

***Sharia y acción política.***  
***Reflexiones en torno a la democracia desde la perspectiva de***  
***las fuentes islámicas.***

Federico Aznar Fernández-Montesinos

Capitán de Corbeta profesor del Departamento de Estrategia y Relaciones Internacionales

**RESUMEN.**

Uno de los debates sustanciales hoy en torno al Islam se sitúa, en clave bíblica, entre el Sábado y el Hombre, entre modernizar el Islam o islamizar la modernidad. De las posiciones que en él se adopten cabe deducir, en esencia, si es la sociedad la que se debe adaptar a la Ley o si, por el contrario, es la ley la que se debe adaptar a la sociedad.

La concreción práctica de este hecho religioso, ha generado a lo largo de su historia todo un entramado institucional, un sistema de Derecho, sociedades igualitarias, plurales y diversas, articulado mecanismos de consulta y participación, fórmulas para el consenso de la comunidad, una cultura sustentada sobre la moderación y diálogo.... que dejan intuir lo que después serán consideradas valores y actitudes democráticas. Pero, no puede ignorarse que conceptualización de estos términos, es no ya predemocrática, sino tribal y preislámica. Y su significación cuenta con matices diferentes a sus equivalentes en el lenguaje político occidental.

Con la corrección de conceptos como democracia y Estado mediante la adición del adjetivo islámico, se intenta liberarlos de la carga axiológica occidental implícita a su construcción y significado, dando como resultado un sistema de gobierno en el que son compatibles las libertades políticas y su orientación religiosa, en el que resultan posibles los partidos políticos siempre que asuman los principios islámicos.

## **PALABRAS CLAVE.**

Sharia, Islam, Democracia, Democracia islámica, Estado islámico, Corán, Shura, Ijma, Umma, asabiyya.

## **ABSTRACT**

One of the substantial debates in the Islamic World is focused, in biblical terms, between Saturday and the Man, between trying to islamize modernity or to modernize Islam. Taking into account the position held in this debate, it might be established if society must be adapted to Law or law must be adapted to society.

However, Islam, during its history, has developed an institutional structure, a Law system, egalitarian, plural and diverse societies, consult and participation mechanisms, formulas for community consensus, a dialog and moderation culture....in which democratic values and attitudes can be guessed. However, it can not be ignored that these terms are, not only predemocratic but also tribal and preislamic. Its meaning has different shades from their equivalents in the Western political language.

Complementing concepts like democracy and State by the addition of the adjective Islamic, allow to liberate their meaning of the Western axiological burden, resulting in a governmental system in which political freedom and religion supremacy in public space are compatibles, subsequently political parties are possible whenever they assume Islamic principles.

## ENSAYO

Resulta sorprendente observar como, tras un esfuerzo de siglos para conseguir la libertad de los mares, el Mediterráneo, mar de encuentro e intercambio a lo largo de la historia, ha acabado por ser percibido como un accidente geográfico que, a modo de material dieléctrico, aísla los polos opuestos de desarrollo con mayor diferencia de potencial del planeta. La diferencia de rentas entre el Norte y el Sur del Estrecho de Gibraltar es de quince a uno.

Y es que sí secularmente el Mediterráneo ha unido culturas, ahora se ha convertido en el foco donde convergen conflictos económicos, políticos, y hasta civilizatorios, permitiendo la formación y alejamiento de mundos autónomos.

En este marco de desencuentro y asimetría en las relaciones políticas, la desconfianza generada por un desconocimiento que resulta también asimétrico, aunque inversamente (los débiles conocen mejor a los fuertes), debe ser superada como paso previo al inicio de cualquier proceso de diálogo.

### **1. RELIGIÓN Y MODERNIDAD.**

Ya lo dijo el Cohelet, hijo de David, Rey de Jerusalén, en sus reflexiones: “pasa una generación y viene otra pero la tierra es siempre la misma, no se hace nada nuevo bajo el Sol. Una cosa de la que dicen ‘mira esto, es nuevo’, aún ésa fue ya en los siglos anteriores a nosotros...todo era vanidad y apacentarse de viento. Lo tuerto no puede enderezarse y lo falto no puede completarse”.

Y es que basta ojear los libros de historia no sólo para apreciar el carácter recurrente de muchos de los debates de hoy en torno al Islam, sino también para encontrar en ellos razonamientos similares a los que precedieron a la sustitución de la forma política del Antiguo Régimen: la legitimación religiosa de la autoridad, el laicismo, la religión como elemento sustancial en la estructuración del Estado, la condena al liberalismo...

Conviene también recordar las teorías de algunos sociólogos y politólogos, por lo demás no muy lejanas, que siguiendo la estela de Max Weber consideraban difícil la

instauración de la democracia en el ámbito de las sociedades tradicionales, e ignorando en cierto modo la experiencia revolucionaria de la Francia de 1789, desdeñaban incluso la posibilidad de su establecimiento en los países de mayoría católica.

Tampoco hay que olvidar que éste debate se prolongó por espacio de cerca de dos siglos, y que la socialización de las ideas precisó de muchas generaciones habiéndose sustanciado en el contexto de varias guerras, sin que pueda decirse que, aun hoy, exista absoluto consenso en Occidente respecto de la forma política más idónea sino, más bien, un conjunto de ellas y distintas gradaciones en cuanto a su implantación real.

Además, aceptar, a la democracia como el mejor de los sistemas de gobiernos posibles, sin tomar en consideración las sociedades en las que se viene a instalar, es un lugar tan común como inaceptable desde una perspectiva académica.

