

Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)

*(Bases doctrinales et juridiques du djihad dans le droit islamique classique, VIII^e-XIII^e siècles
Doctrinal and judicial bases of the Yihad in classical Islamic law, VIII-XIII centuries
Yihad-aren doktrina-oinarriak eta oinarri juridikoak zuzenbide islamiko klasikoan, VIII-XIII mendeak)*

Alejandro GARCÍA SANJUÁN
Universidad de Huelva

Clio & Crimen, n° 6 (2009), pp. 243-277

Artículo recibido: 4-V-2009

Artículo aceptado: 2-VI-2009

Resumen: *En los últimos tiempos se ha producido una renovación del interés mediático e historiográfico respecto al concepto islámico de yihad. Dicha renovación ha generado una cierta vulgarización del mismo, acompañada, en algunos casos, de fuertes distorsiones. En este artículo se analizan las principales bases doctrinales y jurídicas del yihad en las fuentes árabes clásicas, partiendo, fundamentalmente, de las estipulaciones coránicas y de las normas de la tradición profética, así como de las opiniones formuladas por algunos de los ulemas más prestigiosos de los siglos VIII al XIII.*

Palabras clave: *Yihad. Corán. Tradición Profética. Guerra. Paz.*

Résumé: *Nous avons assisté dernièrement un renouvellement de l'intérêt médiatique et historiographique du concept islamique du jihad. Ce renouvellement a généré une certaine vulgarisation de ce dernier, accompagné, dans certains cas, de fortes distorsions. Dans cet article sont analysés les principales bases doctrinales et juridiques du jihad dans les sources arabes classiques, en partant, fondamentalement, des stipulations coraniques et des normes de la tradition prophétique, ainsi que des avis formulés par certains des ulamas les plus prestigieux du VIII au XIII siècle.*

Mots clés: *Jihad. Qur'an. Tradition Prophétique. Guerre. Paix.*

Abstract: *In recent years there has been, both in the media and historiography, a renewed interest in the Islamic notion of jihad. This has caused a certain vulgarization of the concept which has sometimes led to significant distortions. This paper analyzes the legal and doctrinal essence of jihad in classical Arabic sources taking as a starting point the stipulations in the Qur'an and the norms in the prophetic tradition. It also takes into account the opinions launched by the most distinguished Islamic jurists from the 8th to the 13th centuries.*

Key words: *Jihad. Qur'an. Prophetic Tradition. War. Peace.*

Laburpena: *Azkenaldian, yihad kontzeptu islamiarrari buruzko interesa berriro da bedabideetan eta historiografian. Berritze horrek yihadaren beraren arruntasuna ekarri du, eta kasu batzuetan, bai eta eraldatze sendoak ere. Artikulu honetan, yihadaren doktrina-oinarri eta oinarri juridiko nagusiak aztertzen dira arabierako iturri klasikoetan, batik batik, bitzarmen koranikoetatik eta tradizio profetikoaren arauetatik abiatuta, bai eta VIII. mendetik XIII. mendera bitarteko ulema ospetsuenen iritzietatik abiatuta ere.*

Giltza-hitzak: *Yihada. Korana. Tradizio profetikoa. Gerra. Bakea.*

1. Introducción

Durante la última década, el término árabe *yihād* se ha convertido en un elemento habitual en el lenguaje relativo al mundo islámico. Buena prueba de ello es que la RAE ha incluido esta palabra en la última edición de su diccionario bajo la forma «yihad», asignándole género femenino y con el significado de «guerra santa de los musulmanes»¹. No cabe duda de que esta vulgarización del yihad guarda relación directa con el ascenso del islam al primer plano de la actualidad política internacional y, en particular, con el fenómeno del terrorismo islamista, que acapara buena parte de la atención de los medios de comunicación durante los últimos años, en especial desde los atentados del 11-S.

El protagonismo reciente del yihad se ha traducido en una interesante proliferación de publicaciones monográficas, sobre todo en el ámbito anglosajón, tanto británico (R. Bonney, 2004) como, sobre todo, norteamericano (D. Cook, 2005; M. Bonner, 2006; J. Kelsay, 2007), que se añaden, así, a importantes trabajos anteriores, entre los que destacan el de R. Firestone (1999) y el ya clásico de M. Khadduri (1955). Este saludable fenómeno editorial y académico se ha visto acompañado de otros “efectos colaterales”, bastante menos edificantes. En efecto, la violencia de las organizaciones radicales islamistas ha reactivado la muy rancia caracterización del islam como doctrina intrínsecamente violenta y agresiva y de los musulmanes como extremistas, fanáticos y, ahora, además, terroristas². Pese a su manifiesta identificación con intereses ideológicos y políticos, este discurso, que atribuye a la propia naturaleza de las creencias musulmanas el origen de la violencia terrorista de las organizaciones islámicas extremistas, tiene, también, representantes académicos³. En contra de este discurso anti-islámico e islamóforo se erige el que, también desde hace tiempo intenta, en gran medida infructuosamente, rebatir dicha caracterización, oponiéndole la idea del islam como religión pacífica y contraria al uso de la coacción en materia religiosa. Como es natural, la mayor parte de esta producción apologética se vincula al ámbito confesional musulmán, siendo un buen ejemplo de ello el opúsculo *El Corán y la guerra*, del ulema egipcio Maḥmūd Šaltūt (1893-1963), que fue rector de la Universidad caiota de al-Azhar, publicado originalmente en 1948⁴.

Frente a la relativa abundancia de monografías dedicadas al análisis doctrinal y jurídico del yihad en el ámbito anglosajón, otras tradiciones académicas no han

¹ En la 23ª edición de su diccionario, aún no publicada, pero cuyas novedades pueden ya consultarse a través de Internet: <http://buscon.rae.es/draeI/>, s.v. yihad. En este trabajo se va a utilizar «yihad» en masculino, que es el género del término árabe, siendo su feminización consecuencia de su asimilación al concepto de «guerra santa».

² Sobre este fenómeno, véase GARCÍA SANJUÁN, A.: «La doctrina clásica del yihad frente al terrorismo», *Estudios Mirandeses. Anuario de la Fundación Cultural Profesor Cantera Burgos*, XXVIII/b (2008), pp. 23-61.

³ En nuestro país, el ejemplo más representativo de esta tendencia es ELORZA, A.: *Umma. El integrismo en el islam*. Madrid, 2002; ELORZA, A.: «Terrorismo islámico, las raíces doctrinales» y «Anatomía de la yihad en el Corán y los hadices», F. REINARES y A. ELORZA, *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*, Madrid, 2004, pp. 149-176 y 269-294, respectivamente; ELORZA, A.: «Yihad, el sexto pilar del Islam», *Claves de Razón Práctica*, 169 (2007), pp. 36-43.

⁴ SHALTUT, M.: «El Corán y la guerra», R. PETERS, *La yihad en el islam medieval y moderno*, Sevilla, 1998, pp. 35-74.

conocido desarrollos similares. En el caso de la francesa, tan destacada en el ámbito de los estudios árabes e islámicos, aparte del breve y antiguo trabajo de E. Fagnan (1908) apenas pueden citarse las monografías de J.-P. Charnay (1986) y A. Morabia (1993), a lo que cabe añadir la más reciente de J. C. Robert (2002) sobre las normas de reparto del botín. De manera similar, la tradición italiana no ha producido más que dos estudios monográficos (Scarcia-Amoretti, 1974 y Vercellin, 1997). Más patente, aún, es la ausencia de interés en nuestro país, dada la ausencia de una monografía que aborde los aspectos básicos de este concepto islámico. Lo existente se limita a aproximaciones parciales en forma de artículos⁵, junto a otros trabajos aparecidos en publicaciones académicas pero realizadas sobre material exclusivamente bibliográfico⁶. Frente al muy incipiente tratamiento de los fundamentos doctrinales y jurídicos generales del yihad (Maíllo, 1983 y 2003; García Cruz, 2004), un buen número de investigadores han abordado el concepto desde una perspectiva histórica, analizando su papel en el caso específico de al-Andalus, entre ellos, por orden cronológico, R. Arnádez (1962), D. Urvoy (1973), S. Abboud (1995), M. Arcas Campoy (1993, 1995 y 2002), C. de la Puente (1999 y 2001), J. M. Rodríguez García (2000) y F. García Fitz (2005). Asimismo, algunos trabajos recientes se han centrado en la problemática específica del tratamiento de los cautivos, que es materia que el derecho islámico contempla dentro de la normativa del yihad (C. de la Puente, 2007 y F. Vidal Castro, 2008). Mención aparte para la literatura surgida al calor de la “guerra contra el terrorismo”, generada de forma indefectible por no especialistas que, en el mejor de los casos, manejan la bibliografía anglosajona y traducciones de algunos textos árabes⁷.

Tanto la inexistencia en nuestro país de una tradición académica sólida sobre la dimensión doctrinal y jurídica del yihad como las distorsiones y deformaciones introducidas por diletantes e islamóforos hacen especialmente recomendable, a mi juicio, una profundización sobre este concepto realizada desde planteamientos académicos y con las herramientas adecuadas, es decir, basada en las fuentes islámicas y desde una perspectiva menos determinada por circunstancias actuales. Sobre este planteamiento, mi objetivo se centra en dos aspectos concretos. En primer lugar, exponer la metodología de elaboración del concepto de yihad por parte de los ulemas, cuya labor se centra en la interpretación de los fundamentos religiosos de la creencia islámica, el Corán y la suna o tradición profética. En segundo término, verificar la naturaleza conceptual del yihad como doctrina islámica de legitimación de la violencia, así como las coincidencias y discrepancias existentes entre los ulemas respecto a su sentido.

⁵ PARADELA ALONSO, N.: «Belicismo y espiritualidad: una caracterización del yihad islámico», *Militarium Ordinum Analecta*, 5 (2001), pp. 653-667; TORRES PALOMO, M^a P.: «Islam y guerra santa», A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Málaga, 1996, pp. 111-126.

⁶ MELO CARRASCO, D.: «El concepto de yihad en el islam clásico y sus etapas de aplicación», *Temas Medievales*, 13 (2005), pp. 157-172; MELO CARRASCO, D.: «Algunos aspectos en relación con el desarrollo jurídico del concepto yihad en el Oriente islámico medieval y al-Andalus», *Revista Chilena de Derecho*, XXXIV/3 (2007), pp. 405-419.

⁷ Me remito a los trabajos de A. Elorza citados en la nota n^o 3, así como a DE LA CORTE IBÁÑEZ, L. y JORDÁN, J.: *La yihad terrorista*. Madrid, 2007.

2. Los fundamentos textuales de la doctrina del yihad

A lo largo de la historia, las sociedades humanas han desarrollado principios morales y filosóficos y doctrinas legales que legitiman el recurso a la violencia, en sus más diversas formas y manifestaciones. La ideología islámica no ha sido, a este respecto, diferente a otras que la han precedido y sucedido. El islam no se define como una doctrina pacifista basada en la negación absoluta del recurso a la violencia. La propia tradición islámica explica el triunfo de Mahoma como la consecuencia de un conflicto bélico que enfrentó al Profeta y su grupo de primeros seguidores con los dirigentes de la ciudad de La Meca. Existen numerosas referencias al desarrollo de este conflicto en los dos fundamentos textuales de la fe islámica, el Corán y la suna.

La lengua árabe dispone de varios términos asociados a las nociones de «guerra», «lucha» y «combate». Tal vez los más ambiguos y problemáticos sean los derivados de la raíz «*Yhd*», del que procede «*yihād*». Es un tópico en la literatura sobre el yihad comenzar indicando que el campo semántico al que se vincula la raíz árabe «*Yhd*» no guarda relación con la idea de «guerra» ni con la de «religión», de forma que «*yihād*» significa, literalmente, «esfuerzo». Por ello, es cierto que no resulta aceptable una asimilación absoluta entre yihad y violencia o guerra⁸. No obstante, como vamos a ver a continuación, parece evidente que, desde el siglo VIII al menos, los ulemas, a través de la hermenéutica, han considerado válido emplear la palabra yihad para definir la lucha armada realizada en nombre de su religión, por lo cual el término presenta unas fuertes connotaciones bélicas. Vincular el yihad a las ideas de guerra o violencia no es, pues, una distorsión del pensamiento islámico, por más que dicho término admita diversas acepciones relativas a otros campos semánticos y que existan otros («*ḥarb*», «*qitāl*») que expresen, incluso de manera más precisa, las mismas nociones.

