

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SHARÍA: ENTRE LA AMBIGÜEDAD CONCEPTUAL Y LOS IMPERATIVOS DE LA REALIDAD

On the construction of the sharia: between conceptual ambiguity and the imperatives of reality

Mohamed ABDELOUAHAB RAFIKI

abousafwann@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1333-4363>

Recibido: 09/07/2020. Revisado y aceptado para publicación: 27/11/2020

Para citar este artículo: Mohamed ABDELOUAHAB RAFIKI (2020): “La construcción de la Sharía: entre la ambigüedad conceptual y los imperativos de la realidad” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 29, pp. 100-113.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2020.29.008>

Resumen

Este artículo analiza la construcción de la noción de sharía desde la historia intelectual árabe, comenzando por las visiones más tradicionales, pasando por las visiones modernizadoras de la Nahda del s. XIX y llegando a los discursos islamistas y salafistas del s. XX. Revisa cómo se fue constituyendo el corpus jurídico de la sharía como resultado de la interacción del texto con el contexto, y las tensiones y transformaciones a las que se ha visto sometido a raíz de la creación de los Estados modernos.

Palabras clave: sharía/*ichtihad*/ fuentes/salafismo/*maqásid al-sharíá*/

Abstract

This article analyses the concept of “sharia” from an Arab scholar historical perspective, from its most traditional views to the modernising views of the Nahda in the 19th century to the Islamist and Salafist discourses of the 20th century. It reflects how the corpus of the sharia was formed as a result of the interaction of the text with the context, and the importance of the Arabic language for its formulation and understanding.

Keywords: sharia/*ijtihad*/sources/salafismo/*maqasid al-sharia*/

Introducción

El concepto de la sharía se considera uno de los pilares principales de la ideología yihadista: es el argumento esgrimido para justificar sus actos de combate. Además, la ausencia de sharía es la base sobre la cual se creó el principal grupo del islam político, los Hermanos Musulmanes, del que

REIM Nº 29 (diciembre 2020)

ISSN: 1887-4460



varias organizaciones yihadistas se escindieron y declararon la lucha armada contra los regimenes existentes, influidos por las obras de Sayyid Qutb y al-Maududi sobre la sharía y su gobierno. Estos son los fundamentos sobre los que se crearon la mayoría de las organizaciones yihadistas contemporáneas, encabezadas por al-Qaeda e ISIS.

Por otro lado, la cuestión del “arbitraje de la sharía” (*tahkim al-sharí*) sigue siendo, para un buen número de movimientos islamistas, el objetivo final del mensaje religioso, el “deber de proselitismo”, siempre y cuando atañe a los pueblos. Se presenta como la solución a todos los dilemas sociales y económicos a los que los pueblos islámicos se encuentran sometidos, aun cuando no acompaña a estos eslóganes ningún *ichtihad* teórico, debido a los problemas prácticos que encierra dicha noción.

Como resultado, nos encontramos frente a dos modelos opuestos en cómo abordar el concepto de sharía tras llegar al poder: el modelo de ISIS, fiel a sus lemas y todo lo que contiene de violencia, barbarie y negación de los cambios y transformaciones que han experimentado las sociedades; y el de los movimientos islamistas, algunos de los cuales han llegado al poder tras la primavera democrática, que se vieron obligados a renunciar a sus presupuestos previos, a veces incluso a nivel teórico, por lo que se entiende que esos eslóganes no eran principios doctrinales sino propósitos para alcanzar el poder.

Por lo tanto, ¿qué es la sharía según sus principales tratadistas árabes?, ¿qué vínculo le une con la religión y la ley?, ¿cuál es la filosofía de la religión sobre la legislación?, ¿cómo se estableció históricamente el concepto?, ¿cuáles son sus representaciones en el pensamiento islámico moderno? Intentaremos dar algunas respuestas a todo ello a partir de las fuentes árabes sobre estas cuestiones, que mostrarán la tensión que ha sufrido la noción de sharía entre la ambigüedad de su definición y los imperativos de la realidad cambiante a la que ha tenido que hacer frente a lo largo de la historia del islam.

Producir leyes entre lo mutable y lo inmutable

El mayor problema a la hora de definir la sharía en la historia del islam reside en que, en general, no hay discrepancia en el hecho de que la sharía, en su sentido más tradicional, es un conjunto de leyes. Si es así, una de las características más importantes de la ley es el cambio, mientras que una de las principales características de la religión es su carácter absoluto. Entonces, ¿se sale la sharía, en cuanto ley, de este principio sólo por su vínculo con lo religioso?; ¿acaso solo por tratarse de leyes religiosas son válidas para todo tiempo y lugar, como repiten siempre los defensores del islam político, sin tener en cuenta las transformaciones y evoluciones experimentadas por las sociedades?

Como es sabido, es la sociedad quien produce las leyes de acuerdo con sus necesidades e intereses, así como a sus circunstancias naturales, sociales y económicas, y según la naturaleza de las mentalidades y su interacción con el entorno, dándose un proceso de diversas acumulaciones. Así mismo, es la propia sociedad quien cambia estas leyes en función del cambio de los intereses y las necesidades, y según las transformaciones locales y globales; de lo contrario, representarían una carga para la sociedad y serían un obstáculo para su desarrollo y adaptación a las exigencias de la nueva realidad. Dichas leyes y procesos se observan si se estudia la historia y se analiza la evolución de la sociedad humana. ¿Están las leyes religiosas alejadas de todos esos procesos históricos y no cambian con el tiempo ni en el espacio?

El papel del *ichtihad*

Una de las leyes universales más importantes ha sido la capacidad de la legislación sobre las relaciones humanas de responder a los cambios sociales a lo largo de la historia, proporcionando bienestar así como satisfaciendo las necesidades puntuales concretas con el objetivo de servir a los valores de la justicia, el equilibrio y el desarrollo. Estos factores forman parte del éxito de las civilizaciones en la gestión de los asuntos públicos entre los ciudadanos.