La democracia se asienta sobre espacios comunes, e implica la existencia y el desarrollo de una sociedad civil que va gradualmente escapando a la tutela del aparato del Estado. El conflicto se produce, como de hecho sucedió en Argelia, cuando esa sociedad civil emancipada se vertebra en torno a unas formas que pretenden una radical transformación del Estado.

## **2. EL LAICISMO.**

El *Tawhid*, la unicidad, es un concepto de importancia capital en el Islam que implica la confluencia de todo en torno a su eje, Allah; su núcleo central se encuentra en la azora 112: “Él es el único Dios; Dios, el Eterno, la Causa Primera de Todo cuanto Existe. No engendra, ni ha sido engendrado y nada hay que pueda ser comparado con El” (112,1)<sup>1</sup>.

Así, ofreciendo una solución integral, el Islam pretende la inclusión armónica del hombre en el universo; en ésta lógica holística, el dominio de lo religioso se extiende a todo el espectro del comportamiento humano, modelando tanto la vida individual como

---

<sup>1</sup> Como norma general, tras las citas coránicas se colocará un paréntesis, refiriéndose la primera cifra a la sura y la segunda a la aleya en que comienza. Las citas que no dispongan de tal referencia, son hádices de las colecciones de Bujari, Muslim, Tirmirdhi...con un alto nivel de confianza desde la perspectiva de la ciencia del hádiz.

el orden social. Es decir, alberga una propuesta tanto de estilo de vida como de sociedad.

El enfoque más radical la convertiría en una construcción ideológica de signo esencialista y, por consiguiente invariable y absoluta, que lo explica todo, constriñendo el comportamiento de los agentes sociales. Así, en el mundo islámico no existe separación entre Iglesia y Estado, ni tampoco la tradición histórica con la que cuenta Occidente.

En la sociedad islámica no se ha experimentado un conflicto radical entre razón y fe, de modo que sí en Occidente la Edad Moderna, de algún modo, se ha desarrollado paralelamente a la marginación de la experiencia religiosa, en el mundo musulmán no ha sucedido de tal manera.

En este sentido, es muy difícil casar el Islam tradicional con las propuestas del laicismo, ya que estas pretende relegar los asuntos religiosos a la esfera de la intimidad; el Islam, sin embargo, es cultura y civilización, y está dotado de una innegable dimensión pública de naturaleza incompatible, por definición, con el laicismo. La formulación política de este debate tiene su plasmación en las sociedades occidentales mediante polémicas como la suscitada en torno al velo. De hecho, para algunos el laicismo sería equivalente a una ateocracia.

Quienes postulan el establecimiento del laicismo en las sociedades islámicas, recuerdan que el Profeta dijo: "cuando os doy una orden concerniente a religión, aceptadla. Pero cuando os doy una orden concerniente a los asuntos mundanos, no soy más que un hombre".

Sin dudar de la importancia de la justificación teológica aportada por la escolástica cristiana, (la relación entre el Cesar y Dios <San Lucas 20,25> así como formulaciones del tipo "mi reino no es de este mundo", entre otras) para tal separación, el hecho más relevante, desde la perspectiva del realismo político, es la ausencia de referentes históricos que avalen la tesis de una eventual separación entre el trono y el altar (más propiamente, la *quibla*), como tradicionalmente sucede en el mundo cristiano.

El Islam no cuenta con una jerarquía religiosa manifiestamente diferenciada de la estructura civil del Estado, como la Iglesia; de hecho, si bien la construcción del Estado-

nación se hizo entorno a las estructuras religiosas, sólo logró su definición auténtica y definitiva cuando se separó de aquellas.

La Iglesia, en general, y a diferencia del Islam, se desarrolló al margen del ejercicio directo del poder. Así, en la antigua Roma el poder fue ejercido, hasta el siglo IV, por emperadores politeístas; después se produciría el enfrentamiento entre los Papas y los emperadores (teoría “de las dos espadas”), en el que prevalecieron los segundos, y la separación se consolidaría definitivamente con el surgimiento de los Estados-Nación como realidad diferenciada. El Islam, hasta el siglo XIX, con la llegada del colonialismo, ha sido la religión del poder allá donde se hubiera instalado, aunando sus dirigentes el liderazgo temporal y espiritual.

También, acudiendo a las fuentes del Islam, conviene recordar que del mismo modo, como se verá, que existen hádices y aleyas con las que se puede justificar la separación entre religión, sociedad y Estado, también existen otros que permiten sostener cómodamente la opción contraria. El debate versará, pues, sobre la lectura que se pretenda hacer del Corán.

Por otro lado, el Islam aporta una cultura y unos valores bien distintos de los propios de Occidente de modo que la interpretación de conceptos claves tales como nación, Estado o democracia, no es biunívoca.

El laicismo, como palabra, ni siquiera existe en árabe. A su vez, la formulación conceptual del modelo democrático es occidental y, tanto su base axiológica como su concepción práctica, se encuentran impregnadas del etnocentrismo implícito a que su construcción originaria se realizó sobre valores grecolatinos primero y cristianos después.

Algunos pensadores “fundamentalistas” opinan que el punto en que se compatibilizan Islam y democracia es la democracia islámica, ya que un concepto occidental, como es el de democracia, se ve modificado en su basamento axiológico desde una percepción religiosa; de esta forma se la libera de los apriorismos propios de Occidente, dando como resultado un sistema de gobierno en el que se puede llegar a lograr el hacer compatibles las libertades políticas con la naturaleza religiosa que se ha asignado al espacio público.

