

La evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico

Maher Al-Charif

La exposición que voy a presentar esta tarde forma parte de una larga investigación publicada recientemente en un libro que lleva el mismo título. Esta investigación se incluye en el campo del estudio de la historia de las ideas y se desarrolla según una metodología basada en la distinción entre la religión, por una parte, y el pensamiento religioso, por otra, es decir, entre lo divino y lo profano, entre lo absoluto y lo relativo y entre lo inmutable y lo variable.

El objetivo de este estudio se limita a seguir las posturas adoptadas ante la cuestión del yihad, desde el siglo II de la Hégira (siglo VIII d. C.) hasta hoy día. El análisis o la interpretación del concepto de yihad en los textos fundamentales del islam, es decir, El Corán y los dichos del profeta, no se incluye entre los objetivos del presente estudio, ya que es una tarea que supera mis posibilidades y traspasa los límites de mi especialización. Me he basado, para la preparación del presente estudio, en fuentes primordiales establecidas por juristas, eruditos y pensadores islámicos que trataron, en distintas épocas históricas, el tema del yihad y formaron los denominamos modelos analíticos, sin que la elección de los mismos por mi parte signifique que sean los únicos que trataron este tema en el marco del pensamiento islámico. He considerado oportuno, con el fin de dar a conocer debidamente las ideas de esos juristas, eruditos y pensadores, presentar a cada uno de ellos destacando los contextos en los que han surgido, su formación cultural, su contribución a la vida pública de sus países y sus obras más relevantes.

La problemática de este estudio reside en la relación entre los textos fundamentales y su interpretación, lo que nos lleva a plantear la siguiente

Maher Al-Charif, palestino, es doctor en letras y humanidades por la Universidad Paris-1 (Sorbonne), especializado en historia del pensamiento del mundo árabe moderno y de los movimientos políticos árabes. Desde 1993 es investigador y profesor de Historia Moderna y Contemporánea del Mundo y del Pensamiento Árabes en el Institut français du Proche Orient (Damasco). Es, además, analista político y social en medios de comunicación.

El presente texto es una conferencia pronunciada en Madrid el 26 de marzo de 2008 dentro del programa La Tribuna de Casa Árabe. Texto original en árabe. Traducción de Magda Makki.

pregunta: si el origen del concepto de yihad se encuentra en El Corán y en los dichos del profeta, ¿cómo trataron los exponentes del pensamiento islámico este concepto a lo largo de la historia del islam?

Parto de mi convicción de que el pensamiento, cualquier pensamiento en general, es fruto de una realidad tangible con sus dimensiones políticas, sociales y económicas, y que su evolución depende de la de esta realidad. Puesto que no existe pensamiento fuera de la realidad ni tampoco existe un pensamiento inmóvil, considero que el concepto de yihad ha evolucionado juntamente con la realidad y que los pensadores islámicos lo interpretaron desde su nacimiento de diferentes formas relacionadas estrechamente con las distintas corrientes a las que pertenecieron y con los respectivos contextos históricos que los rodearon.

Después de esta rápida introducción del estudio en su conjunto, trataré de analizar el significado del concepto de yihad para dos exponentes del pensamiento islámico moderno: el reformista religioso Muhammad Abdu (1849-1905) y el pensador islamista Abdallah Azzam (1941-1989).

Muchos investigadores árabes y extranjeros consideran que el reformismo religioso coincide con el islam político o activista, o creen que el islam político es una prolongación del reformismo religioso. A diferencia de este concepto, he intentado en mis estudios defender una tesis basada en que el islam político, que apareció con la fundación del primer núcleo del movimiento de los Hermanos Musulmanes en 1928 y todos los movimientos derivados de él, supuso una ruptura con el reformismo religioso, y que esa ruptura fue facilitada por el cambio radical que experimentó el pensamiento del imán Muhammad Rashid Reda (1865-1935) en la segunda fase de su vida, un cambio que le llevó a renegar de las ideas de sus maestros Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897), precursor de la reforma religiosa, y su discípulo Muhammad Abdu.

A pesar de la voluntad común de los exponentes de estas dos corrientes de revitalizar el islam, y de haber recurrido en muchas ocasiones a los mismos términos, hubo muchas discrepancias entre ellos en cuanto a sus referencias ideológicas, su proyecto social y su postura frente al otro, lo cual queda reflejado en sus respectivas actitudes ante la cuestión del yihad.

Muhammad Abdu: el llamamiento al islam recurriendo al argumento racional y no a la fuerza.

Muhammad Abdu nació en 1849 en el pueblo Mahallat Naser en Shubra Jit (gobernación de al-Buhayra), en el seno de una modesta familia campesina. Después de estudiar dos años en la escuela coránica (*kuttab*), donde aprendió de memoria El Corán, su padre lo introdujo en la mezquita al-Ahmady en Tanta, pero los malos métodos didácticos le hicieron abandonar los estudios y buscar refugio en casa de sus tíos maternos. Muhammad Abdu se trasladó de Tanta a El Cairo en 1869 para ingresar en la Universidad de al-Azhar, donde chocó de nuevo con la metodología educativa tradicional que se limitaba a impartir ciencias religiosas. Así siguió hasta que tuvo la oportunidad de encontrarse con Yamal al-Din al-Afgani en El Cairo y se convirtió en uno de sus más cercanos discípulos. Gracias a Yamal al-Din al-Afgani, Muhammad Abdu profundizó sus conocimientos y empezó a escribir y publicar en periódicos. Después de un breve periodo de tiempo dedicado a la enseñanza en la mezquita de al-Azhar y en la Facultad de Dar al-Ulum, decidió trabajar en el campo del periodismo, donde enseguida adquirió gran fama a través de sus artículos publicados en el diario *al-Ahram* reflejando las ideas reformistas de su maestro. En 1880, empezó a trabajar como redactor en el periódico oficial *al-Waqai al-Masriyya*. Más tarde, como Jefe de Redacción, se dedicó a la reforma de esta publicación donde escribió una serie de sobresalientes artículos sobre la educación nacional.

Tras pasar tres meses en prisión, acusado de participar en la revolución de Ahmad Orabi, vivió exiliado en el Líbano, donde trabajó como profesor y luego viajó a París donde fundó con al-Afgani la asociación literaria al-Urwa al-Wuthqa (El vínculo más firme) y publicó una revista con el mismo nombre. Después de que la publicación de esta revista se paralizara en el otoño de 1884, tras sus discrepancias con al-Afgani sobre los medios para transformar las sociedades musulmanas, Abdu viajó a Túnez y luego al Líbano para dedicarse a la enseñanza. Allí convirtió su casa en un centro intelectual donde se reunía un gran número de pensadores y escritores musulmanes y cristianos. En 1888, las autoridades egipcias le permitieron volver al país. Fue nombrado juez y luego magistrado en el Tribunal de Apelación. En 1889, fue elegido gran muftí de Egipto y miembro de la Asamblea Legis-

lativa. Muhammad Abdu murió en 1905, dejándonos una rica producción intelectual.

