

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

VIEW OF WAR AND PEACE FROM ISLAM

M^o MAGDALENA MARTÍNEZ ALMIRA¹ Y FRANCESCO PETRUCCIANO²

RESUMEN:

El islam es, según la doctrina, un unicum dogmático, moral ritual y jurídico, en el que no tiene sentido distinguir la esfera jurídica de la moral, tomando en consideración que las normas por las que se rigen ambas tiene el mismo origen, la šari'a (Castro, 2007:4). La visión que el islam tiene de la guerra y la paz tiene su fundamento en la ley revelada, preceptos que regulan de forma concreta cada una de las manifestaciones del musulmán en la vida pública y también en la privada. La guerra y la paz son situaciones experimentadas por los musulmanes, en este caso, en el tiempo y en el espacio con repercusión en el ejercicio de derechos y obligaciones: con el fin de evitar o erradicar la primera y promover y garantizar la segunda. En el plano de los derechos, según el islam todos se refieren a Dios, en concreto aquellos que procuran la utilidad pública; y junto a estos los derechos del hombre, que inciden en su esfera privada. E incluso, en este último caso, por la condición de creyentes en el islam, también connotados por su religión. Estas cuestiones explican la polisemia de las nociones yihad y salām en la legislación islámica, y en el mundo contemporáneo. El término yihad lo identifican millones de personas en la actualidad con el esfuerzo religioso, el derecho a la guerra, e incluso con un derecho universal inherente a la comunidad islámica. También durante la historia significó para muchos pueblos bajo soberanía del islam el recurso legítimo y necesario para la supervivencia de la fe en Alá, y en este caso el principio

¹ Catedrática Historia del Derecho-Universidad de Alicante

² Doctorando en el Programa de Derecho Universidad Tor Vergata- Universidad de Alicante

legal que justificaba la inmolación como acto de devoción y contenido simbólico. El término salām hace referencia, desde el punto de vista religioso y espiritual, al orden natural de todas las cosas, que deben respetar y mantener los musulmanes en sus actuaciones; y en el ámbito de lo público se concreta en la ausencia de conflicto -tanto en la esfera religiosa como política- y, por ende, la ausencia del caos, del estado de guerra.

Este trabajo tiene la finalidad de explicar la función de los términos jihad y salām cómo conceptos relacionados al imaginario de guerra y paz, justificando sus límites y significados, y proponiendo claves interpretativas para su consecución en el nuevo orden internacional.

PALABRAS CLAVE: yihad, salām, islam;

ABSTRACT:

Islam is defined by its doctrine as indivisible in dogma, rite and law, with no room for distinctions between the juridical and the morality. The norms by which both are governed share the same origin, the šari'a (Castro, 2007:4). The Islamic vision of war and peace is based on revealed law, on precepts that concretely regulate all kind of behaviour of the Muslim in public and private life. War and peace are conditions experienced in time and space by Muslims, with repercussions on the exercise of rights and obligations aimed at eradicating the former and promoting and guaranteeing the latter. About rights, in Islam they all refer to God, particularly those seeking public utility; and along with these, the rights which affect the private sphere and are connoted by the condition of believers in Islam. These matters explain the polysemy of the notions of jihād and salām in Islamic legislation, and in the contemporary world. The term jihād is now identified by millions of people as a religious struggle, as the right to war, and even as a universal right inherent to the Islamic community. Throughout history, for many peoples under the sovereignty of Islam that meant the legitimate and necessary resource for the survival of faith in Allah, and in this specific case the

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

legal principle that justified immolation as an act of devotion and symbolic content. From a religious and spiritual point of view, the term salām refers to the natural order of all things, which Muslims must respect and maintain with their actions; in the public sphere this concept is concretized in the absence of conflict -both in the religious and political spheres- and, therefore, in the absence of chaos, the state of war.

This work aims to explain the concepts of jihād and salām as related to war and peace, justifying their limits and meanings, and proposing interpretive keys for their achievement in the new international order.

KEY WORDS: *jihād, salām, Islam;*

Recibido: 29/07/2022

Aceptado: 28/09/2022

El análisis de las fuentes e instituciones en el islam puede realizarse desde distintos puntos de vista o enfoques. La doctrina ha consensuado una distinción entre el islam como sistema religioso, como sistema político y como sistema jurídico. Y esta triple división es la que justifica que, entre los estudiosos del islam, y, en concreto, especialistas en derecho comparado (Castro, 2007:4; Junbold, 1916; Schacht, 1964:215-285; Nallino, 1942), sea esa misma secuencia expositiva y de contenido la que permite explicar conceptos e instituciones en su origen y en la evolución temporal. Los autores convienen también la idoneidad para comprender la relación entre los conceptos guerra y paz en el islam, la particular experiencia de la yihad y el salām en el territorio andalusí y la progresiva adaptación a las exigencias y necesidades del mundo contemporáneo; no obstante, la observancia de lo preceptivo según el haqq Allah, es

decir el derecho de Dios, garante de la utilidad pública (al-maslaha al-āmma)³.

La yihad es concepto de interés en las últimas décadas, y en concreto desde el año 2001, en el que desde la academia se quiso clarificar el alcance teórico y su contenido ante la necesidad de comprender la justificación que, desde un sector radical, se dio a actuaciones terroristas. La doctrina contemporánea ha analizado el concepto yihad en relación con las confrontaciones por causa de la espiritualidad y religión (Sacco, 2013; Afsaruddin, 2007: 165-169 y 2006; Sharīf, 2005; Bonney, 2005; Heck, 2004; Firestone, 1999; Peters, 1996), pero también por el belicismo que se ha desarrollado en las últimas décadas a nivel político (al-Dawoody, 2013; Cook, 2007), y particularmente por cuestiones éticas (Zawati, 2001; Kelsay, 1993); y, en todos estos casos, a través de distintas fuentes e interpretaciones doctrinales islámicas. Es así como se ha verificado una aproximación conceptual y el interés por las fuentes del Derecho islámico en países regidos por la šarī'a, como en otros de tradición islámica que no explicitan en sus textos constitucionales esta fuente, pero sí de manera indirecta se remiten a las fuentes legales que, por tradición, han regido los designios de esas comunidades.

Además, estos conceptos tienen en las fuentes histórico-jurídicas de los territorios en los que el islam fue religión del Estado vestigios, cuyo conocimiento es relativamente ignoto. Así, por ejemplo, el estudio de la yihad en territorio peninsular hispano, durante el periodo comprendido entre los siglos VIII y XVI, fue una aportación singular (Martínez Almira, 2016:221-246), y en este caso sirve de referente en un nuevo ejercicio de comprensión conceptual y de contenido, en una triple dimensión: religiosa, política y jurídica.

³ Dos son las formas de transcripción seguidas en este trabajo de los términos en árabe; en primer lugar, el equivalente léxico en cursiva y conforme a las normas de la revista *al-Qāntara*; y, en segundo lugar, el equivalente en árabe del término transcrito, para satisfacción de los expertos en esta lengua.

1. LA YIHAD (جهاد) Y LA PAZ (سلام) EN EL ISLAM CONFORME A SU ÉTIMO

Entre las obligaciones de la comunidad de creyentes en la fe islámica, la umma (أمة) [cuya etimología remonta a la raíz del término “guiar”], la yihad es considerada principal (Cor. 9:5, 29:41). El término deriva, etimológicamente, de la raíz trilítera y.h.d. cuyo significado es esfuerzo y resistencia por parte del buen musulmán (Tyan, 1991). Empero este significado general, el Corán utiliza en más de treinta aleyas, entre las distintas sura, el mismo concepto para expresar tres acepciones diferentes: en primer lugar, el esfuerzo general (Cor. 9:79, 53:40); en segundo lugar, la acción de guerra (i.e. Cor, 2:279); y, por último, la elevación del espíritu (Cor. 17:93 y 20:107). En estas tres acepciones la nota común es la “acción” que acomete el individuo en el seno de la comunidad a la que pertenece para la defensa de los valores del islam.