2.1. Yihad y guerra en el Corán

Un análisis completo del discurso coránico relativo a conceptos tan amplios como violencia o guerra excede con mucho las posibilidades de este estudio, de forma que no es mi propósito adentrarme aquí en esta tarea. Tal vez lo más significativo que pueda decirse es que, en consonancia con lo que sucede respecto a otros aspectos y frente a lo que pudiera creerse, no existe una doctrina coherente sobre la legitimidad de la violencia o la guerra en el Corán⁹. De forma similar y como señalan diversos especialistas, sería pueril pretender encontrar en el texto sagrado islámico un desarrollo sistemático del yihad y sus normas. Muy al contrario, la doctrina coránica resulta al respecto poco consistente, según Firestone, una caracterización muy similar a la de «ambigua, episódica e inconsistente» que propone M. Barceló¹⁰. No obstante, pese a ello, el Corán representa el

⁸ VIDAL LUENGO, A. R.: «Aspectos no violentos del yihad», C. PÉREZ BELTRÁN y F. A. MUÑOZ (eds.), *Experiencias de paz en el Mediterráneo*, Granada, 2003, pp. 245-287.

⁹ LANDAU-TASSERON, E.: «Jihād», DAMMEN McAULIFFE et al. (eds.): *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, 2003, III, pp. 38.

¹⁰ FIRESTONE, R.: *Jihad...*, p. 47; BARCELÓ, M.: «Al Qaeda, una criatura moderna», *EL PAÍS*, 29-3-2004.

fundamento sobre el que los ulemas han elaborado la normativa legal islámica relativa a la guerra.

En primer lugar, es preciso comenzar señalando la escasa presencia cuantitativa del yihad en el Corán, donde se localizan treinta y seis aleyas con con cuarenta y una ocurrencias y cinco formas derivadas de la raíz «*ŷhd*», mientras que el propio término yihad sólo aparece cuatro veces¹¹ (tabla nº 1). Esos cuarenta y un versículos representan un 0,65% del total de 6.236 que integran el texto coránico y están repartidos en varias azoras, siendo la del «arrepentimiento» (9) la que contiene un mayor número de registros (13). En realidad, la mayoría de estas ocurrencias de la raíz «*ŷhd*» no guardan relación alguna con las ideas de guerra o combate, sino con la de un «esfuerzo» entendido en el sentido más amplio, es decir, como exhortación al musulmán a desarrollar sus cualidades como buen creyente. Sólo una cuarta parte (diez del total de cuarenta y una) poseen un significado relativo a dichas nociones¹², por lo que la primera constatación que se impone es la de la débil relación entre el Corán y el concepto de yihad, sobre todo entendido en su dimensión bélica.

Si bien la noción de yihad, como se ha dicho, tiene una presencia coránica «ambigua, episódica e inconsistente», no es menos cierto que el repertorio del texto sagrado sobre las nociones de violencia y guerra no se limita a las ocurrencias de la raíz «*ŷhd*». En realidad, esos conceptos aparecen vinculados de manera más directa a otros términos, en primer lugar a las once voces derivadas de la raíz «*qtl*», que se registran ciento setenta veces en un total de ciento cincuenta y dos aleyas¹³ (tabla nº 1). Esta raíz incluye las formas verbales «*qatala*» («matar») y «*qāṭala*» («luchar» o «combatir»), con sus correspondientes nombres de acción, «*qatl*» («muerte») y «*qitāl*» («combate»). De esas ciento setenta ocurrencias, sin embargo, menos de la tercera parte se vinculan a significados relativos a la guerra, cuarenta y cuatro en total¹⁴. Así pues, sumando las formas derivadas de las raíces «*ŷhd*» y «*qtl*», en total podemos calcular en unos cincuenta y cuatro los versículos que guardan relación con el tema de la guerra, lo que representa un 1,5% del total del contenido del texto coránico. Desde el punto de vista cuantitativo, pues, el contenido bélico del Corán no es demasiado extenso.

Un segundo aspecto a abordar es el relativo al sentido del mensaje coránico sobre las ideas de lucha y combate. Como se ha dicho, el texto sagrado islámico no contiene una doctrina coherente y exhaustiva sobre la organización de dicha

¹¹ BADAWI, E. M. y ABDEL HALEEM, M.: *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden, 2008, p. 177; WATT, M.: «Islamic Conceptions of the Holy War», T. P. MURPHY (ed.): *The Holy War*, Columbus, 1976, p. 145; LANDAU-TASSERON, E.: «Jihād»..., p. 35; KASSIS, H. E. y KOBBERVIG, K. I.: *Las concordancias del Corán*. Madrid, 1987, pp. 645-646. Las cuatro ocurrencias del término yihad son: 9:24; 22:78; 25:52 y 47:31. En la literatura elaborada por no arabistas, la cuantificación de las aleyas con presencia de la raíz «*ŷhd*» es, a veces, errónea, como revelan los casos de FLORI, J.: *Guerra santa, yihad, cruzada...*, p. 74 y DE LA CORTE, L. y JORDÁN, J.: *La yihad terrorista...*, p. 37.

¹² LANDAU-TASSERON, E.: «Jihād»..., p. 36. Esas diez aleyas son: 4:95; 5:54; 9:41, 44, 73, 81, 86, 88; 60:1; 66:9.

¹³ BADAWI, E. M. y ABDEL HALEEM, M.: *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, p. 736; KASSIS, H. E. y KOBBERVIG, K. I.: *Las concordancias del Corán...*, pp. 426-428.

¹⁴ LANDAU-TASSERON, E.: «Jihād»..., p. 38, sin especificación de las aleyas correspondientes.

actividad. A ello se añade el problema de la interpretación de muchos de los decretos coránicos, cuyo significado no siempre es fácil precisar. Este problema se agiganta cuando se pretende abordar el estudio del texto coránico, no en su versión original, sino sobre traducciones, ya que, con frecuencia, un mismo dictamen puede presentar matices distintos en función de las opciones semánticas que ofrece la propia lengua árabe y de los criterios seguidos por el traductor. Un simple ejemplo bastará para darnos cuenta de ello en relación con el problema que nos ocupa. Me refiero al versículo 190 de la segunda azora («*al-baqara*», «*la Vaca*»), cuya importancia en el tema que nos ocupa es central, pues, según algunos exégetas, fue la primera vez que se ordenó a Mahoma combatir (véase más adelante). Esta aleya contiene dos exhortaciones, de signo contrario, positivo y negativo, respectivamente. La primera, «*qātilū*» («*combatid*»), no ofrece ambigüedad semántica alguna, mientras que, en cambio, no ocurre lo mismo con la segunda, «*lā ta'tadū*», orden negativa en árabe, construida con la partícula de negación («*lā*») seguida de la forma VIII de la raíz «*'dā*» («*i'tadā*»). Asimismo, a continuación la aleya menciona el correspondiente participio plural «*mu'tadīna*» (singular «*mu'tadī*»). Las traducciones a las principales lenguas europeas oscilan entre dos ideas distintas en relación con la exhortación «*lā ta'tadū*», la de «*no agredir*», en el sentido de iniciar las hostilidades, y la de «*no excederse*», es decir, no hacer un uso desmedido o desproporcionado de la violencia. Esta misma ambigüedad semántica se aprecia, también, entre los propios comentaristas musulmanes, como veremos más adelante.

Por lo que se refiere, en primer lugar, al idioma castellano, la tabla nº 2 permite comprobar la comparación de cinco de las traducciones más difundidas, las dos únicas procedentes del registro académico (Vernet y Cortés) y tres de las elaboradas en el ámbito confesional musulmán (Melara Navío, González Bórnez y Muhammad Asad)¹⁵. Las respectivas procedencias de los traductores, académica y confesional, no influyen, al menos en apariencia, en las opciones elegidas, ya que para Cortés y Melara, «*lā ta'tadū*» tiene el sentido de «*no excederse*», mientras que Vernet, González Bórnez y Asad optan por la idea de «*no agredir*». Ambas opciones son impecables, pero, sin embargo, su significado y, sobre todo, su sentido jurídico cambian de forma considerable. Por lo tanto, si bien las cuatro versiones coinciden en la traducción de la primera parte del versículo, que alude a la legitimidad de repeler una agresión, en cambio discrepan en la segunda, ya que, en dos casos (Cortés y Melara), se interpreta como una vaga alusión a la medida, lo que podría entenderse como una genérica exhortación a limitar o moderar la violencia ejercida contra el enemigo, mientras que, en los otros tres (Vernet, González Bórnez y Asad), se establece de manera explícita la prohibición de agredir, es decir, de golpear en primer lugar.

La situación es idéntica si tomamos como referencia las traducciones a los dos principales idiomas europeos (tablas nº 3 y 4). En el caso del inglés, lengua que dispone de un mayor número de versiones, he seleccionado cinco, dos académicas (Arberry y Bell), dos confesionales (Pickthall y Mohsin Khan) y una mixta (Abdel Haleem). El cotejo revela que, mientras Bell, Arberry y Pickthall optan por la idea

¹⁵ Una breve aproximación a la historia de las traducciones castellanas del Corán hasta mediados del noventa en ARIAS, J. P.: «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español», *TRANS. Revista de Traductología*, 2 (1998), pp. 173-176.

de «no agredir», con ligeros matices, en cambio Khan y Abdel Haleem se adscriben al concepto de «no rebasar los límites»¹⁶. La misma realidad se constata al comparar las versiones francesas más relevantes, pues la traducción decimonónica de A. de Biberstein Kasimirsky (1808-87), que se adscribe a la idea de «no agredir», se contraponen a las de dos de los arabistas franceses más reputados del siglo pasado, R. Blachère (1900-1973) y J. Berque (1910-1995), quienes, en cambio, optan por la idea de «no transgredir». En definitiva, el cotejo de las distintas versiones muestra que, mientras que el significado de «qāṭala» resulta unánime en todas ellas («combatir»), el sentido global del versículo no lo es, pues varía en función de la traducción de «i'tadà» y del participio «mu'tadīna». Esta sencilla constatación parece suficiente para insistir en la necesidad de soslayar cualquier análisis de la doctrina coránica basada en traducciones del texto árabe original, incluso cuando se trate de estudios procedentes del ámbito académico, ya que la posibilidad de obtener significados distintos, e incluso, a veces, contrarios, resulta factible.

Pero la relevancia de la dimensión semántica del análisis del texto coránico no radica en un simple problema de traducción. En efecto, la capacidad de entenderlo y comprenderlo también constituye una exigencia para los propios musulmanes, tanto árabes como no árabes. De ahí que el esfuerzo por determinar el sentido del texto sagrado constituya una de los aspectos clave de los saberes islámicos, habiendo dado lugar al desarrollo de una amplia literatura exegética que resulta de importancia esencial a la hora de determinar el significado de cualquier concepto coránico. Por ello, no cabe duda de que, para el historiador, mucho más que las “anatomías coránicas” realizadas en el presente por parte de lectores mejor o peor intencionados y más o menos especializados, lo auténticamente relevante es captar la forma en que los propios musulmanes han entendido, a lo largo del tiempo, las referencias fundamentales de sus creencias. Lo importante, entonces, no es tanto lo que el Corán estipula como lo que los musulmanes creen y afirman que ordena, ya que, si bien el texto revelado es único e invariable, sus fieles no lo son. Es decir, se trata, en definitiva, de comprender el significado islámico del mensaje coránico, elaborado por los portavoces autorizados del islam, los ulemas, a lo largo del tiempo, en condiciones históricas específicas.

El tercer elemento que quiero plantear en este apartado es, tal vez, el más debatido, y, al mismo tiempo, el peor entendido. Me refiero a la polémica sobre el carácter belicista o pacifista del mensaje coránico, en particular, e islámico, en general, que, en gran medida, constituye un debate estéril. Esta discusión concentra buena parte de la literatura relativa al yihad y a las concepciones islámicas sobre la guerra, en la que R. Firestone supo distinguir tres paradigmas: uno anti-islámico (polemista) y dos pro-islámicos, apologista o «militante» («revivalist»). Todas estas aproximaciones son, por naturaleza, distorsiones reduccionistas, ya que se caracterizan por singularizar un determinado aspecto del pensamiento islámico sobre la guerra, convirtiéndolo en general, ya sea para atacarlo o para defenderlo¹⁷.

¹⁶ Una eficaz revisión de las distintas traducciones inglesas en MOHAMMED, K.: «Assessing English Translations of the Qur'an», *Middle East Quarterly*, XII/2 (2005).

¹⁷ FIRESTONE, R.: *Jihad...*, p. 4.

