear un gobierno, y por eso se comenzó a hablar de soberanía y soberanos, ministerios y ministros; se ocuparon en lo concerniente a las fuerzas armadas, el poder, el enriquecimiento, los preparativos de las campañas, el valor, el heroísmo. Todo se encarrilaba en el propósito de crear un imperio, y sabemos cuanto ocurrió a continuación; la disputa entre los *muhayir* y los *ansar*, así como entre Compañeros para finalmente investir a Abu Bakr, el primer soberano del Islam.

Si nos paramos a contemplar las circunstancias en las que Abu Bakr fue designado, llegaremos a la conclusión de que se trató de una investidura política e incluso regia, con el entorno clásico de los reinos de reciente creación, y que esta investidura descansaría, como efectivamente ocurre en todas las formas de gobierno, en sus bases de fuerza coercitiva y espada. Se trataba de un estado nuevo creado por los árabes y, por lo mismo, un Estado Árabe con un poder árabe. Pero el Islam, según hemos visto, es una religión universal; ni árabe ni extranjera.

Se edificó un Estado árabe sobre la base de una predicación religiosa¹⁸² con un lema bien claro: proteger y sostener esa

¹⁸¹ Es decir: *a los profetas siempre les suceden soberanos absolutos e omnipotentes.* (Véase *Asas al-balaga*).

predicación. Sin duda ese nuevo Estado ejercería una huella imborrable sobre el destino de la predicación religiosa, entrando a formar parte de las circunstancias de su transformación y evolución. Pero por encima de todo, ese Estado árabe fortaleció a los árabes haciéndolos prosperar, instalarse y perpetuarse en regiones conquistadas, explotar las riquezas de unas naciones fuertes a las que colonizarían.

4.- De este modo, y no de otro, comprendieron cuanto hacían los musulmanes reunidos para nombrar al que dirigiría sus asuntos, momento en que los *ansar* dijeron a los *muhayir*: *que salga de entre nosotros un soberano y de entre vosotros otro*; a lo que respondió Abu Bakr: *que salgan de entre nosotros soberanos y de entre vosotros consejeros*¹⁸³, momento en que Abu Sufyán gritó: *Por Dios, no hay más que chusma decidida a hacer correr la sangre. ¡Vosotros, la familia Abd Manaf!; ¿qué tiene que ver Abu Bakr en vuestros asuntos?. ¿Quienes son los dos más ruines y despreciables? Ali y Abbas. Y a continuación dijo: ¡Oh tú, padre de Hasan; extiende la mano para que yo preste mi compromiso de*

¹⁸² **N.T.** Parece ser el resumen perfecto de la teoría de Abd al-Raziq aplicado a la disolución del califato: las formas de gobierno pasarán, pero el Islam no. O planteado como hipótesis modernista: deberán pasar las formas de gobierno para que el verdadero Islam se abra paso y no se confunda con ninguna de ellas corriendo el riesgo de caer en el momento en que éstas lo hagan. Estamos hablando, en todo momento, de la solución ética para la continuidad de la religión.

¹⁸³ Véase la *Historia* de Al-Tabari, III, 197.

obediencia. Como Ali se negó, comenzó a citar estos versos de Al-Mutalammis:

*Sentirán en sus carnes los efectos de la fuerza
el clavo de la jaima y el pobre del jumento.
Se le impide a éste que levante su cabeza
y aquél no puede inclinarse por el viento¹⁸⁴.*

Cuando Saad b. Ubada rehusó prestar su compromiso de obediencia, fue aún más lejos diciendo: *"Por Dios que te acribillaré con las flechas de mi carcaj, teñiré mi lanza con tu sangre, te golpearé con la espada mientras mi mano aguante y te combatiré con mi familia y cuantos me sigan de mi tribu antes de hacerlo. ¡Lo juro! Aunque los genios se unan a los hombres para defender tu causa no te rendiré obediencia hasta que sea llamado a comparecer ante mi Señor y sepa lo que el Juicio me depara".* Y de hecho, Saad dejó de rezar con ellos y no se les unía en la oración del viernes. *Cumplió la peregrinación, pero no dió con ellos las vueltas rituales a la Caaba, continuando con esta actitud mientras vivió Abu Bakr¹⁸⁵.*

Los musulmanes eran conscientes de que sólo estaban constituyendo un poder civil y temporal, y por eso se permitían la rebelión y la oposición, sabedores de que en última instancia

¹⁸⁴ *ibid.*, 203 y ss.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 210.

luchaban por cuestiones terrenales y no religiosas. No rechazaban una religión o una fe, sino un interés político determinado.