Partiendo de la distinción que estableció entre el verdadero y el falso islam, Muhammad Abdu afirmó que el verdadero islam es apto para ser la base de una sociedad moderna, puesto que es una religión que fomenta la actividad intelectual y científica e invita a la independencia de la voluntad, de la opinión y del pensamiento. Debido a su convicción de que el pensamiento ha de ser independiente, se dedicó a la interpretación de El Corán. Abandonó la visión de los antiguos comentaristas que, según él, reflejaba el nivel intelectual y de conocimiento que habían alcanzado hasta entonces estos clásicos. Muhammad Abdu hacía hincapié en que El Corán es, en su esencia, un libro de religión, que fue revelado al profeta para guiar a la gente hacia el buen camino y no se le puede considerar como libro de ciencias naturales, ni de historia. En cambio, lo referente a las ciencias y a las cuestiones mundanas ha de ser, a su juicio, competencia del intelecto del hombre, que, según él, «es la fuerza más sublime, o más bien, es la fuerza más poderosa de la humanidad, y todo el universo es como su página en la que se puede ver y su libro en el que se puede leer».

En realidad, Muhammad Abdu, según observa Ali Zayur, se preocupó por el hombre libre que se convirtió en el centro de su interés. Fomentó el *iytihad* basado en la razón, y permitió la reinterpretación de los textos sagrados sobre la base de principio del bien común. Rechazó el monopolio de un grupo determinado que trataba de imponer su criterio para la interpretación de los textos, trasladando la fe religiosa de una visión única y cerrada a una visión múltiple y abierta.

Al enumerar los fundamentos del islam, en su famoso debate con el pensador laico Farah Anton, el imán Abdu señaló que el tercer principio del islam es el distanciamiento del *takfir* (acusación de apostasía), considerando que «si alguien dice una frase que puede considerarse, en muchos aspectos, blasfema, pero que al mismo tiempo puede tomarse, aunque sea en un sólo aspecto, como una manifestación de fe, habría que considerarla como manifestación de fe y no de blasfemia».

Cuando expuso el quinto fundamento del islam, el más vinculado con el concepto de la autoridad en la comunidad musulmana, afirmó que el is-

lam no confiere a nadie, exceptuando a Dios y su Enviado, ninguna autoridad sobre las creencias o la fe, ni autoriza a nadie, por más poderoso que sea, a espiar las creencias de los demás. Abdu sostenía que «ningún musulmán debe tomar sus creencias de nadie excepto del Corán o de las tradiciones del profeta», sin mediación de ningún ancestro ni sucesor.

Abdu vinculó el desconocimiento de los principios del verdadero islam con «el afán de los musulmanes de acusar a fulano o a mengano de infidelidad, irreligiosidad, herejía y ateísmo». Observó que al hacerse los ignorantes con los resortes del poder, surgió el fenómeno del extremismo religioso, permitiendo que cualquier persona, aunque desconociera los principios de su propia religión «acusara a otro de desviarse de la religión por menos de nada, y cuanto más ignorante de su religión era esta persona, más extremista era en sus juicios y en su discernimiento entre el buen y el mal musulmán. De este modo, la ciencia, el pensamiento y el uso de la razón, considerados bases de la religión islámica, caerían fuera de la fe y serían odiados por estos ignorantes».

Partiendo de la base de que la discriminación religiosa es otro resultado del desconocimiento del islam verdadero, Abdu invitó a buscar los elementos comunes entre las tres religiones monoteístas y creó, según algunas fuentes, durante su estancia en Beirut y en colaboración con algunas personalidades islámicas, una sociedad secreta que tenía como objetivo conciliar el islam, el cristianismo y el judaísmo. Entre los miembros de esa sociedad se encontraba un sacerdote inglés llamado Isaac Tyler, que posteriormente se convirtió en un propagandista de la asociación en Inglaterra. En alguna de las cartas que dirigió al sacerdote, Abdu aseguraba que la actividad de la sociedad secreta era imprescindible para que se completara «la luz de Dios sobre la tierra y se mostrara la verdad».

Según Abdu, el verdadero islam rechaza las manifestaciones exageradas de religiosidad, invita a tener relaciones amistosas con las diversas religiones y a la cooperación entre los creyentes en los tres libros sagrados. Asimismo, el islam garantiza la libertad de pensamiento y de expresión. El hombre no se puede considerar como tal si no disfruta de la libertad de expresión, una libertad de la que no han podido gozar los occidentales «salvo después de luchar contra los ejércitos de las tinieblas durante varios si-

glos». Sobre estas ideas, el imán egipcio pudo tender un puente entre el verdadero islam y las ideas de la Ilustración europea, introduciendo de esta forma su ideología en el campo del pensamiento humanístico universal, allanando el camino para el establecimiento de una interacción positiva entre los musulmanes y los europeos.

Este trasfondo ideológico es, a mi parecer, necesario para conocer la verdadera postura de Muhammad Abdu ante el yihad en el islam. En este contexto, lo que más llama la atención de los investigadores es que Abdu, que abordó en sus libros un gran número de cuestiones, no ha dejado ninguna monografía sobre el yihad, sino que trató este tema de una forma casual al interpretar algunas aleyas coránicas o en algunos de sus estudios sociales y políticos.

Muhammad Abdu define el yihad tal y como aparece en la azora de La Vaca: «Quienes creyeron y quienes dejaron sus hogares, combatiendo esforzadamente por Dios, pueden esperar la misericordia de Dios. Dios es indulgente, misericordioso» (2:218), donde *yihad* procede de *yuhd*, el esfuerzo para vencer una dificultad, y no específicamente de «combate». Es decir, los creyentes «que emigraron con el profeta, o que se unieron a él después, para defender la verdad y se esforzaron para resistir a los infieles, merecen la misericordia y benevolencia de Dios». De esta forma, Abdu considera que Dios autorizó a los musulmanes el yihad, tanto con el alma —es decir, combatir— como con los bienes, exclusivamente «en el caso de defender la verdad y la difusión del llamamiento al islam». Esto rebate, en su opinión, «los desvaríos que repiten los enemigos del islam, o incluso algunos musulmanes, de que el islam se difundió por la espada».