En cuanto al término paz, cuya transcripción del árabe es salām⁴, se trata de una derivación de la raíz semítica s.l.m, que tiene enorme importancia en el kalām (كلام), la ciencia islámica del λόγος. La relevancia de este radical trilítero -cuyo sentido originario es “ser intacto”-, así como de algunas de sus derivaciones, es evidente, puesto que se trata del étimo del que deriva la palabra islam.

El uso de esta raíz de tres consonantes para formar el sustantivo verbal islam confiere el significado de "convertirse a un estado de paz" (Martin et al., 2003), que se traduce cómo "rendición" o "sumisión", o sea es el estado en que se encuentra el muslim (مسلم), la persona que crea en la divinidad de Dios y de Mahoma

⁴ Se presenta en paréntesis la forma original árabe de cada término islámico la primera vez que el término aparece en el texto; por otro lado, los términos reconocidos por el diccionario de la RAE mantienen la forma normalizada en español, mientras que aquellos que no están en el diccionario se transcriben de acuerdo al alfabeto y las normas de transcripción de la *Revista al-Qanṭara*.

como su mensajero. Lingüísticamente, muslim es un participio activo y salām un nombre verbal (o sea el masdar, literalmente la “fuente”, el sustantivo cuya raíz expresa el concepto), exactamente cómo lo es el término islam. Este último término es el masdar de la forma verbal ‘aslama (أَسْلَمَ), la misma de la cual deriva muslim, mientras salām como es de la forma salima.

Lo más interesante de este último término, as-salām⁵ (السلام) es que define uno de los 99 nombres⁶ de Alá, con el sentido de ser “la fuente de Paz y Perfección”. Considerando que “perfección” tiene su origen etimológico en el latín perficere, “completar”, se manifiesta aquí una coincidencia parcial entre los conceptos de “paz” en su ámbito semántico indoeuropeo y lo de “ser intacto” expresado por la raíz trilítera, con un paralelismo interesante y clarificador.

La función de la palabra salām tiene un sentido más amplio de lo que pueda tener el término neolatino paz, cuya etimología remonta a la raíz indoeuropea *pag con el sentido de “fijar, pegar”⁷, en el valor resultativo de cosa, situación que ha alcanzado su cumplimiento (perfección). Como se ha explicado anteriormente, los sentidos expresados por la raíz semítica y la indoeuropea parecen coincidir al indicar una situación de plenitud

El análisis etimológico del término salām, sobre todo con la finalidad de explicarlo en conjunto con, y en oposición a yihad, es relevante en este momento para comprender el valor de la polisemia en este contexto cultural. En efecto, es sabido que, en distintos sistemas lingüísticos, y es el caso de la lengua árabe, dos términos

⁵ Con aposición del artículo determinativo “al-” (que se transforma en “as-” delante de la “s” inicial).

⁶ En el sentido semítico del término: el “nombre” identifica “la función” ejercida por quien sea el tributario de aquel nombre.

⁷ Étimo compartido, *exempli gratia*, con “pagar”, en el sentido de concluir un pacto (ejecutando su propia obligación).

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

con sentido opuesto pierden esa característica una vez traducidos, ante la falta de equivalencia semántica con los términos de la lengua meta.

También es clarificador conocer la relación existente entre el término paz en lengua árabe y el hebreo, por ser ambas semíticas. No pasa desapercibida la conexión existente entre *salām* y el hebreo *shalôm* (שלום). La relación entre los dos términos no se limita, de hecho, a ser términos correspondientes y al compartir la misma etimología, sino que es más amplia puesto que representa una expresión del mismo significado religioso y político en los contextos judío e islámico. Y si judaísmo e islam comparten la característica de ser al mismo tiempo religión, sociedad y Estado, y definitivamente la de ser expresión de culturas nacidas en contextos semejantes y con orígenes comunes, *shalôm* contribuye a definir las características de su agnado árabe. Así, es el mismo Patriarca Abrahán que, en Génesis 15:15, irá a sus antepasados “en paz” (*shalôm* en el sentido entonces de despreocupado) tanto que será “sepultado en buena vejez”. En el mismo Libro, en 26:29, unos huéspedes despiden a Ishak “en paz” (*shalôm* con el significado de “incólume”, “ilesos”). Isaías profetizó acerca del “Príncipe de paz” (Isa. 9:6), cuyo reino introduciría un gobierno de “paz” (Isa. 9:7) y, en los Salmos (120:7), “yo amo la paz, pero si hablo de paz, ellos hablan de guerra”. Ezequiel habló en cuanto al nuevo pacto de “paz”: “Haré con ellos un pacto de paz; será un pacto eterno con ellos. Los multiplicaré y pondré mi santuario entre ellos para siempre” (Ezeq. 37:26). En estos últimos ejemplos el término *shalôm* efectivamente recalca el de “ausencia de conflicto”. El uso de *shalôm* recurre 237 veces en el Antiguo Testamento, y su polisemia es evidente, lo que permite poder diseñar un concurrente perímetro de sus ámbitos de aplicación.

2. GUERRA (YIHAD) Y PAZ (SALĀM) EN EL ORDEN RELIGIOSO

Desde el punto de vista religioso, la primera cuestión que se plantea es cómo se puede alcanzar la “plenitud” del islām, que según Mahoma supone la sumisión total a la voluntad de Alá, como justifica al-Šāfi‘ī a partir del siglo II mediante la remisión a preceptos de la šari‘a (Cilardo, 1990).

La inicial misión del Profeta de difundir el mensaje de Alá, se constata en la sociedad medinesa de su tiempo, y en concreto, a través de la experiencia religiosa vivida por el Profeta, pero también a través de la actividad profesional que desarrollaba y, en concreto es decir en el plano económico. Los estudiosos del islam en el mundo de tradición romanista (Cilardo, 1984; 181-192, Coulson, 1964 y Schacht, 1955), en un ejercicio de comparación entre el proceso de creación de las fuentes legales, han cuestionado la prioridad del texto coránico por su significado religioso o espiritual o la de ese mismo texto como norma jurídica, como derecho (fiqh). En este segundo caso, se trata de discernir si prima en el tiempo el papel de esos preceptos en la configuración de un derecho, parte de la šari‘a, con el que normativizar las relaciones del creyente hacia Dios - a través de los ritos de culto (ibadat) -, hacia sí mismo, y hacia el resto de los fieles o individuos (muamalat). Tanto en consideración a la cronología del proceso de transmisión del mensaje de Alá a su pueblo a través de Mahoma, como al proceso de formación teórica de un cuerpo jurídico a partir de Revelación y sunna, es el componente religioso el que se impone en el tiempo, fuerza motora de un proceso de creativo de más de dos siglos, de formación desde el punto de vista teórico.

