

Ŷihād e iŷtihād en el pensamiento combativo musulmán (Ibn Taymiya, Sayyed Qutb y ‘Abd as-Salām Farāŷ)

Mohamed Bilal Achmal.

Departamento de Filosofía de la UNED- Madrid, España.

La famosa formula de Badr ad-Dīne al-Zarqašī (m.1394): “El Alcorán interpreta a sí mismo”, no tuvo siempre bastante éxito en frenar la dinámica hermenéutica del Alcorán cada vez que se necesitaba una nueva visión de la religión y de la vida. Cuando los musulmanes estaban seguros de su poder, de su fuerza y de su estabilidad política y económica, fueron autores de una exégesis profundamente tolerante. Así el *ŷihād* era el “*ŷihād al-akbar*” o “guerra grande” llevada a cabo hacia dentro, al alma o al espíritu. Pero cuando se eclipsó aquel poder, surgió la necesidad de realizar un “*ŷihād asghar*” o guerra pequeña para recuperar el glorioso pasado de los musulmanes. Así surgió otro género diferente de exégesis, esta vez de carácter intolerante y de índole más dogmático. No es de extrañarse pues que un conocido ídolo del pensamiento activista musulmán como Ibn Taymiya (1268-1327) compusiera una exégesis del Alcorán titulado *at-Tafsīr al-akbar*-inspirado en posiciones radicales de primera magnitud; que un contemporáneo partidario de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Sayyed Qutb (1906-1966) interpretara los versículos vinculados al *ŷihād* con un trascendente espíritu combativo; y que otro activista más versado en el radicalismo, quiso reanimar la *Obligación ausente* y sacarla de su histórica caducidad. Esa intolerancia se basa sobre un concepto transhistórico del *iŷtihād*: se interpreta al Alcorán según los criterios de la época del Profeta y de las entonces normas vigentes de conflicto y de trato con los no musulmanes y por consiguiente, omitir la posibilidad de un cambio histórico permanente de las circunstancias, de las normas y de las nuevas realidades sociales e internacionales. No era una coincidencia que todo el Islam activista tomara a Ibn Taymiya como una referencia fiable para interpretar radicalmente e dogmáticamente el texto coránico sobre el *ŷihād*.

El objetivo de este trabajo es plantear el aspecto transhistórico del *îytihād* y del *ÿihād*, y con ello, exponer de manifiesto el siempre fracasado proceso de emancipación histórica y teológica sufrida por el proyecto *ÿihadístico* basado sobre la mitificación de lo sustancialmente humano.

El *ÿihād* como una necesidad permanente dirigida hacia el enemigo externo

Ibn Taymiya considera el *ÿihād* como “*la cima de las labores*”. Ese hanbalí denominado Šayj al-Islam, vivió unos tiempos terribles de su proceso intelectual y vital (su encarcelamiento de parte de los Tártaros o de las autoridades musulmanas). Su calvario y carisma influyeron mucho en fortalecer sus actitudes radicales. Sus *fatāwa* o dictámenes jurídicos son una prueba de su tono radical e integrista.

Vamos a ofrecer algunos ejemplos de esos *fatāwā* –frutos de una manera de ejercer el *îytihād*- para demostrar cómo el *ÿihād* pasa a ser una necesidad permanente dirigida hacia el enemigo externo en unas circunstancias de decadencia y de eclipse totales del mundo islámico, y evidentemente, veremos cómo el *ÿihād* supera su “particularidad histórica” de la época del Profeta para convertirse en un quehacer musulmán fijo y transhistórico. Y con todo ello, daremos un repaso a sus propósitos sobre el *ÿihād*.

Ibn Taymiya considera que “la fuerza de la religión se restablezca con el mishaf (Alcorán) y la espada”. Esa máxima de carga bélica, formó el núcleo fuerte del pensamiento radical de ese faqīh y desde entonces, tomó su relevancia en los posteriores activistas islámicos que le tuvieron como guía espiritual como veremos más tarde. Por eso, Ibn Taymiya dedica un capítulo completo sobre las “virtudes del *ÿihād*”, apoyándose, como es natural, sobre hadices (dichos) del Profeta, hechos de sus compañeros y ¿cómo no? sobre su experiencia personal.