El cambio y la inestabilidad están en la naturaleza de todas las leyes encargadas de gestionar las relaciones entre los seres humanos. En sociología, es axiomático que el cambio en las estructuras y los roles sociales es paralelo al mismo cambio en las leyes, de ahí que en el islam se considere que el texto Coránico es una guía para avanzar dando un vuelco revolucionario a la injusticia social en todos los niveles, incluida la legislación. Gracias a la función de orientación que está en su naturaleza, es capaz de comprender el avance legislativo para acompañarlo con la justicia, es más, de comprender y comprender eternamente todos los sucesos novedosos de las sociedades humanas. Desde esta perspectiva y a lo largo de la historia los musulmanes han comprendido el espíritu del Corán, sin encerrarse en significados literales y limitados, sino poniendo en práctica un *ichtihad* jurídico, como hizo el califa Omar Ibn al-Jattab cuando abolió el tributo imponible a las tierras ocupadas por los musulmanes por la fuerza y transfirió el botín adquirido en combate a la Hacienda común en lugar de dividirlo entre los combatientes, así como otros casos similares. En otras ocasiones, se impuso el avance social sobre los preceptos literales, como en el caso de las disposiciones sobre la esclavitud, la posesión de concubinas, la manumisión, los prisioneros o el botín adquiridos en combate, entre otras disposiciones que han sido superadas por la humanidad, y que nunca podrán ser reinstauradas excepto si se pretende salirse de la historia, como es el caso de algunas organizaciones extremistas.

Partiendo de estos hechos históricos, el *ichtihad* desempeñó un papel principal en asegurar la validez de la religión como marco para la vida social en general, y en preservar su amor en el corazón de las personas al no complicar ni dificultar las transacciones humanas, y mejor aún, siendo una gran impulsora para que se asentaran todos los valores e ideales en los que están de acuerdo todos los sabios independientemente de su religión o tendencia. Es algo que solo se consigue abriendo los horizontes del *ichtihad* así como releendo los textos según sus mismos propósitos y su propia racionalidad.

El *ichtihad* nunca ha sido un motivo para reducir el papel de la religión en la vida o en la sociedad, sino que ha protegido a la religión de encerrarse en sí misma, evitándole ser rígida, fosilizarse y poner en dificultades a las personas, así como también se ha protegido a ella misma de atarse a complejidades y dificultades. Esta trayectoria del *ichtihad* nunca ha hecho de las creencias y lo trascendental un objetivo en sí mismo, ni un medio para anular los propósitos generales y las disposiciones genéricas que son el núcleo de la religión, su base y su esencia. Del mismo modo, el llamamiento al *ichtihad* no pretendía incluir los ritos devocionales, en cuya naturaleza está una estricta transmisión sin variantes, sino que el *ichtihad* es un llamamiento a ocuparse de las transacciones que organizan las relaciones dentro de la sociedad, a que se lean a tenor de las variaciones de la realidad, la acumulación de experiencias, el desarrollo de las ciencias y el conocimiento, las posibilidades de comunicación, y de las formas y modos de pensar, sin que por ello se vieran afectados los propósitos generales y los fundamentos inmutables.

¿Es la legislación algo prescrito por la religión? Las diferencias entre Corán y Sunna

Cabe señalar que las leyes transaccionales estipuladas por la religión islámica en el Sagrado Corán no eran leyes religiosas en el sentido de ser de pura creación religiosa, sino que en su gran mayoría eran usos humanos y sistemas conocidos en su tiempo. La religión llegó para fijarlos y racionalizarlos introduciendo el aspecto de la misericordia y la justicia, en el contexto y las circunstancias de la revelación, así como de la necesidad de una implantación gradual y cuidadosa

de los nuevos hábitos y obligaciones. El desarrollo y la mejora de estas disposiciones en función de las realidades cambiantes hizo que se cumpliera esa trayectoria, que estaba en consonancia con el espíritu y los propósitos de la religión y en lo que no había contradicción ni detrimento de los fundamentos.

En cuanto a la constitución de la “sharía”, si tenemos en cuenta que el Corán es el texto fundacional y la única referencia del islam, y si atendemos a la historia de la legislación islámica, se comprueba que las leyes no existían al comienzo de la religión, ni fueron recogidas en un código o en una constitución para que sirvieran de referencia, ni estaban por encima sin más de lo que sucedía en la tierra, sino que las leyes resultaron de la interacción con las realidades y los sucesos locales del entorno en el que se produjo la revelación, en respuesta a las preguntas planteadas por la realidad y sus complejidades. Estas leyes en su mayoría eran compatibles con las anteriores, añadiéndoles ciertas rectificaciones, e incluso cuando las leyes eran contrarias a lo que antes se acostumbraba, el cambio se producía gradualmente teniendo en cuenta la reacción y la creación de las condiciones necesarias para su legislación.

El proceso legislativo de la jurisprudencia islámica, del *fiqh*, en el sentido generalmente aceptado y que dará lugar a la constitución de la llamada “sharía”, tuvo lugar sólo después de que los textos originales, el Corán y las directrices del profeta, estuvieron concluidos, hecho que está vinculado al establecimiento de un estado religioso islámico por primera vez, así como a la necesidad de dicho Estado de introducir cambios y establecer un sistema legal que le permitiera dar un marco común y cohesionar a la sociedad. Incluso se podría decir que la “sharía” nació del Estado, y no fue producto del texto, como sostiene la literatura islámica, puesto que el surgimiento de la jurisprudencia y demás ciencias relacionadas se debió a la necesidad del Estado y no a la necesidad del individuo religioso: el individuo estuvo practicando su religión previamente, sin la necesidad de todo este sistema con todos sus fundamentos y reglas.

Si nos fijamos en el Corán como texto fundador del islam y los textos que a su vez contiene, hallaremos que la mayoría tratan sobre creencias, fe, valores e historias, y que solo una pequeña parte del texto está relacionada con la legislación, e incluso esa parte está estrechamente vinculada a incidentes y problemas detallados que ocurrieron en aquel tiempo, relacionados con los problemas propios de aquella sociedad. Pero a pesar de los cambios y transformaciones que se han sucedido, la jurisprudencia ha mantenido dichas respuestas como generales y permanentes.

Al considerar al Corán como único texto fundador, se eliminaron otras fuentes, especialmente debido a que el propio Profeta fue tajante en no convertir sus palabras y acciones en una legislación paralela al Corán, insistiendo en que no se transcribiera el Hadiz, en que no se tomara como fuente y referencia, tal y como cuenta Abu Huraira, uno de los transmisores más famosos de hadices, quien dijo: “El Profeta de Dios se acercó a nosotros mientras transcribíamos los hadices y nos preguntó: ‘¿Qué estáis escribiendo?’ Respondimos: ‘Reportes que escuchamos de ti’ Dijo: ¿Un libro que no sea el Libro de Dios? ¿Sabéis qué? Las naciones anteriores se extraviaron debido a que escribieron libros junto al Libro de Dios Todopoderoso” (Al-Bagdadi, 1949: 32-33).

