

MAHER AL-CHARIF (2008). تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي [EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE YIHAD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO]. DAMASCO: AL-MADA, 343 PÁGS.

El significado de *yihad* suscita hoy continuos debates y controversias al ser uno de los conceptos claves en los que se apoya la ideología de determinados grupos islamistas radicales. Buena parte de la literatura occidental sobre el tema se construye sobre la interpretación de *yihad* como «guerra santa», lo que contribuye a reforzar el estereotipo de que el islam es exclusivamente una religión, y además una religión retrógrada, fanática y violenta. Es justo decir, no obstante, que existe otra corriente de pensadores occidentales que reivindican la necesidad de conocer el islam en toda su extensión y trayectoria histórica, para entender que *yihad* es mucho más que «guerra santa», y que preconizan que el éxito en la lucha contra los movimientos islamistas violentos no vendrá por la vía de declarar la guerra total al «terrorismo islámico», sino mediante la construcción de puentes que faciliten el entendimiento mutuo entre el islam y Occidente.

Sin duda uno de estos puentes es tratar de acercarnos al verdadero sentido del *yihad* en la historia árabe islámica recurriendo a las propias fuentes árabes, estableciendo un diálogo con los intelectuales y pensadores árabes y musulmanes que, en distintas épocas, han elaborado sus teorías e interpretaciones sobre la cuestión. En esta dirección, saludamos la aparición de la obra del pensador sirio Maher al-Charif, *Evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico*, cuya lectura nos proporciona interesantes claves para renovar nuestras reflexiones y debates en torno a uno de los temas que hoy más preocupan a Occidente con respecto al mundo árabe e islámico. Esta obra es una llamada de atención sobre la importancia de conocer el lugar que ocupa el *yihad* en la doctrina islámica y la evolución histórica de esta noción, así como la necesidad de prevenirnos contra la pretendida inmovilidad de los datos históricos y analizar en términos sociológicos el devenir de algunos conceptos e ideas claves en la historia árabe islámica.

Sobre la base de la distinción entre religión y pensamiento religioso, entre lo sagrado y lo humano, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo variable y lo inmutable, el autor afirma que el concepto de *yihad* ha evolucionado al tiempo que ha ido evolucionando la realidad, y que los pensadores islámicos han interpretado este concepto de distintas formas según las diferentes corrientes de pensamiento a las que pertenecen y según los respectivos contextos históricos en los que se ubican. A partir de las fuentes primigenias, analiza algunos momentos claves en la interpretación y aplicación del concepto de *yihad* y revisa diferentes posiciones adoptadas, en el marco del pensamiento islámico, por autores clásicos (desde el siglo II de la hégira) y modernos, haciendo especial hincapié en la idea de mutabilidad y cambio de esas posiciones según las épocas, destacando los contextos en los que surgen, la formación y entorno cultural de los autores, su papel en la vida pública de sus países respectivos y sus obras más relevantes en las que abordan la cuestión del *yihad*.

Son los juristas medievales quienes, apoyándose en los textos fundamentales del Corán y el Hadiz, elaboran la doctrina del *yihad*, desarrollando toda una

casuística sobre la guerra y sus condiciones. En parte, es el peso de la noción jurídica del *yihad*, que se refiere a la sanción religiosa de la guerra, el responsable de la lectura violenta que el Occidente cristiano hace del legado árabe islámico, y de la interpretación bélica del *yihad* estrechamente ligada a la dicotomía que se establece entre *dar al-islam* y *dar al-harb*. Los principales exponentes de esta doctrina violenta del *yihad* son el imam al-Shafi'i —con el que cristaliza la doctrina del *yihad*— y posteriormente Ibn Taymiyya (1263-1328) —cuyas interpretaciones violentas han adoptado los actuales intérpretes radicales del islam político.

Sin duda, para conocer la noción de *yihad* hay que retrotraerse a las realidades de las primeras etapas del islam, pero no basta con conocer estas realidades sino que hay que plantearse cómo y por qué se han producido y cómo las han interpretado los musulmanes. Tal vez descubramos que en ocasiones esas interpretaciones nos hablan de realidades más constructivas y menos violentas, puesto que ninguna sociedad humana ni ninguna religión construye pautas de comportamiento o códigos morales exclusivamente violentos.