La yihad o esfuerzo contra los no musulmanes produciría como efecto la expansión de la fe en el islam de los primeros tiempos, según los designios de Alá y la misión de su Profeta. Este planteamiento fue corroborado en la obra de al-Bujari, quien alude a las

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

tradiciones atribuidas a Mahoma sobre la necesidad de hacer frente a los enemigos de la comunidad en gestación a lo largo de su periodo en Medina (i.e. al-Bujari, 1985: 4:52,79,127). En consecuencia, la defensa de los intereses de la umma justifica que la doctrina jurídica, y para el caso andalusí la malikí, considerara la yihad uno de los pilares (arkan) de la religión (islam). En el territorio peninsular hispano los musulmanes de los primeros siglos consideraban este esfuerzo (yihad) un acto de devoción por el que ser merecedores del Paraíso el día del Juicio Final, en línea con los argumentos doctrinales que consideraban a los fallecidos en combate por el islam mártires de la fe. Las fuentes históricas hispanas, constante el tiempo, alertaban sobre los inconvenientes del uso de medios coercitivos porque atentaban contra la profesión y culto de la religión; desde la llegada de los primeros musulmanes que cruzaron el Estrecho hasta los hechos acaecidos en las Alpujarras. El control territorial se ejercía desde el momento en que se verificaba la uniformidad en la religión de los súbditos, bien a la soberanía islámica bien a la cristiana. Incluso en ese último periodo los expertos en la ciencia del islam (ulemas) instaban al recurso de la yihad como medio para resistir a las presiones ejercidas contra los fieles musulmanes en territorios adversos; sin embargo, reconocían la inoperancia de ese mismo esfuerzo contra quienes se sometían al control de la religión cristiana -a pesar de su voluntad- con el fin de permanecer en lugares de origen y arraigo, al considerar que su intención (niyya) de permanecer fieles al islam en el foro interno justificaba el no retorno a tierras de islam (dār al-islam); y así se fundamentaba (Cor. 4:96-100).

En ese foro interno se mantiene y aviva, en su caso, el esfuerzo (yihad) para preservar la identidad religiosa recibida desde el momento del nacimiento de sus ancestros, y reforzada en cada uno de los ritos de culto realizados de forma comunitaria. De ahí la distinción entre "yihad ofensiva" y "yihad defensiva".

La guerra de los musulmanes contra los infieles es materia de regulación en nuestro territorio peninsular, conforme a las fetuas seleccionadas por al-Wanšarisi (1981:2, 165), y muchos son los fragmentos de la doctrina en los que se reconoce que la guerra contra los infieles era un deber para los musulmanes, como aspecto esencial de la religión islámica. En nuestro territorio la primacía será durante décadas la yihad defensiva. La guerra santa contra los cristianos constituía uno de los actos piadosos de mayor mérito para los musulmanes. Al-Lakhmi justificaba la yihad solo para el supuesto de acoso y asedio por enemigos del islam, no así para el supuesto de adversarios en lugares distantes. Saḥnūn explicaba que la guerra santa era lícita cuando se declaraba contra enemigo poderoso, que exigía la unión de todos los fieles en defensa de la religión; y más aún si entre las escaramuzas se hacía prisioneras a las mujeres y a los niños, o se apropiaban de los bienes que poseyeran. En este caso, cumpliéndose esos requisitos, se justificaba también la defensa comunitaria, la unión para ejercer mayor fuerza previo conocimiento del alcance y efectos de esa asociación para optimizar el esfuerzo colectivo. En este supuesto la yihad era un deber religioso estricto (Cor. 490:3). El andalusí al-Utbī, cuya obra es uno de los más antiguos vestigios de la doctrina malikí en nuestro territorio, justificó la yihad de los fieles si con ello se conseguía liberar a los musulmanes cautivos, y en concreto a las mujeres, consideradas bien preciado.

Y en este sentido, cabe también destacar el papel jugado por los cabecillas de distintos lugares, como representantes de la comunidad de fieles musulmanes, que se erigieron como guías espirituales y autoridad religiosa – es el caso de Ibn Humeya al frente de los moriscos de las Alpujarras– con el fin de promover la unidad y así presentar mayor resistencia ante pretensiones de otra índole, fundamentalmente políticas (Martínez, 2016). Los alpujarreños fueron coaccionados y amenazados a distintos niveles, aunque primó el

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

económico no hay que desdeñar la presión inquisitorial. El resultado de esta situación fue el aferramiento a su propia identidad, expresada en el fervor y respeto al islam, como modelo de vida. Y para su defensa la unidad en la fe, en sus lazos de unión, más fuertes en el islam que los de sangre se sintieron amenazados en sus intereses materiales y espirituales, y adoptaron una actitud consecuente con ese sentimiento de legítima defensa.

Para situaciones muy concretas –es el caso de las persecuciones que comportaban romper vínculos de carácter territorial, los musulmanes–, y en concreto los andalusíes, buscaron en la šari'a, y de forma específica en la sunna, razones y supuestos jurídicos que justificaran la defensa de sus intereses como un deber común. Es en este contexto cuando se puede hablar del ejercicio del “derecho de guerra” de la yihad ofensiva, en base a las respuestas de los juristas magrebíes y andalusíes. Es el caso de la expresa prohibición de matar al enemigo mediante el uso de pócimas, o flechas envenenadas, de traicionar y engañar durante el cautiverio, de prohibir la huida en ese estado, o de prohibir el cautiverio de gentes de la iglesia, de personas indefensas como mujeres y niños, y menos de tomarlos como escudos humanos (Martínez, 2016: 241-242). Es en ese momento cuando se puede atisbar la efectiva lucha armada en el seno de la comunidad andalusí, que no se conoce con el término yihad sino con el vocablo fitna, que se refiere a procesos de sublevación, disturbios y guerra civil (Mármol y Carvajal, 1852) pero con una connotación religiosa, pues estas situaciones comportaban la amenazada de la pureza de los creyentes en la fe islámica. Los términos de yihad y fitna son indistintos para expresar Guerra Santa, durante el último tercio del siglo XIV. Mientras que el término yihad hacía alusión a la defensa en época medieval de los territorios del islam, el segundo tuvo mayor recorrido como recurso para defender la soberanía política musulmana andalusí, incluso con el recurso a las armas.

En otro orden de cosas, subráyese que la finalidad del islam es la de llevar a la humanidad a obedecer la voluntad de Dios, que se identifica con el orden natural de las cosas. En consecuencia, hay un proceso de transformación, es decir de conversión, para los no musulmanes con el fin de alcanzar la natural condición del ser humano, propia del recién nacido en el seno de la comunidad fiel a la voluntad divina. La educación recibida fuera de ese contexto, e incluso la inobservancia de los deberes de los padres hacia los hijos en el islam, puede ser causa de error; por ende, de alejamiento de la senda propuesta por Alá y, finalmente, causa de desorden, de daño a la naturaleza. Y, en este sentido, una naturaleza que es perfecta en cuanto expresión de Dios y que se puede ver afectada negativamente por comportamientos contrarios al islam. La paz, salām, corresponde, en este sentido explicado, con la consecución y la conservación del orden establecido por Dios.

Cualquier acto contrario al orden divino, que se obtenga con el cometer, voluntaria o involuntariamente, actos desviados del din (دين), o sea de la religión, es entonces un acto contra el islam y constituye un daño del salām. El islam, considerado un orden universal, se refiere a todos los aspectos concernientes al ser humano, incluidos los límites de su naturaleza que no tienen que ser ultrapasados. No hay posibilidad, siquiera por intervención de seres superiores al humano, de traer justificadamente ofensa al orden establecido por Dios: «pero estos (los ángeles Hārūt y Mārūt) no enseñaban a nadie sin antes advertirle que se trataba de una tentación, y que quien la aprendiera (la brujería) caería en la incredulidad»⁸ (Cor. 2: 102). Otro dato de interés en este lugar es que la alteración del orden natural de las cosas no es exclusiva del ser humano: de hecho, quien

⁸ En el sentido islámico, la incredulidad (*jahlīyah*, جاهلية) corresponde al no pertenecer a la umma por falta de fe y de conocimiento de la religión. El sentido literal del término es “ignorancia”. El término indica también la condición en que se encontraban las sociedades árabes (sobre todo la mecana) paganas antes de la predicación de Mahoma.

primero peca contra Dios es Satanás, no un ser humano sino un ángel (criatura de calidades e inteligencia superior a las humanas). Es Satán, entonces, quien comete un acto contra jus. En este sentido, Satán no ofende al conjunto de normas que constituyen la šarī'a, que con su interpretación a través del fiqh sólo pertenece al ser humano, sino ofende al islam, rompiendo el equilibrio del salām a un nivel más alto al que pertenece el ser humano, pero rompiendo de la misma forma el mismo ordenamiento querido por Dios.