El concepto que nos ofrece Ibn Taymiya sobre el *ÿihād* es la vez amplio y circunscrito a la lucha bélica: “En el *ÿihād*, hallamos la verdad del ascetismo en la vida terrenal y en la otra vida; hallamos también la verdad de la fidelidad; porque el discurso [coránico] sobre quien lucha (*ÿāhada*) para el camino del Señor, debe interpretarse no en el sentido de

alcanzar autoridad, ni tampoco para lograr riqueza (...), sino para que la religión sea entera para Dios, y que su palabra sea la superior”.

Por su trascendencia como objetivo máximo del *ŷihād*, Ibn Taymiya vuelve a insistir sobre el mismo asunto: “La lucha es obligatoria hasta que la religión sea toda para el Señor y para que no haya desorden (*fitna*)”. Y añade: “Es obligatorio el *ŷihād* del *kuffār* hasta que se conviertan al Islam y paguen el tributo legal y ellos estén humillados”.

Cuando esos *kuffār* invadieron el mundo islámico, el *ŷihād* vuelve a ser específico y pasa de lo general a lo particular. Por eso vemos que Ibn Taymiya incita a la lucha contra los *kuffār* (impíos) sobre todo si son Tártaros, el pueblo de gran crueldad como nos lo señaló Ibn Jaldūn: “Es obligatorio, conforme al Libro y a la Sunna, luchar contra los Tártaros que invadieron aš-Šām”.

La lucha contra los Tártaros, como se entiende de los comentarios de Ibn Taymiya sobre el tema, se debe, no a su crueldad, pero si a su condición de impíos o posiblemente, por ambas cosas. Por eso nuestro *mufī* se empeñaba de emitir juicios negativos sobre los mismos. Para él, aquellos fueron unos crueles *kuffār* a pesar de que expresan la Šahāda del Islam.

Fundamentándose sobre el consenso de los ulemas, emite su fatwa de combate sin misericordia, pero no por razones de soberanía sobre la tierra invadida por los Tártaros, sino por su mera calidad de impíos. El argumento teológico es formal en Ibn Taymiya: todo se convierte a lo religioso. Y como el objetivo era glorificar a la palabra de Dios, hacer que su religión fuera la superior, el combate es legalizado. Las virtudes en los mongoles abundan, y a pesar de ello, el dictamen de su combate está servido.

Y sobre una pregunta alrededor de la secta que niega el cumplimiento de las normas divinas o parte de las mismas, Ibn Taymiya respondió: “Se debe combatir a toda secta que niegue cumplir las normas externas y transmitidas por recurrencia de la ley divina hasta que la religión sea totalmente para Dios y eso conforme al consenso de todos los Ulema”.

El carácter radical de ese texto es aun pactante: aquí el espíritu del *iŷtihād* está totalmente generalizado hacia todo tiempo y diferente espacio. No hay límites espaciotemporales algunos. La finalidad sagrada de imponer la religión de Dios sobre todo el mundo justifica la obligatoriedad del combate. El pretendido consenso imposible de los ulemas lo testifica con gran certitud solo porque aquel erudito u otro vieron su viabilidad.

Y para que la legalidad del combate sea auténtica y de gran credibilidad, hay que recurrir a la historia profética o a las gloriosas faenas de los compañeros del Enviado de Dios: “Es obligatorio el combate (wāyībun ŷihādu) toda secta perteneciente al Islam que niega el cumplimiento de algunas de sus normas externas y transmitidas por recurrencia, conforme al consenso entre los musulmanes hasta que la religión sea totalmente para Dios tal como hizo Abū Bakr y los demás compañeros del profeta (...) con los que negaron pagar la limosna legal (zaqāt)”.

No estamos solamente ante un ejemplo de máxima radicalidad cuanto a esfuerzo intelectual o *ŷtihād*, sino también ante un caso inusual de máxima intolerancia. Ibn Taymiya supo ser un verdadero hanbalí conservador que quiso proyectar el *ŷihād* hacia lo universal y salir así de los límites prescritos por la historia profética concebida como un cosmos sin límites históricos o geográficos.