La agresión fue prohibida en el islam y se la consideró como «una de las ofensas odiadas por Dios». Los infieles, según el imán, eran los que iniciaban las ofensivas contra los musulmanes para obligarles a abandonar su fe. De modo que, los encuentros bélicos del profeta tenían la finalidad de defender la verdad y el llamamiento al islam; asegurando que hacer un llamamiento al Islam es una condición prealable para autorizar la guerra. Abdu, asimismo, afirma que en el llamamiento al islam se recurrió al argumento racional y no a la fuerza, lo cual queda reflejado en El Corán: «No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del

descarrío» (Azora de La vaca, 2: 256) y en «Y si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes?» (Azora de Jonás, 10: 99).

Las guerras que sostuvieron los Compañeros del profeta, en los primeros tiempos del islam, no se desviaron de esta orientación y también tenían como objetivo proteger al islam y defender a los musulmanes ante las agresiones de los infieles, ya que bizantinos y persas invadían las fronteras de los países árabes que se habían convertido al islam, según afirma el imán. Sin embargo, las posteriores conquistas islámicas tuvieron un móvil político y no todas seguían unos principios religiosos.

Abdu afirma que el yihad, con el significado de combate, es *fard kifaya* —un deber obligatorio sólo para una parte de la comunidad musulmana cuyo cumplimiento exime a los demás de llevarlo a cabo—, considerando que el yihad al que se hace referencia en la azora de La familia de Imran «O ¿creéis que vais a entrar en el Paraíso sin que Dios haya sabido quiénes de vosotros han combatido y quiénes se han abstenido?» (3:142) indica que en el paraíso caben también los que dejaron de combatir, ya que el yihad en El Corán y las tradiciones del profeta se usa con su sentido etimológico que es «realizar un gran esfuerzo para vencer las dificultades». Entre los tipos del yihad, se incluyen «el yihad con el alma», denominado por los clásicos «el gran yihad» (*al-yihad al-akbar*), que se refiere a la lucha contra los malos deseos, sobre todo en la juventud; y «el yihad con los bienes» y todo aquello que sufre el creyente en la lucha contra lo falso y en apoyo de la verdad», lo cual es un yihad «que puede ser superior al yihad contra los enemigos en la guerra».

El imán egipcio se detiene en otra cuestión relacionada con el yihad en el islam, se trata de *al-shahada*. En este sentido, hace referencia al significado de *al-shahada* en la azora La familia de Imran «Dios toma testigos de entre vosotros» (3:140) que fue revelada al profeta con motivo del revés sufrido por los musulmanes en la batalla de Uhud. Para la palabra *shahada*, en esta aleya, caben dos interpretaciones. La primera es «morir en combate», cuando el creyente muere por defender la verdad; y la otra es «atestiguar» o «ser testigo», coincidiendo con el significado de la palabra en la

azora de La vaca «Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres» (2:143). El imán opina que la primera acepción, la de mártir, es siempre la primera que le viene a uno a la cabeza. De todas formas, puede que los mártires se denominen *shuhada* porque al sacrificarse por la fe «se vuelven testigos del reino de los cielos y su bendición, a diferencia de los demás; porque se convierten en testigos de los hombres en el día del Juicio Final, según el sentido indicado anteriormente; o bien, porque su entrada en el Paraíso será atestiguada por los ángeles». En cuanto a la segunda acepción, la de dar testimonio, se refiere, según el imán, a la gente justa «que apoya la verdad dando su testimonio a favor de los creyentes y contra los infieles. Su grado en el reino del cielo sigue al de los más íntegros» (*al-siddiqin*).

En este sentido, la interpretación que Abdu da a la aleya 157 de la azora La familia de Imran «Y si sois muertos por Dios, el perdón y misericordia de Dios son mejores que lo que los demás amasan» (3:157) es que «la misericordia y el perdón que encuentran los que mueren en aras de la fe son superiores a todo lo que habían disfrutado en el mundo perecedero». Asimismo, asegura que la muerte por Dios no se limita a luchar contra los enemigos, sino que incluye «todas las buenas obras que realiza el hombre por Dios o por el bien común», es decir, «la senda de la devoción y del bien a la que Dios ha guiado al hombre».

Muhammad Abdu entabló duras polémicas con aquellos que entendían errónea o injustamente el concepto de yihad. En el debate que mantuvo con Farah Antón rebatió el tópico de que el islam es una religión de yihad donde, al contrario de la religión cristiana, se legitimó la guerra, y que la naturaleza del islam es severa con sus oponentes. Afirmó que el islam, lejos de ser de naturaleza cruel, es una religión de perdón que permite la guerra «sólo para defenderse de la agresión de los enemigos» y nunca «para obligar a nadie a convertirse al islam, ni como venganza de sus adversarios». Prosigue el imán diciendo que «las conquistas islámicas se limitaban a extender su autoridad en las tierras conquistadas, permitiendo a la gente practicar y mantener sus creencias. Sólo imponían a los no musulmanes la *yizya*, un tributo especial, a cambio de protegerlos y defender su seguridad. Si algunos musulmanes no cumplieron estas leyes cuando se inició el debili-

tamiento del mundo islámico, no se le puede culpar al islam de ello, según Abdu.

Abdu considera que la tolerancia característica del trato que dan los musulmanes a quienes no comparten con ellos las mismas creencias, procede de su fe en que todas las religiones de Dios reflejan distintas manifestaciones externas de una misma esencia común, transmitida a la gente a través de los profetas y enviados de Dios, así como de su creencia en que el islam fue revelado para unificar a toda la humanidad, eliminar las diferencias entre los creyentes en los tres libros sagrados e «invitarles al pacto, la fraternidad, el amor y la armonía».

Asimismo, Muhammad Abdu niega que la causa de las guerras entre los propios musulmanes sea la religión, sino que estallaron, según él, por «divergencias políticas sobre la forma de gobernar la comunidad musulmana». Por ejemplo, la guerra entre los omeyas y los hashimíes fue, según afirma, un tipo de guerra política por el califato. Mientras que, aquellas guerras civiles que estallaron tras el establecimiento del califato abbasí y que provocaron decadencia y divergencias entre los musulmanes, «fueron consecuencia de las ambiciones, corrupción y despotismo de los gobernantes».

En el debate que sostuvo con el historiador y ministro francés Gabriel Hanotaux, Abdu abordó la cuestión del trato que los musulmanes dan a quienes discrepan de ellos, basándose en el ejemplo egipcio. Según él, los egipcios confían en los cristianos del califato otomano y colaboran conjuntamente con los coptos en todos los órganos del Estado, salvo en los tribunales religiosos islámicos. Asimismo, el imán afirmó que el islam permite a los musulmanes contraer matrimonio con mujeres de las otras religiones monoteístas, cristianas o judías. En este caso, el islam reconoce el derecho de la mujer a mantener sus creencias y practicar su religión, sin establecer ninguna distinción entre los derechos de la esposa musulmana y la de otra religión.