La cuestión clave, tal como la formula al-Charif, es: si el concepto de *yihad* se apoya en el Corán y el Hadiz, ¿cómo se relacionan los intérpretes del pensamiento islámico con este concepto a través de las distintas etapas de la historia árabe e islámica? Parte de la respuesta nos la adelanta él mismo al considerar que cualquier pensamiento es hijo directo de la realidad, con sus implicaciones políticas, sociales y económicas. De ello se desprende que, además de la lectura de los textos, es necesario profundizar en las relaciones de la civilización árabe islámica con el poder político. La primera parte de la obra analiza esta problemática en la época medieval, haciendo hincapié en la necesidad de contextualizar la lectura de las aleyas coránicas, y demás fuentes medievales, que se aducen para justificar las distintas interpretaciones del *yihad*.

En efecto, si en una primera lectura podemos pensar que tanto el Corán como el Hadiz resaltan el carácter militar del término, lo cierto es que no todos los pasajes coránicos que hablan de *yihad* desembocan en una interpretación de lucha armada contra los no creyentes o contra quienes se oponen al islam. Esto queda de manifiesto al contextualizar los pasajes coránicos enmarcando su significado en dos contextos históricos distintos, el periodo de Meca y el de Medina, cuyas circunstancias y mensajes son diferentes. En los pasajes del periodo mequí, *yihad* se refiere a una lucha moral por acercarse al mensaje coránico por medio de la recta práctica de la religión islámica, mediante la discusión, la perseverancia y la paciencia; mientras que en el periodo de Medina las alusiones al *yihad* están marcadas por los primeros conflictos entre musulmanes y no musulmanes, por las luchas por el poder de las que el propio profeta participó. En este nuevo contexto el *yihad* se convierte en un esfuerzo material de los creyentes por extender su religión y difundir el mensaje islámico, para lo que puede utilizarse incluso la fuerza y la violencia.

La ambivalencia de los pasajes coránicos es una constante en su interpretación, y esto hay que tenerlo en cuenta más allá de la teoría de la abrogación de unos versículos por otros, en la que se apoyan algunos intérpretes clásicos. Así, además de interpretaciones como la del imam al-Shafi'i, encontramos juristas

medievales que, ante la realidad de las nuevas circunstancias y los nuevos contextos políticos que van surgiendo, hacen una interpretación distinta de los mismos versículos coránicos y hadices en relación a las condiciones del combate y de la paz.

En la época moderna, a cuyo análisis dedica al-Charif la mayor parte de su libro, la problemática es otra: a partir del siglo XIX, las nuevas e inéditas circunstancias —con el telón de fondo del colonialismo europeo— favorecen nuevas interpretaciones de la noción de *yihad*, que serán adoptadas por algunos movimientos de liberación como el de Abd el-Qader en Argelia. La compleja situación da lugar a la aparición de diversas corrientes interpretativas que van desde el reformismo religioso de corte racionalista hasta las propuestas de grupos radicales del islam activista o político, sin olvidar la reformulación de las interpretaciones de la jurisprudencia medieval o los muy interesantes ensayos de aplicación de la doctrina de la no violencia en el islam.

La idea en torno a la cual al-Charif construye su análisis de la cuestión del *yihad* en la época moderna es que el islam político no es —como muchos piensan— una prolongación del reformismo religioso musulmán; por el contrario, el islam político supone una ruptura con el reformismo religioso anterior. En efecto, aunque las dos corrientes tienen el objetivo común de revitalizar el islam frente a una situación adversa, existen importantes discrepancias entre ambas en la forma de llevar a cabo su objetivo utilizando diferentes referencias ideológicas y proponiendo un proyecto social y una actitud ante el «otro» diferentes, lo que hace que sus posturas ante la cuestión del *yihad* sean distintas. La ruptura entre ambas corrientes arranca del cambio que experimenta el pensamiento de Rashid Rida (1865-1935) en la segunda época de su vida, en la que se distancia de las posturas de sus maestros reformistas, Yamal al-Din al-Afgani y Muhammad Abduh, y esta transformación obedece al cambio de contexto histórico y político que se produce con la ocupación de diversos territorios musulmanes por parte de las potencias europeas, lo que provocará una predisposición en contra de Europa con importantes consecuencias en las posiciones que más adelante defenderán los seguidores del islam político o activista.

Antes de abordar las posturas ante el *yihad* del islam político, el autor hace un minucioso análisis de las ideas de pensadores reformistas como Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897) y su discípulo Muhammad Abduh (1849-1905), así como de las teorías del egipcio Ali Abdel Raziq sobre el poder en el islam, o de la obra del reformista tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi. Destaca, en este marco, las ideas de M. Abduh, y el trasfondo ideológico que sustenta su postura ante el *yihad* en el islam, y las del tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi.