Ni Abu Bakr ni ningún miembro de la élite de esa nación pretendían encarnar una dignidad religiosa, así como no entendían la oposición como lucha contra su fe. Abu Bakr decía llanamente: *¡Oh gentes!. No soy más que uno más entre vosotros. Puede que me estéis pidiendo lo que sólo el Profeta de Dios estaba capacitado para hacer. Dios eligió a Mahoma, lo elevó por encima del universo y lo preservó de las flaquezas. En cuanto a mí, seré sólo un imitador, no un innovador*¹⁸⁶.

Con todo, muchas circunstancias concedieron a la labor de Abu Bakr un cierto carácter religioso, induciendo a muchos al error de creer que ostentaba una dignidad religiosa representando al Profeta de Dios. Y por eso se piensa que la autoridad sobre los musulmanes es una designación religiosa y una delegación del Profeta. Y seguramente una de las razones principales para pensar esto último sea el título que se le concedió a Abu Bakr al situarlo por encima de los musulmanes: *jalifa rasul Allah*, el representante del Profeta de Dios.

EL CALIFATO ISLÁMICO.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 211.

Aparición del título *Jalifa rasul Allah*.- Significado real del la sucesión (*jilafa*) del Profeta encargada a Abu Bakr.- Razones para elegir tal denominación.- De cómo se calificó de apóstatas a quienes se oponían a Abu Bakr.- No todos los rebeldes eran apóstatas.- Los que se negaban a pagar el impuesto de la *zakat*.- Guerras políticas, y no religiosas.- Hubo apostatas de verdad.- Comportamiento religiosa de Abu Bakr.- La teoría de que la dignidad califal es una dignidad religiosa.- Los soberanos siempre defendieron esta teoría.- Nada de califatos en religión.

1.- No conocemos de un modo exacto quién acuñó el término de *jalifa rasul Allah*, el representante del Profeta de Dios, aplicado a Abu Bakr, pero sí es cierto que éste lo admitió e incluso le agradó. Sí hemos comprobado que hizo uso del título para dirigirse a las tribus árabes apóstatas y al mandar a los jefes del ejército en los dos documentos conocidos como los primeros que redactó Abu Bakr, siendo además los documentos más antiguos en los que se refleja el título¹⁸⁷.

2.- Por descontado, el Profeta de Dios fue un jefe para los árabes y el eje vertebrador de su unidad, tal y como veíamos. Y como quiera que Abu Bakr, después del Profeta, se erigió en soberano de los árabes convirtiéndose a su vez en ese eje vertebrador aunque ya a la manera política, se empezó a hablar de

¹⁸⁷ Véase la *Historia* de Al-Tabari, III, 226-227.

que Abu Bakr era el representante del Profeta de Dios, o califa, según hemos definido el término. Desde este punto de vista, Abu Bakr era el califa del Profeta, sin que el significado deba ir más allá.

3.- Pero el título tiene una ascendencia y un prestigio demasiado atrayente, razón por la cual Abu Bakr comenzó a utilizarlo, tras instaurar ese Estado nuevo, para garantizar la unidad frente a las sediciones, rebeliones y demás comportamientos intempestivos de poblaciones demasiado cerca aún de una tradición pagana que les imprimía un carácter de vida beduina orgullosa y firme. Pero por la misma razón de su tiempo, estaban también muy cerca de los pasos del Profeta, ante cuya autoridad se habían doblegado. Un título de esas características podía reducir sus reservas y seguramente lo hizo.