El *ŷihād* como necesidad permanente para establecer el reino de Dios sobre la tierra

El mismo espíritu combativo y radical que caracteriza a Ibn Taymiya, es patente en otro carismático teorizante del Islam activista: Sayyed Qutb (1906-1966). Veamos cómo ese pensador ejecutado por Ŷamāl ‘Abd an-Nāser interpreto uno de los versículos del Alcorán referidos a al *ŷihād*.

Al comentar el versículo 97 y 98 de la “*azora de las Mujeres*”, Sayyed Qutb afirma lo siguiente: “Ese texto coránico estaba expuesto a un caso particular en la sociedad musulmana y su alrededor, y estaba comentando un caso particular de aflojamiento en la realización de las necesidades del *ŷihād* con las riquezas y las almas”.

Según se deduce del texto, el autor considera que el *ŷihād* es propio a la sociedad musulmana de la Meca, y no comprometa necesariamente a todos los musulmanes posteriores. Pero el lector se dará cuenta más tarde de que el autor concreta el hecho dentro de una regla general que supere todo tiempo y espacio: “Pero la expresión estaba decretando una regla general liberándola de todas las limitaciones del tiempo y de las circunstancias del entorno para convertirla en una *Regla* con la cual Dios ve, en todo tiempo y espacio, a los creyentes que no realicen el *ŷihād* con sus riquezas y almas”. No hay lugar pues para casos particulares, ni tampoco para casos de máxima singularidad histórica cuando se refiere al *ŷihād*. El orden de combatir es transhistórico, y lógicamente, toda excepción será anulada inmediatamente para dar paso a un quehacer permanente, de

absoluta necesidad y de urgente cumplimiento para que la “*singular generación coránica*” realice sus nobles objetivos en la historia . Una de las máximas que la mencionada generación deba asimilar es “considerar el *ŷihād* como un quehacer no delimitado por circunstancias pasajeras de la época profética, ni tampoco como una necesidad acompañante del desarrollo del nuevo camino [islámico]”.

Esa opción de ver al *ŷihād* en el Alcorán fuera de toda limitación histórica y geográfica, ha sido fundada sobre un anterior *iŷtihād*. En su libro “*Ma’ālim fī at-Tarīk*” (Señales en el camino), Qutb ofrece su concepto particular del *ŷihād* partiendo de la universalidad del Islam. Según él, esa universalidad se funde sobre la liberación de los hombres sin excepción de raza o de color, de toda esclavitud salvo la de Dios. Por eso, el primer objetivo del *ŷihād* será el de destruir esa esclavitud temporal de los hombres para establecer la nueva era de la *hāqimiyya* (gobernación) o de la Ley de Dios en vez la de los hombres.

En opinión de Qutb, nuestra época se caracteriza por la *yāhiliyya* (época preislámica): “Todo lo que nos rodea es *yāhiliyya*: los conceptos de la gente y sus creencias; sus hábitos y tradiciones; las fuentes de su cultura; sus artes y literaturas; legislaciones y leyes; hasta la mayoría de lo que consideramos cultura islámica, referencias islámicas, filosofía islámica, y pensamiento islámico... todo es producto de esa *yāhiliyya*.”

El antídoto de todo aquello en opinión de Qutb, es seguir el “*método del movimiento islámico*” que consiste en volver a las puras fuentes coránicas como hizo la “*singular generación coránica*” y deshacerse de la presión de la *yāhiliyya*: “Es necesario en lo íntimo de nosotros mismos, deshacerse de la presión de la *yāhiliyya*; de las concepciones *yāhiliyya*; de las tradiciones *yāhiliyya*; del mandamiento *yāhiliyya*. Nuestra misión no es conciliarse con la realidad de esa sociedad *yāhiliyya*, ni tampoco ser leales con la misma, porque con tal calidad, no está susceptible que nos conciliemos con ella. Nuestra misión es cambiarnos a nosotros mismos para que podamos cambiarla a ella. Nuestra primera misión es cambiar radicalmente la realidad *yāhiliyya* de esa sociedad que se colisione totalmente con el método islámico, con el concepto islámico, y que nos impida, con la opresión y la presión, a que vivamos según nos desea el método divino”. Esa llamada al cambio es total y urgente. El camino de su cumplimiento es el mismo camino que, siglos antes, una generación selecta de creyentes supieron iniciarlo con firmeza y fe: “Es en nuestro favor entender siempre la

naturaleza de nuestro método, la naturaleza de nuestra actitud, y la naturaleza del camino que debamos seguir para salir de la *yāhiliyya* como salió de la misma aquella singular y distinguida generación”.