En consecuencia, el concepto islámico de paz puede ser explicado como sinónimo de “conservación”⁹ de un sistema, que por supuesto es el sistema querido y estructurado por Dios. En el momento en que el orden natural de las cosas ya haya sido transformado en algo diferente (cómo en el caso del niño que nace muslim y que se desvía de la religión por la existencia de una falsa religión que se le enseña), la vuelta al islam se obtiene también con la yihad, entendido en la plenitud de sus tres sentidos, incluido el recurso a las armas. En este sentido, yihad es función para el alcance del salām.

3. LA YIHAD Y EL SALĀM COMO NOMEN JURIS¹⁰ (EN EL ORDEN JURÍDICO)

Desde el punto de vista jurídico, en uno de sus tres significados¹¹ la yihad como instituto jurídico (*nomen juris*) se concreta en la obligación a participar en actos materialmente correspondientes a acciones de guerra, sujetos a reglamentación establecida ya desde

⁹ Se presenta otra vez el sentido de *salām* como conservación del orden querido por Dios = perfección

¹⁰ Alteramos en este momento el orden que Castro atribuye a criterios “laico-occidentales” en el análisis de las partes del islam, al considerar que el orden jurídico-religioso, referido al conjunto de normas y preceptos que ayudaron a los primeros miembros de la comunidad islámica o seguidores de Mahoma, mantiene prevalencia sobre la organización política de los fieles asociados en base a lazos espirituales.

¹¹ Junto al de esfuerzo general o elevación del espíritu.

los tiempos del Profeta del islam y de sus primeros sucesores. Lo destacable es porque el conflicto se califica de yihad, conforme a lo determinado en la ley islámica o *šarī'a* (شريعة); en concreto: sólo (inter alia) si tiene carácter defensivo; si no constituye acto de venganza y respeta estrictos límites de conducta; y, por último, cuando no tiene otro objetivo que “los combatientes” (Cor. 4:90). Estos requisitos, junto a otros sobre las cualidades personales de los combatientes¹² y a las características materiales de los actos (antes de todo, prohibición de actos de crueldad y de ofensa a la religión), constituyen, según unos autores, puntos de contacto con la moderna concepción del jus ad bellum y del jus in bello (Parrot, 2020). Aunque el derecho contemporáneo considere estos institutos pertenecientes al ámbito del derecho público (internacional, en este caso), el islam considera la yihad una obligación subjetiva cuya ratio es la existencia de una adherencia religiosa, id est una calidad personal que atiene a la categoría del espíritu, que en el derecho islámico tiene relevancia jurídica y política. La idea del ejército de los musulmanes es entonces la idea de un conjunto de combatientes singulares, algo bastante diferente de la idea contemporánea del ejército como expresión del poder del Estado.

De todo esto se infiere que la obligación subjetiva de participar en un conflicto constituya entonces una relación entre el creyente/combatiente y la autoridad de la cual la obligación procede de Dios mismo, y cómo la ausencia de la idea estatal nos lleva, una vez más, a la concepción del islam como relación entre Dios y el ser humano¹³, el cual se organiza en la realidad colectiva de la Co-

¹² Requisitos que han sido diferentemente elaborados y reconocidos por las diferentes Escuelas jurídicas en el curso de la obra de interpretación de la *šarī'a*, sobre todo en términos de género.

¹³ El sentido de la relación directa entre ser humano y Dios se puede apreciar desde el Corán (2:186) “¿Está Allah cerca de nosotros, como para saber qué ocultamos y qué evidenciamos y

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

munidad o umma cómo ámbito de realización del ideal de vida islámico, y siempre siguiendo la guía elegida según derecho y voluntad divina. Y en ese ámbito de realización interesa destacar el papel también de la mujer, a pesar de su condición, por su fidelidad al islam, a la condición de “buenas musulmanas” capaces de tomar decisiones, incluso en cautiverio, respecto a la preservación de la fe y de la transmisión entre generaciones venideras (Cor 4, 96-100).

Y esta obligación de preservación justifica, a su vez que ante, la presión ejercida en territorio peninsular por instituciones religiosas, con el placet del soberano como responsable de la acción de buen gobierno para sus súbditos, la doctrina malikí opte por aconsejar la salida de territorios en los que los musulmanes no fueran tratados de equitativamente al resto de la población, y ello en base al trato recíproco que se garantizaba en los tratados en el orden internacional, desde tiempo inmemorial; el asunto tenía su último referente en el texto coránico (Cor. 9, 122 y 123 y 10, 25). Esta medida justifica la decisión de abandonar territorios de infieles para evitar la acción de la Inquisición, y preservar las vidas de los musulmanes amenazadas por su perseverancia en el islam, como solución pacífica y para evitar esfuerzos infructuosos.

En otro orden de cosas, ante el temor de no recibir los musulmanes el mismo trato que el enemigo infiel, y a pesar de las promesas de reciprocidad, fueron muchas las consultas que se hicieron a los jurisperitos o alfaquíes para saber cómo afrontar el acoso y persecución por causa de la fe, sin recurrir a la violencia. La ocupación de las tierras como medio de coacción, como hostilidad manifiesta hacia los musulmanes y viceversa fue una constante durante

qué abandonamos?, respóndeles: Yo estoy más cerca de ellos de lo que suponen, y la prueba de ello es que el ruego de Mis siervos llega en el instante preciso y Yo, Allah, lo escucho y respondo en su preciso momento. Y si Yo así procedo, que respondan a Mí por medio de la fe en Mí y de Mi obediencia, que en ello radica su bienestar y limpio comportamiento.”.

siglos. Por otro lado, cuando la ofensiva se materializaba contra rebeldes y contrarios a la paz del islam, se procedía a requisar propiedades y considerarlas botín, perteneciente en una quinta parte no al soberano sino a la casa del tesoro, Tesoro público o *bait al-mal*, mientras que las otras restantes se repartían entre los combatientes por la paz. Y solo el reconocimiento expreso de la soberanía islámica, junto al pago del impuesto personal, *jizya*, garantizaba la protección conforme a los preceptos de la ley musulmana. Interesa también destacar que durante el sitio de un territorio, mujeres y niños podían ser intercambiados por dinero, tanto si las tropas estaban en territorio de guerra (*dār al-ḥarb*) como en zonas fronterizas (Fernández, 2003). Pero el rescate o botín no podía realizarse cuando los musulmanes hubieran salido del territorio de asedio, solo se permitía el canje de prisioneros, pero en modo alguno el rescate con bienes materiales. Esta práctica era contraria a la doctrina *malikí*

Este proceso de pacificación, de acuerdo con las normas y preceptos de la *šarī'a*, era considerado un deber activo, exigible no solo a un posible “ejército invasor” sino también como alternativa legal a la *fitna*, concepto opuesto al de *salām*, en el sentido de las acciones tendentes a impedir la unidad de la *umma*. En efecto, por *fitna* se entiende la división que lleva a la pérdida de la unidad de la *umma*, hasta la guerra civil; un concepto que es más comprensible si el término “guerra” de substituye por el concepto “ausencia de *salām*”. El carácter defensivo de la *yihad* adquiere, en ese caso, el sentido más amplio de medio de defensa, mientras que el concepto *salām* puede aquí ser considerado el bien jurídico cuya tutela justifica la existencia de la obligación.

El término *salām* asume su sentido religioso islámico con la *sunna* de Mahoma, cuya experiencia, conforme a la fe islámica, le

acreditan como último referente entre los de profetas de la cultura judía.¹⁴.