Esto fue lo que estaba presente en la conciencia de la generación que vivió con el Profeta siguiendo sus directrices, y durante todo un siglo hubo una completa abstención de transcribir hadices. Omar Ibn al-Jattab, el tercer gobernante del Estado Islámico después del Profeta y Abu Bakr, fue estricto con la norma e incluso impuso un castigo a todo aquel que la incumpliera, hasta el punto de amenazar a Abu Huraira con exiliarlo a menos que parara de narrar hadices: “Deja de hablar del Mensajero de Dios o te mandaré de vuelta a la tierra de Dus” (Ibn Shabba, 800/3; Ibn

Asakir, 172/50). La tierra de Dus era la patria chica de Abu Huraira, lo cual indica la seriedad con que Omar trataba el tema. Incluso impidió a sus compañeros, que también lo fueron del Profeta, dispersarse por aquellos países que pasaron a estar bajo el dominio islámico por dicha razón; es más, envió tras alguno que le había abandonado y reuniéndolos a todos les dijo: “¿Cuáles son esos hadices que habéis contado sobre el Mensajero de Dios por esos mundos?’ Dijeron: ‘¿Nos pides que renunciemos?’ Dijo: ‘Sí, os pido que permanezcáis conmigo. Por Dios, no nos separemos mientras viva, pues nosotros sabemos más, os escuchamos y os respondemos’” (Ibn Asakir, 2012; Ibn Ishaq, 1975). Y eso es lo que hizo con varios de sus amigos más famosos, a los que reprendió diciendo: “Ya habéis hablado demasiado sobre el Mensajero de Dios” (al-Dhahabi, 1/7; al-Judari, 1994: 123; Abd al-Raziq, 1991: 161).

De este modo, en los primeros tiempos del islam, el Corán se mantuvo como el único texto constitutivo y el único referente para la legislación, lo cual significa que durante un siglo los musulmanes no necesitaron de otra fuente legislativa. Lo que se conocería como la “Sunna” no era para ellos más que palabras y hechos del Profeta según su vida cotidiana, no normativas autónomas: incluye muchas cuestiones privadas en función de hechos especiales, depende de la naturaleza humana del Profeta, tal y como se indica en el propio Corán: “¡Soy sólo un mortal como todos vosotros...!” (C 8:110) Se sabe por la historia que el Profeta era como las demás personas, comía y bebía, se enojaba y desenojaba, enfermaba y sanaba, lo que hizo que muchos de sus dichos y acciones fueran ajenos al círculo religioso y legislativo, todo lo cual será ignorado en los siglos siguientes por razones políticas.

Los textos de la Sunna estaban rodeados de una serie de sucesos que se conocían y hacían que aquella se entendiera. La posterior codificación, tanto en el período omeya como después del florecimiento del movimiento de codificación de la era abbasí, en forma de relatos cortos amputados de su contexto histórico objetivo, e incluso a veces de su contexto en el marco de la profecía, y la vinculación de las normas con ellos además de con las disposiciones coránicas, supuso la adición de una fuente de legislación para la mente musulmana que no era originaria. Pero a pesar de ello se construyó un gran paquete de leyes bajo el nombre de "sharía".

Tras la controversia que acompañó este proceso sobre la licitud de estos nuevos textos, especialmente por parte de la escuela de Irak encabezada por Abu Hanifa al-Numán (m. 767 d.C.), Muhammad Ibn Idrís al-Shafíí (m. 820 d.C.) vino a fijar de manera definitiva la inclusión de la Sunna en fondo y forma como referencia legislativa junto con el Corán. Lo hizo mediante su obra *Al-Risala (El mensaje)*, que ponía los textos de la Sunna al mismo nivel que los del Corán.

La lengua como única herramienta para la comprensión del texto

Dados los esfuerzos realizados para clasificar las fuentes de la legislación a la vez que considerando el texto religioso como la única fuente para normas y códigos, la mente islámica, con la expansión del Estado Islámico y su apertura a diversas civilizaciones y pueblos, se enfrentó a un grave problema: la inmutabilidad del texto ante lo mudable de la realidad, y cómo actúa lo inmutable en lo mudable.

A pesar de que se podía confiar en la razón para buscar una salida a este problema, sin embargo se insistió en el carácter referencial del texto y se descuidaron otros posibles razonamientos. Esto se debió a la naturaleza de la razón árabe de aquel entonces, en la que jugaban un papel determinante el lenguaje oral y la literalidad, dado el tipo de naturaleza lingüística que predominaba en el medio general de la región. La lengua era deudora de la poesía especialmente, que jugaba un papel esencial en la vida de aquellas personas y que además había sido su primera producción creativa, y seguía siendo parte de su forma de vivir y registro escrupuloso de sus experiencias.

De ahí que los juristas consideraran suficiente la lengua para deducir las leyes, esto es, que las palabras en sí mismas, prescindiendo de cualquier otra herramienta racional y de pensamiento,

eran suficientes para construir una relación vertical entre la palabra y el significado. Esto explica la estrecha relación que existió entre la ciencia de la jurisprudencia y los estudios lingüísticos que surgieron temprano, como en las obras *Los símiles y las equivalencias en el Noble Corán*, de Ibn Suleimán (m. 767 d.C.), *Los significados del Corán*, de al-Farra (m. 822 d.C.), y *El milagro del Corán*, de Abu Ubaida al-Qasim Ibn Salam (m. 838 d.C.), igual que explica que al-Shafii, el primer autor en teorizar las formas de legislación entre los musulmanes, abriera su obra *Al-Risala (El mensaje)* con una “Declaración”, un estudio sobre las palabras, sus connotaciones y significados.

Esto también explica el hecho de que en las obras más importantes de fundamentos de la jurisprudencia, es decir, los libros que analizan la forma en que funciona la razón islámica, los estudios lingüísticos ocupen una gran extensión, tal y como sucede en *La quintaesencia* de al-Gazali (m. 1111 d.C.), uno de los libros más célebres de este género, o en *La cosecha*, de Fajr al-Din al-Razi (m. 1209 d.C.), o en *Sentar los principios de las normas*, de al-Amadi (m. 1234 d.C.). Tanto en términos formales como de metodología se centran principalmente en cómo tratar el vocabulario, las expresiones y el estilo expositivo, sin prestar atención a las intenciones y objetivos generales del texto, o recurrir a la razón como un factor independiente e influyente en la legislación.