En este plano de referencia, resulta posible la existencia de partidos políticos y hasta de libertad de prensa, pues en él no cabe que se cuestione los principios, valores y normas islámicas. El problema es el derivado de la pérdida de legitimidad que se produce al constreñir el marco fijado para el debate de ideas.

Paradójicamente, y como resultado de la política de exportación ideológica practicada por Occidente, sucede que el laicismo a veces se encuentra asociado al voluntarismo de líderes autoritarios, razón por la que, curiosamente, en el mundo árabe puede considerarse que existe conflicto entre democracia y laicismo.

En esta lógica, no deja de sorprender que sean precisamente países como Irán, en los que el diseño del Estado pretende atenerse a los patrones islámicos más puristas, los que a primera vista, presentan niveles de democracia real más elevados, sancionados por una elevada concurrencia a las urnas.

### **3. LA SHAIRA Y EL FIQH. PREVALENCIA Y DEFINICIÓN.**

La palabra *Sharia* significa en árabe “camino hacia el manantial”; la palabra aparece en la sura (45,18) donde se apunta “te hemos puesto en un camino que procede del orden, el orden divino del cielo y de la tierra”; por su parte, en la sura (42,13) se señala que “en materia de religión Él os abrió un camino que el había recomendado a Noé, el mismo que te hemos revelado, el que hemos recomendado a Abraham, Moisés, Jesús: rendid el culto (debido a Allah) y no hagáis de él un objeto de división”.

Ciertamente, el Islam no pretende establecer un reino divino en la tierra, una Ciudad de Dios en su acepción agustiniana, sino que considera que esta vida es un período de tránsito hacia otra mejor y esa es la función de vehiculación que corresponde a la *Sharia*: indicar los modos para pasar de este mundo a un estado mejor; como reza la sura (20:123) “se os indicará una dirección que viene de mi parte; quien siga mi dirección no se perderá y no será un desgraciado”.

La *Sharia* en consonancia con el concepto de *Tawhid*, unicidad, no hace distinción entre lo temporal y lo espiritual, y regula todos los aspectos de la vida individual y colectiva, con el propósito de fijar las bases de un proyecto de vida a la vez que de un orden

social. En este sentido, la propuesta que alberga el Islam es una teocracia directa, sin la existencia de una iglesia que realice labores de intermediación.

Su interpretación tradicional abarca asuntos tan variados como ritos religiosos, asuntos sociales y económicos, administración, derechos y deberes de los ciudadanos, sistema judicial, leyes de guerra y paz y relaciones internacionales. Además, existen hádices del Profeta hablando de higiene, de comportamiento social, de las costumbres en la mesa, de las comidas y hasta de las formas de dormir.

Su objetivo es diseñar un proyecto de vida humana exento de vicios y construido sobre la virtud, con un justo equilibrio entre lo interior y lo exterior. Por esta razón, la *Sharia* define que es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente, lo inapropiado o lo indiferente, estableciendo el marco de la esfera autónoma de la persona y por consiguiente, sus límites.

No hay ninguna campo de la vida que quede exenta de la aplicación universal y comprensiva de los principios del Islam: “por el alma y Quien le ha dado forma armoniosa, instruyéndola sobre su propensión al pecado y su temor a Dios” (91:7).

La primacía de la legislación religiosa en la gestión de los asuntos de la ciudad dará lugar a la aparición de una jurisprudencia específica basada en la exégesis de los textos coránicos y del resto de las fuentes (los Hádices o dichos del Profeta y la *Sunna* o Su conducta).

Bajo esta formulación, si la cuestión planteada inicialmente era la naturaleza teológica o política de los límites del debate, ahora es la naturaleza jurídica o ética de la *Sharia*, es decir, su carácter normativo o indicativo. Paralelamente se sustanciaría otro debate respecto a si es posible su interpretación contextualizada o sólo es posible su visión atemporal.

Quienes apoyan su carácter indicativo fundamentan tal parecer en el hecho de que, de los más de 6.000 versículos del Corán, tan sólo existen en torno a 80 que son prescripciones de sentido jurídico y están referidas a aspectos concretos como el matrimonio, la herencia y las sanciones aplicables a cinco delitos concretos; no obstante, también existen en torno a unas doscientas más con referencias de tipo jurídico.

Recordar en este sentido la dimensión voluntarista implícita en cualquier acto "la acción no vale más que por la intención o la apreciación", que referida, por ejemplo, a la alimentación halal se sustancia en que "ningún pecado será imputado a quien estuviera obligado a comerla, sin ser por ello ni rebelde ni trasgresor."

Otra cuestión objeto de debate es la validez de la *Sunna* y los hádices como fuentes de derecho, por su carácter complementario de la revelación divina. Es decir, su validez atemporal o su carácter referencial y circunscrito al marco de su formulación.

Ciertamente, el Profeta ni siquiera quiso que se recogieran sus pronunciamientos para que no se confundieran con la palabra de Dios:"después de mi muerte, los comentarios que se me atribuyan se multiplicarán, así como se han atribuido a profetas anteriores muchas palabras que no provenían de ellos. Lo que se publique como dicho por mí debéis compararlo con el Libro de Allah: lo que está de acuerdo con él es mío, háyalo dicho yo o no" y también "mis comentarios no abrogan la palabra de Allah, pero la palabra de Allah abroga mis comentarios".