En sus ensayos políticos, el imán trata ampliamente el vínculo nacional que une a todos los egipcios y que, en su opinión, está por encima del vínculo religioso. Dichos ensayos incluyen el texto del programa que elaboró Abdu el 18 de enero de 1881, para que fuera el fundamento político del Partido Nacional Egipcio, donde figura lo siguiente: «El Partido Nacional es un

partido político y no religioso. Está integrado por personalidades de distintas creencias religiosas y escuelas. Todos los cristianos y judíos, todo aquel que ara la tierra de Egipto y que habla su lengua, forma parte del mismo, ya que este partido no distingue entre creencias, reconoce que todos somos hermanos y disfrutamos los mismos derechos políticos y religiosos».

Asimismo, aborda la forma de tratar a los europeos y a la ocupación británica de Egipto, pues el propio programa del Partido Nacional indicaba que: «Los egipcios no odian a los europeos que residen en Egipto por el mero hecho de ser extranjeros o cristianos. Si conviviesen con ellos sobre la base de la igualdad ante la ley y pagasen los mismos impuestos, serían bien acogidos». Sobre la ocupación británica, Abdu, convencido de que la educación y la enseñanza son el camino del progreso, opinaba que la liberación de Egipto era «una gran tarea, cuyas metas se pueden alcanzar siguiendo con sabiduría el camino del yihad, esforzándose en una tarea larga, incluso de siglos».

Abdallah Azzam: el yihad contra los infieles es la obligación más importante de todos los creyentes (*fard 'ayn*)

El *shayj* Abdallah Azzam no se limitó a escribir sobre el yihad, sino que lo puso en práctica en Afganistán, donde fue asesinado en 1989 en misteriosas circunstancias.

Azzam nació en 1941 en el pueblo de Silat al-Harithiyya, en el distrito de Yenin (Palestina). Realizó sus estudios en Yenin y Nablus. Viajó posteriormente a Damasco para estudiar en el Departamento de *Shar'ia* de la Universidad de Damasco. Tras un corto periodo trabajando en la enseñanza, decidió dedicarse a la predicación del islam. Después de la ocupación de Cisjordania por Israel en 1967, participó en las acciones del brazo militar del movimiento de los Hermanos Musulmanes en Jordania. A continuación, se trasladó a Egipto para estudiar en la Universidad de al-Azhar, donde se doctoró con una tesis sobre los fundamentos del derecho islámico. Más tarde, viajó a Ammán donde fue profesor en la Universidad y luego dio clases en la Universidad Rey Abdelaziz en Yedda. Probablemente, se adhirió en 1981 a los grupos de los *muyahidin* afganos y dirigió, desde Peshawar, una oficina de servicios que constituía el nexo de unión entre los combatientes

afganos y sus simpatizantes en los países árabes. Contribuyó a la construcción de hospitales y colegios, publicó la revista *Risalat al-Yihad* ('El mensaje del yihad') y el boletín de *Lahib al-Ma'raka* ('El fragor de la batalla'). Abdullah Azzam dejó, tras su asesinato en Afganistán, muchas obras sobre el tema del yihad.

En primer lugar, Azzam reconoce que su formación ideológica y religiosa, al igual que la de todos los líderes del movimiento islamista en Afganistán, se basa en las obras de Ibn Taymiyya, Abu al-A'la al-Maududi y Sayyed Qutb. Afirma que el yihad permitido tiene como objetivo «establecer la religión de Dios en la tierra y construir las bases de un Estado islámico». El líder religioso considera que la fe islámica es la única forma de salvar la humanidad y liberar a los hombres de su sufrimiento; sobre todo, después de que la civilización occidental haya fracasado simplemente en ofrecer al hombre la «felicidad» y en «proporcionar tranquilidad y seguridad a los corazones y almas».

El imán Taqqi al-Din Ahmad Ibn Abdelhalim Ibn Taymiyya (1263-1328) es uno de los que más han contribuido a la formación de la doctrina del yihad islámico. Fue testigo de la invasión de los tártaros en Oriente, su ocupación de Bagdad y su avance hacia Siria y Egipto. Participó en las guerras contra ellos y también tomó parte en las luchas contra algunas sectas shiíes e ismailíes. Emitió una fatua en la que decía que era un deber religioso luchar contra toda secta «que se abstuviera de cumplir cualquiera de los pilares básicos del islam, como la oración, el ayuno o el pago de la limosna».

En su libro *La política legal para la reforma del gobernante y de los gobernados*, manifestó, al abordar las fases del yihad, que Dios no permitió la guerra a los musulmanes sino después de la emigración del profeta Muhammad de La Meca a Medina. Luego, impuso a los musulmanes la obligación de luchar contra todos los que se enteraron del llamamiento de Muhammad al islam y no se convirtieron, «con el fin de evitar que hubiera persecuciones y para que el culto fuera a Dios».

Basándose en algunos pasajes de El Corán, Ibn Taymiyya reiteró que el yihad es una de las obligaciones más importantes en el islam y que sus virtudes, mencionadas en El Corán y las tradiciones del profeta, son innu-

merables. Según Ibn Taymiyya, el yihad «tiene más valía que hacer la peregrinación mayor y la menor (*'umra*), la oración y el ayuno» y quien lo lleva a cabo se encontrará siempre «con una de las dos recompensas: la victoria y el triunfo, o el martirio y el paraíso», y «el martirio es la mejor de las muertes».

Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979), fundador de *Yamaat-e-Islami* en Lahore (Pakistán), es uno de los guías espirituales más destacados de lo que se ha dado a conocer como la tendencia «yihadí radical» en el seno de los movimientos islamistas. En su libro dedicado a este tema y publicado con el título *El yihad por Dios*, al-Maududi «refuta» lo que considera una interpretación errónea difundida en occidente del significado de este término. Los occidentales, «que llevan siglos y generaciones matándose y aniquilándose por satisfacer sus bajos instintos», interpretaron erróneamente el término del yihad islámico como «guerra santa». Algunos de ellos llegaron a considerarlo «expresión clara de la brutalidad, barbarie y derramamiento de sangre». Al-Maududi explica que la causa de esta equívoca interpretación, a su parecer, era el fracaso de los occidentales en entender que el islam no es como las demás religiones, y que los musulmanes no son una comunidad como las demás.