4. YIHAD Y SALĀM EN EL ORDEN POLÍTICO. INSTRUMENTUM Y EFECTOS

Desde el punto de vista político, y relacionado con la defensa territorial del islam, la yihad justificó la acción militar desarrollada para la expansión de la fe por territorios de nuevo asentamiento. En esa acción se veían comprometidos todos los varones, sanos de cuerpo y mente y musulmanes (al-Bujari,1985: 5,44). De este modo se involucraba a la comunidad de creyentes en el mantenimiento de la integridad territorial y la soberanía, a partir del esfuerzo desarrollado para garantizar la defensa propia ante amenazas externas (Peters, 1987).

En esta misma línea de defensa territorial, de protección del territorio islámico (dar al-islam), Ibn Rušd reflexionó sobre las condiciones que se debían dar en el territorio del islam para declarar la enemistad, y combatir mediante yihad de los seguidores del islam a quienes se manifestaban adversarios o sus enemigos. Para Ibn Rušd la paz (salām) constituía un estado, no permanente sino intermitente, temporal incluso. Periodos en los que era preciso estar alertas, por cuanto el enemigo de la religión aprovechaba esos períodos de paz para reafirmarse en sus pretensiones e ideología (Cfr. Al-Wanšarīsi, 1981;13, 167). Ahora bien, se trata del esfuerzo y acción (yihad) para recobrar la paz en el islam no tiene justificación alguna cuando se desarrolla contra los mismos musulmanes, ya que estos forman parte de la sunna o Comunidad (Martínez, 2016).

¹⁴ O a culturas precedentes, cuyas historias y enseñanzas religiosas confluirían en la tradición judía, trascrita y conservada en hebreo

En efecto, en los momentos de apertura al islam en la Península Ibérica, la yihad -traducido en las fuentes por "Guerra Santa" (Ibn Jaldun, 1958) -, adquirió otro carácter al aceptar la nueva soberanía y garantizar la lealtad y fidelidad, a través de la imposición de tasas de capitación y territoriales (Chalmeta, 2015), como forma de sumisión y acatamiento del gobierno del islam. El modo efectivo de la consecución del orden natural de las cosas, de la paz en el seno del islam.

El esfuerzo realizado en la defensa de intereses comunes, yihad, según los cronistas hispanos de época moderna marca muchas de las acciones de hombres y mujeres musulmanes en al-Andalus contra los cristianos (Martínez, 2016). Se trata de gentes rebeldes por causa de la presión, de la coacción sobre sus personas y sus creencias y formas de pensar. La yihad consistía en acciones con el objetivo de resistir, con argumentos legales, expresados por los expertos en la ley islámica, y con el soporte de los imames, guías espirituales para el creyente. La defensa de las autoridades religiosas fue el medio para hacer valer su fidelidad al islam para evitar la aculturación de la comunidad, y por lo tanto para evitar la asimilación (Mármol Carvajal, 1852). Pero el resultado fue la explícita declaración de enemistad, concretada en las personas de los musulmanes a quienes se les declaró la "guerra" por causa de religión, y la definición de enemigos del catolicismo.

Los musulmanes, hombres y mujeres, constituyeron una amenaza para la fe cristiana, en palabras de las autoridades eclesiásticas hispanas (Martínez, 2016). La adopción de medidas violentas, del uso de la fuerza, y de la consideración de reos de crimen de lesa majestad (o traición a la patria), los hacían merecedores de penas graves por atentar contra Santa Fe Catholica. La supremacía de los cristianos se concretó en la exigencia del bautismo como alternativa a la muerte, incluso mediante el uso de la violencia, prohibido por el derecho canónico (Canon 57, IV Concilio de Toledo). De este

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

modo se pretendía la pacificación del territorio en el orden social y político, pero a través de la uniformidad religiosa. Un hecho que difícilmente se pudo lograr, puesto que consistía en sustituir el orden legal islámico (siyāsa šarī'a) por el orden legal de la monarquía cristiana.

La evolución en el tiempo del concepto yihad, en este mismo sentido político, ha dado lugar a que se identifique con la "autodefensa" y el "apoyo con relación a un aliado indefenso o un hermano" (Martínez, 2016:222). Sin lugar a dudas, resultado de la radicalización de parte de la sociedad de países inmersos en procesos islamización consistente en la difusión y adopción de la religión, sus prácticas y costumbres por la fuerza y utilizando medios coercitivos (Omar, 2009:8). Se trata de casos en los que la yihad es el recurso con el que combatir la democratización, sinónimo de liberalismo y procurar el orden moral (y natural) que desde Occidente se define con el término fundamentalismo (Armstrong, 2014).

Y en este caso, la paz (salām) es considerada una característica propia de la sociedad islámica, un estado de perfección que tendría que considerar la yihad cómo una institución legítima (y una obligación subjetiva) pero al mismo tiempo una última ratio cuando con esta se entienda el esfuerzo de carácter bélico. De hecho, también en el momento de declarar la yihad, el comienzo de las actividades militares se precede por una llamada al enemigo a la conversión (o, mejor dicho, a que vuelva) al islam (أسلم تسلم, *aslim taslam*) o sea convertirse y encontrar el salām, aquí en el sentido de obtener "paz" evitando a una guerra¹⁵; y con ello se supone se evitaría todo desencuentro (El-Cheik, 1999)¹⁶. De aquí podemos deducir que la

¹⁵ La invitación a أسلم تسلم, *aslim taslam*, se encuentra específicamente en la carta de invitación a la conversión al Emperador romano y en la al Virrey de Egipto.

¹⁶ La praxis de enviar invitaciones a la conversión, la cual pondría los recién convertidos en una condición de protección y de paz, nace con el mismo Profeta. El primer ejemplo son los mensajes enviados a los cristianos y judíos de Aylah, seguidos por mensajes

yihad (en sentido bélico) es permitido exclusivamente contra los infieles, y nunca en el interior de la umma.

Bajo el enfoque del orden internacional, la consecución de la paz entre musulmanes y no musulmanes es algo que remonta a la propia experiencia del Profeta, el cual (antes de la toma del poder y de la consolidación de la nueva religión en la Península Arábiga) envió para la salvación de estos en 614 AD, una parte de sus seguidores al reino africano de Aksum, país ya cristiano y gobernado por un rey de fe cristiana. Este evento se conoce como “emigración pequeña” –siendo coincidencia de la emigración *stricto sensu*, la *hijra* (هجرة) interna a la Península Arábiga, que comenzaría la experiencia político-religiosa del islam fuera de la ciudad de Medina ocho años después– y consistió en una rendición ante la imposibilidad de establecer una fase de *salām* entre musulmanes y gente del Libro, evitando así el contacto con los paganos árabes que no aceptaron el mensaje monoteísta. La emigración desde Arabia fue debida a actos de violencia y amenaza contra los musulmanes, siendo aquí donde se formaliza el principio de la salvaguardia de la salud de la comunidad de fieles como bien primario, que merece toda defensa. En época posterior, en territorio andalusí, por ejemplo, las relaciones con los no musulmanes, según los expertos en *šari'a*, se centraron en la *da'wa*, que, en base a la utilidad pública, permitía seguir residiendo en territorios no regidos por el orden natural del islam o *dar-al-islam*, si con ello se preservaba la vida del buen musulmán.

La consecución de la paz en el orden político pasa por el análisis de dos elementos decisivos. En primer lugar, los medios

enviados a los jefes políticos cercanos a la umma (entre ellos, Heraclio Emperador de los Romanos y Cosroes Emperador de Persia). Sobre la relación entre Mahoma y Heraclio en particular, muy interesante porque la tradición deja evidencias de una conversión de Heraclio.

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

coercitivos que garantizan la sumisión, la asimilación y de forma extrema la eliminación de los rasgos identitarios de una comunidad. En segundo lugar, los instrumentos legales para la consecución de la paz. Es precisamente este segundo componente el que se colige del islam. De ahí la obligada remisión al Corán.