El marco fijado por la *Sharia*, se complementa con la jurisprudencia, el *fiqh*, resultado del esfuerzo interpretativo *-ijtihad-* llevado a cabo tradicionalmente por las distintas escuelas de derecho, cada una de las cuales disponía de diferentes instrumentos jurídicos para la resolución de los asuntos que le eran planteados.

La *ijtihad* se deduce fundamentalmente de la sura (3:7) "En Él (el Corán) hay aleyas explícitas: ellas constituyen la esencia del libro. Otras son equívocas... Pero su interpretación no la conoce sino Dios. Los arraigados a la ciencia dicen: 'Creemos en ello. Todo viene de nuestro Señor'. Pero no reflexionan sino los poseedores de juicio".

La cuestión está en que a partir del siglo XIII se decidió que se disponían de suficientes referencia para la transposición analógica- *quiyas-* a otros casos, por lo que no procedía, como norma general, la realización de nuevas interpretaciones. Estos precedentes, en la práctica pasaron a integrarse directamente con la *Sharia* confundiéndose con aquella y quedando igualmente sacralizados.

El problema, desde la perspectiva exclusivamente de las fuentes del Derecho, se encuentra en que al cerrarse esta vía, se estaba cerrando el paso a la modernización del sistema jurídico y a su adaptación al marco histórico.

La razón para ello se encuentra en el tradicionalismo implícito a la práctica religiosa de la que se deriva una cierta prevención a la hora de asumir eventuales innovaciones (*bid'a*) en asuntos religiosos; fuentes doctrinales que justifiquen esta actitud se encuentran en hádices como “la mejor generación es la mía, en segundo lugar la siguiente, luego las que le sucedieron” o “no se introduce una *bid'a* sin derogar una *sunna* mejor”

La cuestión es que este cierre a la interpretación no sólo supone un severo daño para el espíritu crítico, sino que también sacraliza un pasado sobre el que se fundamenta todo un sistema político desarrollado después de la Revelación.

Frente a esta actitud, y desde una perspectiva ontológica se encuentran posicionamientos como “¡No te precipites en la recitación antes de que te sea revelada por entero! y di: ¡Señor, aumenta mi ciencia!”(114,20) o el famoso hadiz del Profeta “buscad el conocimiento hasta en China”.

Además, ni siquiera el propio Corán, eso sí, en su proceso de revelación, se muestra inmutable; de hecho, fueron abrogados versículos coránicos tan trascendentales como la dirección en la que se realizaba la oración, Jerusalén: “al abrogar un versículo introducimos uno mejor y semejante” (11,106).

Subrayar que el debate en torno a las abrogaciones en el Libro Sagrado conviene tratarlo con extraordinario cuidado por su relevancia, dado el carácter sucesivo de la revelación (duró veintitrés años) y las discrepancias existentes entre los periodos de revelación mequí y medines.

En cualquier caso, el hombre no puede abrogar la palabra de Dios, pero si puede leerla desde su realidad histórica. Y esto es lo que se proponen los partidarios de modernizar el Islam: religión y tradición como realidades diferenciadas.

Apoyando estas tesis se encuentran pronunciamientos como “aquel que, al comienzo del Islam, despreciare una décima parte de la Ley, está condenado a la perdición, pero, al final, aquel que conservare un décimo será salvado” o “Dios quiere la facilidad para vosotros, no el apremio”.

Y es que la voluntad del hombre no puede quedar exenta de intervenir, como le corresponde tanto por la naturaleza pactada de su relación con Dios como por estar dotado de libre albedrío. Así en un sentido antifatalista se expresa la celebre sura (11,13) “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” o también “no creamos el cielo, la tierra y lo que entre ellos hay para pasar el rato”.

En esta línea, la moderación debe ser la fuente de inspiración para una comunidad político-religiosa “así hemos hecho de todos vosotros una perfecta comunidad, centro del mundo muy moderada, con lo mejor que hay en el mundo” (2,137) o también “hay entre ellos una comunidad que se mantiene moderada, pero ¡Qué mal hacen muchos otros de ellos!” (5,66). Lo que, obviamente, debe ser el referente de la aplicación de los principios islámicos. La moderación es contraria a la rigidez y a la inflexibilidad.

Quienes defienden el carácter normativo y atemporal de la Ley Canónica consideran que la aplicación tradicional de la norma es un referente insoslayable ya que se produce desde absolutos éticos; los dictámenes emitidos en el pasado constituyen un corpus de precedentes que siempre debe ser tenido en consideración. Por ello, no procede adaptar los asuntos divinos a los hombres; es la sociedad la que se debe adaptar a la Ley y no a la inversa, como sucede en Occidente.

#### **4. AUTORIDAD Y LEGITIMIDAD.**

Islam significa “sumisión a la voluntad de Dios” e implica situar a Dios y su palabra en el centro de la vida humana; en consecuencia, sus decisiones no pueden ser absolutamente autónomas: “quien se aparta de la obediencia encontrará a Dios el Día del Juicio y no le valdrán pretextos, y quien muera sin haber prestado juramento a un soberano, morirá pagano”

Implican el reconocimiento del principio de autoridad que permita distinguir entre el bien y el mal. Ello supone dotar a la autoridad religiosa de poder político, aunque desde el realismo histórico, el proceso haya ocurrido a la inversa.

También, y simultáneamente, permiten una lectura de la que se deriva una aproximación al conformismo, al determinismo y, a una concepción fatalista de la vida. Pese a ello, el Profeta mantendría la autonomía de la razón: “¿de donde proviene esto? Di: ‘De vosotros mismos’, Dios es omnipotente”.