La necesidad del yihad procede de la realidad de que el islam «no consiste en un conjunto de doctrina teológica, ritos y cultos» sino que es «un sistema integral y global» que pretende acabar con «los demás sistemas falsos existentes en el mundo». Dado que este llamamiento va dirigido a toda la humanidad, cualquier persona que crea en el mismo se convierte en miembro del «partido islámico» o del «partido de Dios». Este partido lucha por acabar con los sistemas de gobierno fundados sobre bases no islámicas, con el fin de «establecer un nuevo sistema de civilización y sociedad basado en una ley justa y moderada, denominada por el Corán «la palabra de Dios». Según él, el islam considera «no creyente» a todo aquel que no atiende el llamamiento del yihad.

Al-Maududi rechaza la división clásica común del yihad entre ofensivo y defensivo. Considera que dicha división cabe sólo en las guerras nacionalistas; sin embargo, el yihad islámico, según él, es ofensivo y defensivo a la vez. Ofensivo, porque el «partido islámico» «se opone a todos los demás

regímenes basados sobre principios contrarios al islam y pretende derrocarlos»; y defensivo, porque «se ve obligado a proteger y consolidar la estructura del Estado islámico y actuar según los principios de su propio proyecto». En este Estado, los pertenecientes a las demás religiones reveladas, dispondrán de la libertad de practicar su culto, pero no podrán hacerse con los resortes del poder». Tampoco se les permitirá establecer contratos y tratos «conforme a sus corruptas tradiciones que puedan perjudicar la sociedad».

Sayyed Qutb (1906-1966), sin duda alguna, fue quien dejó la huella más profunda en la ideología de los pertenecientes a la corriente islamista yihadí que practica, actualmente, la violencia armada. Durante los diez años que pasó en prisión bajo el régimen de Gamal Abdel Naser, y que terminó con su ejecución en agosto de 1966, había dejado una obra de ideología islámica radical en la que el yihad era uno de sus principales pilares.

En su libro *La paz mundial y el islam*, Sayyed Qutb definió el yihad como «el deber que exige a los musulmanes luchar contra los gobiernos de los tiranos» y contra el «despotismo y la injusticia donde quiera que estén». Según él, la comunidad islámica debe cumplir con esta obligación «no con el fin de dominar la tierra y humillar a los hombres, sino para cumplir desinteresadamente la palabra de Dios en la Tierra e imponer la ley de Dios».

Qutb rechazó, en su libro *Señales en el camino*, la interpretación del yihad islámico basada en su concepto defensivo, es decir, el que se llevaba a cabo sólo «para defenderse de las agresiones de las fuerzas vecinas contra la comunidad islámica». Según él, dicha interpretación «refleja un escaso conocimiento de la naturaleza del islam y del papel al que está destinado en la tierra, y constituye una visión derrotista ante la presión de la realidad actual y los feroces ataques de los orientalistas contra el yihad islámico». La protección de *dar al-islam* (tierra del islam) no supone, según él, el objetivo final, sino un medio «para establecer el reino de Dios e imponer su ley en todo el universo y sobre todo el género humano».

En su interpretación de la azora 8 (El Botín), Sayyed Qutb expuso más claramente su concepto del yihad islámico. Comenta que Dios explicó a los fieles en las aleyas donde les permitió la guerra que «lo permanente y arraigado en esta vida es que los hombres luchan entre ellos para proteger

el mundo de la corrupción». Eso hace que el yihad de los musulmanes «contra los que violan la autoridad de la ley divina en la tierra», sea un «estado permanente» hasta que la fe verdadera se imponga en todo el mundo. También reivindicó el derecho del islam a tomar la ofensiva para «derrocar los regímenes que encadenan la voluntad del hombre». En este contexto, Qutb ataca a los que califica de islamólogos «derrotados por la presión de la realidad actual y la ofensiva orientalista», que no se atreven a reconocer esta verdad «y olvidan la naturaleza y el papel que desempeña el islam».

En su interpretación de la azora 9 (El Arrepentimiento), Qutb afirma que el islam se distingue de las demás religiones por su dinamismo esencial, de modo que sólo pueden entender su sentido «aquellos que son movidos por él y que se esfuerzan por imponer su autoridad y garantizar su preponderancia mediante la acción dinámica». Los que no se integran en este movimiento, no entienden la religión musulmana «aunque se dediquen a estudiarlo fríamente en los libros, porque el entendimiento del islam sólo se consigue a la luz de su carácter dinámico y no a través de aquellos eruditos inactivos dentro de un mundo que no deja de evolucionar».

El pensador considera definitivas las leyes de la guerra citadas en la azora El Arrepentimiento, ya que se trata de una de las últimas azoras reveladas de El Corán, por lo que quedan anuladas las leyes temporales de la guerra precedentes. Hay que tener en cuenta que la orden de luchar contra los infieles, mencionada en las aleyas de esta azora, no pone como condición que esos infieles «hayan agredido a los musulmanes o sus territorios». De esta forma, «la finalidad de difundir el islam es la que da origen al principio del yihad, que no se limitará a la defensa, como en las fases iniciales del establecimiento del Estado islámico en Medina».

Para Qutb, el yihad es el negocio más rentable que puedan llevar a cabo los fieles. Se trata de un negocio entre Dios y el creyente en el que Dios es el comprador y el creyente el vendedor. Este trato consiste en que el creyente se venda a Dios, en alma y bienes, a cambio de un precio conocido y establecido que es el Paraíso. La recompensa de los que se sacrifican por Dios queda clara en las aleyas de El Corán, como en la azora de La Vaca: «No digáis de quienes caen por la causa de Dios que han muerto! No, sino que están vivos. Pero no os dais cuenta» (2:154) y en la azora La Fa-

milia de Imran: «No penséis que quienes han caído por la causa de Dios hayan muerto. No, sino que están vivos» (3:169). Al interpretar dichas aleyas, Qutb explica que los musulmanes que mueren por la fe no están muertos, sino vivos «se trata de una muerte aparente ante los ojos de los vivos, sin embargo, la realidad de la muerte y de la vida no se puede definir por esta visión tan superficial», y, dado que están vivos «no se lavan como se lava a los muertos y se amortajan con la ropa que llevaban puesta cuando cayeron»; ya que, el lavado simboliza la purificación del cadáver, pero en este caso, los mártires están «puros por la vida que tienen». A diferencia de Muhammad Abdu, Qutb afirma que la palabra *shahid* no tiene más que una sola acepción, la de mártir que se sacrifica por la causa de Dios, son los que pueden considerarse verdaderos «vivos» y son los únicos que «están sustentados junto a su Señor».

Volvamos a la postura de Abdallah Azzam sobre el yihad. Basándose en las ideas de sus guías espirituales Ibn Taymiyya, al-Maududi y Qutb, Azzam manifiesta, en su libro *Hábitos y prescripciones del yihad*, que se ha visto obligado a tratar este tema después de que el yihad «haya caído en el olvido» y de que «la guerra se haya vuelto un fenómeno raro en la vida de los musulmanes». Al definir el concepto de yihad, indica que etimológicamente significa «realizar el máximo esfuerzo posible para conseguir lo deseado o defenderse del perjuicio». Mientras que, en la jurisprudencia islámica, el yihad significa, sólo, «participar en la guerra». Asimismo, la frase «por la causa de Dios», también se refiere al yihad.