Algunos de ellos pensarían incluso que Abu Bakr representaba al Profeta en toda la posible extensión del término, y por eso al empezar afirmando que Abu Bakr era el representante de Mahoma, como quiera que éste era el representante de Dios, acabarían llamando a Abu Bakr el representante de Dios, o *jalifat Allah*. Y con ello probablemente tampoco querían decir nada más que lo que estamos entendiendo, pero el propio Abu Bakr quiso dejar claras las matizaciones: *No soy jalifa de Dios, sino jalifa del Profeta de Dios*¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Ibn Jaldún, *Prolegómenos*, 181.

4.- La utilización de ese título movería a algunos árabe y musulmanes a manifestar una obediencia de naturaleza religiosa a la autoridad de Abu Bakr, y por esa razón contemplaron las revueltas contra el califa como apostasía contra su fe. A nuestro juicio, esta es la verdadera razón de que se tratase a los opositores de Abu Bakr como a apóstatas, y a las guerras que éste llevó a cabo contra ellos, *guerras contra apóstatas*.

5.- Repetimos que puede que no todos fuesen apóstatas contra la religión, renegando de Dios y su Profeta, y que sin duda entre ellos se contaba a gente de indudable virtud islámica que se negó a sumarse al nuevo orden de Abu Bakr sin considerar su rechazo como nocivo para la naturaleza del Islam. No se trataba de apóstatas, y al combatirlos no se estaba desarrollando una guerra religiosa. Llegados al punto de la guerra, ésta se produjo sin duda por razones políticas, para defender la unidad de los árabes y proteger la integridad del nuevo Estado.

En realidad, muchos de aquellos que rechazaron expresar su compromiso de obediencia a Abu Bakr cuando fue investido por los musulmanes no fueron tratados de apóstatas ni anatematizados, y entre ellos debemos citar a Ali b. Abi Talib y Saad b. Ubayda.

6.- Y sin duda algunos de los que lucharon contra Abu Bakr posteriormente por negarse a pagar el impuesto de la *zakaat* no se

sentían rechazando o negando su religión, sino resistiéndose a acatar la autoridad de Abu Bakr tal y como lo habían hecho otros antes incluyendo a Compañeros del Profeta. Era una consecuencia esperable que se negaran a pagar la *zakat* porque estaba siendo recaudada por un gobierno que no reconocían como suyo. Pero se trata de una época de la Historia cuya oscuridad envuelve siempre a todo aquel que pretenda acercarse a las causas de las revueltas contra Abu Bakr y las llamadas *guerras de apóstatas*. Si bien siempre se divisa algo de luz en las tinieblas de la Historia, y así como algunos estudiosos se dirigieron hacia ella, seguramente se siga haciendo en el futuro. Veamos, por ejemplo, el encuentro de Jalid b. al-Walid con Malik b. Nuwayra, uno de los llamados *apóstatas*. Sabido es que Jalid lo hizo decapitar y convertir su cabeza en sujeción del puchero (para cocinar, el fuego se limitaba por dos piedras en el frente y una tercera detrás. Cuando los árabes no encontraban una tercera piedra, parapetaban el fuego contra una montaña. El término *uzqiya* o *izqiya* designaba a la piedra sobre la que se sitúa el puchero. Su plural es *azaqi* o *azaqin*, y la expresión *Dios le lanzó la tercera piedra del puchero* quiere decir que Dios le echó encima una montaña, o sea, que le mandó una desgracia).

Pues bien, Malik declaró en todo momento a Jalid que él seguía siendo musulmán y que no pagaría la *zakat* al *compañero de Jalid* (Abu Bakr). Quedaba claro que no se trataba de una disputa religiosa, sino el clásico enfrentamiento entre Malik, musulmán piadoso pero procedente de los Banu-Tamim, y Abu

Bakr, quraysh que estableció un gobierno compuesto por miembros de su familia. Era una reyerta por cuestiones de legitimidad, no por principios religiosos o creencias. Es más, Malik no fue el único en proclamar que seguía siendo musulmán; comúnmente se dice que Umar b. al-Jatab se dirigió después de lo anterior a Abu Bakr reprobando la acción: *Jalid ha matado a un musulmán, ordena pues que le maten a él*, a lo que sería el propio califa quien avalase la condición musulmana del ejecutado al responder: *no tengo intención de ordenar su muerte. <Jalid> ha obrado en conciencia, aunque se haya equivocado*¹⁸⁹. Y valgan como ilustración los versos de un poeta¹⁹⁰:

Obedecemos al Profeta de Dios en todo momento a conciencia.