Lo que sucedió es que la lengua árabe, a pesar de todos los esfuerzos de recopilación y sistematización que realizó al- Jalil Ibn Ahmad al-Farahidi (m. 786) en su monumental *La lengua de la letra ayn*, sigue siendo limitada e incluso está encorsetada a la hora de dar respuesta a los desarrollos y cambios de las sociedades, y mientras que la realidad cambiante es parte constitutiva del texto en sí, la lengua ha sido incapaz de confrontarlo y asimilarlo.

Tampoco hay que perder de vista a este respecto una cuestión importante, y es que la lengua codificada fue el resultado de una coíné a partir de la “boca” de los árabes beduinos, cuya lengua no estaba expuesta a influencias exteriores, de modo que, naturalmente, trajo consigo gran parte de su cultura, sus visiones y sus percepciones. Todo esto supone que la relación con esta lengua es relativa, pero entonces ¿cómo se conjuga lo relativo con un texto religioso que se supone que es absoluto y universal? Requeriría que, al tratar el texto, se equilibre lo absoluto y lo relativo, mediante la razón por ejemplo, que fue rechazada por la mentalidad islámica de aquel momento.

Es cierto que, en su origen, el razonamiento de la jurisprudencia de los principios no rechazó toda interacción racional al enfrentarse al texto, debido a que era difícil de conseguir si no imposible, pero ese uso era limitado y siempre condicionado a no contradecir al texto, de modo que, en gran medida, el lenguaje siguió dominando este razonamiento y dirigiendo sus elecciones.

La incorporación de los principios del “consenso” y la “analogía” a las Fuentes de la legislación islámica

El problema de que no se pudieran incorporar más textos y la imposibilidad de que hicieran frente a todos los incidentes y disputas, conllevó la búsqueda de soluciones. Antes de al-Shafii, estas soluciones se atuvieron a dos métodos: dar un mayor protagonismo a la opinión, como sucedió en la escuela de Abu Hanifa al-Numán, o aumentar el número de textos del Hadiz simplificando las condiciones para su fijación, como en el caso de Ahmad Ibn Hanbal (m. 855 d.C.). El resultado en ambos casos fue una inflación de opinión y textos, así como largos conflictos entre lo que se llegó a llamar la Escuela de la Opinión y la Escuela del Hadiz.

Al-Shafii vino a presentar una nueva teoría en la que trató de combinar las dos escuelas, creando dos nuevos principios legislativos que sumó a la Sunna y que situó en la misma gradación que el texto original y fundador, el texto coránico. Fueron estos dos principios el consenso y la analogía.

Por lo que se refiere al consenso, según los juristas, implica que los encargados del *ichtihad*, en cierta época, se pusieron de acuerdo sobre una idea, por lo que a aquellos que los siguen no les está permitido violarla, pues se convierte en una legislación vinculante. Así, algunos fundamentalistas han llegado a anatemizar a aquellos que discrepan con este principio.

Esta santificación del pasado no nace en la época de al-Shafii, sino que estaba presente desde los primeros tiempos del islam, como demuestra el hecho de que siempre se mencionara la biografía de los sabios anteriores y se les diera santidad. Un ejemplo es el proceder del califa Uzmán tras el asesinato de su predecesor, Omar Ibn al-Jattab, jurando su fidelidad al islam sobre el nombre de Omar, algo a lo que se negó Ali Ibn Abi Tálib, el cuarto califa y mentor de los chiíes (al-Tabari, 1983: 301). Pero la transformación de esto en una fuente de derecho solo se produjo con Shafii, quien lo codificó como una referencia autónoma y vinculante: autónoma porque podía estar al margen del texto e incluso ir más allá; y vinculante para los musulmanes como la propia eternidad. Hay que tener en cuenta que al-Shafii ni siquiera poseía evidencias textuales de verdaderos consensos. La historia cuenta que un hombre le preguntó sobre la evidencia del consenso unánime de los sabios, y que no supo darle respuesta hasta pasados tres días; entonces, se refirió a un pasaje coránico y a un texto distante más o menos relacionado como evidencia del consenso, lo cual no descarta la posibilidad de que detrás de este supuesto origen no hubiese motivos políticos y disputas intelectuales.

En su obra *El mensaje* al-Shafii se refirió abiertamente a esta inclinación suya por el pasado cuando dijo: “No está permitido que nadie después del Profeta de Dios diga, en nombre de la ciencia, qué ha pasado antes que él” (al-Shafii, 1997: 508), e hizo del pasado la única ciencia del islam, hasta el punto de que la legislación solo se puede apoyar en una norma previa de las generaciones anteriores. Así, al-Shafii consagró el punto de vista de la corriente racional y mental anclada en el pasado en la lógica jurídica islámica.

En cuanto a la analogía, al-Shafii la consideró el único método de *ichtihad* fuera del texto, pues la analogía conecta una cuestión que no está mencionada en el texto original con otra mencionada por el parecido entre ambas, adoptando la misma norma. Consideró que cualquier norma adoptada por un método distinto no era legítima (al-Shafii, 1997: 477), lo que significa que aunque en el fondo se creara algo recurriendo a algunas herramientas racionales, al final siempre se volvía al texto y no se salía de él.

El mayor problema es que este método, ideado por al-Shafii y seguido por la mentalidad jurídica en su conjunto, salvo algunas excepciones, eliminó el verdadero significado de lo no explícito, los atenuantes y la libertad, lo cual, junto con el anterior principio del consenso y los otros principios textuales, nos ha colocado ante un cúmulo inmenso de leyes y códigos que entran hasta en las elecciones más personales, y que ha llevado a los juristas a sostener que todo ha de estar sujeto a su tutela y orientación.

De este modo, el tercer siglo del islam culminó con la constitución de la “sharía” tanto a nivel teórico como de elaboración de herramientas metodológicas sobre las fuentes y los principios en función de lo que incluía específicamente la obra de al-Shafii, como ofreciendo una cantidad ingente de soluciones jurídicas en un montón de normas y leyes, como también en el nivel del poder al sustentarse esta “sharía” en el estamento de jueces y muftíes. Se tardó otro siglo en que fueran asentándose todos estos niveles, hasta que a finales del siglo IV de la hégira ya quedaron establecidas las características de lo que se llamaría “sharía”, que principalmente consiste en una red de jurisprudencia del Hadiz que ha producido una estructura legal gigantesca en comparación con la estructura que había producido el texto fundacional originario. Es lo que explica la

intromisión de lo social en lo religioso, pues la mayoría de este paquete que constituirá la noción de “sharía” era un producto social y no un texto original.