Con la muerte de Mahoma concluía el tiempo de la Revelación, la comunidad de creyentes perdía su relación directa con Dios y con ello la respuesta a cuestiones novedosas “lloro porque se nos han cortado las nuevas procedentes del cielo”. Surgía entonces la cuestión de las raíces de la autoridad y sus límites. El mandato divino era la fuente de autoridad de Mahoma; la legitimación de sus sucesores sería causa de la *fitnah*, de la ruptura de la comunidad. Como reza el Corán “si quisiéramos os daríamos ángeles por sucesores” (43,60).

El problema es que el Corán no establecía el tipo de autoridad que había de regir en la comunidad. No obstante, se hacía preciso el establecimiento de una jerarquía que garantizase la administración del mensaje divino y el buen gobierno de la comunidad de musulmanes, en medio de un proceso de tránsito que conduciría a sus miembros desde una Ciudad-Estado hasta conformar un imperio, con un notable incremento de los recursos materiales como resultado del proceso de expansión.

La sucesión del Profeta admitía varias vías; podía llevarse acabo mediante dos procedimientos: la Shura, basada en el orden tradicional árabe de asambleas tribales de jefes de familia, o la autoridad carismática proporcionada por el derecho de la sangre en favor de los descendientes del Profeta (Fátima, su hija casada con Alí, su primo).

Los cuatro primeros califas, los *Rachidún* o Bien Guiados, fueron escogidos mediante el mecanismo de consulta. No obstante la sombra de Alí, el cuarto afectaría al conjunto del proceso. El quinto Muawiya lo fue por un tribunal de arbitraje, de forma irregular y sin el necesario consenso de la comunidad; a partir de él la sucesión se produciría por herencia.

Finalmente, el proceso se sustanció con la elección de Abú Bakr cuya legitimidad provenía de su pertenencia a la tribu Quarish, de su pronta conversión, de su relación con el Profeta y de haber dirigido la oración durante el período en que se manifestó la enfermedad que acabó con la vida de aquel.

Su gobierno, que tan sólo se prolongó dos años se mostró, sin embargo, capital para la vertebración de la forma política del Islam; inauguraba, pues, una época de soberanía limitada como resultado de las fuentes de su legitimidad: “Se me ha dado la autoridad sobre vosotros y no soy el mejor de vosotros. Si obro bien ayudadme y sí lo hago mal corregidme. Ser sincero respecto a la verdad es lealtad y la indiferencia es traición... Obedecedme mientras obedezca a Dios y a Su Enviado. Pero sí desobedezco a Dios y a Su Enviado, no me debéis obediencia”.

El sustantivo Califa (Vicario) aparece citado en el Corán en dos ocasiones “recuerda cuando dijo tu señor a los ángeles ”pondré en la tierra un Vicario”. Dijeron “¿Pondrás en ella a quien extienda la corrupción y derrame la sangre mientras nosotros cantamos su loor y te santificamos?”. Respondió “yo se lo que no sabéis “; también Corán (38,25) ”¡David! Nos te hemos colocado como vicario en la tierra ¡juzga a los hombres según la Verdad! ¡No sigas la pasión, pues te extraviaría en la senda de Dios! Quienes se extravían de la senda tendrán un duro tormento, porque han olvidado el día de la Cuenta.”

Una cuestión añadida versaba sobre si el gobernante es el Vicario de Dios o Vicario del Profeta. Abú Bakr se sentirá Vivario del Profeta, esto es Vicario del Vicario de Dios. En cualquier caso, y siguiendo la estela del Profeta, sus fuentes de autoridad son claras y abarcan lo temporal y lo espiritual, con los límites impuestos en la Sharia que resulta intocable. La comunidad le debe obediencia, pero es el gobierno de Dios.

La aceptación por parte de Alí, el cuarto de los Profetas Bien Guiados, de un juicio humano, y que además le era desfavorable, supuso la secesión de una parte de sus seguidores, los *jariyies*, que consideraban que no debía someterse al juicio humano un asunto perfectamente resuelto en el Corán y, por tanto, sancionado por Dios.

El parecer de Alí al respecto era claro “es una verdad erróneamente dirigida. No hay otro juicio posible distinto del divino, pero el gobernante debe tratar de distinguir entre el bien y el mal”. Alí, finalmente, sería asesinado por uno de los rebeldes.

En la sura (4,62) llamada “de los emires” se establece “obedeced a quienes de vosotros ostenten la autoridad”, en el versículo (48,10) por su parte se señala “quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios.” Como consecuencia de ello -y en paralelo con lo

que sucedía en Europa- se investía a la autoridad de una legitimidad religiosa adicional, otorgando un cierto respaldo al derecho divino de los gobernantes “quien me obedece, a Dios obedece; quien me desobedece a Dios desobedece. Quien obedece a su jefe, a mí me obedece; quien le desobedece, me desobedece a mí”.

Otras referencias al deber de obediencia de los musulmanes se encuentran en múltiples suras del Corán:”Cuando se llama a los creyentes ante Dios y su enviado se contentan con decir ‘Oímos y obedecemos’. Estos son los que prosperan”. (24,51) ”Quienes obedecen a Dios y a Su Enviado, tienen miedo de Dios y Le temen, esos son los que triunfarán”(24:52),”.

Sobre la actuación de Abraham en el sacrificio de su hijo Isaac el Corán supone una referencia clara a la autoridad “¡Hijito! He soñado que te inmolaba. ¡Mira pues que te parece!. Dijo ¡padre haz lo que se te ordena!”.