¡Oh servidores de Dios!, este Abu Bakr, ¿qué pretendía?

¿Acaso quiere dejarnos a su hijo Bakr en herencia?

¡Dios mío, una carga como ésta nos deslomaría!

Son acciones de opositores contra Abu Bakr, contestaciones a su autoridad rechazando obedecerle y prestar su juramento de fidelidad, pero compaginándolo con manifestaciones de adhesión a la fe en el Profeta sin alejarse un ápice de los dogmas del Islam.

¹⁸⁹ Hadiz tomado del vol.I de *Historia de Abu-l-Fida*, 157-158.

¹⁹⁰ Se trata de Al-Hutayl b. Aws, hermano de Al-Husayn b. Aws. Véase la *Historia* de Al-Tabari, III, 223.

De igual modo leemos que Umar b. al-Jatab recriminó a Abu Bakr la represión de los insurgentes: *¿Quién eres tú para combatirlos, cuando el Profeta dijo que su misión era luchar contra los hombres hasta que pronunciaran la fórmula «no hay más que un Dios»? Quien pronunciase esas palabras ponía a salvo su vida y sus bienes excepto la porción correspondiente a la zakat. Sólo Dios puede ajustar ese tipo de cuentas¹⁹¹.*

Este es el resquicio de verdad al que nos referíamos y que permanece en las tradiciones aunque la Historia pretenda enterrarlo para ensombrecer su autenticidad. El lector hallará más muestras aún si sigue buscando en esas fuentes.

7.- Afirmamos categóricamente que la mayor parte de las llamadas *guerras de apostasía* durante los primeros tiempos del califato de Abu Bakr no eran guerras de religión sino enfrentamientos políticos que el pueblo tomó como religiosos sin que su fin último fuera una cuestión de fe. No es momento ni lugar de adentrarnos en las verdaderas causas de esas guerras, por más que sea una materia atrayente para un posible estudio detallado. Aunque el lector se hará una nítida idea global de las razones simplemente fijándose en la procedencia tribal de cada uno de los enfrentados con Abu Bakr; las tensas relaciones con los qurayshíes, núcleo central de la familia fundadora del reino. Que persevere el lector adentrándose en el papel de las leyes divinas y

¹⁹¹ Véase: Al-Bujari, II, 105.

su manipulación por parte de las élites gobernantes de los imperios nacientes; que lo aderece con una concepción clara del carácter y costumbres de los árabes y tendrá una idea bien clara si Dios le ilumina.

8.- Por otra parte, sí hubo un grupo que cometió apostasía tras la muerte del Profeta, fenómeno por otra parte inevitable habida cuenta de que incluso viviendo el Profeta aparecían falsos profetas. ¿Acaso no es una reacción cercana a la de aquellos que sienten un cierto predicamento entre el populacho y se acaban creyendo las ínfulas con que engatusan a los más allegados?. Nada hay más al uso entre ese populacho que acabar asintiendo admirado ante las seducciones de personajes de ese pelaje. Por esa razón podemos atisbar que seguramente al principio del reinado de Abu Bakr los hubo que renegaron del Islam por no concebirlo sin el Profeta, del mismo modo que aparecerían falsos profetas dándose las de continuadores. De hecho, una de las primeras tareas de Abu Bakr fue llevar a cabo una limpieza de esos auténticos apóstatas y falsos profetas hasta vencerlos completamente. No entraremos ahora ni queremos saber si Abu Bakr actuaba movido por su celo religioso o había motivos extra-religiosos que guiaban su espada. Sea como fuere, el califa inició su legislatura con esas guerras.