El concepto de “sharia” entre el ayer y hoy

Desde que se completó la noción tradicional de “sharía” cuatro siglos después del comienzo del islam, y se establecieron todas las herramientas teóricas de los fundamentos del derecho, la ciencia y las bases de la jurisprudencia, el concepto no ha conocido disensiones, y eso a pesar de que el ámbito jurídico estaba dividido en múltiples escuelas que diferían en muchos aspectos. Pero la metodología general basada en el texto y el paratexto permaneció constante y no cambió, aunque a veces la rigidez le provocara dificultades para autorrenovarse y mantenerse al día ante la evolución y los cambios, especialmente después de que surgiera la proclama de que estaba prohibido el *ichtihad* y que había que atenerse a lo dicho por los imames de las cuatro escuelas doctrinales sunníes conocidas: hanafí, malikí, shafii y hanbalí. Todos los países con gobernantes sunníes eligieron una de estas escuelas doctrinales, lo que confirmó al concepto una estabilidad que no ha flaqueado hasta los últimos siglos.

Aunque las corrientes intelectuales islámicas contemporáneas difieren en la definición del concepto de “sharía” considerándolo un concepto ambiguo, que precisa de exégesis y conlleva muchos aspectos distintos, y a pesar de su utilidad para las diferentes ideologías cuando quieren hacer valer sus objetivos, todas estas corrientes, por muy distintas que sean, nacen de una tendencia general a llamar a aplicar la sharía, por más que tengan orígenes y prácticas muy distintas y que en ocasiones se opongan y hasta se contradigan.

Teniendo en cuenta las distintas tendencias, y en función de su comprensión del concepto de sharía, de sus interpretaciones prácticas y de cómo se materializa en sus eslóganes la pretensión de fundamentarse en referentes islámicos, es posible hablar de dos grandes tendencias que llegan al punto de oponerse y contradecirse. Estas son: “la tendencia tradicional salafista”, que se considera continuadora del razonamiento jurídico antiguo, y un intento de practicar el continuismo de este como marco de referencia para las sociedades islámicas, y que se preocupa sobre todo de aspectos formales, como los temas relacionados con la vestimenta y los castigos corporales; y “la tendencia de las finalidades”, que no se preocupa tanto de los textos de manera parcial como de las grandes generalidades fundamentadas en una base original conocida como “tomar lo que aprovecha y desechar lo que corrompe”, que es una base racional fundamentada en que todo lo que la razón dice que es conveniente, hay que seguirlo, y todo lo que dice que es perjudicial, hay que rechazarlo y obrar para evitarlo.

La diferencia en cómo concibe cada una la noción de sharía y su ejemplificación en la realidad se evidencia en sus dos perspectivas diferentes sobre el texto: una salafista y otra de los *maqásid* (los objetivos o finalidades).

La tendencia salafista literalista

Esta tendencia supone una continuación de la mentalidad jurídica que se estableció en los primeros siglos del islam, y que luego fue sometida a la inercia y a la que acabó ganando la imitación acrítica, hasta el punto de que su literatura y sus obras se volvieron muy parecidas. Y a pesar de los intentos de algunos juristas del mundo islámico, especialmente del movimiento de la *Nahda* o Renacimiento árabe en el siglo XIX, por superar esta situación de rigidez, el fracaso de este proyecto creó una vez más la oportunidad de que se recuperara esta tendencia de nuevo, e

incluso de que arrasara tanto en el campo intelectual como en el político gracias a que la mayoría de los movimientos islamistas del siglo XX recurrieron a ella.

Es interesante observar como la restauración del enfoque tradicional no se produjo en el ámbito árabe, sino en el continente indio a través de Abul Ala al-Maududi (m. 1979), quien puede ser considerado el primer pensador islámico contemporáneo en pedir un retorno al tratamiento literal del texto, dando por superados los planteamientos de los pioneros de la Nahda a favor de actuar de manera comprometida y con un acercamiento finalista. Esta tendencia fue puesta en marcha en el mundo árabe por Hasan Al-Banna (m. 1949) y el grupo que fundó, los Hermanos Musulmanes, y posteriormente fue la piedra angular del islamismo político con la formulación de la noción de "soberanía de la sharía" de Sayyid Qutb (m. 1966), que aplicó en su lucha contra el régimen egipcio.

Aunque el textualismo fue predominante en la historia árabe e islámica, la movilidad social, sus interacciones y las necesidades del Estado, que estaba en el apogeo de su poder, también llevaron a la búsqueda de soluciones múltiples a todos los problemas urgentes. Pero con el retroceso de este poder y el estancamiento social y político, venció la fosilización de los instrumentos de la jurisprudencia y sus métodos de trabajo. Cada vez que la movilidad se para, vence la vuelta al texto y el refugio en él como sustituto de las herramientas y metodologías científicas en retroceso.

A pesar de todos los intentos realizados por Rif'a al-Tahtawi (m. 1873), al-Kawakibi (m. 1902), Muhammad Abduh (m. 1905), Rashid Rida (m. 1935) y otros líderes de la Nahda por salir del estado de degradación intelectual, el proyecto fue abortado por razones políticas y la autoridad volvió de nuevo a estar en el mero acercamiento textual literal basado en la simplificación de que la sharía era un listado de disposiciones legales listas para ser aplicadas independientemente de los cambios de tiempo, lugar, situación y contexto.

Al contrario de lo que muchos creen sobre los Hermanos Musulmanes egipcios de que fueron los primeros en poner en marcha la idea de islam político y las teorías que lo acompañan, les precedieron la Yamaa al-Islamiya (Agrupación Islámica) en la India y su líder, Abul Ala al-Maududi. Es más, es posible hablar de la influencia en los egipcios de lo que escribió al-Maududi. De su agrupación tomaron la idea para fundar la mayor agrupación islámica de la historia contemporánea.

Las teorías de al-Maududi partieron de una visión salafista y textual del tema. En su libro *al-Jilafa wa-l-mulk (El califato y la monarquía)* considera que la idea de un gobierno islámico se halla claramente dentro del texto religioso, y que los musulmanes solo tienen que sacarlo a la realidad y hacer efectivo el propósito del texto. Más tarde recopiló todos los textos coránicos relacionados con el mundo del gobierno y la política y trabajó para organizarlos de manera que se mostrara la imagen del gobierno islámico que él consideraba que Dios había ordenado establecer y luchar por él (al-Maududi, 1978: 7).

Con esta propuesta al-Maududi no solo fue más allá de los esfuerzos anteriores por responder a la pregunta del por qué del retraso de los musulmanes y de otros, sino que incluso superó lo que habían sostenido algunos juristas y fundamentalistas que habían intentado fundar un modelo nuevo para abordar el texto, como se explicará más adelante. Todo ello supuso un revés en el tratamiento del concepto de "sharía", retornándolo a la categoría de los textos religiosos organizados en forma de listado, sin atender otras dimensiones u objetivos.