Lo esencial del pensamiento de Abduh es que en el llamamiento al islam se recurrió al argumento racional y no a la fuerza. El *yihad* para él no es específicamente «combate», sino «realizar un esfuerzo para vencer una dificultad», y justifica las guerras que mantuvieron los compañeros del profeta en los primeros tiempos como un medio de proteger el islam y defenderse de las agresiones externas. En cuanto a las guerras que se produjeron entre los propios musulmanes, no se debieron a motivos religiosos sino a divergencias políticas sobre la forma de

governar la comunidad musulmana. Muhammad Abduh rebate, en suma, el tópico de que el islam es una religión violenta que legitima la guerra y no una religión de perdón y tolerancia que sólo permite la guerra por causas justificadas y nunca como un medio para obligar a los no creyentes a convertirse al islam. Todas estas ideas han de relacionarse con el debate más amplio sobre la estrecha vinculación entre religión y política que caracteriza al islam, cuestión que también habría que replantear y reinterpretar a la luz de los condicionamientos históricos.

Por su parte, el reformador tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi (1874-1944) se aparta de la interpretación reducida y estrecha del islam como una religión exclusiva, para posicionarse en la idea de que el islam es una religión de tolerancia, afirmando que la causa de la actitud fanática de algunos tratadistas en la interpretación del *yihad* reside en las interpretaciones erróneas y deformadas que hacen de algunos pasajes coránicos, en especial la aleya 123 de la sura El Arrepentimiento. La clave está en la contextualización histórica de estas aleyas y su referencia a situaciones coyunturales de la lucha defensiva de los musulmanes contra las agresiones de los infieles.

En cuanto a los grupos radicales del islam político y sus opiniones sobre el *yihad*, parten de la base de que el islam es una religión superior cuyo objetivo es extenderse por todo el mundo y salvar a la humanidad de la «ignorancia», y para ello hay que derrocar a todos los regímenes establecidos sobre bases no islámicas y constituir un único Estado islámico basado en la soberanía de Dios y regido exclusivamente por la ley islámica.

Los inicios del islam político se remontan a las ideas de Hasan al-Banna y la fundación del movimiento de los Hermanos Musulmanes, cuya evolución dará lugar al surgimiento de la tendencia «yihadí radical». Uno de los mayores exponentes de esta tendencia es al-Maududi (1903-1979), para quien el islam es «un sistema integral y global que pretende acabar con todos los demás sistemas falsos que existen en el mundo», utilizando para ello como principal arma el *yihad*, tanto ofensivo como defensivo. Pero fue Sayyid Qutb (1906-1966) quien más influyó en la ideología de la actual corriente yihadí que practica la violencia armada. Para él, el *yihad* es «el deber que exige a los musulmanes luchar contra los gobiernos tiránicos y contra el despotismo y la injusticia donde quiera que estén», y el único *yihad* que reconoce, como un estado permanente en el islam hasta que la verdadera fe se imponga en el mundo, es el ofensivo.

Siguiendo las interpretaciones de estos dos líderes del islam activista, y sobre la base del pensamiento religioso e ideológico de Ibn Taymiyya, desarrolla sus teorías el *shej* Abdallah 'Azzam (1941-1989), uno de los representantes de las ideas y prácticas del actual islam político. Al análisis de sus ideas dedica al-Charif una parte de su obra, adentrándose en los presupuestos ideológicos y las circunstancias históricas que sustentan su pensamiento. 'Azzam retoma el tema del *yihad* para reivindicar su puesta en práctica afirmando que el *yihad* con el sentido de combate era un hábito de «los píos antepasados» que hay que recuperar. Se trata de una necesidad irrevocable que tiene como objetivo «destruir las barreras que impiden la difusión del islam en todo el mundo», para ello reivindica el *yihad* contra los infieles como la principal obligación de todo creyente musulmán.

Pero esta interpretación radical del *yihad* no es la única que se da en la época moderna, sino que –tal como plantea seguidamente al-Charif– existen otras interpretaciones actuales como son las ideas que sobre el *yihad* plantean algunos juristas en los años setenta del siglo XX. No menos significativa es la aparición de una nueva corriente de reformistas contrarios a la violencia que –en palabras de al-Charif– nos abre una ventana al optimismo.