En su obra *La defensa de las tierras de los musulmanes es la obligación individual más importante*, Azzam retoma el mismo tema, afirmando que la sabiduría de Dios requiere que «se realice la salvación de la tierra basándose en la ley *al-daf'*, es decir, la «lucha entre la verdad y la mentira». Según él, esta ley, que aplicaban los píos antepasados musulmanes y gracias a la cual «dominaron el mundo y fueron los maestros de la humanidad», fue ignorada por sus sucesores «que se olvidaron de Dios y Dios se olvidó de ellos». En este contexto, comenta que la tradición atribuida al profeta que dice: «Hemos vuelto del yihad menor —el combate— al yihad mayor —el del espíritu», es «falsa e infundada», afirmando que el yihad, con el sentido del combate, «era un hábito para los píos antepasados» y que el

mismo profeta era el «Señor de los *muyahidin* y el Jefe de los mejores jinetes».

A diferencia del imán Muhammad Abdu y otros precursores del reformismo religioso que afirmaron que «no cabe coacción en la religión», Azzam considera que el yihad fue autorizado con el fin de difundir el llamamiento del islam, de salvar a la humanidad de la incredulidad y de trasladar a los hombres «de la oscuridad de esta vida a la luz de esta vida y de la otra». En este sentido, el yihad tiene como objetivo «destruir las barreras que impiden la difusión de esta religión en el mundo entero». Se trata de una necesidad «irrevocable», como si fuera «un llamamiento general dirigido a toda la humanidad». El yihad ha acompañado al islam en todas sus fases, incluso en la etapa de la predicación del mensaje. Puesto que la naturaleza de la *yahiliyya* (estado de ignorancia actual parecido al que precedió a la aparición del islam) levantará en el camino del islam grandes obstáculos que no podrá superar «maniatado», limitándose a transmitir teóricamente su mensaje, dejando a los regímenes corruptos actuales combatirlo con todas las armas disponibles. Por esta misma razón, se mueva o no la *yahiliyya*, el islam debe «lanzarse con sus propios mecanismos imprescindibles para la aplicación de la ley de la lucha entre el bien y el mal», en la que se basa la «verdadera interpretación islámica de la historia y los hechos».

Según Azzam, las normas del yihad establecen que se comunique el llamamiento del islam a las otras comunidades antes de iniciar la guerra contra ellas, para evitar el «uso innecesario de la fuerza». No obstante, después de comunicar el mensaje, la guerra contra todos aquellos que apoyan a los infieles se convertiría en un deber. También sería legítimo realizar cualquier acción que pueda beneficiar a los musulmanes y perjudicar a los infieles. El yihad se volvería prioritario y el llevarlo a cabo quedaría sometido al juicio del caudillo militar en el campo de batalla. Azzam destaca, en primer lugar, las diferencias entre los juristas musulmanes en torno a la definición de *al-shahada*. Algunos consideran que el mártir es el merecedor del Paraíso conforme al testimonio de Dios y su profeta, o es aquel que permanece vivo junto a su Señor. Otros ven que el mártir es quien da testimonio de su fe y buen final, o aquel cuya sangre es testigo de su muerte por la fe. Las condiciones de *al-shahada* para el musulmán consisten en mo-

rir exclusivamente por la causa de Dios, aceptar la muerte, ser paciente y no apropiarse del botín antes de su reparto. Azzam afirma el consenso unánime de no lavar el cadáver del mártir ni rezar por él antes de su entierro, dado que se encuentra vivo y no se debe hacer la oración de difuntos por los vivos.

Azzam destacó que el yihad, con el alma y los bienes, en Afganistán, Palestina o «en cualquier tierra musulmana que ha sido ocupada por infieles», se considera un deber obligatorio para cualquier musulmán. Este pensador reitera que el yihad, en este caso, no necesita ninguna autorización, según lo citado en *Las grandes fetuas* de Ibn Taimiyya: «si el enemigo ataca, no cabrán discrepancias, ya que defender la religión, el espíritu y el honor es un deber común» que no necesita «autorización del príncipe de los creyentes si estuviera presente». Manifestó que el yihad, en tal caso, seguirá siendo una obligación de todos los musulmanes hasta que recuperen todas las tierras perdidas «en Palestina, Afganistán y al-Ándalus» y otros países. Azzam considera que la obligatoriedad del yihad es una de las más importantes, al igual que la oración y el ayuno, e incluso, «es el principal deber», después de la profesión de la unicidad de Dios y la fe.

Asimismo, indicó que la prohibición del llamamiento al yihad equivale a «la infidelidad y desviación de la religión», y que establecer la justicia y salvar a los oprimidos es el «objetivo más importante» del yihad. Al mismo tiempo, constata que los ciudadanos sufren injusticias en muchos países islámicos, que han sido privados de «sus derechos más básicos», «sus territorios fueron entregados a los enemigos y se les privó de defender sus santuarios ultrajados». Por ejemplo, «la mezquita de al-Aqsa cayó en manos de los enemigos sin que cayeran en su defensa ni siquiera diez mártires». Ante tal situación, no les quedó más remedio, a los verdaderos creyentes de la comunidad árabe e islámica, que abandonar sus tierras donde no podían practicar el yihad, rechazando morir «humillados bajo los pies de los invasores». Así que decidieron trasladarse a Afganistán con el fin de «cumplir con el precepto» que no pudieron llevar a cabo en otro lugar y «convirtieron la lucha de un pueblo contra los rusos en un yihad islámico universal».

No obstante, Azzam relacionó el yihad en Afganistán con el de Palestina, afirmando que Palestina seguirá siendo el «corazón palpitante» y «está

antes que Afganistán en nuestras mentes, corazones, sentimientos y creencias». Pero la imposibilidad de llevar a cabo el yihad en Palestina, debido a los controles de sus fronteras, les ha obligado, a sus compañeros y a él, a trasladarse provisionalmente a Afganistán, esperando las circunstancias convenientes que les permitan regresar y reanudar el yihad en Palestina. Azzam señaló que su presencia en Afganistán hizo que los judíos sufrieran un ataque de pánico, afirmando que hay un único camino entre Kabul y Jerusalén y que el yihad es una tarea continua. Asimismo, sus compañeros y él están decididos a volver a Palestina «por muy largo que sea el camino a recorrer» y que los *muyahidin* en Afganistán, que «eligieron la muerte como camino de vida», están convencidos de que el islam, destinado «a salvar a toda la humanidad», triunfará por fin; y, para ello, el islam debe emprender la marcha sobre «una tierra firme» para expandirse a todos los rincones del mundo.