De este modo, al-Maududi estableció el concepto de "soberanía de la divinidad" basándose en una serie de presupuestos lógicos e inductivos, y empleando una serie de textos coránicos que seleccionó para construir su marco teórico. Parte de que Dios es el creador de todo el universo, creador de todo lo que hay en él: seres, piedras y objetos, y a partir de este axioma islámico deduce de manera ineludible, según su teoría, que Dios es el dueño de toda esta creación, quien

gobierna y administra sus asuntos, con el resultado de que no existe más gobernante que Dios, ni más legislador que Dios, ni más leyes que las de Dios (al-Maududi, 1978: 9-12).

El problema de la propuesta de al-Maududi viene de sus diferentes referencias de autoridad. Presenta su teoría del concepto de "soberanía" (*hakimiya*) a partir de un presupuesto lógico basado en un axioma ontológico para los creyentes de todas las religiones, como es que Dios es el creador de todo, para llegar a un resultado que no tiene nada que ver con este axioma y que no es de su categoría, pues es de naturaleza política, relacionada con el Estado y el poder, y aunque al-Maududi intentó reemplazar el "gobierno" al que se refiere en su análisis por el concepto de "universo", resulta muy flojo e inaprensible, y es difícil saber qué entiende por él.

Al-Maududi no ocultó este carácter político que dio al concepto de "*hakimiya*", sino que lo expresó explícitamente cuando dijo: "El verdadero gobernante del hombre es el mismo gobernante del universo", y esto necesariamente conduce a que "solo Dios tiene el derecho a gobernar y juzgar", pues para al-Maududi Dios es el gobernante del universo, y el gobernante de los Estados de este universo, y a esto lo llamó "la soberanía normativa" (*al-hakimiya al-qanuniya*) (al-Maududi, 1978: 14).

No cabe duda de que al-Maududi, al pasar de la soberanía universal a la soberanía normativa y legal, establece con ello el Estado del jurisconsulto, es decir, el Estado religioso clerical en el que el jurisconsulto tiene el poder de establecer leyes y legislar gobernando la vida cotidiana de las personas. De modo que va más allá de paralelismos y fundamentaciones y se adentra de manera práctica en cómo es la delegación del poder de Dios para crear un gobierno religioso absolutista.

Aunque al-Maududi fue un precedente teórico, que incluso tenía una experiencia práctica en la Yamaa al-Islamiya de la India, esta idea no deslumbrará a la razón islámica ni se apoderará de ella hasta que se aposentó en el seno del ámbito árabe, especialmente a través de la organización de los Hermanos Musulmanes, el movimiento político islámico más célebre y mayor. Y aunque es difícil hablar de una relación directa entre Hasan al-Banna, el fundador del grupo, y al-Maududi, la coincidencia de ideas y objetivos es muy evidente a través de las obras de los dos hombres y de sus discursos documentados.

Sin embargo, después de la muerte de al-Banna, que además de ser el fundador tenía un gran carisma e influencia, la centralidad de sus ideas en la Hermandad se diluyó: se superpusieron varias corrientes de pensamiento y aparecieron otros iconos dentro de la agrupación, especialmente el escritor y pensador Sayyid Qutb.

Está claro que la incorporación de la teoría de al-Maududi de manera explícita al ideario de la Hermandad fue con Sayyid Qutb, lo cual también supuso la primera reproducción de la idea en el ámbito deliberativo árabe, y no solo dentro del movimiento de los Hermanos Musulmanes. Además, el resto de movimientos islamistas en el mundo tomaron a Qutb y su visión ideológica como guía, lo que trascendía a la mera Hermandad y lo convertía a él en uno de los más importantes inspiradores de las reglas y de los seguidores de estos movimientos, especialmente después de su persecución y ejecución por el régimen egipcio en 1966.

Quizás el distintivo más importante de la teoría de Sayyid Qutb sea su enorme capacidad para seducir ideológicamente, además de su filiación árabe, a diferencia de al-Maududi, y la gran calidad de su estilo literario. Además, de su teoría se desprende una concepción trágica del destino humano, pues según Qutb el mundo entero vive una quiebra total, y toda la humanidad está al borde del colapso debido a la degradación de los valores, tanto en Occidente, que ha

destruido todos los valores, como en el Este, entonces comunista, en el que el marxismo le había hecho retroceder y con él los demás aspectos de la vida (Qutb, 1979:3-4).

A raíz de esta visión trágica del estado de quiebra moral total de la humanidad, Sayyid Qutb concluye con que el mundo entero vive en “ignorancia” (*yahiliya*), y la razón de esta “ignorancia” es el asalto del ser humano a lo que no le corresponde, porque precisamente es solo de Dios. En su opinión, el asalto tuvo por objetivo la característica más propiamente divina, “la soberanía de la sharía” (*hakimiyat al-sharíá*) (Qutb, 1979: 8).

Sayyid Qutb concluye así con la misma teoría que al-Maududi, es más, se puede decir que reprodujo sus ideas de modo literal, puesto que ambos partieron de la idea de “la soberanía divina” asociada a la dimensión cósmica, como axioma ontológico, para acabar en una teoría jurídico-política, con una especial dimensión de praxis social.

Asimismo, Sayyid Qutb, siguiendo la línea de al-Maududi, presenta la solución a través de una concepción salafista del texto muy simple, que consiste en volver al modelo de los *sálaf*, los primeros musulmanes, pues no hay salida del estado de *yahiliya*, de la ignorancia aislámica, sino restaurando completamente aquel modelo, copiándolo y pegándolo en la realidad actual.

Sayyid Qutb incluso irá más allá, y no se contentará con el modelo salafista tradicional, ni reconocerá todos los esfuerzos realizados a lo largo de la historia para teorizar el *ichtihad*, ya que considera que la verdad religiosa solo se halla en la primera generación del islam. Todo lo que no pertenece a ella es un intruso en el prístino manantial primero, de modo que la interacción de los musulmanes con otras civilizaciones condujo a que se enturbiara dicha pureza con la filosofía y la lógica de los griegos, los mitos y la cosmovisión de los persas, las historias judías del pueblo de Israel y la teología de los cristianos. Todo esto tuvo un gran impacto en la interpretación del Corán y en la ciencia de la jurisprudencia (*fiqh*), en los fundamentos del derecho y la teología (*kalam*), de modo que las fuentes se mezclaron y la única solución era regresar al prístino manantial primero.