La base del pensamiento de estos neorreformistas, partidarios de la doctrina de la no violencia, es el rechazo a la violencia armada, que ha demostrado su fracaso político. Para ellos el verdadero *yihad* es «la lucha por garantizar la libertad de creencias y de expresión» lo que ha de llevarse a cabo en el marco de la aleya «no hay coacción en religión». Así, encontramos pensadores que, como M. Mahdi Shams al-Din, hacen una distinción entre violencia armada y guerra defensiva, al tiempo que rechazan la violencia contra los partidos laicos o contra las mujeres que no utilizan el velo, afirmando que la única lucha lícita es la defensiva.

Las argumentaciones de estos neorreformistas se centran en la necesidad de liberarse de la atadura de las ideas de los juristas de la Edad Media, las cuales respondían a una realidad política concreta, la de los primeros años de la dinastía abbasí cuando el islam era una gran potencia y se podía permitir lanzar la idea de la división del mundo en musulmanes y no musulmanes. Pero esta realidad política cambiaría con la crisis del Califato, el debilitamiento del poderío militar musulmán y el inicio de las divisiones internas, impulsando a los juristas a modificar aquella distribución dicotómica del mundo y a introducir nociones intermedias como *dar al-sulh* (el territorio del acuerdo) y *dar al-'ahd* (el territorio del pacto).

La importancia de esta tendencia interpretativa reside en plantear la existencia de un discurso de la no violencia, cuya presencia en el islam no sólo se debe a recientes influencias de la teoría de la no violencia, sino que la doctrina islámica tradicional también incluye elementos claves de una filosofía no violenta, que pueden rastrearse a través de ideas y propuestas contenidas no tanto en las obras jurídicas como en textos de carácter filosófico y místico. Es éste un campo abierto al debate y a la reflexión que puede contrarrestar la actual tendencia a interpretar el *yihad* sólo en su aspecto violento y combativo.

La reflexión general que nos suscita la lectura de Maher al-Charif es la necesidad de, en primer lugar, acercarnos a las fuentes que nos informan de la trayectoria de las interpretaciones que sobre el *yihad* hacen los propios autores musulmanes. Sólo sobre esta base podremos avanzar en el entendimiento del concepto de *yihad*, noción que, lejos de ser inamovible y simplista, presenta una gran complejidad tal como refleja la evolución que el concepto experimenta a lo largo de la historia árabe musulmana.

Por otra parte, observamos que todos los intérpretes, de uno u otro signo, recurren para apoyar sus posiciones a la lectura de determinados pasajes del Corán. De ahí la importancia que al-Charif concede a la diversidad de interpretaciones de los textos fundamentales y su contextualización histórica para explicar la contradicción entre las posiciones de reformistas religiosos y representantes del islam político. Sin embargo, como el propio autor señala, la evolución del concepto de *yihad*

no puede explicarse sólo por las divergencias de interpretación de las aleyas coránicas, sino que hay que tener muy en cuenta la estrecha relación entre pensamiento y realidad. Esto explicaría las particularidades del pensamiento árabe musulmán actual, modelado sobre la sucesión de unos acontecimientos concretos como son la colonización, la decadencia del Imperio otomano, la abolición del Califato o el incremento de la influencia de instituciones educativas laicas. Todos estos factores han contribuido a transformar el ambiente ideológico en los países islámicos hacia un fanatismo en el rechazo del otro y una reivindicación a ultranza de la identidad musulmana basada en la nostalgia de otros tiempos.

Pero estos factores y realidades nuevas que producen otro tipo de ideologías, por distintos que sean a los de la época clásica, no dejan de ser una etapa más en la evolución del pensamiento árabe islámico a través de los tiempos. En este orden de cosas, la cuestión –tal como plantea al-Charif– es: ¿responde la noción que hoy se tiene de *yihad* a la realidad del mundo actual? La respuesta no es sencilla, pero una vía de aproximación es tener presente que la realidad, ahora como antes, es compleja, que en ella intervienen múltiples factores en constante interacción. En esta dirección, creo que, para abrir la puerta al optimismo de la que habla al-Charif, es necesario contrarrestar la tendencia a visibilizar únicamente las interpretaciones radicales y violentas del *yihad* –cuya existencia por otra parte no hay que negar– procurando rescatar y poner en valor otras interpretaciones –que también existen aunque permanezcan invisibles– que posibiliten dar un giro nuevo a los comportamientos y prácticas de las comunidades musulmanas actuales y sus formas de estar en este mundo global.

Beatriz Molina Rueda. Instituto de Investigación de la Paz y los Conflictos, profesora del departamento de Estudios Semíticos. Universidad de Granada.