Según Qutb, la más lamentable característica de nuestra *yāhiliyya* es que la gobernación o *hāqimiyya* esté en manos de los hombres en vez de Dios: “Actualmente, el mundo entero vive en una “*yāhiliyya*” (...) que consiste en agredir la dominación de Dios sobre la tierra y lo más característico de su divinidad: la *hāqimiyya*”. Por eso la única solución a ese problema es establecer un método islámico que consiste en devolver el mando a Dios; dirigir la *Umma* hacia la salvación gracias a un “nuevo liderazgo de la nueva humanidad”.

Así se plantearon los “*señales del camino*”: lucha feroz contra la *yāhiliyya*; contra la *hāqimiyya*, y establecer el universal método islámico. No cabe duda de que estos “señales” no son de pura “teoría”, ni tampoco de puro idealismo. Estamos ante un trasfondo ideológico de máxima claridad que implique la existencia de un “movimiento secreto” dispuesto a seguir esos “señales” y hacerlos realidad en el *ŷihād* empezando por cambiar el sistema político vigente recurriendo a la violencia. Si el Islam era una revolución contra la esclavitud de la *yāhiliyya*, el *ŷihād* será la revolución contra la esclavitud de la *hāqimiyya* de los hombres. Es “la destrucción del reino de los hombres para establecer el reino de Dios sobre la tierra”.

El *ŷihād* concebido así, a base de una hermenéutica altamente combativa de las fuentes sagradas y totalmente liberado de cualquier limitación histórica y geográfica, pretende realizar una nueva era divina donde la Ley del Señor posee el poder absoluto. La única vía para ello es derribar los sistemas políticos “nacionales” e internos donde unos hombres mantienen a otros hombres en la total esclavitud. Y es el mismo que iban a hacer los herederos de Sayyed Qutb siguiendo su *Ma’ālim fi at-Tarīk*.

La “obligación ausente” y la prolongación del tiempo profético

Desde la aparición del movimiento del *ŷihād* en Egipto durante el año 1958, éste no disponía de ningún corpus teórico, jurídico y teológico de su estrategia combativa hasta el año 1980 cuando Mohammad ‘Abd as-Salām Faraj compuso su tratado “*al-farīda al-ghā’iba*” (la obligación ausente). Antes de la publicación del mismo, el movimiento del *ŷihād* adoptaba oralmente y de manera espontánea, paradigmas tradicionales sobre el

ŷihād, apoyándose sobre algunos párrafos extraídos de los tratados del *fiqh* y de la exégesis entre otros, tal como los dictámenes de Ibn Taymiya sobre los Tártaros; o el comentario de Ibn Katīr a propósito de algunas aleyas como la (V, 55) de la Mesa; sus sentencias sobre los Tártaros y sus métodos de juicio en su tratado “*al-Bidāyya wa an-Nihāyya*” (Principio y fin); y finalmente sobre el comentario de Sayyed Qutb sobre varias aleyas relacionadas con la política y el poder, sobre todo aquellas referidas al gobierno de Dios.

Por considerarla de gran ayuda a su proyecto “revolucionario”, los miembros del *ŷihād* realizaron una inmensa obra de publicación clandestina de la literatura combativa. Así se esforzaron a reunir los máximos tratados, dichos y dictámenes de los mencionados incitadores al *ŷihād* e hicieron que se difundiera entre los círculos integristas de la época, panfletos propagandísticos de carácter ideológico y doctrinal. Cuando ‘Abd as-Salām Faraŷ se incorporó al movimiento, reunió todo el material combativo oral, agrupó los dichos de los Ulemas sobre el *ŷihād* y le dio el cuerpo que iba a ser conocido en el año 1980, por “*la farīda al-ghā’iba*” u *obligación ausente*. Tras los sucesos del 6 de octubre de 1981, las autoridades egipcias le calificaron de *base fundamental* en el asesinato del presidente Sadāt, y por consiguiente hicieron que se juzgara a su autor por pena de muerte en 1982 juntos a otros miembros del movimiento.