La caracterización del islam como una doctrina agresiva y violenta es un tópico de la literatura cristiana desde, al menos, el siglo IX, como denotan, por ejemplo, los escritos de los mártires cordobeses, cuya visión del islam se basa en dos elementos: lujuria y violencia¹⁸. Desde entonces, esta idea ha sido una constante en buena parte del pensamiento europeo y también desde el ámbito académico se ha insistido en acentuar el contenido ofensivo del yihad. Un buen ejemplo al respecto puede ser la obra que representa el máximo esfuerzo colectivo de esa tradición en la época contemporánea, la *Enciclopedia del Islam*, donde E. Tyan destacaba en 1965 como elemento principal del yihad su naturaleza «principalmente ofensiva»¹⁹. Asimismo, en uno de los estudios clásicos sobre el yihad, Majid Khadduri (1908-2007), destacado especialista de origen iraquí que desarrolló su trayectoria académica en EEUU, lo define como una doctrina de permanente estado de guerra, aunque ello no implique, necesariamente, una actitud de lucha continua²⁰.

Como comenté al comienzo del artículo, en tiempos recientes y al socaire del auge del islamismo radical, se ha dado otra vuelta de tuerca a esta caracterización, de manera que uno de los pilares del actual discurso islamófobo consiste en la asimilación entre islam y terrorismo²¹. Una de las prácticas habituales entre los vulgarizadores, e incluso entre investigadores académicos pero no especializados, es el de las lecturas individuales de los textos sagrados islámicos (Corán y tradición profética) que aunque sin duda legítimas, a mi juicio revelan una actitud escasamente académica. Ejemplo paradigmático de esta posición es el ya citado A. Elorza, transmutado desde los atentados del 11-M en ulema, posición desde la cual efectúa su peculiar “anatomía de la yihad”, lo que le permite caracterizar el islam como causa originaria de la violencia terrorista de las organizaciones radicales islamistas. La esterilidad y tendenciosidad de estos planteamientos es palmaria, ya que se basa en una doble falacia. Primero, la de la exégesis individual de los textos sagrados, de forma descontextualizada y sin utilizar las herramientas lingüísticas y conceptuales imprescindibles para ello. Segundo, considerar como universalmente válida la lectura del mensaje islámico que elaboran los sectores radicales, soslayando otras.

Al margen de polémicas sobre el belicismo de la doctrina islámica, lo relevante parece, más bien, analizar cómo los propios musulmanes la han interpretado a lo largo del tiempo y de qué forma los textos sagrados han servido como argumento de legitimación del uso de la violencia. Esta perspectiva, además, permite cuestionar los planteamientos de las tendencias que caracterizan el islam como creencia inevitablemente violenta, belicista o terrorista. En efecto, parte de la hermenéutica coránica actual está centrada en elaborar una relectura del texto

¹⁸ TOLAN, J. V.: *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*. Valencia, 2007, pp. 58 y 125.

¹⁹ TYAN, E.: «Djihād», BEARMAN, P. J. et alii. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, II, p. 538a.

²⁰ KHADDURI, M.: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, 1955, pp. 53 y 64.

²¹ Baste recordar, a este respecto, las palabras de Benedicto XVI en su conferencia sobre *Fe, razón y la universidad - memorias y reflexiones*, pronunciada en la Universidad de Ratisbona el 12-9-2006, en la que invocaba la cita procedente del diálogo de 1391 entre el emperador bizantino Manuel II Paleólogo y un persa culto donde se afirma el carácter violento de la fe predicada por Mahoma.

coránico contraria a las interpretaciones belicistas de los ulemas clásicos, que sirven, en gran medida, de justificación a los propagadores de la islamofobia. A este respecto, resulta ilustrativo y revelador el reciente esfuerzo de M. Abdel Haleem respecto al paradigma del belicismo coránico, el denominado «*versículo de la espada*» (Corán 9:5)²². Dicho investigador egipcio pone de manifiesto que el mensaje islámico es susceptible de lecturas diversas, tanto radicales y belicistas como otras de distinta naturaleza, entre las que tienen cabida actitudes como el espiritualismo sufi u otras más “legalistas”, partidarias de la plena compatibilidad del islam con los requisitos de las sociedades más modernas.

La necesidad de comprender el significado islámico del mensaje coránico justifica el recurso a la literatura hermenéutica como herramienta indispensable de estudio del concepto de yihad. En este trabajo he tomado como referencia tres de los más relevantes comentarios coránicos clásicos. Uno oriental, el del ulema persa al-Ṭabarī (224-310 H/839-923), considerado el más antiguo trabajo de exégesis coránica conservado en su integridad²³. Los otros dos son andalusíes, probablemente los más importantes elaborados en esta zona del Occidente islámico, el del cadí sevillano Abū Bakr b. al-‘Arabī (468-543 H/1076-1148)²⁴ y el de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī (m. 671 H/1273)²⁵. A pesar del contenido esencialmente doctrinal, teológico y jurídico de estos textos, es posible plantear la existencia de factores contextuales que, hasta cierto punto al menos, determinan los posicionamientos de los ulemas en relación con su labor de exégesis. En este sentido, ambos comentarios, elaborados entre los siglos XII-XIII, es decir, en la época del retroceso territorial de al-Andalus, revelan un mayor grado de implicación doctrinal e incluso personal en la interpretación de los versículos relativos al yihad y a la guerra, como podremos comprobar a continuación.

La exégesis coránica, junto con la tradición profética, es la base de la elaboración de la noción de yihad, no exenta de matices, divergencias y discrepancias entre las distintas escuelas jurídicas. El texto coránico, como ya se ha dicho, no contiene una normativa coherente y exhaustiva relativa a la organización de la actividad bélica. Se trata de un libro religioso, no de un código de leyes, de manera que su empleo como fundamento de la elaboración de normas legales constituye una operación intelectual que obliga a enfrentarse a sus contradicciones internas y a los problemas derivados de un lenguaje a menudo

²² «El mito del versículo de la espada», en HERNANDO DE LARRAMENDI, M. y PEÑA MARTÍN, M. (eds.): *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, 2008, pp. 307-340.

²³ BOSWORTH, C. E.: «Al-Ṭabarī», BEARMAN, P. J. *et alii*. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, X, pp. 11-16.

²⁴ Sobre este ulema véase ROBSON, J.: «Ibn al-‘Arabī», BEARMAN, P. J. *et alii*. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, III, p. 729; LAGARDÈRE, V.: «Abū Bakr b. al-‘Arabī, grand cadí de Séville», *Révue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1986), pp. 91-102; LAGARDÈRE, V.: «La haute judicature a l’époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, VII (1986), pp. 195-215; SERRANO RUANO, D.: «El Corán como fuente de legislación islámica: Abū Bakr Ibn al-‘Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur’ān*», HERNANDO DE LARRAMENDI, M. y PEÑA MARTÍN, S. (eds.): *El Corán ayer y hoy...*, pp. 251-275.

²⁵ ARNÁLDEZ, R.: «Al-Kurtubī», BEARMAN, P. J. *et alii*. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, V, p. 512a.

poético y alegórico, como corresponde a un texto de esa naturaleza. Estas contradicciones son contempladas en el propio texto coránico como un elemento inherente a su contenido, advirtiendo de la eventual abrogación de unas aleyas por otras (2:106). En este mismo sentido, el Corán advierte (3:7) que algunas de sus aleyas son unívocas («*muḥkamāt*»), las que constituyen la «*escritura matriz*» («*umm al-kitāb*»), y otras equívocas («*mutašābihāt*»). Por lo tanto, la resolución de las contradicciones se convierte en una exigencia inexcusable en el proceso de elaboración jurídica, por lo cual la lectura aislada y descontextualizada de algunas aleyas no constituye un procedimiento válido de análisis.

Esas contradicciones internas han determinado tradicionalmente el quehacer de los ulemas y, unido a la inexistencia en el islam suní de una única referencia de autoridad religiosa, doctrinal y jurídica, ha generado una amplia diversidad de opciones que son el elemento característico de la elaboración de la doctrina islámica a lo largo de la historia. De hecho, existe un género literario jurídico específicamente destinado al estudio de este aspecto, es decir, de las divergencias («*ijtilāf*») entre las distintas escuelas y los diferentes ulemas. En este trabajo he manejado la *Bidāya* del célebre ulema, médico y filósofo cordobés Averroes (Ibn Rušd) (m. 595 H/1198), de cuyo capítulo sobre el yihad existe una versión castellana, aunque no elaborada sobre el texto árabe original, sino sobre una previa traducción inglesa de R. Peters (1998).

2.2. Mahoma como caudillo guerrero: el yihad en la tradición profética

Además de líder religioso y jefe político, Mahoma fue un caudillo militar, pues organizó y dirigió la lucha de los primeros musulmanes contra sus enemigos y encabezó en persona algunas de las cincuenta y cinco razias y acciones bélicas llevadas a cabo por la comunidad que le obedecía²⁶. Según la *Sīra* de Ibn Ishāq (m. 151 H/768-69), la más antigua de sus biografías, el Profeta dirigió en persona («*bi-nafsi-hi*») veintisiete razias o campañas militares («*gazawāt*») y tomó parte directa en el combate («*qāṭala*») en nueve de ellas. Además, en treinta y ocho ocasiones envió tropas dirigidas por diversos caudillos árabes a distintas zonas de la península Arábiga²⁷. El recurso a la violencia forma parte, por lo tanto, del conjunto de actuaciones atribuidas por la propia tradición islámica a Mahoma y se complementa con las estipulaciones del mensaje coránico. Esta observación debe completarse con otra, no menos relevante. En efecto, es sabido el alto valor que, por decreto coránico, se otorga a su ejemplo, ya que el texto sagrado islámico afirma (33:21) que el Profeta representa un «*bello ejemplo*» («*uswa ḥasana*») para los creyentes y que obedecerle equivale a obedecer a Dios («*man yuṭī'u al-rasūl fa-qad aṭā'a Allāh*») (4:80).

La tradición profética constituye el segundo fundamento doctrinal de la normativa islámica sobre la guerra. En efecto, frente al ya comentado carácter poco consistente de la noción coránica de yihad (R. Firestone, M. Barceló), las

²⁶ KHADDURI, M.: *War and Peace...*, p. 87.

²⁷ GUILLAUMÉ, A.: *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford UP, 1955, pp. 659-660; AL-ṬABARĪ: *Ta'rīj*, traducción de POONAWALA, I. K.: *The History of al-Tabarī, IX. The Last Years of the Prophet*. Nueva York, 1990, pp. 115-120.

principales recopilaciones “ortodoxas”, elaboradas dos siglos después de la muerte de Mahoma, incluyen numerosos relatos o «hadices» relativos a dicha temática, si bien resulta complejo estimar de forma algo más exacta el lugar que la lucha y el yihad ocupan en la suna, en especial por lo que se refiere a las recopilaciones más extensas. No hay grandes dificultades en el caso de la más antigua, *al-Muwatta'*, obra del medinés Mālik b. Anas (m. 179 H/795), que le dedica de forma íntegra la sección 21, con un total de 50 «hadices», lo que supone un 2,8% del total de 1.726 que contiene²⁸. Más difícil es establecer cifras precisas en el caso de la colección que goza de mayor autoridad entre los musulmanes suníes, el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī (m. 256 H/870), cuyo contenido ronda los 7.600 «hadices»²⁹, si bien es necesario tener en cuenta que hay muchas repeticiones, lo que reduce su extensión a unos 4.000 «hadices». En cualquier caso, la temática bélica aparece mucho más prolijamente desarrollada que en el caso de *al-Muwatta'*, ya que se trata de una colección muy extensa, incluyendo dos secciones específicas sobre este aspecto, la 56 («*kitāb al-yihād wa-l-siyar*») y la 64 («*kitāb al-magāzī*»), con 306 y 516 «hadices» respectivamente³⁰, lo que representaría casi un 11% de su contenido. La segunda compilación en importancia, el *Ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 261 H/874-75), apenas supera los 3.000 dichos proféticos³¹, dedicando también un apartado al yihad («*kitāb al-yihād wa-l-siyar*»), que contiene un total de 187 «hadices».

Como puede verse, las principales compilaciones contienen al menos un capítulo específico de tradiciones relativas a la actividad bélica. Sin embargo, no es infrecuente que otros muchos «hadices» se encuentren dispersos en capítulos de temáticas diversas, lo cual constituye una de las dificultades principales para poder cuantificar el contenido bélico de estas obras de manera más precisa. En efecto, por un lado, el número de «hadices» de una recopilación oscila entre las distintas ediciones y traducciones, lo cual, a su vez, está relacionado con el fenómeno de las repeticiones, ya que los mismos «hadices» aparecen varias veces en la misma compilación (véase tabla nº 4). Un simple ejemplo relativo al combate bastará para comprobarlo. Se trata del conocido dicho profético «*se me ha ordenado combatir a la gente hasta que declaren que no hay más dios que Dios*» («*umirtu an yuqātil al-nās ḥattā yaqūlu lā ilāha illā Allāh*»). En la compilación de al-Bujārī aparece seis veces, correspondientes a otras tantas secciones de la obra: «*kitāb al-īmān*» (II, 17), «*kitāb al-ṣalā*» (VIII, 28), «*kitāb al-zakā*» (XXIV, 1), «*kitāb al-yihād wa-l-siyar*» (LVI, 102), «*kitāb istitābat al-murtadīn wa-l-mu'ānidīn wa-qitāli-him*» (LXXXVIII, 3) y «*kitāb al-i'tiṣām bi-l-kitāb wa-l-sunna*» (XCVI, 2)³². Asimismo, en la de Muslim es citado en

²⁸ Según la ed. de M. FU'ĀD 'ABD AL-BĀQĪ, El Cairo, 1993, 2ª ed. En cambio, en la ed. electrónica de <http://www.al-eman.com/> son 1.861.