En aquel momento nació el término *apóstata*, designando a los verdaderos y desplazándose su significado hasta designar a todos aquellos contra los que luchó Abu Bakr, ya fueran herejes

reales o enemigos políticos. Y así se le dió una imprimación religiosa a las campañas de Abu Bakr, hasta el punto de que estar con él era afirmar la fe islámica y estar contra él significaba convertirse en apóstata.

9.- Sin duda se produjeron otras circunstancias que propiciaron esa asimilación de lo califal y lo religioso durante el reinado de Abu Bakr, como el hecho innegable de que ocupaba un lugar muy destacado junto al Profeta, llegando a ser apreciado y creído en términos muy parecidos. Abu Bakr seguía y aprendía, llegando a comportarse en público y en privado como el Profeta y seguramente seguía haciéndolo cuando ya tenía a su cargo la administración de un Estado al que procuraba, en la medida de lo posible, inculcar un modo de ser religioso que les acercase a la senda del Profeta de Dios. Por tanto no deben extrañarnos las manifestaciones religiosas con que este primer soberano apuntaló la dignidad que se le concedió.

10.- Estos comentarios deben aclarar al lector que fue el mismo título *representante del Profeta de Dios* el que motivó, entre otras circunstancias, que los musulmanes concediesen a la institución califal una dignidad religiosa, llegando a situar al encargado de los asuntos terrenales en el lugar dejado por el Profeta.

De este modo se extendió el convencimiento de que la institución califal gozaba de dignidad religiosa y una representación real del Profeta, autor de la Ley.

11.- Posteriormente, serían los propios monarcas los encargados de mantener al público en el error, para así servirse de la religión como de una armadura que blindase sus tronos contra los intentos de rebelión. Tal comportamiento será observado en muy diferentes formas de poder, perfectamente localizables en las fuentes históricas, llegando a manifestarse que quien obedecía al imam participaba de la obediencia debida a Dios, y quien se rebelase, lo hacía contra Dios. Pero la relación de califas posteriores no era un grupo de hombres capaces de contentarse con esos privilegios gozados ya por Abu Bakr, y así convertirían al soberano en representante de Dios sobre la tierra; la sombra de Dios sobre sus siervos. *Pero la gloria de Dios está demasiado alta como para ser alcanzada por los que pretenden asociarse.*

En este punto se incorporó la dignidad califal al campo de lo estrictamente religioso llegando a constituir un dogma. Los musulmanes lo estudian junto con los atributos de Dios o los profetas, sintiendo esas palabras como quien siente la profesión de fe del Islam, *No hay más que un solo Dios y Mahoma es su Profeta.* Este es el delito de los reyes y tiranos contra los musulmanes. Les han desviado de la senda recta, les han ocultado la verdad, han cegado los caminos de la luz en nombre de la religión. En ese mismo nombre de la religión los han tratado con

desprecio, humillándoles y distorsionando el estudio de las ciencias políticas. En nombre de la religión han traicionado a su pueblo, han apagado su inteligencia hasta el punto de haberles incapacitado para hallar soluciones fuera de la religión para cosas tan terrenales como la simple administración o la política¹⁹². Del mismo modo les han restringido el acceso a modos reales de comprender la religión, encajonándoles en compartimentos estancos en los que estaba prohibido el paso del saber para que no se acercaran al coto privado de la dignidad califal. Y todo esto desembocó en la completa sequedad del espíritu científico y la actividad intelectual de los musulmanes, paralizándose por completo cualquier pensamiento estrictamente político acerca de cuanto rodea al califato.

12.- La religión musulmana es inocente de esta institución califal entendida tal y como lo hacen los musulmanes. Es inocente de todo ese aparato de seducción y coerción, de poder y ostentación que le rodea. Esto no tiene nada que ver con la religión, como tampoco la judicatura y demás funciones esenciales asociadas al poder y el Estado. Se trata de funciones estrictamente políticas en las que no entra la religión ni para refrendar ni para rechazar. La religión deja esas cuestiones a nuestro libre albedrío para que recurramos a la razón, la experiencia de las naciones, y las reglas de la política. Y lo mismo es aplicable a los ejércitos, la

¹⁹² **N.T.** Y, de nuevo, la denuncia que pretende ser el objetivo último de la obra.

vida de las ciudades y los servicios del Estado; son completamente ajenos a la religión. Son campo exclusivo de la razón, la experiencia o las reglas de las demás ciencias aplicadas por hombres cualificados.