En este sentido, el texto coránico (Cor. 5:16) define su propia vía “vías de la paz” y describe la reconciliación como “la mejor opción” (Cor. 4:128), definiendo que Dios rechaza cualquier molestia de la paz (Cor. 2:205), y acoge la resolución del conflicto incluso cuando es a propuesta del: “si se inclinan a la paz, inclínate tú también hacia ella” (Cor. 8:62).

Y la observancia de estos principios rectores para la consecución de la paz es objeto de atención por actores en la historia ante conflictos suscitados entre musulmanes y no musulmanes. Y cítese, de nuevo, a autores cristianos de época moderna (Mármol y Carvajal, 1852), para quienes el deber religioso de los musulmanes de hacer la yihad estaba justificado en los preceptos de su religión y por la doctrina jurídica andalusí. En efecto, la doctrina de Mālik ibn Anas, del magrebí al-Qayrawānī, o de los cordobeses Ibn Ḥazm e Ibn Rušd -siendo este último jurista y filósofo referente en las cuestiones éticas sobre la jihad (Peters, 1977)-, será el fundamento legal, arraigado desde el siglo X en su cultura jurídica y religiosa. Corolario de toda esta fundamentación en el islam los preceptos tendentes a la consecución de la paz, como mérito para todo buen musulmán.

Tomando en consideración aquellos preceptos legales, los institutos comprometidos en la realización de la paz deberían tener aplicación tanto en el *jus ad bellum* como en el *jus in bello* y, como se ha tratado, para favorecer en el ánimo de los musulmanes la voluntad de responder a la disposición del adversario para la consecución de la paz.

A la pregunta de cómo llegar a tal fin, y a la no menos interesante de con qué instrumentos, el Derecho islámico aporta respuestas concretas. Y todas ellas consecuencia de una reflexión conjunta sobre la guerra o el conflicto y sobre la paz.

Como todo instituto jurídico islámico, cualquier medio para tutelar el salām tendría a su vez que encontrar los límites impuestos por la ley islámica (šarīʿa) y comprensibles a través del fiqh (فقه), la obra de interpretación de la ley, a través de la cual se puede producir jus, teniendo en cuenta que:

- en cualquier contexto, la libertad está limitada por la ley en sí misma, o sea por su propia naturaleza, porque la falta de límite legal significaría la desintegración del instituto,

- ningún límite puede ser arbitrario, por la necesidad de ser determinado por su propia utilidad, por el bien supremo que se desea alcanzar. La utilidad, fundamento y ratio de la ley, tiene también su límite y su extensión,

- el Derecho islámico desconoce el concepto, típicamente romanístico, del derecho ilimitado, o sea del *jus utendi et abutendi*, exactamente por la existencia de este límite finalista

Y aquí la necesidad de introducir un elemento ulterior de la terminología islámica: el ṣulḥ (صلح), palabra que indica un instrumentum que, típico del Derecho islámico, tanto para el ámbito del derecho privado¹⁷ como del derecho público, la siyāsa (سياسة).

El ṣulḥ constituye el nomen juris que indica un medio de resolución. La realidad del mundo islámico, difundida en cada continente, nos entrega varios ejemplos de cómo los institutos jurídicos que substituyan la mediación al conflicto sean utilizados como medio de resolución de controversias. En la categorización del mundo

¹⁷ El Corán prescribe, *exempli gratia*, que se nombren dos árbitros en caso de problemas entre los cónyuges que puedan llevar a la ruptura de la relación (Corán 4:35), para que estos puedan alcanzar la reconciliación, la aṣlahā (إصلاحًا).

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

típica el pensamiento islámico, que divide el género humano y sus territorios entre sujetos a la ley islámica o no, Dār aṣ-Ṣulḥ es el lugar donde la paz se ha alcanzado a través de una obra de mediación.

Un término afín a ṣulḥ y, en cualquier caso, coincidente etimológicamente es ṣalaḥ (صَلَح). La traducción al uso es “tratado” (lo mismo pasa por ṣulḥ cuando la mediación no sea de ámbito privado y pertenezca al ámbito público). Entre estos, el primero que fue perfeccionado, de importancia capital en la historia del islam, es el ṣalāḥ de Al-Ḥudaybiyyah, que permitiría a los musulmanes (grupo ya asentado en la ciudad de Medina, donde se habían refugiado por ser perseguidos en Meca) de entrar Meca para ejecutar la peregrinación de forma pacífica. El ṣalaḥ, de ámbito temporal limitado a los 10 años, ha permitido el reconocimiento por parte de los paganos de la estructura política que iba construyéndose como umma, en aquel entonces llamada comunidad de los Sahaba, y a los miembros de esta de respetar los deberes religiosos.

Si la experiencia de la guerra, permitida o hasta obligatoria, es ámbito de la relación entre fieles e infieles (tanto monoteístas como politeístas), la paz como ausencia de conflicto siempre se puede (o debe), islámicamente, evidenciar, entre fieles e infieles. Una relación de conflicto se considerará obligatoria al rebelarse grupos no islámicos a la autoridad islámica, o en caso de defensa, quedando como principal la regla coránica (Cor. 5:32) “Por esto les decretamos a los hijos de Israel que quien matase a alguien, sin ser a cambio de otro o por haber corrompido en la tierra, sería como haber matado a la humanidad entera. Y quien lo salvara, sería como haber salvado a la humanidad entera”.

A lo largo de la historia del Derecho islámico, la cuestión de la guerra y de la paz entre musulmanes y no musulmanes se ha enriquecido de un dato de experiencia cuya existencia es completa-

mente contraria a los principios básicos del islam: el conflicto interno a la misma umma, fitna cuya naturaleza ya se ha hecho referencia y que rompe el principio según el cual quien se defina musulmán tiene que ser considerado como tal y parte del mismo rango.

Si a un musulmán no le está permitido tener un enfrentamiento de carácter bélico con otro musulmán, y si se tiene que considerar musulmán el que se pronuncie como tal, las diferencias doctrinarias han explicado diferentes formas de ver, interpretar y vivir el islam, planteando si los que pertenecieran a las corrientes consideradas menos ortodoxas o más extravagantes podían considerarse (por derecho) no pertenecientes al islam, y en ese caso, la consecuencia era una acusación de “herejía”, o kufir (كُفْر). Desde los tiempos en que Alí, yerno del Profeta, guiaba la umma, se ha desarrollado el concepto jurídico del takfir; es decir, la posibilidad de declarar el no islamismo de un individuo, e incluso de una interpretación de la ley por una escuela jurídica (madh̄ab). Esta posibilidad, aunque no aceptada por la totalidad de las escuelas jurídicas, ha introducido en el pensamiento jurídico islámico la posibilidad de hacer guerra “justa” (o sea vuelta a la defensa de la unicidad del islam), contra personas que se definían musulmanas, salvo pronunciamiento en contra por los tribunales ante pruebas evidentes de falsedad en la declaración. La yihad existe contra cuatro tipos de enemigos: el yo inferior, nafs (نَفْس), el aliento vital, el espíritu de la

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

vida)¹⁸, Satanás¹⁹, los incrédulos y los hipócritas. Aclarado que no se puede promover guerra en sentido literario a su propio yo inferior o a un ángel, es evidente que el esfuerzo bélico se considere lícito contra infieles y contra quienes, de forma consciente y voluntaria, no apliquen los preceptos de la religión en sus vidas.

Cabe mencionar un ejemplo muy importante sobre la calificación de la guerra como islámicamente lícita, sobre la división de la umma y sobre el valor del instituto de la conciliación, que se remonta al momento en que, en el año 37 de la hijra, dos ejércitos de musulmanes (el de Kufa comandado por el líder de los que serían los shi'ites, Alí, el yerno del Profeta, y el de Siria comandado por Mu'āwiyah), lucharon el uno contra el otro en la Batalla de Siffin. El casus belli era el desconocimiento de la autoridad de Alí por parte de Mu'āwiyah. Casi al final de una lucha no decisiva, según la tradición las tropas de Siria enseñaron copias del Corán en sus propias lanzas, invitando a la otra parte a permitir que Dios decidiese el resultado de la batalla por medio de un arbitraje basado en el Corán mismo o en la tradición del Profeta.