²⁹ No obstante, las cifras varían, a veces considerablemente: véase tabla nº 4.

³⁰ Según BULLIET, R. W.: *Islam. The View from the Edge*. Nueva York, 1994, 32, la recopilación de al-Bujārī, a la que asigna un total de 7.077 «hadices», estaría distribuida de la forma siguiente: 2.000 sobre prácticas rituales (oración, ablución, ayuno y peregrinación); 500 sobre exégesis coránica; 286 matrimonio y divorcio; 251 comida y bebida; 178 vestimenta y 129 asuntos médicos. Sobre economía y yihad no indica cifras precisas, limitándose a indicar que son asuntos «*well covered*».

³¹ Según la ed. electrónica <http://www.al-eman.com/>. En cambio, la ed. electrónica de la traducción de inglesa de A. H. SIDDIQI le atribuye unos 4.000.

³² Traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri. Les traditions islamiques*. Paris, 1977, I, pp. 17, 148 y 454; II, p. 331; IV, pp. 426 y 548.

dos capítulos distintos: «*kitāb al-īmān*» (II, 10, n° 133-138) y «*kitāb faḍā'il al-ṣahāba*» (XLV, 4, n° 6375)³³.

Más allá de la relativa importancia que el yihad ostenta en las compilaciones de suna en relación a otros asuntos, destaca el lugar preeminente que se le atribuye en la jerarquía de comportamientos y actuaciones de los musulmanes, aunque ello no deba significar, al menos en todos los casos, que se trate de referencias inequívocas de connotación bélica, dado que el término yihad no posee en sí mismo, al menos de forma necesaria, dicho significado. Así, un «*hadiz*» narra que un hombre pidió al Profeta que le indicara una acción del mismo valor que el yihad («*dullunī 'alā 'amal ya'dil al-ŷihād*»), a lo que Mahoma respondió: «*no encuentro ninguna*» («*lā aŷidu-hu*»)³⁴. En este ejemplo, la simple mención de la palabra yihad no implica una invocación al uso de la fuerza o la violencia. De hecho, en otros «*hadices*», Mahoma define la existencia de varias formas de «*esfuerzo*» a través de las cuales el creyente puede y debe mejorar su condición individual de musulmán y contribuir a la pureza del islam como fe colectiva.

*«Todos los profetas enviados por Dios a una nación antes que yo tuvieron discípulos y partidarios que siguieron su tradición y obedecieron sus órdenes. Pero, tras ellos, vinieron sucesores que predicaron lo que ellos no habían practicado y practicaron lo que ellos no habían ordenado. Quienquiera que se esfuerce contra ellos con su mano es un creyente. Quienquiera que se esfuerce con ellos con su lengua es un creyente. Quienquiera que se esfuerce contra ellos con su corazón es un creyente»*³⁵.

A través de este «*hadiz*», Mahoma define una práctica de «*esfuerzo*» consistente en varias clases de acciones, realizadas mediante la mano («*yad*»), la lengua («*lisān*») y el corazón («*qalb*»). De hecho, ciertos «*hadices*» parecen indicar que la tradición profética valora, sobre todo, las formas no violentas de ejercitar la fe en Dios, como el perfeccionamiento espiritual individual o la acción política, aunque sea de manera puramente verbal. Así, según un dicho transmitido por Abū Dāwud, el Profeta habría afirmado que «*el mejor esfuerzo consiste en una palabra justa ante un soberano tiránico*» («*afḍal al-ŷihād kalimat 'adil 'inda sulṭān ŷā'ir*»)³⁶.

En otros «*hadices*», en cambio, la mención del esfuerzo aparece asociada a la noción coránica «*fi sabīl Allāh*»³⁷. Este «*esfuerzo por mor de Dios*» sí suele corresponder, de forma mucho más manifiesta, a la participación en la milicia con un propósito ideológico, como atestigua la propia tradición, donde Mahoma define el combate por mor de Dios como aquél cuyo objetivo es enaltecer la

³³ Traducción de SIDDIQI, A.-H.: *Sahih Muslim: Arabic – English*, (ed. electrónica: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim>) I, 9, n° 29-34 y XXXI, 31, n° 5918.

³⁴ Al-BUJĀRĪ: *Ṣaḥīḥ*, LVI, 1, n° 2785; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, II, pp. 280-281; traducción de MUHSIN KHAN, 52, n° 44.

³⁵ MUSLIM: *Ṣaḥīḥ*, II, 22, n° 188; traducción de SIDDIQI, I, n° 81.

³⁶ ABŪ DĀWUD, *Sunan*, XXXVIII, 17, n° 4346; traducción de HASAN, A.: *Partial translation of Sunan Abu Dawud*, 37, n° 4330; citado por FIRESTONE, R.: *Jihad...*, p. 17.

³⁷ Repetida setenta veces en el texto coránico, en contextos diversos, no exclusivamente bélicos, cf. FIRESTONE, R.: *Jihad...*, p. 74.

palabra de Dios («*li-takūn kalimat Allāh hiya-l-'ulyā*») ³⁸. Numerosos «*hadices*» subrayan la elevada importancia de este esfuerzo bélico o yihad propiamente dicho. La compilación de al-Bujārī comienza el capítulo dedicado al yihad con un «*hadiz*» según el cual un creyente preguntó a Mahoma cuál es la mejor de las obras («*ayyu-l-'amal afḍal*»), a lo que respondió situando el «*yihād fī sabīl Allāh*» en tercer lugar, después del cumplimiento de la oración y de la piedad filial. En consonancia con lo establecido en Corán 4:95, el segundo capítulo de dicha compilación lo encabeza un título que afirma que la mejor persona es el creyente que practica el esfuerzo por mor de Dios, sea de forma individual o con sus bienes («*afḍal al-nās mu'min mu'yāhid bi-nafsi-hi wa-māli-hi fī sabīl Allāh*») ³⁹. Según otro «*hadiz*», Mahoma habría afirmado que quien merece más consideración («*jayr al-nās manzilan*») es el hombre que coge la rienda de su caballo para esforzarse por mor de Dios («*yu'yāhid fī sabīl Allāh*») ⁴⁰. Asimismo, el Profeta afirmaba que quien parte para la práctica del yihad es como si rezara y ayunara constantemente, hasta su regreso ⁴¹. De esta manera, se eleva el rango del yihad, equiparándolo con dos de las cinco principales obligaciones de todo musulmán, el rezo y el ayuno.

El premio principal para quien se esfuerza «*fī sabīl Allāh*» es el Paraíso, lo que nos remite a las categorías de «*šahāda*» («*martirio*») y «*šahīd*» («*mártir*»). La relación entre ambos es muy estrecha, tal y como sugiere el célebre dicho profético según el cual «*el Paraíso está a la sombra de las espadas*» («*al-ḡanna tahta ḡilāl al-suyūf*») ⁴². Pero, aunque está garantizado para los que mueren en el esfuerzo «*fī sabīl Allāh*», el Paraíso no es una reserva exclusiva de mártires. De hecho y a pesar de las admoniciones coránicas al respecto, incluso un «*hadiz*» estipula que tanto el que participa en ese esfuerzo como el que se queda en su casa entrará en el Paraíso, siempre y cuando cumpla con los requisitos de creer en Dios y su Enviado, rezar y ayunar en ramadán ⁴³. Es más, hay «*hadices*» en los que no se contempla ninguna relación entre el Paraíso y el yihad o la «*šahāda*». Es el caso de un dicho, transmitido por Abū Ḥurayra, en el que un árabe pide a Mahoma que le indique qué acción puede garantizarle el Paraíso, a lo que el Profeta responde obviando el yihad y señalando, en cambio, la adoración de Dios sin asociarle otras divinidades

³⁸ AL-BUJĀRĪ: *Šahīh*, XCVII, 28, n° 7458; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, IV, p. 612; trad. MUHSIN KHAN, 93, n° 550.

³⁹ AL-BUJĀRĪ: *Šahīh*, LVI, 1 y 2; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, II, pp. 280-281.

⁴⁰ MĀLIK: *Muwatta'*, XXI, 4; traducción de PÉREZ, A.: *El camino fácil (al-Muwatta')*. Almodóvar del Río, 1999, p. 253.

⁴¹ AL-BUJĀRĪ: *Šahīh*, LVI, 2, n° 2787; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, II, p. 281; traducción de MUHSIN KHAN (*The translation of the meanings of Sahīh Al-Bukhāri: Arabic-English*. Ed. electrónica: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>), 52, n° 44; MUSLIM: *Šahīh*, XXXIV, 29, n° 4977; traducción de SIDDIQI, 20, n° 4636; MĀLIK: *Muwatta'*, XXI, 1, 1; traducción de PÉREZ, A.: *El camino fácil...*, p. 252. «*Maḡal al-mu'yāhid fī sabīl Allāh ka-maḡal al-šā'im al-qā'im al-dā'im allaḡī lā yuftaru min šalā wa-lā šiyām ḡattā yarḡa'u*».

⁴² AL-BUJĀRĪ: *Šahīh*, LVI, 22, n° 2818; 112, n° 2966 y 156, n° 3025; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, II, pp. 292, 336 y 355; traducción de MUHSIN KHAN, 52, n° 73, 210 y 266; MUSLIM: *Šahīh*, XXXIII, 6, n° 4640; traducción de SIDDIQI, 19, n° 4314; ABŪ DĀWUD: *Sunan*, XV, 98, n° 2633; AL-TIRMIDĪ: *Sunan*, XVIII, 23, n° 1760.

⁴³ AL-BUJĀRĪ: *Šahīh*, LVI, 4, n° 2790; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, II, pp. 282-283; traducción de MUHSIN KHAN, 52, n° 48.

así como el cumplimiento de la oración, del azaque y el ayuno de ramadán⁴⁴. No obstante, también hay algunas tradiciones mucho menos halagüeñas para los que no quieren esforzarse por Dios. Así, un «hadiz» considera que el creyente que muere sin haber participado en una razia o sin habérselo siquiera propuesto es un hipócrita («*māta 'alā šu'ba min niḥāq*»), mientras que en otro se afirma que al que no participa en la razia, ni suministra provisiones a un combatiente («*gāzī*») ni cuida de la familia de un combatiente mientras éste está lejos, Dios le castigará con una calamidad («*aṣāba-hu Allāh bi-qāri'a*»)⁴⁵.

Pese a la elevada estima profética por el esfuerzo «*fi sabīl Allāh*», la actitud de Mahoma hacia el empleo de la violencia no fue unívoca ni invariable, según afirman los ulemas, sino que evolucionó en tres fases distintas y sucesivas, cuyos cambios fueron determinados, no por decisiones individuales suyas, sino por la revelación del mensaje divino. Se trata de la doctrina evolutiva de la noción de yihad, que representa la visión clásica de los ulemas, lo que R. Firestone llama el «*esquema tradicional*», al que dicho investigador contrapone una lectura crítica, basada en la existencia en la primitiva comunidad musulmana de distintos discursos sobre la legitimidad de la violencia⁴⁶. Las tres fases que, según este esquema tradicional, determinan el curso de la progresiva transformación de la actuación de Mahoma son las siguientes. Durante la primera etapa, la del comienzo de la revelación en La Meca, a los musulmanes se les prohibió combatir, según la interpretación de varios versículos coránicos (5:13; 23:96; 73:10; 88:22). La segunda comienza después de la Hégira, la emigración a Medina, momento a partir del cual Mahoma recibió la autorización de combatir. Los ulemas, sin embargo, discrepan respecto a cuál fue la aleya que lo estableció, ya que algunos citan Corán 22:39-41 y otros consideran que fue 2:190. La segunda de ambas aleyas se inscribe en el contexto del pacto de Hudaibiyya, establecido con los mecenos para poder realizar la peregrinación, y su sentido era el de combatir contra quienes atacasen a los musulmanes sin «*excederse*», «*transgredir*» o «*iniciar las hostilidades*» («*lā ta'tadū*»), según vimos con anterioridad. Asimismo, a este contexto se vincula Corán 2:194. Mahoma, entonces, combatía a quienes le atacaban y se abstenía de hacerlo con quienes no mostraban actitud hostil. Finalmente, la tercera etapa se inicia cuando se revela la orden de ataque total, quedando anuladas las disposiciones anteriores, según veremos más adelante, al analizar la elaboración de la noción ofensiva del yihad.