Conclusiones

Se deduce de la exposición presentada, que los reformistas islámicos de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, no dejaron una producción ideológica dedicada exclusivamente al yihad, sino que abordaron este tema en el marco de las interpretaciones de algunas aleyas coránicas o al tratar algunas cuestiones políticas o sociales que afrontaba entonces la comunidad musulmana, como la postura ante occidente y ante las demás religiones reveladas.

Aquellos reformistas, movidos por su convicción de la unidad del género humano a pesar de sus diferencias y enfrentamientos, invitaron a buscar los elementos comunes entre las tres religiones monoteístas, rechazar el fanatismo y las manifestaciones religiosas exageradas y no dirigir acusaciones de infidelidad a los demás. Asimismo, subrayaron que el islam se caracteriza fundamentalmente por la tolerancia, debido a la convicción de los musulmanes de que todas las religiones tienen la misma esencia y sólo varían en su aspecto externo. De ahí deriva la comprensión, por parte de estos reformadores, del concepto de yihad, en su acepción amplia, que incluye el «yihad mayor», es decir, la lucha contra los malos deseos del alma y que puede ser incluso superior a la lucha contra los enemigos en la guerra. Di-

chos pensadores rebatieron las opiniones de quienes defendían la teoría de que el islam fue difundido por la fuerza. En este sentido, afirmaron que la lucha armada en el islam, en tanto que *fard kifaya*, no tenía el objetivo de obligar a la gente a abrazar la religión, sino proteger al conjunto de musulmanes y defender sus creencias. El propio profeta tenía este concepto de la guerra. Su liderazgo se basó en transmitir el mensaje de Dios a lo largo de su vida sin forzar a nadie a convertirse al islam. Para estos reformadores, la errónea comprensión del concepto de yihad, se debe originalmente al desconocimiento o la mala interpretación de algunas aleyas coránicas. Interpretación basada, a menudo, en la opinión de algunos comentaristas antiguos que, a su vez, reflejaba el nivel intelectual y cultural que habían alcanzado hasta entonces.

En cuanto a los grupos del islam político o «activista», en cuyas obras la cuestión del yihad ostenta una posición principal, partieron de la base de la superioridad de la comunidad islámica y del carácter distintivo del islam frente a las demás religiones, por el hecho de constituir un sistema integral y global que no se limita a los ritos y al culto. El islam tiene como objetivo expandirse en el mundo entero, salvar a la humanidad de la incredulidad y las prácticas de la *yahiliyya*, derrocar todos los regímenes establecidos sobre bases no islámicas y estructurar el mundo social sobre nuevas bases de civilización en el marco de un Estado islámico, basado en «la soberanía de Dios» y regido por El Corán y las tradiciones del profeta. La interpretación del yihad, como lucha continuada y deber obligatorio de cada musulmán, por parte de los representantes de esta corriente, tiene sus orígenes en las obras de juristas como el imán al-Shafii e Ibn Taymiyya. También rechazaron el principio de dividir el concepto de yihad en defensivo y ofensivo, y lo consideraron una obligación de todos los musulmanes (*fard 'ayn*) tan importante como la oración o el ayuno, acusando de infieles a aquellos que se abstienen de cumplirlo. Asimismo, dudaron de la veracidad de la tradición atribuida al profeta que clasifica el yihad en mayor y menor y que manifiesta la preferencia del yihad contra los malos deseos sobre la lucha contra los enemigos. Consideraron que todas las aleyas que hablan del perdón, la reconciliación y la paz, fueron abolidas por los principios del combate citados en la azora El Arrepentimiento, por ser ésta la última revelada. Para ellos,

llevar a cabo el yihad contra todos los enemigos del islam, dentro o fuera de la comunidad islámica, requiere la existencia de un «grupo bien guiado» o una «vanguardia creyente» que luche «por Dios» y vinculen estrechamente el islam con la política con el fin de crear un Estado islámico gobernado por la *shari'a*. Pero, ¿cómo se puede explicar la evolución que ha experimentado el concepto de yihad islámico?

En primer lugar, creo que la contradicción entre las posturas de los representantes del reformismo religioso y del islam político o activista ante la cuestión del yihad, procede inicialmente de sus discrepancias en la interpretación del texto sagrado, sobre todo, la azora El Arrepentimiento.

Sobre dichas divergencias de interpretación, me detendré en la visión que plantea el reformista tunecino Abdelaziz al-Tha'alibi (1874-1944) en su libro *El espíritu de liberación en El Corán*, ya que me parece una visión muy relevante. Al-Tha'alibi afirma que la tolerancia es una de las virtudes más características del islam, a la que invitan, no una o dos aleyas de El Corán, sino treinta y seis azoras y ciento veinticinco aleyas. Asimismo, está convencido de que el abandono de esta visión tolerante y la conversión de El Corán en un instrumento de fanatismo y radicalidad se deben a las «ideas estrechas» que adoptaron algunos comentaristas, su incapacidad de interpretar correctamente las aleyas coránicas y, también, su desconocimiento de los contextos históricos relacionados con la revelación de las mismas.

Al abordar la cuestión del yihad, al-Tha'alibi indica que el fanatismo que marcó la actitud de algunos tratadistas se debió a interpretaciones «deformadas» de El Corán; sobre todo, de la aleya 123 de la azora El Arrepentimiento que dice: «¡Combatid contra los infieles que tengáis cerca! ¡Que os encuentren duros! ¡Sabed que Dios está con los que Le temen!» (9:123). Algunos comentaristas de El Corán, desde el siglo v de la Hégira, interpretan esta aleya en el sentido de que los musulmanes deben luchar contra las demás comunidades allí donde se hallen, basándose en que esta azora fue revelada al profeta en Medina, es decir, después de las azoras de La Meca, por lo que dicha aleya anula todas las anteriores que la contradigan.