Toda autoridad tiene una dimensión compulsiva; así, el Califa Utman, tercer sucesor del Profeta, diría “Dios hace cumplir con la espada del poder lo que no sería posible sólo con el Corán”.

La legitimidad se demuestra plásticamente en el juramento de fidelidad, o *bey'a*, que prestarán a Mahoma los musulmanes bajo el árbol en Huddaybiyya (48,18), y en el momento de su muerte le prestará la comunidad a Abú Bakr. Este juramento es la expresión del contrato establecido entre gobernantes y gobernados.

Y, además, su naturaleza es sagrada “quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios: la mano de Dios está por encima de sus manos. Quien viola el pacto lo rompe en contra suya; quien es fiel a aquello que ha pactado con Dios recibirá una enorme recompensa”.

La discusión escolástica y tomista sobre el tiranicidio y el derecho de rebelión también tiene su réplica en el Islam. La autoridad del gobernante está limitada por la ley islámica, que se encuentra obligado a aplicar y a cuyo marco se encuentra constreñido: “El musulmán ha de escuchar y obedecer, tanto sí le gusta como si no, excepto sí se le ordena una trasgresión, entonces ni escucha ni obedece”.

Una mera trasgresión no inhabilita al líder para el ejercicio del poder como reza el hadiz “debéis orar, aun detrás de un trasgresor”. Tampoco le inhabilita su carácter injusto

porque el gobierno injusto es preferible al tumulto: “Setenta años de tiranía es mejor que una noche de guerra civil” o “quien abomine alguna cosa de su jefe, que sea paciente, porque aquel que se sustraiga un ápice de la obediencia del poder, morirá como pagano” .

No obstante, en sentido anticonformista se manifiestan otros hádices:”no ayudéis a un tirano sí sabéis que es tal” o ”apoyar a la comunidad cuando está en el error, es como caer en un pozo por estar asido a la cola de un camello que esta a punto de caer en él” o “cuando se exige a un musulmán hacer algo que es pecado, no hay obligación de escuchar ni de obedecer”.

Dicho lo cual, reseñar que la praxis histórica muestra un espíritu tendente a la inacción frente al tirano, siempre que éste no transgreda las líneas rojas fijadas por la *Sharia* y se le impute una manifiesta impiedad. Ello no sólo justifica la rebelión de la comunidad, sino que obliga a ella.

Como dijera el Califa Omar bin al Jatttab “el pueblo siente aversión hacia sus líderes. Confío en que Alá evitará que a ti o a mí nos alcance. Busca la ejecución de las leyes, aunque sea solamente durante una hora al día. Si te enfrentas a dos asuntos, uno divino y otro mundano, elige la vía de Dios porque este mundo perecerá pero el otro permanecerá”.

## **5. SHURA E IJMA COMO REFERENTES EN LA GOBERNACIÓN.**

El Islam, como se ha visto, no contempla una forma despótica de gobierno sino que establece todo un sistema de balanzas y contrapesos tendente a limitar el ejercicio del poder, articulando procedimientos para que se tenga en consideración el parecer y los intereses de los gobernados. El que en la práctica el sistema se haya contaminado del despotismo de los imperios asiáticos conquistados en los siglos VII y VIII, al poco de concluir la Revelación, no afecta a la base doctrinal que es lo que se esta abordando en este artículo.

No obstante, incidir sobre el carácter democrático de unos conceptos no sólo ya predemocráticos sino también preislámicos (tribales, de la *Yahilía*, la edad de la

ignorancia), es ya legitimizar el concepto politológico, hacer sesgado el análisis y restar valor académico a la apreciación.

Dicho lo cual, y entrando en materia, señalar que la *Shura*, el Consejo, es un concepto clave del Corán; de hecho, es el título de uno de sus capítulos o suratas; su fundamento se encuentra en (42:36): "entre ellos deliberan" reforzada por la (42:38) "(los creyentes) tienen por norma consultarse entre sí"; mientras que en otro versículo, (3,159), se sostiene: "Y consulta con ellos en todos los asuntos de interés público; luego, cuando hayas tomado una decisión, pon tu confianza en Allah; pues, ciertamente, Allah ama a quienes ponen su confianza en Él", o el hadiz en el que Mahoma se muestra abiertamente partidario del Consejo "sometedlo a deliberaciones entre vosotros mismos. No decidáis en función de un parecer único".

Esta conducta admite dos formulaciones, una de ellas de contenido democrático e igualitario. Puede incluso sostenerse un tipo de democracia más avanzada que implica a toda la comunidad y que sería expresión de su voluntad general.

En esta línea, merece destacarse la existencia de instrumentos jurídicos como el *istihsan* o deducción en interés del bien común, y el *istislah*, la búsqueda de lo bueno y saludable para el bien público y el individual.

La otra opción la convierte en algo parecido a un consejo de sabios "¡no quieras aquello de lo que no tienes conocimiento!" (17:38), expertos en los asuntos de Dios o líderes tribales. Como afirmaría un destacado dirigente del FIS: "Entre otras razones por las que rechazamos el parecer democrático está el hecho de que la democracia se basa en el parecer de la mayoría. El criterio de lo justo y razonable sería el parecer de la mayoría.....El gobierno no está facultado para cambiar la ley.... El derecho no pertenece al gobierno ni al pueblo sino a los sabios que conocen las reglas de la *Iyihad*, además de las condiciones temporales en que viven las sociedades de que forman parte".