Al igual que el discurso coránico, la actuación de Mahoma ha sido considerada como causa original de la violencia ejercida en la actualidad por grupos radicales y extremistas, a tal punto que se lo ha llegado a caracterizar como terrorista y a acusarlo de cometer «*crímenes contra la humanidad*»⁴⁷. Frente a estos anacronismos, la tradición académica occidental (francesa y anglosajona, principalmente) tiende a relativizar la relación de Mahoma con la violencia, situándola en su contexto histórico y sociológico. Para Khadduri, el yihad era la única garantía de estabilidad

⁴⁴ AL-BUJĀRĪ: *Ṣaḥīḥ*, XXIV, 1, n° 1397; traducción de HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri...*, I, pp. 453-454.

⁴⁵ ABŪ DĀWUD: *Sunan*, XV, 18, n° 2504 y 2505; traducción de HASAN (*Partial translation of Sunan Abu Dawud*), 14, n° 2497.

⁴⁶ FIRESTONE, R.: *Jihad...*, p. 50.

⁴⁷ ELORZA, A.: «Yihad en Madrid», *EL PAÍS*, 18-4-2004.

del naciente Estado islámico en el contexto tribal, ya que, de no haber canalizado hacia el exterior la belicosidad de las tribus árabes, habría desaparecido como consecuencia de las tradicionales querellas internas y de las razias intertribales⁴⁸. En efecto, la guerra, bajo la forma tribal de la raziya, era una práctica habitual, al punto de ser calificada por W. M. Watt como «*el deporte nacional de los árabes*». De otra parte, el propio Watt apuntaba que el vínculo original existente entre el islam y la guerra fue consecuencia de la actitud de los enemigos paganos de Mahoma, quienes lo forzaron a tener que luchar para sobrevivir, de tal forma que su actitud primigenia fue defensiva, y que si ocasionalmente Mahoma tomó la iniciativa de atacar, ello debe considerarse un ejemplo del dicho de que «*la mejor defensa es un buen ataque*». Una tercera consideración apunta al hecho de que, aunque, en efecto, Mahoma no dudó en recurrir a la fuerza y la violencia para vencer a sus enemigos, esa no fue la única de sus opciones a la hora de tratar con sus adversarios o vecinos, ya que también efectuó pactos con diversas tribus árabes que no habían aceptado el islam⁴⁹. En este sentido, el propósito principal del estudio de R. Firestone sobre el origen del concepto de yihad es, precisamente, demostrar que la primitiva comunidad musulmana no tuvo actitudes unívocas hacia el recurso a la violencia como manera de extender la nueva fe, de manera que tanto el Corán como la tradición islámica primitiva indican que, mientras que algunos musulmanes eran militantes, otros rechazaban ir a la guerra⁵⁰.

Sobre las bases textuales del Corán y la suna, los ulemas han desarrollado una normativa relativa a las formas legítimas de combatir, la identificación del enemigo y el daño que legítimamente se le puede causar, en las personas y en los bienes. Parece que ya en época Omeya comienzan las primeras manifestaciones de la existencia de una reflexión teórica, teológica y jurídica, sobre el yihad. Así lo sugiere el *Kitāb al-siyar*, obra no conservada, en la que el ulema sirio al-Awzā'ī (707-774) replicaba al *Kitāb al-siyar al-kabīr* de Muḥammab al-Šaybānī (m. 805), discípulo del maestro iraquí Abū Ḥanīfā. Otro pupilo de este último, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī (113-182 H/731-798), originario de la ciudad de Kufa, cadí de Bagdad y máxima autoridad jurídica de su época, durante el califato de Hārūn al-Rašīd (170-193 H/786-908), fue el encargado de dar la réplica a al-Awzā'ī, a través de una obra titulada, precisamente, *Kitāb al-radd 'ala siyar al-Awzā'ī*⁵¹. Asimismo, Abū Yūsuf es autor de un conocido tratado de derecho público titulado *Kitāb al-jarāy*, cuyo título evoca un contenido fiscal, si bien aborda cuestiones diversas, dedicando en la parte final un capítulo a la guerra contra los politeístas y los rebeldes («*fī qitāl ahl al-širk wa-ahl al-baġī*»). Aunque Abū Yūsuf no emplea aquí el término yihad, dicho apartado consiste en un conjunto de normas sobre la guerra, recurriendo con frecuencia a ejemplos, situaciones y dichos de Mahoma. De esta forma, se estima que el más antiguo tratado sobre yihad, al menos la primera obra en cuyo título se emplea el término, fue el *Kitāb*

⁴⁸ KHADDURI, M.: *War and Peace...*, p. 62.

⁴⁹ WATT, W. M.: «Islamic Conceptions of the Holy War», MURPHY, T. P. (ed.): *The Holy War*, Columbus, pp. 141 y 145-146; FLORI, J.: *Guerra santa, yihad, cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el Islam*. Granada 2004, pp. 76 y 103.

⁵⁰ FIRESTONE, R.: *Jihad...*, pp. vi, 68 y 77.

⁵¹ MORABIA, A.: *Le Gihād dans l'Islam médiéval, le combat sacré des origines au XIIe siècle*. Paris, 1993, pp. 186-187.

al-yihād del ulema iraní ‘Abd Allāh b. al-Mubārak (m. 181 H/797)⁵²: en realidad, se trata de una recopilación de 262 «*hadices*», muchos de los cuales también se incluyen en las obras coetáneas de Yaḥyā b. Ādam (m. 203 H/818) y Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224 H/838). En al-Andalus, encontramos normas sobre el yihad ya en las primeras codificaciones del derecho mālīkī elaboradas en Córdoba, entre ellas *al-Wāḍiḥa*, de Ibn Ḥabīb (m. 238 H/853), en cuya parte editada, muy incompleta, sólo se registra una referencia indirecta al yihad⁵³. No obstante, el primer tratado dedicado de modo específico al yihad data de la época del califato y se debe al jurista Ibn Abī Zamanīn (m. 399 H/1008), autor de *Kitāb quḍwat al-gāzī*, obra que consta de 24 capítulos, en los que analiza algunos aspectos de la normativa sobre el yihad y recoge gran número de *hadices* relativos a cada uno de ellos, así como opiniones de otros juristas mālīkīs, sobre todo del propio Ibn Ḥabīb⁵⁴.

Las cuestiones relativas al derecho de guerra constituyen un apartado de importancia en la mayoría de las obras de jurisprudencia islámica. Conviene subrayar la relevancia que tiene, desde una perspectiva global de la historia del derecho, la acuñación de este concepto jurídico de la guerra, que comienza a codificarse ya desde el siglo VIII, frente a lo que sucede en otras sociedades coetáneas, entre ellas el ámbito medieval cristiano, donde no se produce un desarrollo legal similar hasta siglos más tarde⁵⁵.

3. El yihad y la legitimidad de la violencia

Tal y como ha sido entendido y definido por la mayoría de los ulemas musulmanes clásicos desde el siglo VIII, el yihad puede ser caracterizado, en términos generales, como el discurso islámico de legitimación de la violencia. No obstante, es preciso aclarar la relación entre yihad y guerra, ya que, en realidad, el yihad es sólo una de las formas de violencia que el islam reconoce como legítima. En efecto, como vamos a ver a continuación, según la teoría suní clásica, el yihad consiste en la expansión del islam por medios violentos y, por lo tanto, está dirigida en exclusiva contra los no musulmanes, no siendo legítimo utilizarlo para luchar contra otros musulmanes⁵⁶. En este sentido, en la tradición suní la lucha

⁵² MORABIA, A.: *Le Jihad...*, p. 185; BONNER, M.: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, 2006, p. 101.

⁵³ *Kitāb al-Wāḍiḥa*. Fragmentos extraídos del *Muntajab al-aḥkām* de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008). Ed. y traducción de M. ARCAS CAMPOY, Madrid, 2002, p. 43. Sobre Ibn Ḥabīb véase el artículo de M. Arcas Campoy y D. Serrano Niza en LIROLA, J. y VÍLCHEZ, J. M. (eds.): *Biblioteca de al-Andalus*, 3 (*De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*), Almería, 2004, pp. 219-227.

⁵⁴ ARCAS CAMPOY, M.: «Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb quḍwat al-gāzī* de Ibn Abī Zamanīn», *Al-Andalus-Magreb*, 1 (1993), pp. 51-65.

⁵⁵ KHADDURI, M.: *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, p. 94.

⁵⁶ No obstante, es posible que, en las etapas formativas iniciales, antes de la conformación de la teoría jurídica clásica del yihad, desde el siglo IX, no existiera una diferenciación clara en la conceptualización de la lucha contra las distintas clases de enemigo, como parece sugerir el hecho de que ABŪ YŪSUF: *Kitāb al-jarāy*, El Cairo, 1367 H. p. 227; FAGNAN, E.: *Livre de l'impôt foncier (kitab el-kharadj)*, Paris, 1921, p. 295, incluya bajo un mismo epígrafe el combate («*qitāb*») contra dos grupos, designados como «*ahl al-širk* y *ahl al-bagī*». Mientras que el primero puede identificarse sin dificultad con los politeístas, la expresión «*ahl al-bagī*» parece remitirse a la

contra la disidencia política o religiosa interna o la persecución del bandidaje practicado por musulmanes no se conceptualiza como yihad⁵⁷. Aquí radica la principal diferencia entre dicha tradición mayoritaria, por un lado, y la minoritaria chií y jariyí, por otro, ya que estas dos últimas sí admiten la convocatoria del yihad para luchar contra otros musulmanes, tanto por motivos religiosos como políticos⁵⁸. Asimismo, mientras que para los suníes el yihad es un deber colectivo («*fard kifāya*»), que no todos los musulmanes están obligados a cumplir de forma individual, salvo en el caso de ataque enemigo sobre el territorio islámico, para los jariyíes, en cambio, el yihad siempre es un deber individual («*fard 'ayn*»), que constituye, por lo tanto, una de las principales obligaciones de cada musulmán⁵⁹.

3.1. El yihad y la expansión del islam

Sobre los precedentes de la actuación del Profeta y los califas ortodoxos, los ulemas desarrollaron un concepto ofensivo del yihad, entendido en un sentido político, no proselitista, es decir, como forma de expandir el dominio político y territorial del islam, más que de imponer la fe islámica a los habitantes de esos lugares. La normativa consiguiente no está exenta de discrepancias de opinión sobre determinados aspectos. Sin embargo, la idea que acabó siendo predominante en el discurso principal de los más reputados ulemas fue la de la necesidad de expandir el islam a través del yihad como «esfuerzo» bélico que permitiera la imposición del dominio político islámico.

La noción expansiva del yihad se deriva de la secuencia de recurso a la violencia por parte de Mahoma en el transcurso de su trayectoria, antes comentada. Tras la primera etapa de prohibición (antes de la hégira) y la segunda de restricción (pacto de Hudaibiyya), a partir de la conquista de La Meca comienza la tercera fase, en la que se dio a los musulmanes la orden general de combatir, de forma que, según Ibn al-‘Arabī, la «*da‘wà*» y la Palabra alcanzaran todos los confines y no quedase ni un solo infiel, siendo un mandato que permanece vigente hasta el día del Juicio. La activación de esta noción expansiva se basa en la interpretación de ciertas aleyas, de importancia clave en la estructuración de la doctrina islámica sobre la legitimidad de la violencia.

El elemento central en la elaboración de este discurso es la desactivación del

disidencia, según la alusión que hace al comienzo del capítulo, basado en la contraposición entre «los inocuos» y «los de la alquibla» («*ahl al-bagī min ahl al-qibla*»).

⁵⁷ KHADDURI, M.: *War and Peace...*, p. 74, remitiéndose al *šāfi‘ī* al-Māwardī, habla de yihad en la lucha contra la apostasía («*ridda*»), la disensión («*bagī*») y la secesión («*al-muḥāribūn*»). En realidad, el citado tratadista aborda el combate contra estos grupos separadamente, en un apartado propio, que sigue al del yihad y en el que dicho término está ausente, siendo su título el de «*guerras de interés general*» («*ḥurūb al-maṣāliḥ*»). A lo largo del mismo nunca utiliza la palabra yihad, sino que habla siempre de «*qitāb*», cf. AL-MĀWARDĪ: *Al-Aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*. Ed. Beirut, s/f., pp. 69-81; traducción de FAGNAN, E.: *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Argel, 1915, pp. 109-129. Pese a ello, ABOUD, S.: «Al-Yihad según el manuscrito aljamiado de *al-Tafrīf* de Ibn al-Ŷallāb», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), p. 327, sigue los planteamientos de Khadduri.