Por lo tanto, parece que Qutb fue muy lejos en el tratamiento literal del texto, hasta el punto de rechazar todos los marcos exegéticos y considerar que la verdad religiosa solo se halla en la forma del texto y sus palabras, y que no necesitamos exégesis o lecturas hermenéuticas. De este modo desecha como fuentes endógenas todas las herramientas que fueron diseñadas para tratar el texto religioso, como la interpretación coránica (*tafsir*), la teología, la jurisprudencia y los fundamentos del derecho, de las que el islam debe purificarse debido a que son influencia de culturas intrusas (Qutb, 1979: 14). Queda así claro que las propuestas de al-Maududi y Qutb enfocaron la literalidad del texto de una manera más estricta que el enfoque salafista tradicional, a pesar de que parecían fieles a él, puesto que se afanaron en apartar el texto de cualquier otra herramienta con el objetivo de aislarlo en sí mismo y usarlo con fines políticos e ideológicos. Lo consideraron órdenes divinas dirigidas por Dios a su sucesor en la tierra, su califa, para hacer realidad el proyecto islámico deseado, que es el Estado religioso de naturaleza holística y clerical.

Sayyid Qutb lo expresó claramente cuando dijo: "La primera generación recibía el Corán para recibir el mandato de Dios sobre sus asuntos particulares y los de la comunidad en la que vivía, y sobre los asuntos de la vida que ella y la comunidad vivían, recibía ese mandato para actuar en el acto al escucharlo, así como cuando el soldado recibe el “orden del día” en el campamento lo ejecuta nada más recibirlo” (Qutb, 1979: 14-15).

La tendencia de los *maqásid*

Lo que se entiende por esta orientación es el movimiento de la Nahda, cuyas ideas florecieron en el siglo XIX. Fue un momento seminal en el contexto árabe-islámico moderno, pues su propuesta de “sharía” era completamente diferente a lo que había sido en las etapas anteriores. Fue deudora en gran medida de la visión de Abu Ishaq al-Shatibi (m. 1388 d.C.), especialmente por su tesis de los objetivos y finalidades de la sharía (*al-maqásid*), a la que dedicó su célebre tratado *al-Muwaqafat fi usul al-sharíá* (*Reconciliación de los fundamentos de la sharía*).

La Nahda desempeñó un importante papel en la conformación de una nueva mentalidad intelectual y política. Tomó en consideración los nuevos desafíos impuestos por el contexto histórico, en especial los derivados del avance del poder colonial, al que veía como una amenaza para la identidad islámica, y dio un vuelco considerable a los equilibrios existentes. La idea consistió en hacer frente a todo ello volviendo a los fundamentos primeros del islam, pero recurriendo a nuevas herramientas y metodologías, y en este contexto se halla la nueva significación del concepto de “sharía”.

Se puede decir que la característica distintiva de esta tendencia durante el siglo XIX es el vínculo epistemológico que establece entre el estado de decadencia política, económica y social, y la esclerosis del pensamiento, en la medida en que el retraso y el declive perceptibles sobre el terreno no son más que la consecuencia de determinadas formas de pensar y concebir la realidad. De ahí que el esfuerzo de los líderes de este movimiento se enfocara a cambiar el esquema intelectual imperante; a dismantelar viejas evidencias tras mostrar sus deficiencias y su responsabilidad en el estado de retraso y decadencia por estar apoyadas en la mera imitación y regurgitación; y a proporcionar alternativas a través de un llamamiento al *ichtihad* y a la relectura del texto religioso. Todo ello resultará inevitablemente en una serie de concepciones políticas y sociales modernas.

En este movimiento influyeron enormemente las tesis de Abu Ishaq al-Shatibi, quien trató de salvar a su entorno, Al-Ándalus, del estado de retraso que prevalecía en aquel entonces, dominado por una mentalidad de adoctrinamiento, imitación e inercia que contribuyó al colapso de la civilización islámica. Al-Shatibi quiso encaminar la razón islámica hacia un pensamiento crítico basado en el análisis de pruebas, evidencias, deducciones y conclusiones, en función de las metas y los objetivos, lo cual conduciría a cambios esenciales a nivel social y político.

Los líderes de esta corriente han tratado de seguir el mismo método que al-Shatibi, sosteniendo posiciones intelectuales de carácter científico independientemente de los condicionantes que les rodeaban, y aproximándose al texto religioso teniendo en consideración su finalidad mayor, que es hacer efectiva la felicidad de la existencia humana, y no ocupándose de textos desarticulados y fragmentados, como es el caso del enfoque textual ya analizado. Se basaron para ello en un principio importantísimo: “Tomar lo que aprovecha y desechar lo que corrompe” (al-Shatibi, 1975: 2-2).

La obra de al-Shatibi, considerada por los pioneros de la Nahda como la base teórica del movimiento, se centró en extraer los principios legislativos generales del texto y no en ocuparse de puntos mínimos relacionados con cuestiones concretas del texto. Su atención se centró en el principio de “guardar el interés público”, y el resultado fue que, dondequiera que estuviera ese interés, era la “sharía”.

Con este paradigma de pensamiento, los pioneros de la Nahda trataron de abordar los problemas políticos y sociales que tenían ante sí. No se sirvieron de los textos religiosos fragmentariamente como ristas de normas que deben cumplirse, sino que se centraron en el espíritu de la “sharía” con el fin de encontrar respuestas a todas las situaciones y acontecimientos nuevos que se les habían venido encima. Y lo que es más importante, el concepto de *ichtihad* de los pioneros de este movimiento fue solo la manera de abordar la modernización de la existencia social y los modelos a ella asociados en lo político, lo económico, lo jurídico y lo intelectual.

Por consiguiente, este enfoque tuvo razón al servirse del espíritu de la “sharía” para abordar todos los asuntos sociales y políticos desde una perspectiva modernista en la que se tenían en consideración las innovaciones y los cambios que afectaban a la sociedad, mientras que el texto religioso quedaba como una orientación general sobre la realidad, sin necesidad de copiarla y pegarla en una realidad diferente de la que fue la razón de su existencia.

Así pues, este nuevo concepto de “sharía” no proporciona ninguna solución práctica o verdades absolutas, y deja en manos del exégeta ocuparse del texto religioso en función del interés de la sociedad y sus necesidades, haciendo que los dictámenes religiosos se modifiquen con el decurso de los cambios políticos y sociales.