No hay nada religioso que impida a los musulmanes competir con otras naciones en cualquier saber social o político. No hay nada religioso que impida demoler esa institución obsoleta, humillante y vil que es el califato. No hay nada religioso que impida establecer las bases del poder político y la organización del Estado siguiendo las teorías más modernas que el espíritu humano haya creado y cuya validez haya sido consagrada por la experiencia de las naciones.

Alabado sea Dios que nos ha llevado hasta esta conclusión a la que no habríamos llegado sin su dirección. Que Dios tenga en su gloria a Mahoma, su familia, sus Compañeros y amigos.

XII

Bibliografía

ABDERRAZIQ, Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Tr. e Intro. Abdou Filaly-Ansary. Paris: La Découverte, 1994.

°ABDUH, Muammad, "Dars Amm fi-l-ilm wa-l-taalim". [Lección General sobre la ciencia y la enseñanza]. En: RIDA, Rashid, *Ta'rij al-'ustad al-'imam al-shayj Muhammad Abduh*. El Cairo: al-Manar, vol. I, 1931; vol. II, 1908; vol. III, 1910.

ARKOUN, Muhammad, *L'Islam. Morale et Politique*. París: DDB, 1986.

ARKOUN, Muhammad; *Rethinking Islam today*. Washington D.C.: Georgetown U.P., 1987.

ADAMS, Charles, *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the modern Reform Movement inaugurated by Muammad °Abduh*. Londres: Oxford University Press, 1933.

ALI SALAH, Magda, *Al-dawr al-siyasi li-l-Azhar, 1952-1981*. El Cairo: Markaz al-buhuz wa-l-dirasat al-siyasiya, 1992.

ANAWATI, Georges; *L'Islam à la croissée des chemins*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

ARKOUN, Muhammad, *El pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1992.

ARKOUN, Muhammad, *Rethinking Islam today*. Washington D.C.: Georgetown U.P., 1987.

ASHMAWI, Saïd, *L'Islamisme contre l'Islam*. Paris: La Découverte, 1990.

AWAD, Louis, *The Literature of Ideas in Egypt*. I. Atlanta: Ga. Scholars Press, 1986.

AYUBI, Nazih, *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona: Bellaterra, 1995.

BADIE, Bertrand, *Les Deux États. Pouvoir et Société en Occident et en terres de l'Islam*. París: Fayard, 1986.

BERCHER, Louis, "L'Islam et les bases du pouvoir par `Ali Abdurraziq". *Revue des Études Islamiques*, 1933,III (353-391) y 1934,II (163-222).

BERCHER, Louis, "Analyse de la brochure intitulée «Sentence des Grands Ulémas <d'Al Azhar>» sur le livre «L'Islam et les bases du pouvoir»". *Revue des Études Islamiques*, 1935,I (75-86).

BERQUE, Jacques, "L'inquiétude arabe des temps modernes". *Revue d'Études islamiques* (1958, mémoires 1), 87-107.

BINDER, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1988.

BOUAMRANE, C.-GARDET, L., *Panorama de la pensée islamique*. Paris: Sindbad, 1984.

BROWN, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: University Press, 1996.

CANTWELL SMITH, Wilfred, *Islam in Modern History*. Princeton University Press, 1957.

CARRÉ, Olivier, *El Islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*. Barcelona: Bellaterra, 1996.

DJAÏT, Hichem, *La Grand Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*. París: Gallimard, 1989.

DJAÏT, Hichem, *La personalidad y el devenir araboislámicos*. Madrid: Mapfre, 1996.

ESPOSITO, John, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*. El Cairo: The American University in Cairo Press, 1997.