⁵⁸ TYAN, E.: «Djihād»..., II, p. 538a.

⁵⁹ KHADDURI, M.: *War and Peace...*, pp. 67-68 y 94-95.

sentido defensivo inicial que tuvo Corán 2:190, considerada por al-Qurṭubī la primera aleya de temática bélica, por la que se autorizaba a Mahoma combatir si era agredido, pero no a iniciar las hostilidades, sobre la base de la expresión «*lā ta'tadū*». Esta aleya habría sido abrogada, según algunos ulemas, por 9:5 y, según otros (sobre la opinión de Ibn Zayd y al-Rabī') por 9:36, que ordenaba combatir a todos los «*kuffār*» («infiel»). No obstante, hay discrepancias en torno al sentido de esa abrogación. Siguiendo la opinión de varios ilustres «*ṣaḥāba*» o «*compañeros*» de Mahoma ('Umar b. 'Abd al-'Azīz, Muḡyāhid e Ibn 'Abbās), al-Ṭabarī no la considera abrogada y afirma que su sentido es el de prohibir ejercer la violencia sobre mujeres y niños. Los exegetas andalusíes la entienden de modo similar. Para Ibn al-'Arabī, sólo queda abrogada la obligación de no iniciar las hostilidades sin haber sido agredidos previamente, de forma que la expresión «*lā ta'tadū*» posee dos sentidos: no combatir por motivos ajenos a la religión («*lā tuqātilū 'alā gayr al-dīn*») y luchar sólo contra los que combaten («*lā yuqātal illā man qātalā*). De forma similar, al-Qurṭubī, sobre la autoridad de los citados «*ṣaḥāba*» y por boca de Abū Ŷa'far al-Naḥḥās, estima que esta aleya es «*explícita*» («*muḥkama*»), es decir, permanece operativa. No obstante, aunque algunos la entienden en el sentido de «*no agredir*», limitando el uso de la fuerza a los casos de legítima defensa, a su juicio esta interpretación del versículo queda abrogada por la orden general de combatir a todos los «*kuffār*» («*mansūja bi-l-amr bi-l-qitāl li-ŷamī' al-kuffār*») promulgada en las aleyas «*ofensivas*». Su significado, por lo tanto, no es el de «*no agredir*», sino el de «*no excederse*», ya que lo que ordena es poner límites en el empleo de la violencia, en particular respecto a los colectivos no beligerantes (mujeres, niños, ancianos, enfermos, etc.)⁶⁰.

La desactivación de la interpretación defensiva de Corán 2:190 se justifica sobre la preeminencia otorgada al sentido claramente ofensivo de los versículos que contienen exhortaciones explícitas a «*combatir*» («*qātilū*») o, incluso, a «*matar*» («*uqtulū*»), con un sentido imperativo y colectivo que, a juicio de los exegetas, los convierten en órdenes inapelables. El primero de ellos es Corán 2:193, sobre el que, según al-Qurṭubī, hay dos interpretaciones, de signo contrario. Algunos ulemas opinan que la orden «*combatid*» («*qātilū*») se refiere a aquellos respecto a los que Dios advierte «*si os combaten*» («*in qātalū-kum*). Por lo tanto, se trata de una interpretación restrictiva, de signo defensivo, donde la orden de atacar está supeditada a la existencia de una agresión previa. En cambio, otros consideran que 2:193 es «*nāsija*», es decir, ha abolido dicho requisito, de manera que constituye una orden general de combate, contra todos los politeístas en todas partes («*amr bi-l-qitāl li-kulli mušrik fī kulli mawḍi'*). A juicio del exegeta andalusí, ésta es la opción correcta («*aḥzar*») ⁶¹ y, por lo tanto, coincidiendo con el resto de comentaristas, la considera una orden de ataque total, no sujeta al requisito de que

⁶⁰ AL-ṬABARĪ: *Ŷāmi'*, II, pp. 258-260 y 272; IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām*, I, p. 147; AL-QURṬUBĪ: *Ŷāmi'*, II, pp. 344-348 y 351-352 y III, pp. 38-39; traducción de MAZA ABU MUBARAK, Z.: *Compendio del tafsir del Corán. Al-Qurtubi*, Granada, 2005-2007, vol. I, pp. 502-504 y 506-507 y vol. II, p. 26; traducción de BEWLEY, A.: *Tafsir al-Qurtubi. Classical Commentary of the Holy Qur'an*, Londres, 2003, I, pp. 490-491 y 544.

⁶¹ No obstante, en este punto parece haber cierta contradicción, ya que, al menos en dos ocasiones, AL-QURṬUBĪ: *Ŷāmi'*, II, pp. 345 y 347, señala que Corán 2:190 sigue siendo «*explícita*» («*muḥkama*»), es decir, no abrogada, si bien considera que «*lā ta'tadū*» ha perdido su valor de concepto defensivo.

los infieles inicien las hostilidades («*amr bi-qitāl muḥlaq lā bi-ṣarḥ an yabda' al-kuffār*»). La exégesis de esta aleya está vinculada al célebre «*hadiz*» «*se me ha ordenado combatir hasta que todos declaren que no hay más dios que Dios*», citado con anterioridad. La importancia de ambos textos radica en que, en base a ellos, los ulemas establecen que la causa del combate es la impiedad («*kufṛ*») y/o el politeísmo («*širk, iṣrāk*»), ya que ese es el sentido que se da a la expresión «*hasta que dejen de inducirnos a apostatar*» («*ḥattā lā takūn fitna*»). Esta identificación entre «*fitna*» y «*kufṛ-širk*» se basa en la opinión de los principales «*ṣahāba*». La segunda parte de la aleya («*fa-in intahū fa-lā 'udwān illā 'alā-l-ẓālimīn*») implica que el deber de combatir sólo cesa cuando desaparece el «*kufṛ*», sea aceptando el islam o a cambio del pago de la «*ḡizya*», en caso de tratarse de la gente del Libro. De lo contrario, han de ser combatidos, pues son los impíos («*ẓālimūn*») a los que alude el versículo en cuestión⁶². Así pues, los ulemas justifican sobre la interpretación de esta aleya la idea de que la causa de la lucha ya no es responder a una agresión previa, sino, sencillamente, la existencia del «*kufṛ*», de forma que el combate sólo debe cesar cuando la causa haya desaparecido. Idéntico sentido se otorga a Corán 9:5, de manera que la fórmula «*matad a los asociadotes dondequiera que les encontréis*» («*uqtulū-l-mušrikīn ḥayṭu waḡattumū-hum*») se interpreta en un sentido global, como exhortación al combate contra todos los politeístas en todas partes («*'ām fī kulli mušrik; 'ām fī kulli mawḍi'*»), con la salvedad de las excepciones relativas a los colectivos no beligerantes, que serán comentadas más adelante⁶³.

Junto a Corán 9:5, tal vez la más determinante en la estipulación del sentido ofensivo del yihad sea Corán 9:29, que los exegetas conectan con los demás versículos de la misma azora que se relacionan con dicho discurso (5:73 y 123). Como afirma Ibn al-'Arabī, este versículo implica una orden de combatir a todos los infieles («*amr bi-muḡāṭalat ḡami' al-kuffār*») y aunque, continúa, éstos son de muchas clases («*anwa' muta'addida*»), mencionadas en el texto sagrado con distintos nombres, el término «*kufṛ*» los define a todos, lo cual justifica en Corán, 22:17⁶⁴. Seguidamente, utiliza la tradición del Profeta para precisar el sentido exacto de la orden de combatir, a través del ya citado «*hadiz*» «*se me ha ordenado combatir*», lo cual, a su juicio, constituye el propósito principal y el objetivo supremo («*al-maḡṣūd al-'ẓām wa-l-ḡāyatu al-quṣwa*»). Citando al ulema sevillano, al-Qurṭubī reafirma la idea punitiva que transmite la aleya, al afirmar que la fórmula inicial «*qātilū*» contiene la orden de castigar («*amr bi-l-'uqūba*»), mientras que las siguientes definen el pecado («*ḡanb*») merecedor del castigo y sus diversas manifestaciones, y la sentencia final («*hasta que paguen el tributo*») aclara el propósito final del castigo y establece la compensación mediante la cual se les dispensa del mismo⁶⁵.

La tercera aleya de referencia en la elaboración del sentido ofensivo del yihad

⁶² AL-ṬABARĪ: *Ŷāmi'*, II, pp. 264-268; IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām*, I, pp. 151-152 y II, p. 374; AL-QURṬUBĪ: *Ŷāmi'*, II, p. 351; traducción de MAZA, Z.: *Compendio...*, I, p. 506; traducción de BEWLEY, A.: *Tafsir...*, I, p. 496.

⁶³ AL-ṬABARĪ: *Ŷāmi'*, VI, p. 101; IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām*, II, pp. 374 y 499; AL-QURṬUBĪ: *Ŷāmi'*, VIII, p. 69.

⁶⁴ «*El Día de la Resurrección, Dios fallará acerca de los creyentes, los judíos, los sabeos, los cristianos, los zoroastrianos, y los asociadotes. Dios es testigo de todo*».

⁶⁵ IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām*, II, p. 388; AL-QURṬUBĪ: *Ŷāmi'*, VIII, p. 101.

es Corán 9:123, que los hermeneutas conectan con las otras dos de la misma azora con las que se vincula por su significado. En efecto, dicho versículo contiene una exhortación a la lucha, bajo la fórmula «*combatid contra los infieles que tengáis cerca*» («*qātilū alladīna yalūna-kum min al-kuffā*»). Al-Ṭabarī señala que esta aleya obliga a combatir primero a los enemigos más cercanos, no a los más lejanos, y que, en el momento de ser revelada, esos eran los «*rūm*», que habitaban el Šām, territorio más próximo a Medina que Iraq. Una de las interpretaciones que cita es la de Ibn Zayd, según el cual el versículo prescribía el combate contra los árabes, que eran los «*kuffā*» más próximos al principio, de manera que, tras acabar con ellos, Corán 9:29 ordenó combatir contra la gente del Libro, lo que constituye el mejor yihad a ojos de Dios («*afḍal yihād 'inda Allāh*»). Los exegetas posteriores, intensifican su sentido ofensivo. Así, para Ibn al-'Arabī este conjunto de versículos constituye un dictamen correcto y apropiado («*ṣahīh munāsib*») que establece la orden general de ataque dirigida a todos los musulmanes contra todos los infieles en cualquier lugar donde se encuentren, así como contra la gente del Libro, que son los «*rūm*» y parte de los etíopes («*qitāl yamī' al-mu'minīn li-yamī' al-kuffār wa-qitāl al-kuffār ayna-mā yūyadū wa-qitāl ahl al-kitāb min yūmlati-him*»). Pero, además de ratificar la noción ofensiva del yihad ya mencionada en los versículos anteriores, Corán 9:123 posee su propia importancia. Si, como hemos visto, Corán 2:193 establece que la causa del combate es el «*kuf*», la relevancia de Corán 9:123 consiste en especificar el procedimiento de desarrollo del yihad, lo que al-Qurṭubī, siguiendo una vez más al cadí sevillano, denomina la «*metodología del yihad*» («*kayfiyyat al-yihād*»), que consiste en combatir al enemigo por orden de proximidad. Tal fue el sistema empleado por el Profeta, que empezó con los árabes y, cuando terminó con ellos, siguió con los «*rūm*», que estaban en el Šām⁶⁶.

La acuñación de esta visión ofensiva y global del yihad por parte de los exegetas encuentra una correspondencia plena en las obras de jurisprudencia. Así, en su tratado de divergencias jurídicas, Averroes afirma que existe consenso sobre la necesidad de combatir a todos los «*mušrikīn*», lo que justifica a través de Corán 8:39. Menciona como única excepción al respecto la opinión de Mālik relativa a los etíopes y los turcos, basada en la tradición profética, según el «*hadīz*» que estipula que se debe dejar en paz a los etíopes en tanto no se muestren hostiles⁶⁷. Al parecer, aunque el propio Mālik no reconocía la autenticidad («*ṣihḥa*») de dicho «*hadīz*», decía que, en la práctica, siempre se había evitado atacarles⁶⁸.

Si bien el predominio de la interpretación expansiva del yihad resulta manifiesta a través de los comentarios de los exegetas, es preciso mencionar, al menos, la existencia de tendencias que propugnan una línea conceptual distinta, aunque no aparezca más que como referencia ocasional en las fuentes teológicas y jurídicas. Ya antes he indicado que, al hilo de Corán 2:193, al-Qurṭubī alude a la opinión que supedita la orden de combatir a la existencia de una agresión previa,

⁶⁶ AL-ṬABARĪ: *Yāmi'*, VII, pp. 95-96; IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām*, II, p. 499; AL-QURṬUBĪ: *Yāmi'*, VIII, p. 270.