La adopción de este enfoque es evidente en el legado de los pioneros de la Nahda, como en las obras del jeque Muhammad Abduh, en el *tafsir* de Rashid Rida y en los escritos de Ali Abd al-Raziq (m. 1966), quien desencadenó una revolución contra la tiranía política disfrazada de religión cuando atacó la idea del “califato” con herramientas científicas y un espíritu según las intenciones y no la letra, de modo que lo extirpó de la esencia de la religión; es más, extirpó cualquier planteamiento político sobre la judicatura, el gobierno y el Estado de la religión (Abd al-Raziq, 1991: 103).

Conclusiones: la tensión entre el derecho positivo y la sharia en el Estado moderno

En sociología política, es bien conocida la estrecha conexión entre la noción de Estado y la de derecho, en el sentido de que el derecho implica la existencia de una forma organizada de reunión, y el Estado es la descripción sofisticada y avanzada de las formas de organización social. Es de sobra sabido que el derecho no tiene por qué estar escrito, que puede ser consuetudinario y oral, mientras que el derecho escrito está estrechamente vinculado con la noción de Estado y es su máxima expresión.

En la historia islámica, el Estado islámico no se fundamentó en un derecho escrito, y la noción careció de existencia teórica, tanto a nivel teológico como en los fundamentos de la jurisprudencia, e incluso en los llamados “fundamentos del poder”, los tratados dedicados a cuestiones de gobierno y política. De hecho, el Estado Islámico nació en un ambiente social y político tribal, y el derecho era consuetudinario, basado en las costumbres culturales y sociales, y por lo tanto, muchas de las características de la tribu siguieron siendo inherentes al nuevo Estado emergente, y las leyes siguieron siendo orales y consuetudinarias a pesar de la recopilación y codificación del Corán.

Sin embargo, al instituirse la jurisprudencia de la manera explicada anteriormente se redujo en gran medida el campo de lo consuetudinario dentro del derecho islámico, de modo que fue siendo reemplazado por la jurisprudencia con su sistema textual. Pero la jurisprudencia, sin embargo, no eran leyes escritas de manera precisa y directa, sino que dependían de las mismas herramientas orales tradicionales basadas en las elecciones del juez y el muftí y en su afiliación a una u otra escuela doctrinal.

Por lo tanto, durante siglos y a pesar de todas sus enormes diferencias, el *fiqh*, la jurisprudencia, siguió siendo un derecho general para el mundo islámico, sin que nunca cuajara ni se generalizara la idea de transformarlo y unificarlo en derecho escrito, ni siquiera a raíz de los problemas que acarrea esta forma, especialmente por la obligatoriedad o no de seguir fetuas y sentencias o por la influencia que pudieran tener.

Con el establecimiento del Estado moderno, y el consiguiente desarrollo de estructuras legales propias, la necesidad de garantizar el cumplimiento generalizado de la ley para sostener la gobernabilidad, incluso mediante el poder de coerción social —cosa que no se estipulaba en el *fiqh* y que le hacía parecer menos maduro y práctico que el derecho positivo moderno—, hizo que la mayoría de los Estados del mundo islámico adoptaran el sistema del derecho positivo, pasando de las referencias de autoridad del *fiqh* como derecho oral al derecho positivo, separándose del

fiqh y sus coordenadas históricas y sin atenerse a su autoridad salvo en una parte del derecho de familia, que aun así también está expuesta al cambio.

A pesar de la transición a la lógica del Estado moderno y del compromiso de la mayor parte del mundo islámico con el derecho positivo escrito, la mentalidad jurídica islámica sigue obsesionada con la idea de la tradición jurídica del *fiqh*. A su vez, esto se deja sentir en la conciencia pública, y en ocasiones surge un repudio a la ley establecida por el Estado so pretexto de la textualidad del *fiqh*, todo lo cual supone una amenaza a la seguridad y la estabilidad del Estado moderno.

Referencias

ABD AL-RAZIQA, Ali (1991): *Al-islam wa-usul al-hukm* (El islam y los fundamentos del poder), El Cairo, al-Hayat al-Amma li-l-Kitab.

ABD AL-RAZIQA, Mustafa (2011): *Tamhid li-tarij al-falsafa al-islamiya* (Introducción a la historia de la filosofía islámica) (ed. Mohamed Helmy Abdel Wahab), El Cairo-Beirut, Dar al-Kitab al-Masri.

AL-BAGDADI, Al-Jatib (1949): *Taqyid al-ilm* (Restricción del conocimiento), (ed. Yusuf al-Ash) Damasco, al-Matbaa al-Kazolikiya.

AL-DHAHABI, Muhammad Shams al-Din (1998): *Tadhkirat al-huffaz* (Recuerdo de los maestros del Hadiz), (ed. Zakaria Umairat) Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya.

EL CORÁN (Ed. Fundación Muhammad VI) (Lectura de Warsh basada en Nafii)

IBN ASAKER AL-DIMASHQI, Abu al-Qasim Ali Ibn al-Hasan (2012): *Tarij Dimashq* (Historia de Damasco) (ed. Mustafa Abd al-Qadir Atta), Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya.

IBN ISHAQA, Muhammad (1978): *Sirat Ibn Ishaq* (Biografía del Profeta de Ibn Ishaq) (ed. Suhail Zakar), Beirut, Dar al-Fikr.

IBN SHABBA, Abu Zaid Umar al-Numairi al-Basri (1979): *Tarij al-Madina al-Munawara* (Historia de Medina) (ed. Fahim Muhammad Shaltout) (4 vols.), Yedda, Dar al-Isfahani.

AL-JUDARI, Sheij Muhammad (1994): *Tarij al-tashrii al-islami* (Historia de la legislación islámica), Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya. 1994.

AL-MAUDUDI, Abul Ala (1978): *Al-Jilafa wa-l-mulk* (El califato y la monarquía), (traducido al árabe por Ahmad Idris), Kuwait, Dar Al-Qalam.

QUTB, Sayyid (1979): *Maalim fi-l-tariq* (Mojones en el camino), El Cairo, Dar al-Shuruk.

AL-SHAFII, Muhammad Ibn Idris (1997): *Al-Risala* (El mensaje) (ed. Ahmad Shaker), Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya.

AL-SHATIBI, Abu Ishaq (1975): *Al-Muwafaqat fi usul al-sharia* (Reconciliación de los fundamentos de la ley islámica) (ed. Abd Allah Draz), Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya.

AL-TABARI (1983): *Tarij al-umam wa-l-muluk* (Historia de naciones y reyes), Beirut, Muassasa Al-Alami.