La conducta del Profeta refuerza la percepción democrática cuando no sólo consultó el parecer de la comunidad sobre asuntos de gobierno y decisiones, sino que aceptó que la comunidad impusiera opiniones contrarias a las que él había manifestado, "se hizo una consulta y el Profeta se encontró en minoría; pero aceptó la elección de la mayoría".

La *ijma* es el consenso de los estudiosos de la Ley, que puede trasladarse a la comunidad entera; sirve para adaptar las decisiones al interés general y dota de una aproximación igualitarista a la interpretación de la institución de la *Shura*. En esta línea, el célebre hadiz del Profeta que fija lo bueno en el consenso de la comunidad es un referente insoslayable. Así, la *ijma*, para una escuela jurídica como la *Shafi*, es una fuente auxiliar de Derecho cuya utilidad radica en articular una fórmula para poder resolver lo no fijado en el Corán y la Sunna.

Conviene, al referirse a la *ijma*, recordar otra vez el discurso de Rousseau donde la voluntad general desborda la suma de las voluntades particulares de sus miembros y se dirige hacia el logro del interés general, de la mano de ciudadanos capaces de anteponer la comunidad a sus intereses personales.

Ello da lugar a prácticas como la *asabiyya*, la llamada a la cohesión de grupo, a la que el activismo al que están llamados los musulmanes por la acción, la palabra o el pensamiento puede convertir en una invocación al totalitarismo, a un totalitarismo también rousseauiano, resultado de la no separación entre las esferas personal y comunitaria, lo que afecta a la implantación de la democracia en su acepción occidental, ya que esta tiene como eje referencial la autonomía individuo.

## **6. SOCIEDAD ISLÁMICA Y GOBIERNO.**

La experiencia de gobierno de Mahoma durante el periodo de exilio medinés será un referente para todos los musulmanes. En este marco merece destacarse el documento conocido como “Constitución de Medina”, garantía de pluralidad, de integración de las minorías y toda una referencia de forma de gobierno.

El concepto Estado, lógicamente, no figura en el Corán pues su surgimiento conceptual se produjo durante el Renacimiento europeo, con posterioridad a la revelación divina, a la *Risalah*. Es la comunidad, la *Umma*, como ya se ha señalado, el eje sobre el que el Islam vertebra su discurso: “Quien muera apartado de la comunidad, morirá como pagano”. Ésta no se encuentra sometida a constricciones de signo territorial o geográfico.

Es más, para muchos musulmanes, la *Umma*, en tanto que ente colectivo que agrupa a todos los musulmanes, está sujeta a un proceso de fragmentación territorial impuesto artificialmente como fruto indeseado de la experiencia colonial y de la organización de las relaciones internacionales desde la perspectiva occidental, a través de la implantación de un concepto, el Estado, cuyo basamento axiológico es eurocéntrico. Éstas creaciones son, además, de nuevo cuño no tienen precedente histórico y están carentes de un referente identitario en lo relativo a la forma política de gobierno.

La *Umma*, es el bien superior, en tanto que los Estados son aceptados al entender que obedecen a la necesidad de organización social y siempre desde el supuesto de que sus fines son de naturaleza instrumental.

El Islam ofrece un punto de encuentro entre la libertad individual y los intereses de la comunidad. Una comunidad fundada sobre el consenso de los fieles, regida por Dios a través de la Sharia que mecánicamente aplican los gobernantes y en la que sus miembros se muestran conformes en limitar su volición a la extensión prescrita por Dios y servir con ello a sus propósitos.

El consenso de sus miembros resulta especialmente trascendente, ya que la dimensión sociopolítica del Islam no coloca al individuo y a la verdad como ejes de su actuación, sino que ésta se vertebra en torno a la comunidad y a la justicia.

Este consenso, garantía de la cohesión y ausencia de tumulto, se alcanza con el diálogo de sus miembros, o de sus representantes, en las instituciones previstas. Por ello, se puede concluir que el diálogo es fundamental en el Islam, en tanto que sólo puede existir consenso cuando existe previamente un diálogo multilateral.

Profundizando sobre el caso, de la exégesis coránica puede deducirse, y no es una cuestión baladí, que el Islam es una religión de diálogo y compromiso: diálogo entre Dios y los ángeles, entre Dios y Adán, entre los ángeles y el Profeta... Y hasta entre Dios e Iblis, el propio diablo.

Así un Ministro argelino llegaría a escribir en 1984: "El Estado islámico es superior a los demás regímenes en que estos, monarquías o repúblicas, reciben sus constituciones de los reyes y Parlamentos, mientras que el Estado islámico recibe el poder de Dios.

Fundar el Estado en forma islámica significa poner en práctica la Sharia que Dios ha inspirado a su enviado y someterse a ella...“

## **7. ISLAM Y PLURALISMO.**

Ciertamente, el Islam, como consecuencia de su desarrollo histórico y geográfico, se vertebró en torno a la cultura árabe como opción política, particularmente después del advenimiento de los Omeyas. En palabras del Profeta: “Ama a los árabes por tres razones: porque yo soy árabe, porque el Corán está en árabe y porque quienes están en el paraíso hablan en árabe”.

No obstante, el carácter diverso de la comunidad musulmana puede apreciarse en suras como la (49:13) “hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros”, idea que se ve reforzada con otras aleyas coránicas “La humanidad no constituía sino una sola comunidad. Luego, discreparon entre sí...” (10:19), ”Tu Señor, si hubiera querido habría hecho de una sola comunidad” (42:8).