⁶⁷ «*Hadīz*» transmitido por ABŪ DĀWUD: *Sunan*, XXXVIII, 8, n° 4304 y 11, n° 4311; AL-NASĀ'Ī: *Sunan*, XXV, 42, n° 3189.

⁶⁸ IBN RUŠD: *Bidāya*, I, p. 570; traducción de NYAZEE, I. A. K.: *The Distinguished Jurist's Primer*, Doha (Qatar), 1994-1996, I, pp. 455-456 y 465; traducción de PETERS, R.: *La yihad en el islam medieval y moderno*, Sevilla, 1998, pp. 21 y 33.

si bien, a su juicio, ésta no es la opción correcta. En el mismo sentido, el propio ulema cordobés menciona a varios «*ṣahāba*» partidarios de la abrogación de la aleya de la espada (9:5). En efecto, al-Ḥusayn b. al-Faḍl la consideraba abrogada por todas las que estipulan respecto al enemigo la evitación y la paciencia («*al-i'nād wa-l-ṣabr 'alā adā al-a'dā'*»), mientras que al-Ḍahḥāk, al-Suddī y 'Aṭā' hacían lo propio respecto a Corán 47:4, que habla de la liberación y del rescate de los prisioneros como forma de acabar con los conflictos, por lo cual consideran ilícito ejecutarlos⁶⁹.

La noción expansiva del yihad se materializa en el concepto de «*da'wā*», es decir, de la invocación, exhortación o requerimiento a aceptar el islam, que es preceptivo dirigir al enemigo antes de emprender las hostilidades. Esta llamada sirve para ofrecer la opción de aceptar el islam de forma voluntaria antes de imponerlo por las armas. Supone, pues, una forma de “pacifismo”, entendido en el sentido medieval del concepto, según el cual al enemigo, antes de ser atacado, se le da la oportunidad de rendirse. Es, pues, un instrumento legal que legitima el inicio de las hostilidades, similar al célebre “requerimiento”, acuñado en el siglo XVI por los españoles contra los indígenas americanos, al que algunos investigadores lo vinculan⁷⁰. Según Averroes, hay consenso jurídico entre los ulemas en torno al principio de que la «*da'wā*» es un requisito para la guerra («*ṣarḥ al-ḥarb*»), de manera que no es lícito combatir sin haberlo realizado. La «*da'wā*» se justifica por mandato coránico (17:15), que estipula «*nunca hemos castigado sin haber mandado antes un enviado*» («*mā kunnā mu'addibīna ḥattā nab'āta rasūlan*»). Asimismo, existe una justificación profética, ya que se afirma que Mahoma, cuando enviaba a sus tropas, ordenaba al jefe que emplazara al enemigo a tres cosas, la primera de ellas a convertirse al islam⁷¹. La «*da'wā*» es citada por el ṣāfi'ī al-Māwardī en su decálogo de las principales obligaciones del soberano musulmán (el califa o «*imām*»), colocando en sexto lugar la de combatir a quienes rechacen el islam tras haber sido invitados a aceptarlo, de tal forma que sean convertidos o se les someta al estatuto de la «*ḍimma*»⁷². Sin embargo, para el mālikī Ibn Abī Zayd el “requerimiento” es sólo un acto recomendable, no obligatorio («*aḥabb ilay-nā an lā yuqātil al-'aduwv ḥattā yad'ū ilā dīn Allāh*»)⁷³.

La concepción expansiva del yihad recorre toda la reflexión intelectual de los principales ulemas clásicos, incluyendo, también, la del muy célebre Ibn Jaldūn (732-808 H/1332-1406), cuyo planteamiento, frente a las formulaciones teológicas y jurídicas anteriores, es de índole más sociológica y filosófica, aunque no muy distinta a ellas. En el tercer capítulo de su *Muqaddima*, la “introducción”

⁶⁹ AL-QURṬUBĪ: *Yāmi'*, VIII, p. 70.

⁷⁰ LEMISTRE, A.: «Les origines du Requerimiento», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VI (1970), pp. 162-209; SZÁSZDI LEÓN-BORJA, I.: «Sobre el origen medieval del requerimiento indiano. Apuntes para el Derecho islámico de guerra y paz en la España de la Reconquista y de la expansión atlántica», *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales*, 13-14 (2002), pp. 111-135.

⁷¹ IBN RUŠD: *Bidāya*, I, p. 579; traducción de NYAZEE, I. A. K.: *The Distinguished...*, I, pp. 461-462; traducción de PETERS, R.: *La yihad...*, pp. 28-29.

⁷² AL-MĀWARDĪ: *Aḥkām*, p. 18; traducción de FAGNAN, *Les statuts gouvernementaux ou regles de droit public et administratif*, Argel, 1915, p. 31.

⁷³ IBN ABĪ ZAYD: *Risāla*, pp. 162-163; traducción de RIOSALIDO, J.: *Compendio de derecho islamico [Risāla fi-l-fiqh]*. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, Madrid, 1993, p. 105.

que le sirvió de prolegómeno a su gran crónica universal, reflexiona sobre la etiología del hecho bélico, considerando que la guerra es un hecho connatural a la especie humana («*amr tabīʿī fī-l-bašar*») y que ha existido siempre, desde que Dios creó al hombre⁷⁴. Sobre esta premisa, distingue cuatro formas de guerra, dos de ellas ilegítimas y otras dos lícitas, en función de las causas que las provocan. Las dos primeras son las engendradas por la envidia y el afán de competencia («*gayra wa-munāfasa*»), así como por la enemistad («*ʿudwān*»), rasgo este último que considera propio de pueblos salvajes, como los árabes, los turcos, los turcómanos y los kurdos, cuyo único objetivo es apoderarse de los bienes ajenos, ya que han convertido esta actividad en su forma de vida. Frente a estas manifestaciones ilegítimas de la guerra, Ibn Jaldūn justifica el recurso a las armas por dos clases de motivos: religiosos, la defensa de Dios y su fe («*gaḍb li-llāh wa-li-dīni-hi*»), y políticos, es decir, la lucha por defender el poder y consolidarlo («*gaḍb li-l-mulk wa-saʿy fī tamhidi-hi*»). Esa guerra de naturaleza religiosa es la que, afirma, la «*ṣarʿa*» denomina yihad⁷⁵. Para Ibn Jaldūn, pues, la guerra emprendida por motivos religiosos es legítima y, en este sentido, considera el yihad como medio de expansión del islam, fe que, a diferencia de las demás, debe extenderse a todos los hombres, incluso por la fuerza⁷⁶.

⁷⁴ Según KHADDURI, M.: *War and Peace...*, p. 72, es el primer autor musulmán en formular esta idea.

⁷⁵ IBN JALDŪN: *Muqaddima*, ed. Quatrèmere, 1858, III-37; traducción de FERES, J.: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, Mexico, 1997, p. 493; traducción de MONTEIL, V.: *Discours sur l'Histoire universelle*, Beirut, 1966-1968, II, p. 555. Cf. KHADDURI, M.: *War and Peace...*, p. 70-71.

⁷⁶ IBN JALDŪN: *Muqaddima*, III-33: «*wa-l-milla al-islāmiyya la-mā kāna al-ṣiḥāḍ fī-hā maṣrūʿan li-ʿumūm al-daʿwā wa-ḥaml al-kāffā ʿalā dīn al-islām tawʿan aw kurhan*». Este texto del ulema tunecino ha sido entendido, a mi juicio de forma algo abusiva, en clave de apología del yihad como instrumento para la conversión de los no musulmanes. Así se aprecia en las versiones siguientes: MONTEIL, V.: *Discours sur l'histoire universelle...*, I, p. 459: «*dans la Communauté musulmane, la guerre sainte est un devoir canonique, à cause du caractère universel de la mission de l'Islām et de l'obligation de convertir tout le monde, de gré ou de force*»; ROSENTHAL, F.: *An Introduction to History. The Muqaddimah*, Londres, 1958: «*In the Muslim community, the holy war is a religious duty, because of the universalism of the (Muslim) mission and (the obligation to) convert everybody to Islam either by persuasion or by force*»; FERES, J.: *Introducción a la historia universal...*, p. 437: «*en el islamismo la guerra contra los infieles es una obligación santa, porque esta religión se dirige a todos los hombres y que éstos deben abrazarla — de buen grado o a la fuerza*». Sin embargo, es poco probable que Ibn Jaldūn ignorase u obviase el tajante rechazo coránico a las conversiones forzosas (2:256). No cabe duda de que se muestra partidario de la coacción («*kurhan*»), pero lo que parece estar postulando a través de la expresión «*ḥaml al-kāffā ʿalā dīn al-islām*» es la legitimidad de expandir el islam mediante el yihad e imponer su dominio a toda la humanidad, sin que ello deba interpretarse, al menos de manera necesaria, como una apología de la conversión forzosa. Esta lectura resulta compatible con otro pasaje de la *Muqaddima* en el que se afirma una noción común en el derecho islámico clásico relativa al yihad. Al comentar las divergencias entre las distintas sectas cristianas orientales (melkitas, jacobitas y nestorianos) recuerda que todas son infidelidad («*kufr*»), no existiendo para sus adeptos más que tres opciones: el islam, la «*ʿiḍya*» o la muerte («*qatl*»): IBN JALDŪN: *Muqaddima*, I, pp. 421-422; traducción de DE SLANE, W.: *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1863-1868, vol. I, p. 433 y MONTEIL, V.: *Discours sur l'histoire universelle...*, I, p. 466; traducción de ROSENTHAL, F.: *An Introduction to History...* (pasaje ausente de las modernas ediciones de la *Muqaddima* y de la traducción de FERES, J.: *Introducción a la historia universal...*, p. 441). La mención de la «*ʿiḍya*», el impuesto de capitación que fundamenta el estatuto jurídico de la «*ḍimma*», rompe la dupla que

Si bien la noción expansiva del yihad recorre toda la reflexión teológica, jurídica y filosófica islámica clásica, hay determinados momentos de reactivación de dicho concepto, debido a circunstancias contextuales determinadas. Entre los siglos VIII y XV, al-Andalus fue una de las fronteras del territorio islámico con la cristiandad. Desde finales del siglo XI, coincidiendo con el inicio de la expansión territorial cristiana, parece percibirse una intensificación de la ideología del yihad entre los ulemas andalusíes. Hacia el año 460 H/1067-68, el polígrafo al-Bakrī (m. 487 H/1094) afirma que «*al-Andalus es territorio de yihad y lugar de ribāṭ*» («*dār yihād wa-mawṭin ribāṭ*») ⁷⁷. De manera mucho más explícita, pocas décadas más tarde, en el primer cuarto del siglo XII, bajo el gobierno almorávide, el cadí de Córdoba Abū-l-Walīd b. Rušd, máxima autoridad jurídica y religiosa andalusí de su época y abuelo del citado Averroes, emite una fetua en la que afirma su importancia. En efecto, declara que, para los andalusíes de su época, la participación en el yihad es prioritaria frente al deber de la peregrinación («*ḥaǧǧ*»), ya que éste ha sido suspendido, debido a la imposibilidad de efectuarlo («*adam al-istiṭā'a*»), es decir, según su propia explicación, de poder llegar al destino en condiciones de seguridad para las personas y los bienes. Esto, afirma Ibn Rušd, está fuera de dudas. La cuestión que se suscita, a su juicio, es si el yihad es mejor que la peregrinación en condiciones de seguridad, a lo que responde de modo afirmativo, dados los inmensos méritos que se le atribuyen («*li-mā warada fī-hi min al-faḍl al-'aẓīm*»). Por lo tanto, Ibn Rušd antepone el cumplimiento del yihad al deber de la peregrinación, a pesar de que ésta constituye uno de los cinco pilares básicos del islam. No parece que fuese el único alfaquí de su tiempo que pensaba así, ya que se conserva un dictamen similar de Ibn Ḥamdīn (m. 521 H/1127), otro de los principales ulemas de esta época. En el mismo sentido y al hilo de Corán 2:216, el exegeta de época almohade al-Qurṭubī no duda en atribuir al abandono del yihad la causa de la pérdida de al-Andalus a manos del enemigo ⁷⁸.