Procedemos ahora a exponer, en líneas generales, el contenido de este tratado para entender un poco mejor la problemática del *ŷihād* en sus posteriores aplicaciones. La introducción de “*la obligación ausente*” se compone de una advertencia a los Ulemas del Islam en la época moderna por desinteresarse del “*ŷihād fī sabīl al-Lāh*” a pesar de que conozcan que es el único camino para recuperar la gloria del Islam; porque para destruir los “*tāgūts*” de la tierra, hay que recurrir a la fuerza del sable. Para fundamentar sus propósitos en esa introducción, el autor cita a varios hadices del Profeta sobre el combate de los asociados y el trato que merecen. Bajo el título de “*El futuro es para esa religión*”, el autor cita a varios hadices del Profeta predicando el regreso al Califato islámico para superar así, la presente humillación de la *Umma* islámica. El autor cree que esos hadices bienaventurados puedan proporcionar la necesaria esperanza a las almas de los musulmanes e incitarles a obrar para restablecer de nuevo, el poder del Califato islámico. Por otra parte, el autor cree que el esfuerzo intelectual o *ŷtihād* para restablecer tal estado, es obligación

legal para todos los musulmanes. Y para justificar sus propósitos políticos, el autor recurre a multitudes hadices y tradiciones atacando de vez en cuando, a los desesperanzados que escogieron desgraciadamente, algunos hadices mal interpretados y cuyo contenido está a favor de la decadencia de la *Umma* musulmana.

Después de esa crítica a los desesperanzados, el autor reafirma su hipótesis de restablecer nuevamente el Califato musulmán apoyándose sobre varios versículos del Alcorán y cuantos *hadices* del Profeta. Luego describe la casa (*dār*) donde vive actualmente la *Umma* recurriéndose a la descripción de varios ulemas como el Imām Abū Hanīfa. El autor toma los mismos ya conocidos argumentos para emitir sus negativos juicios sobre los gobiernos del mundo islámico, y así justificar la necesidad de combatirlos violentamente para arrancar la casa del Islam de sus ocupantes y establecer nuevamente el Califato.

En el mismo sentido, el autor empieza a discutir el sistema político de los gobiernos que no juzguen según los preceptos revelados por Dios. A ese propósito, el autor no vacila en atribuirles el pronombre de *kuffār* (impíos) porque no juzgan según el argumento anterior. Y para fundamentar su actitud, se apoya sobre varios versículos, hadices y dichos de los Ulemas concluyendo su “*takfīr*” con el famoso dictamen de Ibn Taymiya sobre los Tártaros.

Asimismo, el autor opina sobre los gobiernos del mundo islámico contemporáneo. Para él, todos son unos renegados, productos del colonialismo y nada tienen del Islam excepto los nombres. Para consolidar su opinión, recurre una vez más, a los dictámenes de Ibn Taymiya e Ibn Katīr sobre los Tártaros, comparando éstos con los gobiernos actuales, llegando así a la conclusión final de que ambos son totalmente idénticos, y que la lucha contra los mismos es obligatoria tal como estaba en la época de Ibn Taymiya.

Después de dictaminar su fatwa de *takfīr* a los gobiernos actuales del mundo islámico, el autor dedica su esfuerzo “*ÿihādico*” a la cáustica política referente a la prohibición determinante de toda ayuda a aquellos gobiernos; que sus bienes serán el botín legal para los musulmanes una vez derrotados por éstos; la obligatoriedad de combatirles; que su combate no es un combate de “*bughāt*”, más bien de “*kuffār*”; que quien se adhiera a su campamento será de la misma categoría de los Tártaros salvo quien haya sido obligado a salir con ellos, será-como dijo Ibn Taymiya - matado como ellos pero resucitado según su intención.