También tiene expresión en forma negativa (43,33)”Si no hubiera sido por evitar que los hombres formaran una sola comunidad” o la (21:40)”si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros”

La diversidad del Islam y su multiculturalidad tuvo su reflejo entre los propios compañeros del Profeta, los Emigrados, que admitieron en su seno y trataron como iguales a Salman el Persa o a Bilal, que había sido un esclavo negro manumitido. “Oíd y obedeced aunque tuvieseis por jefe a un esclavo de Abisinia cuya cabeza fuese como una uva pasa”

Ignorando estos referentes, en demasiadas ocasiones, el discurso europeo sobre los países islámicos se articula sobre dos apriorismos igualmente erróneos.

El primero consiste en referirse al mundo islámico como un todo homogéneo y monolítico por el hecho de que se profese una misma fe, cuando la realidad es que profesan esta religión 1.200 millones de personas de los cinco continentes y todas las razas, y existen diversas aproximaciones a la religión tanto por la ausencia de una

jerarquía que unifique la doctrina como por una relativa falta de coherencia en las fuentes religiosas.

El segundo tiende a hacer de la dimensión religiosa el único fundamento sobre el que se erigen las sociedades, ignorando otros factores como las condiciones económicas, políticas, históricas..... De este modo la religión se convierte, como mínimo, en la piedra angular que justifica cualquier conflicto o proceso de cambio conflictivo y se hace caso omiso del necesario análisis multicausal, obviando la diversidad inherente a la amplitud geográfica de su área de implantación.

El Islam es pluralismo, *Ikhtilaf* y diversidad además de diferencia. Del pluralismo de las sociedades islámicas es prueba el que fuera posible la cohabitación con los no creyentes siempre que se sometieran a la autoridad del Islam. La tradicional integración de minorías y su protección, como en el caso de la comunidad judía, en las sociedades islámicas es fiel reflejo de ello.

Esta libertad religiosa permitía a estas comunidades, los *dhimmies*, ser fieles a su propio credo pagando un impuesto limitado y regirse en sus asuntos por su legislación particular, a la vez que les facilitaba el integrarse como colectivo (*millet*) en la sociedad, lo que resultaba un notable avance para la época.

Como contraste, el sistema político surgido en Europa del tratado de Westfalia y que se prolongaría hasta los tratados de paz que pusieron fin a la Primera Guerra Mundial, se fundamentaba en el principio “Eius Regio cuius religio”.

La diversidad y la diferencia se articulan en el marco de una sociedad que pretende ser igualitaria; históricamente no existe, por ejemplo, un derecho de sangre, salvo algunas pequeñas ventajas impositivas en beneficio de los descendientes del Profeta.

El propio Corán incluye una carga redistributiva, tendente a limitar las diferencias, y no sólo a través de la *sadaka*, la limosna, sino también desde una pluralidad de aspectos relacionados con la conducta social, la proscripción de la ostentación, la protección de los débiles, un sentido lato de la familia, la herencia, la prohibición de la usura (*riba*)....

## **8. REFLEXIONES FINALES.**

Decía el tercer barón de Montesquieu que “las leyes....son las relaciones necesarias que surgen de la esencia de las cosas”. Para Montesquieu las leyes deben adaptarse a las circunstancias, por ello no existe un mejor sistema de gobierno común a todos los Estados, sino que en cada caso son siempre los mejores aquellos “cuyas instituciones corresponden de modo óptimo a las disposiciones del pueblo para el que fueron creadas”. Desde estos presupuestos, es desde los que procede efectuar el análisis del mundo musulmán.

Todo ello como corresponde a una propuesta holística que pretende la integración del hombre en la comunidad, al tiempo que le ofrece un modelo de vida. Porque el Islam es más que una religión, es una cultura integral.

Por ello, la principal misión de los dirigentes musulmanes es velar por la Fe, fuente de la autoridad de quien es sombra de Dios en la tierra. Su proceder esta marcado, y a la vez limitado, por la ley canónica, la Sharia, en cuyos márgenes se encuentran el interés de la comunidad y el interés individual, cuyo horizonte es el Más Allá.

El riesgo que se de ello se deriva se encuentra en que las llamadas a la cohesión y a la unidad de la comunidad puedan traducirse en presiones que acaben por afectar al ámbito de autonomía individual. Algo que, por principio, resulta incompatible con la democracia.

Ciertamente, el Islam dispone de una variedad de instrumentos políticos y jurídicos en los que se intuyen lo que después serían considerados valores y actitudes democráticas: un sistema de Derecho, sociedades de inspiración igualitaria, plurales y diversas, mecanismos de consulta y participación, fórmulas para el consenso de la comunidad, una cultura de moderación y diálogo.... Pero no puede olvidarse que la formulación conceptual de estos términos, es no ya predemocrática sino tribal y preislámica. Y su significación cuenta con matices diferentes a sus equivalentes en el lenguaje político occidental.

No obstante, haciendo este traslado, con las precauciones antedichas, y citando a Mohammed Ummara, “las cuestiones de la “potestad y soberanía divinas” significan hoy en términos políticos “la potestad y la soberanía de la nación”...no hay contradicción

entre la idea de que el poder pertenece a Dios y el hecho de que el gobierno en la sociedad islámica esté en manos del pueblo musulmán”. Otra cuestión sería el déficit de legitimidad resultado de la limitación en el espectro posible del debate de ideas.

En cualquier caso, y utilizando a la inversa los esquemas propios del argumento ontológico de San Anselmo, de la existencia de margen teórico para la democracia no puede deducirse necesariamente, ni mucho menos, su implantación real.

Publicado en *Sociedad y Utopía*, Revista de Ciencias Sociales, 2007.