Esto produjo una división entre los soldados de Alí, dado que muchos en el ejército de Kufa no quisieron seguir levantando las armas contra quienes se definían seguidores del Corán, mientras

¹⁸ Esta consideración se justifica en base al Corán: “¡No sigas la pasión! Si no, te extraviará del camino de Alá” (*Cor.* 38:26) y a testimonios aceptados de palabras o actos de Mahoma: “La mayor yihad es el que se realiza contra el ego”, “Vuestro mayor enemigo es vuestro ego, que está dentro de vosotros” (Al-'AJLJUNI, *Kashfal Khafa' Wamuṣṣil al-Ilbas 'amma Ishtabara min al-Hadith 'ala al-Sinatil Nas*, Beirut, I, p.143, *hadith* 413). La importancia de este tipo de yihad se confirma mayor de la del esfuerzo bélico a través de otra celeberrima expresión que se atribuye a Mahoma: “Hemos vuelto a la grande yihad desde la pequeña yihad”. (Al-HINDI, Ali ibn Abd-al-Malik, *Kanz al-Ummal Fee Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*, IV, p.430, *hadith* 11260). Aquí Mahoma parece expresar de forma inequívoca que el dominar el propio ego es más importante que luchar contra un enemigo.

¹⁹ “El Demonio es para vosotros un enemigo. Tenedle, pues, por tal” (*Cor.* 35:6).

que Alí mismo mostraba su perplejidad ante de lo que temía era un simple engaño. Al final, Alí aceptó el arbitraje, coincidiendo con su enemigo (inter alia) en que el arbitraje se consentiría sobre la base del Corán o, si bien, a la Sunna, pero si ambos árbitros no llegaban a proponer veredictos sobre esas bases, los musulmanes tendrían derecho a la continuación del conflicto (Zein y El-Wakil, 2022).

5. CONCLUSIONES, Y CLAVES PARA ENTENDER GUERRA Y PAZ EN EL ISLAM Y SU CONSECUCCIÓN EN EL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

El análisis conceptual desarrollado hasta aquí, y su justificación en los tres órdenes o sistemas definidos permiten hacer unas consideraciones generales, que concluyen este artículo, y aportan datos sobre los que generar un nuevo discurso. Al concepto de paz en el vocabulario islámico, correspondiente al término salām, compete una profundidad de significado y un ámbito semántico que sobrepasa el concepto de “ausencia de conflicto” que caracteriza la visión contemporánea del término en castellano.

Siendo un nombre verbal, expresa un principio que indica el alcance de una forma de plenitud, la plenitud a la cual llega el ser humano cuando, convirtiéndose a la voluntad de Dios, deviene muslim. El sentido de paz en el islam en la realidad del mundo sensible comporta entonces una superación del conflicto, dado que la plenitud ab origine, la perfección, no pertenece sino a Dios, que se define El mismo as-Salām en uno de Sus nombres.

El concepto islámico al que se podría asociar el de guerra, yihad, es a su vez algo que no se limita al sentido de conflicto armado, in primis por no ser un concepto de carácter administrativo, histórico o político sino espiritual y religioso que abarca un ámbito de esfuerzo íntimo y personal, sólo sucesivamente bélico y colectivo, y en segundo lugar porque la lengua árabe sí expresa el sentido de conflicto in armis, con el término harb (حرب). Sin embargo, ḥarb

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

pierde cualquier tipo de connotación jurídico-religiosa. Es *ḥarb* el conflicto que se genera entre dos reinos para conquistar una isla, una ciudad, un valle, es *ḥarb* el asedio a Constantinopla de los Persas seguidores de Zoroastro del 626 AD, es *jihād* el asedio de la misma ciudad por los musulmanes del 674. Dos asedios desde el punto de vista de la realidad material, que vistos desde el islam se refiere a una guerra de conquista, por un lado, y al esfuerzo que el creyente realiza en el camino de Dios, por otro lado.

A los juristas e historiadores no musulmanes la comprensión de términos, aparentemente elementales, puede resultar complejo si nos aferramos a la explicación desde una visión aconfesional de los conceptos; en efecto, en el islam el aspecto espiritual connota el acto material y la experiencia histórica e intelectual de la ilustración ha dejado huellas diferentes de las que percibimos en nuestros sistemas de origen romanista.

Si lo que se quiere conocer son claves para entender cómo guerra y paz seguirán en el mundo islámico en el nuevo orden internacional, hay que primer comprender o entender que, en este momento histórico, nos encontramos delante de un cruce que no dejará inmune a ningún rincón del Mundo.

Podemos leer estos movimientos desde lejos. La Carta Encíclica de Papa Francisco *Fratelli tutti* (“hermanos todos”) presenta un tipo de espiritualidad en definitiva nueva que tiende a la unión en perspectiva de las tradiciones monoteístas (al menos la islámica y la católica²⁰, a la cual se está intentando acercar la Iglesia Ortodoxa

²⁰ Véase el punto 29 de la Carta Encíclica “*Fratelli Tutti*”, que menciona explícitamente el Gran Imán. El texto de la Carta se encuentra disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html; ya en el precedente documento sobre la fraternidad humana, el pontífice había hecho referencia a la voluntad de Dios de preservar a la vida humana mencionando expresiones provenientes desde el mensaje coránico, afirmando que

Armena²¹). Esta línea de pensamiento presenta estímulos diversos y muy interesantes sobre el deseo de unir los puntos de dos líneas que hasta ahora se consideraban paralelas. El Gran Imam de la Universidad de Al Azhar ha respondido en forma muy positiva a esta llamada, definiendo la encíclica de gran importancia²² también para los musulmanes, y definiendo al mismo Papa un hombre no sólo de “paz”, sino de “humanidad”²³, y haciendo referencia a la “hermandad” universal, que abarque también a los musulmanes. En estos términos, aparentemente simples, se manifiesta un pensamiento complejo, de enorme valor para Pontífices cómo Juan XXIII, y muy conexo al Concilio Vaticano II y al origen jesuítico del actual Pontífice. La visión del Gran Imam es la del islam sunní, y es muy posible que fuertes autoridades cómo la de Al Azhar desarrollarán un concepto de salām que incluya la hermandad universal. El šiismo responde de forma diferente, fuerte de una jerarquía que tiene otras sedes e intereses opuestos, como así ha constatado en la última visita del Pontífice en Iraq: la Escuela de Najaf lo acoge, pero no firma la declaración sobre la hermandad universal. La escuela de Teherán, la del Gobierno del Faquih, no había sido invitada.

“quien mata a una persona es como si hubiese matado a toda la humanidad y quien salva a una es como si hubiese salvado a la humanidad entera”.

²¹ Sobre esta declaración véase texto completo en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-dichiarazione-congiunta.html.

²² El Gran Imán quiso confiar en un medio de comunicación masiva para compartir sus pensamientos, que se pueden leer en: تأتي رسالة أخي البابا: "كلنا إخوة" su Twitter: ففرنسيس "كلنا إخوة" امتدادًا لوثيقة الأخوة الإنسانية، وكاشفةً لواقع عالمي يعيش الخلل في مواقفه وقراراته، ويدفع المستضعفون والمهمشون ضريبة ذلك.. رسالة تخاطب أصحاب الإرادة الخيرة، والضمير الحي، وتستعيد للبشرية وعيها / Twitter . El enlace al texto publicado en Twitter se encuentra también en el terminal internet oficial de Vatican News: <https://www.vatican-news.va/it/mondo/news/2020-10/al-tayeb-papa-francesco-enciclica-fratelli-tutti-al-azhar.html>

²³ <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2021-10/fratelli-tutti-al-tayeb-interview-al-azhar-grand-imam-fraternity.html>

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

En el futuro del islam, salām podría extenderse entre los mundos católico y sunní, al menos en las intenciones de sus Autoridades, mientras que el šiismo intentará buscar sus propias vías conservando lo que más importa para los seguidores de Alí, su independencia. Varios grupos, en un futuro próximo, podrían sentirse otra vez amenazados y justificados a recorrer la vía de las armas, paradójicamente, dentro del islam.