AL-FARABI: *Obras filosófico-políticas*. Ed. Ramón Guerrero, Rafael. Madrid: DEBATE-CSIC, 1992.

FYZEE, Asaf A.A., *A Modern Approach to Islam*. Delhi, Oxford U.P. 1981.

GIBB, Hamilton A.R., *Studies on the civilization of Islam*. Princeton U.P., 1982.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *El modernismo de Muhammad Abduh*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2000.

HAQQI, Mamduh, *Al-Islam wa-usul al-hukm. Bahz fi-l-jilafa wa-l-hukuma fi-l-Islam*. Beirut, 1966.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

HITTI, Ph.K., *El Islam, modo de vida*. Madrid: Gredos, 1973.

HOURANI, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge U.P., 1983.

IMARA, Muhammad, "Al-Islam wa-usul al-hukm li-Ali Abdel Raziq. Dirasa wa-wazaiq". *Al-Talia*, 2. El Cairo, 1971.

IMARA, Muhammad, *Al-Islam wa-usul al-hukm li-Ali Abdel Raziq. Dirasa wa-wazaiq*. Beirut: Al-mu'assasat al-^carabiya li-l-dirasat wa-l-nashr, 1988².

KEPEL, G.-RICHARD, Y. (eds.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. París: Seuil, 1990.

KHAN, Sarfraz, *Muslim Reformist Political Thought. Revivalist, Modernists and Free Will*. Richmond (Ingl.): Curzon Press, 1999.

KURZMAN, Charles, *Liberal Islam. A Sourcebook*. Nueva York-Oxford: Oxford U.P., 1998.

LAOUST, Henri, *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damasco: Institut Français des Études Arabes, 1958.

LAROUÏ, Abdallah, *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*. Madrid: Libertarias, 1991.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Pensando la historia de los árabes*. Madrid: CantArabia, 1995.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de hoy, 1997.

MEIJER, Roel, *The Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-wing Political Thought in Egypt, 1945-1958*. Richmond (Ingl.): Curzon Press, 1999.

MÉRAD, Ali, *L'exégèse coranique*. Paris: PUF, 1998.

AL-NUWAIHI, Muhammad; "Nahwa al-Zawra fil-fikr al-dini" [Hacia una revolución en el pensamiento religioso]; *Al-Adab*, 1970, V, 25-31 y 98-107.

PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio, *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 2000.

RABBATH, Edmond: *Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'État*. Beirut: Publications de l'Université Libanaise, 1981.

RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity*. Chicago U.P., 1982.

RAHMAN, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. Carachi, 1965.

RIDA, Rashid, *Al-jilafa aw al-imama al-uzma*. El Cairo: Al-Manar, 1923.

SALVATORE, Armando, *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading (Gran Bretaña): Ithaca Press, 1997.

SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente; bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Madrid: Calpe, 1923 (4 vols.).

VATIKIOTIS, J., "Muhammad Abduh and the quest for a muslim humanism". *Arabica* 4, 1957, 55-72.

Von GRUNEBAUM, G. E., (Tr.Fr.) *L'identité culturelle de l'Islam*. París: Gallimard, 1973.

WAARDENBURG, J., "Europeans and Arabs: the imaginary dimension". En: KHADER, Bichara (Dir.), *Coopération Euro-Arabe. Diagnostic et Prospective* (3 vols). Louvain-la-Neuve: CERMAC, 1982. Vol III, 131-148. Cfr. tb. En DOBERS, Hubert y HAARMANN, Ulrich (Eds.), *The Euro-Arab Dialogue. Le Dialogue Euro-Arabe*. St. Augustin, Konrad-Adenauer- Stiftung (Institut für Internationale Solidarität), 1983, 174-206.

WATT, W.M., *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. Barcelona: Labor, 1973.

ZEGHAL, Malika, *Los guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, 1996.

AL-ZUBAYR, Arus, *Al-Islam wa-usul al-hukm li-Ali Abdel Raziq. Taqdim wa-wazaiq*. Argel: ENAL, 1988.



CEOMA

Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África

HUM-709