Al-Tha'alibi, tras rebatir la interpretación de esta azora, reconoce que, efectivamente, fue revelada en Medina. Sin embargo, insistió en la importancia de tener en cuenta el correspondiente contexto histórico en el que

fue revelada, o las llamadas «circunstancias de revelación». En este caso, la azora se refería a la lucha defensiva que llevaban a cabo los musulmanes contra los infieles. Es decir, reflejaba una situación coyuntural y tras desaparecer los musulmanes deberían volver a su estado anterior de paz y reconciliación, en el marco de las azoras reveladas en La Meca. En este sentido, este pensador nos recuerda que el profeta jamás inició una agresión y el único móvil de sus luchas armadas era la defensa de la comunidad musulmana, cumpliendo así lo recomendado en la azora de La vaca: «Combatid por Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no toméis la iniciativa en la agresión. Dios no ama a los agresores» (2: 190)

Al-Tha'alibi se detuvo largamente ante la cuestión de la interpretación correcta de El Corán y los errores que cometieron algunos comentaristas en ciertas ocasiones, citando varios ejemplos como en el caso de la interpretación de la aleya «Si alguien desea una religión diferente del islam, no se le aceptará y en la otra vida será de los que pierden» (3: 85). Al-Tha'alibi, lejos de la interpretación «estrecha y habitual», explica que la palabra *islam* significa aquí «la fe en la ley divina» y no la adopción de la religión de Muhammad, «de modo que se consideran musulmanes todos los seguidores de Abraham, Isaac, Moisés, David y Jesucristo».

El reformador tunecino llega a la conclusión de que los musulmanes no deben permitir que se hagan interpretaciones «vengativas, fanáticas o antiliberales» de El Corán que impidan la aproximación entre los hombre. Al proceder de este modo, los musulmanes deben comprometerse a liberarse de los vicios de la ignorancia y el fanatismo, así como a difundir el aprendizaje y la interpretación correcta, verdadera y humana de El Corán. En resumidas cuentas, hacer una «interpretación de El Corán que coincida con los principios de la revolución francesa, compartidos por este libro sagrado».

Sin embargo, la evolución que ha experimentado el concepto de yihad no se puede explicar solamente por las divergencias en las interpretaciones de las aleyas coránicas, sobre todo si tenemos en consideración la referencia que hice en la introducción del presente estudio sobre la relación dialéctica y estrecha entre el pensamiento y la realidad.

En este sentido, considero que la postura tolerante de los precursores de la reforma religiosa en su trato con «el otro», así como su afirmación del carácter defensivo del yihad, sufrió un retroceso después de la Primera Guerra Mundial. Aquella época fue testigo de muchos fenómenos, como el aumento de las ofensivas colonialistas occidentales contra los países islámicos, la descomposición del Imperio Otomano y la abolición del califato islámico y, finalmente, el incremento de la influencia de las instituciones educativas laicas y la intensificación de la lucha entre los que reclamaban la aplicación de la *shari'a* y los defensores de la separación entre religión y Estado. Todos estos factores contribuyeron a transformar el ambiente ideológico en los países islámicos hacia el fanatismo y el rechazo de la colaboración con el otro. Asimismo, fomentó la aparición de los activistas del islam político que recurrieron, sobre todo en las últimas décadas, a practicar bajo el nombre del yihad islámico la violencia armada contra sus enemigos externos e internos.

Antes de concluir esta larga exposición, me gustaría abrir una ventana de optimismo, deteniéndome ante un fenómeno que se está dando recientemente en el pensamiento islámico. Se trata de la aparición de los neorreformistas que invitan a la no violencia. Según ellos, la violencia armada ha demostrado su fracaso en la labor política. La califican de práctica ilegal y prohíben su uso contra los regímenes y partidos políticos en los países islámicos, o contra los extranjeros en cualquier lugar del mundo. La lucha armada está únicamente legalizada en caso de autodefensa ante las agresiones extranjeras. Estos neorreformistas, que se oponen a la reivindicación por parte de los movimientos del islam político del establecimiento de un Estado islámico, afirman que el Estado religioso nunca existió en la historia del islam, salvo en la época del profeta, cuyo gobierno estaba apoyado por la revelación divina. Pero todos los gobiernos de sus sucesores tuvieron un carácter humano y fueron testigos de las grandes divergencias en torno a la interpretación de los textos sagrados. Los neorreformadores hacen hincapié en la necesidad de liberarse de la sujeción a las ideas de los juristas de la Edad Media, escritas en los primeros años de la dinastía abbasí, cuando el imperio islámico era la primera potencia del mundo que entonces se dividía en la «tierra del islam y la de la guerra» (*dar al-islam* y *dar al-harb*). Ade-

más, advierten que el pensamiento de los juristas medievales, adoptado por los extremistas islámicos actuales y que se sigue enseñando en las facultades de *shari'a* en los países islámicos, constituye un terreno abonado para que surja el radicalismo que genera violencia y que ya venía arraigándose entre los musulmanes desde hace unos siglos. Los neorreformadores sostienen que el islam rechaza tanto la lucha armada, aún en el caso de la «apostasía», como el auto-sacrificio. Asimismo, consideran que la lucha por garantizar la libertad de creencias y de expresión es el verdadero yihad, que ha de llevarse a cabo en el marco de la aleya que dice «*No cabe coacción en religión*». Del mismo modo, opinan que las relaciones entre los musulmanes y las demás comunidades se fundamentan en la paz, siendo la guerra un estado accidental y no la base de las relaciones internacionales. Los neorreformadores afirman que, para que los musulmanes puedan recuperarse de su actual crisis, necesitan establecer una verdadera reforma religiosa, reconsiderar su legado jurídico, reinterpretar El Corán y las tradiciones del profeta, establecer unos nuevos fundamentos del derecho islámico y de la legislación, contribuir a crear una teoría moderna del Estado y de la sociedad que garantice «la autoridad de la comunidad sobre sí misma». Pero la pregunta es ¿tendrá éxito esta tentativa de realizar una verdadera reforma religiosa?

Ya dije que, antes de concluir, quería abrir una ventana de esperanza —no una puerta— porque en estos momentos las posibilidades de éxito de este llamamiento a la reforma religiosa son limitadas, debido a que sus defensores se encuentran alejados de los órganos educativos y de comunicación de los países árabes, aparte de que aún no cuentan con una amplia base social entre el conjunto de los creyentes. Además, sigue siendo un grito de algunos intelectuales y hombres de religión aislados que actúan en unas circunstancias caracterizadas por la falta de libertad de expresión, pensamiento e investigación. El agravamiento de la crisis social y económica, por una parte y, por otra, los recientes tropiezos del proceso de paz en la región, debido a la continua política agresiva y expansionista de Israel apoyada por Estados Unidos, contribuyen al aislacionismo de nuestras sociedades y a la hostilidad hacia occidente. Todas estas circunstancias culti-

van y alimentan la idea de que la modernidad se identifique con el rostro imperialista y opresivo de occidente.



Este texto se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 España, que permite su libre reproducción, distribución y comunicación bajo las siguientes condiciones: 1) Se deben reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o licenciador y mencionar los nombres del autor, traductor y editor, así como los términos de esta licencia; 2) No se puede utilizar esta obra para fines comerciales; 3) No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de este texto. Las condiciones completas de la licencia pueden consultarse en:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>