Bibliografía:

AL-DAWOODY (2013). “Armed Jihad in the Islamic Legal Tradition”. En Religion compass, 7,11, 476-484.

AL-HINDI, ‘Ala al-din ‘Ali ibn ‘Abd-al-Malik Husam al-Din al Muttaqi. (1405-1985). Kanz al-Ummal Fee Sunan al-Aqwal wa al-Afal, p.403 [Disponible en: الجيم: الجعالة: البيوع - الباء: 4 ج - كرز العمال * 9194 - 11783 (archive.org)][Consultado el 12/9/2022]

AL-JAWZĪYAH, Ibn Qayyim. (1994). Zād al-ma‘ād fī hady khayr al-‘ibād, Mu’assasat al-Risālah, Beirut.

AL-‘AJLUNI AL-JARRAHI, I. M. (H.1162), Kashfal Khafa' Wamuzil al-Ilbas 'Amma Ishtahara min al-Hadith 'ala al-Sinatil Nas, Beirut.

AL-BUJĀRĪ, Mukhtasār Saḥīḥ al-Imam̄..., Sunna.com [Disponible: <https://sunnah.com/bukhari>] [Consultado:13/09/2022].

AL-WANŠARISI, A.b.Y.(1401-1981). Al-Mi'yar al mu'rib wa l-yami al mugrib ‘an fatawi ahl Ifriqiya wa al-Andalus, Wizarat al-Awqaf wa-l-Su'un al-Islamiyya.

ARMSTRONG, K. (2014). Fields of Blood: Religion and the History of Violence. Nueva York: Alfred A. Knopf.

AFSARUDDIN, A. (2006). “Views of Jihad throughout History”. En *Religion Compass*, 1 (1), pp.165-169.

AFSARUDDIN, A. (2006). “Competing Perspectives on Jihad and Martyrdom”. En *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*, Aldershot, UK: Ashgate Publishing, pp. 15-31.

BIBLIA DE JERUSALEN (2022) 4^o ed. Manual totalmente revisada. Madrid: Desclée de Brouwer.

BONNEY, R. (2005). *Jihad: From Qu'ran to Bin Laden*. Palgrave Macmillan UK.

CASTRO, F. (2007). *Il modelo islamico*. A cura di Gian María Piccinelli, Torino: G. Giappichelli editore.

COOK, D. (2007). *Martirio en el islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

EL CORAN (1992), ed. Julio Cortés 1992. Barcelona: Herder.

COULSON, N.J. (1964) *A history of Islamic law*. Edimburgo: University Press.

CILARDO, A. (1990). *Teorie sulle origini del diritto islamico*, Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.

CHALMETA, P. (2015). “Los primeros 46 años de la económica andalusí”. En *Alhadra. Revista de Cultura andalusí*, 1, pp. 41-88.

EL-CHEIKH N.M. (1999). “Muḥammad and Heraclius: A Study in Legitimacy”. En *Studia Islamica*, No. 89, Leiden, pp. 5-21.

FIRESTONE, R. (1999). *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

FERNANDEZ FÉLIX, A. (2003). *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid: CSIC.

ZEIN, I. y EL-WAKIL, A. (2022). “The Şifḥin arbitration agreement and statecraft in early Islamic political documents”. En

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

Journal of Islamic Studies 33:2, pp. 153–202. HECK, L. (2004). “Jihad Revisited”. En Journal of Religion Ethics. Vol. 32, issue 1, pp.95-128.

IBN JALDUN, (ed.1958). The Muqaddimah. An introduction to history, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, JUYNBOLD, Th.W.(1916). Manuale di Diritto musulmano, traduzione italiana di G. Baviera, Milán, III.

KELSAY, J. (1993). Islam and War: A Study in Comparative Ethics. Westminster:John Knox Press.

MÁRMOL Y CARVAJAL, L. (1852). Historia del Rebelión y castigo de los Moriscos del Reino de Granada, dirigida a D. Juan de Cárdenas y Zúñiga, conde de Miranda, marqués de la Bañeza, del Consejo de Estado del Rey, nuestro señor y su presidente en los reales Consejos de España e Italia, hecha por Luís de Mármol y Carvajal andante en Corte de su Majestad. Madrid, M. Rivadeneyra. [Disponible en [http:// www.cervantesvirtual.com/servlet/](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/)][Consultado el 10/9/2022].

MARTIN R.C., ARJOMAND, S.A., HERMANSEN M., TAYO A. (ed.), (2003). Encyclopedia of Islam and the Muslim world, Macmillan Reference.

MARTINEZ ALMIRA, M^a M. (2016). “La mujer andalusí y su papel en la Yihad. Orgullo y derecho a la autodefensa”. En CODEX. Boletín de la Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos, Córdoba, pp. 221-246.

NALLINO, C.A. (1942). Raccolta di scritti editi e inediti a cura di Maria Nallino: Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani. Roma: Istituto per l’Oriente.

PAPA FRANCISCO. (4 de octubre de 2020). Carta Encíclica Fratelli Tutti, del Santo Padre Francisco, sobre la fraternidad y la amistad social. [Disponible en <https://www.vatican.va/con->

tent/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html] [Consultado el 7/9/2022]

PAPA FRANCISCO (2016). Declaración conjunta del Papa Francisco y del Catholicós Karekin II: Exhortamos a los responsables de las naciones a que escuchen la súplica de millones de seres humanos que tienen urgente necesidad de pan, no de armas. 27.06.2016 [Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-dichiarazione-congiunta.html][Consultado el 7/9/2022]

PARROT, J. (2020). Jihad in Islam: just war theory in the Qur'an and Sunnah, Yaqueen Institute for Islamic Research, New York.

PETERS, R. (1996). Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader. Princeton: Markus Wiener Publishers.

SACCO, L. (2013). "Ibn Taymiyyā e il jihāh". En *Iura Orientalia IX*, pp.241-249.

SCHACHT, J. (1964). Introduction to the Islamic Law. Oxford: Oxford University Press.

SCHACHT, J. (1955). "The Law". En *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: G.E. von Grunebaum, pp.65-86.

SHARĪF, M. (2005). Jihad in Ibn Taymiya's Thought. En *The Islamic Quarterly*, 49(3), pp. 183-203.

TYAN, E. (1991). *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, 2. E.J. Brill: 538-9.

VATICAN NEWS. (4 de octubre 2020). Al-Tayyeb: Francesco restituisce all'umanità la sua coscienza. [Disponible en: <https://www.vaticannews.va/it/mondo/news/2020-10/al-tayeb-papa-francesco-enciclica-fratelli-tutti-al-azhar.html>][Consultado el 7/9/2022].

VISIÓN DE LA GUERRA Y LA PAZ DESDE EL ISLAM

ZAWATI, H.M. (2001). “Is Jihad Just War? War, Peace and Human Rights under Islamic and Public International Law, pp. 103-110; Edition: 1st · Publisher: Edwin Mellen Press.

ZEIN I., EL-WAKIL A. (2022). The Şiffin Arbitration Agreement and statecraft in early Islamic political documents en *Journal of Islamic Studies*, Volume 33, Issue 2, Oxford, pp.153-202.