Bajo el título de “‘*Arā’e wa ‘Ahwā’e*” (Opiniones y caprichos), el autor enfoca la problemática de la renovación tal como estaba planteada por las tendencias islámicas no combativas. A cada opinión de las mismas, el autor aporta su opinión personal apoyándose, como es natural, sobre el Alcorán e Ibn Taymiya. Para él, la reforma pacífica no tiene, por el momento, ninguna importancia: sociedades oficiales benéficas; seguir la opción de las oraciones, los cultos; educar a la sociedad; infiltrarse en los importantes puestos del Estado gracias a las elecciones y a las urnas; ampliar la base de la invocación islámica y formar una amplia plataforma de islamistas; emigrar hacia el desierto o hacia las montañas y formar una comunidad musulmana aislada de todos los demás hombres; dedicarse a la ciencia y al estudio....etc. Todo aquello es sin importancia porque la *Umma* musulmana, contrariamente a las demás naciones, debe cambiarse a través de la lucha y no debe esperar a que Dios castigue sus enemigos con los terremotos u otros castigos naturales conforme a lo prescrito en el Alcorán. Por eso es de máxima urgencia-según el autor- rebelarse contra esos gobiernos “musulmanes” y poner fin a su lealtad y autoridad.

Para consolidar su llamada a la rebelión contra tales gobiernos, el autor formula una réplica a quienes consideran que la liberación de al-Quds y la lucha contra los sionistas, es anterior a la rebelión contra aquellos. Para él, la lucha del enemigo cercano es más prioritaria que la lucha del enemigo lejano, porque los gobernantes del mundo islámico son en sí la causa de la implantación en tierra musulmana, del colonialismo sionista y occidental. La lucha es legal siempre que estos gobernantes sean de igual categoría que los Tártaros. De ahí que el autor considera el *ÿihād* como un acto ofensivo y no defensivo. Durante toda la historia bélica de los musulmanes, la experiencia reveló que sus ejércitos llevaron la victoria sobre sus enemigos a pesar de que no disponían suficientemente de combatientes, pero gracias a la fuerza de la fe que tenían, supieron ganar sus batallas y glorificar felizmente la palabra de Dios. Por eso el autor se empeña en refutar la tesis de quien pretende caducar el papel del *ÿihād* porque estamos en una sociedad *mekkī*; que la lucha es una obligación personal de cada hembra y varón musulmanes; y que la lucha es “categorías determinadas” y no “etapas extendidas”. El autor se empeña también en refutar la posición de quienes creen que no es necesario restablecer el Estado islámico porque se teme su caída; y que actualmente no existe un liderazgo islámico que pueda unificar los *muÿāhidīn*.

Después de toda esa crítica, el autor expone, de acuerdo con las actitudes de los *fuqaha* en la materia, una selección de cuestiones referidas al llamado *fiqh al yihād*: juramento de fidelidad por la muerte; instigación a la lucha; formulas de lucha; matanza o no de niños, mujeres y monjes...etc. Finalmente, el autor concluye su tratado con la necesidad de tener una fiel intención hacia Dios en el *yihād* para que los débiles de voluntad no caigan en ese difícil camino de glorificar la palabra de Dios, apoyándose, como le vimos hacer muchas veces, sobre al-Šāfi'hī y Sayyed Qutb.

El tono radical que caracteriza ese tratado es claro. Su compromiso ideológico, lo es también. Su autor no se quedó indiferente ante el estado caótico del mundo islámico: decadencia moral; falta de fe; corrupción política; colonialismo y demás males morales y materiales. Por su calidad de “faraj” o “salvador”, quiso aportarle una solución: la lucha violenta contra los enemigos cercanos encarnados en los sistemas políticos establecidos. Así el *yihād* tomó su justificación de un hecho histórico: el dictamen que emitió el imām Ibn Taymiya sobre los Tártaros. Pero también interpretando los textos sagrados según las circunstancias de la época: La sociedad musulmana de la Meca estaba obligada a combatir para conservar su identidad religiosa y con ello, defender sus intereses económicos ante los retos de las entonces potencias internas y externas. ¿Por qué no iba a ser el mismo destino de los musulmanes de hoy en día? ¿Por qué no luchan ferozmente para proteger su identidad y hacer que la palabra de Dios se glorificara? El autor de la *obligación ausente* creía que formase parte de la mencionada “*singular generación coránica*” cuyas características estaban presentes en su mente. ¿Por qué no recupera entonces la historia profética donde se forjó aquella primera generación e hiciera que se resucitara otra vez para llevar en lo alto la palabra de Dios? Así todos los ingredientes de un *yihād* radical se reunieron para crear el hecho violento de toda la historia del país del Nilo: eliminar al “faraón de Egipto”.

Efectivamente, lo que era pura ideología en un libro, volvía a ser una violenta práctica guerrillera de un escritor.