En el otro extremo del Mediterráneo, el jurista Ibn Taymiyya (661-728 H/1263-1328) se erige tiempo después en uno de los máximos apologistas del yihad de todos los tiempos, al llegar a otorgarle una categoría especial, superior a la hasta entonces admitida en la tradición suní. Su pensamiento está marcado, de un lado, por el rigorismo de la escuela «*ḥanbalī*» y, de otro, por la continuación

se derivaría de la conversión forzosa (islam o muerte) y nos sitúa ante la tripleta de posibilidades que los musulmanes ofrecían a las demás comunidades. No obstante, es cuestión controvertida entre los ulemas qué grupos podían ser beneficiados con el mantenimiento de sus creencias a cambio del pago de la «*yizya*», existiendo al respecto dos tendencias, una más abierta o universalista y otra más restrictiva, partidaria de que sólo se pudiera percibir de la «*gente del Libro*» (judíos y cristianos) y de los zoroastrianos. Desconozco su opinión sobre este relevante aspecto, ya que, aunque dedica un apartado de la *Muqaddima* a la fiscalidad, IBN JALDŪN: *Muqaddima*, III-38; traducción de FERES, J.: *Introducción a la historia universal...*, pp. 504-505; traducción de MONTEIL, V.: *Discours sur l'histoire universelle...*, II, pp. 569-572, no aporta reflexiones jurídicas relativas a dicha cuestión.

⁷⁷ AL-BAKRĪ: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, II, 898, copiado por AL-ḤIMYARĪ: *Kitāb al-rawḍ al-mi'tār*, p. 6 (traducción) y p. 3 (texto árabe).

⁷⁸ AL-WANŠARĪSĪ: *Mi'yār*, I, pp. 432-433; traducción parcial LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi_yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, pp. 63 y 65; AL-QURṬUBĪ: *Yāmi'*, III, p. 40; traducción de MAZA, Z.: *Compendio...*, II, p. 27; traducción de BEWLEY, A.: *Tafsir...*, I, p. 546.

del retroceso del islam, ya que, coincidiendo con el fin de la presencia cruzada en Oriente (conquista de San Juan de Acre en 1291), se inicia la oleada de las conquistas mongolas, incluyendo la caída de la capital abasí, Bagdad (1258), y de Damasco (1260). En este contexto, Ibn Taymiyya elabora una auténtica apología del yihad, ponderando tanto su necesidad y obligatoriedad como su excelencia, basada, en primer lugar, en varias referencias coránicas (2:216; 9:24; 49:15; 47:20-22; 61:10-13; 9:19-22; 5:54; 9:120-121). No duda en afirmar que representa la mejor de las formas de servicio voluntario que se consagran a Dios («*afḍal mā taṭawwaw‘a bi-hi al-insān*»), de tal forma que existe unanimidad entre los ulemas al estimarlo superior a la peregrinación (mayor y menor o «*‘umrā*»), así como a la oración y al ayuno supererogatorios. A su juicio, lo esencial de la religión radica en la oración y el yihad («*ahamm amr al-dīn al-ṣalā wa-l-ḡihād*»), motivo por el cual la mayoría de los «*hadices*» se refieren a ambas obligaciones. Entre todas las obras, señala, no hay ninguna equiparable al yihad en cuanto a la adquisición de la recompensa divina y de mérito («*lam yarid fī ṭawāb al-a‘māl wa-faḍli-hā miṭl mā warada fī-hi*»). Su utilidad es general («*naḡ‘ ‘ām*»), ya que beneficia por igual al que lo hace y al resto de la comunidad, tanto desde el punto de vista espiritual como material, e implica todas las otras formas, interiores y exteriores, de servicio a Dios. Es ese carácter general y global (*muštamal*) el que, a su juicio, lo convierte en superior a las demás obras⁷⁹.

3.2. La paz como opción subordinada al estado de guerra

La noción expansiva del yihad se complementa con un segundo aspecto inherente a la doctrina elaborada por los ulemas y que se refiere a la posibilidad de mantener relaciones pacíficas con los no musulmanes. Esta opción también cuenta con respaldo coránico, ya que el texto sagrado islámico contiene un variado campo semántico relativo a las nociones de paz, acuerdo y amistad. Aunque no es el tema de este trabajo, es preciso recordar que las dos principales raíces que contienen dichas ideas, «*slm*» (que suele aludir a una paz interna, individual) y «*ṣlḥ*» (establecimiento de acuerdos y alianzas), presentan 140 y 240 ocurrencias, respectivamente, es decir, bastantes más que las raíces verbales asociadas a la idea de guerra o combate («*ḡhd*» y «*qtl*») (véase tabla nº 1). Asimismo, la palabra «*salām*» (paz) es mencionada en 42 ocasiones⁸⁰, una más que todas las ocurrencias de la raíz «*ḡhd*». Pese a estas amplias bases coránicas y en coherencia con el concepto activo del yihad, la posibilidad de la paz se contempla en la jurisprudencia como una opción reducida a un ámbito secundario, es decir, subordinado a la posibilidad de combatir, de tal forma que la tregua o la paz sólo se admiten como necesidad en caso de no ser posible luchar contra el enemigo. En este sentido, se diría que la situación “natural” es la guerra, mientras que la tregua sería sólo un recurso circunstancial.

⁷⁹ IBN TAYMIYYA: *Al-Siyāsa al-šar‘iyya*, pp. 25 y 100-102; traducción de LAOUST, H.: *Le traite de droit public d'Ibn Taimiya*, Beirut, 1948, pp. 19, 122-126 y 127.

⁸⁰ ABDEL HALEEM, M.: *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden, 2008, pp. 450-451; GÓMEZ CAMARERO, C. et al.: «Una lectura del Corán desde la paz», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46 (1997), pp. 113-148.

En su síntesis sobre las divergencias de opinión, Averroes emplea indistintamente los términos «*muhādana*» («tregua») y «*ṣulḥ*», pudiendo este último traducirse por «paz» o, simplemente, por «acuerdo» o «arreglo amistoso». Aunque estos dos nombres puedan remitir a conceptos diversos en relación con la naturaleza temporal o permanente de cese de hostilidades, la terminología adquiere aquí una importancia secundaria, ya que el propio jurista cordobés define este aspecto a lo largo del texto, al referirse al tiempo máximo de duración del cese de hostilidades. Según el ulema cordobés, las condiciones del establecimiento de la tregua o acuerdo de paz son objeto de divergencias jurídicas en torno a tres aspectos fundamentales.

El primero radica en la causa que lo justifica. Para algunos ulemas no es necesario un motivo concreto, siendo decisión personal del soberano, quien puede establecerla según su criterio, siempre que, en su opinión, ello constituya un beneficio («*maṣlaḥa*») para los musulmanes. Aunque Averroes no alude a ello, ésta parece ser la opción mayoritaria, ya que se adscriben a ella tres de los cuatro fundadores de las principales escuelas suníes de derecho, Mālik, al-Šāfi'ī y Abū Ḥanīfa. Otros, en cambio, opinan que la tregua sólo es aceptable en caso de necesidad («*ḍarūra*»), es decir, si los musulmanes padecen una situación que les impide combatir, tales como la «*fitna*» («guerra civil») u otra circunstancia similar. La causa de esta divergencia de opiniones, según el ulema cordobés, radica en la contradicción entre versículos coránicos, en concreto los que incitan a la lucha (9:5 y 29) frente a la antes citada «aleya de la paz» («*āyat al-ṣulḥ*») (8:61). Los partidarios de la existencia de una causa justificativa opinan que Corán 9:29 abroga el versículo de la paz, de manera que, para ellos, la tregua sólo es admisible en casos de necesidad. En cambio, quienes dejan la decisión en manos del soberano creen que la aleya de la paz restringe el alcance de la otra («*āyat al-ṣulḥ mujaṣṣaṣa li-tilka*») y sustentan este juicio en la actuación del Profeta, que concluyó la tregua de Hudaibiyya sin encontrarse forzado por una situación de necesidad⁸¹.

El ejemplo del Profeta introduce otro grupo de divergencias de opinión, relativo a las condiciones de la tregua, tanto respecto a su duración como a la posibilidad de que los musulmanes paguen un tributo al enemigo a cambio de obtenerla. Respecto al primer punto, al-Šāfi'ī considera que la actuación de Mahoma en Hudaibiyya fue una excepción, siendo la regla la necesidad de combatir a los «*mušrikīn*». Por lo tanto, no se debe exceder el período establecido por el Profeta, es decir, diez años. A continuación, Averroes alude a la existencia de otras opiniones, sin especificar quiénes las sustentan, que abogan por períodos más cortos, de tres o cuatro años. Por otro lado, recuerda que algunos ulemas, como al-Awzā'ī, admiten que los musulmanes den un tributo a los «*mušrikīn*» a cambio de obtener la tregua en caso de verse forzados por una necesidad («*ḍarūra*»), como una «*fitna*» u otra situación similar. Ello se justifica en la suna, ya que un «*ḥadiṣ*» cuenta que Mahoma consideró la entrega de parte de la cosecha de Medina a un grupo de «*kuffār*» que se disponían a atacar la ciudad, si bien finalmente no hubo de hacerlo, ya que pudo librarse del enemigo antes de pagar el tributo. En cambio, otros, como al-Šāfi'ī, opinan que los musulmanes no

⁸¹ IBN RUŠD: *Bidāya*, I, pp. 581-582; traducción de NYAZEE, I. A. K.: *The Distinguished...*, I, p. 463; traducción de PETERS, R.: *La yihad...*, pp. 30-31.

deben dar nunca nada a los «*kuffār*», salvo en caso de que teman ser aniquilados («*illā an yajāfu an yaṣṭalimū*»), sea por superioridad numérica del enemigo («*kaṭrat al-'aduvu*») o por alguna calamidad que se abata sobre ellos («*miḥna nazalat bi-him*»). La base jurídica radica en el principio de deducción analógica («*qiyās*») relativo al caso del rescate de prisioneros, de tal manera que cuando los musulmanes se ven reducidos a tal amenaza, es como si fuesen prisioneros, siendo lícito, por lo tanto, pagar a cambio de obtener la libertad⁸².

Tanto el predominio de la noción expansiva del yihad como las limitaciones en las condiciones del establecimiento de la paz se corresponden a una situación de confrontación entre el islam y las sociedades no musulmanas, característica de la época medieval, en especial en la península Ibérica. Aunque la guerra no es la única forma de relación con los no musulmanes, ni siquiera a nivel teórico, la doctrina del yihad permanece como ideal que condiciona las actitudes. Esta constatación, junto a la de la existencia de concepciones belicistas y expansivas similares en la sociedad cristiana (reconquista, cruzada), ha llevado a algunos especialistas a formular reflexiones poco optimistas sobre la naturaleza de las relaciones entre musulmanes y cristianos durante la Edad Media, cuestionando las visiones que postulan las ideas de tolerancia o coexistencia como marco definitorio de dichas relaciones. En ambos casos, en efecto, la ideología religiosa se concibe como suprema justificación del poder y de la violencia y del derecho de someter y, en su caso, aniquilar al otro, al enemigo⁸³.

⁸² IBN RUŠD: *Bidāya*, I, p. 582; traducción de NYAZEE, I. A. K.: *The Distinguished...*, I, pp. 463-464; traducción de PETERS, R.: *La yihad...*, pp. 31-32.

⁸³ GARCÍA FITZ, F.: «Conflictividad bélica entre cristianos y musulmanes en el medievo hispano. Perspectivas ideológicas y políticas», J. A. Munita (ed.), *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América. VI Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 11 al 13 de noviembre de 2002)*, Vitoria, 2004, pp. 39-78.

4. Apéndices

Tabla nº 1
Guerra y paz en el Corán

	Raíz / término		significado		ocurrencias		Nº aleyas		porcentaje	
Guerra	<i>yhd</i>	<i>yihād</i>	Esforzarse	Esfuerzo	41		41	4	0,6	0,06
	<i>qtl</i>		Combatir-matar		170		152		2,4	
	<i>qatala</i>	<i>qatl</i>	Matar	Muerte	83	10	74	10	1,3	0,16
	<i>qātala</i>	<i>qitāl</i>	Combatir	Combate	54	13	48	10	0,9	0,16
Paz	<i>slm</i>	<i>salām</i>	Estar salvo-seguro	Paz	140	42	138	42	2,2	0,6
	<i>sh</i>	<i>sh</i>	Obrar rectamente	Acuerdo-pacto	240	2	179	2	2,8	0,03

Tabla nº 2
Divergencias semánticas en las traducciones coránicas: 2:190 (castellano)

Vernet	Cortés	Melara Navío	González Bórnez	Muhammad Asad
Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no sedís los agresores . Dios no ama a los agresores	Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis . Dios no ama a los que se exceden	Y combatid en el camino de Allah a quienes os combatan a vosotros pero no os propaséis ; es cierto que Allah no ama a los que se exceden	Y combatid en la senda de Dios contra aquellos que os combatan, pero no sedís agresores . Ciertamente, Dios no ama a los agresores.	Y combatid por la causa de Dios a aquellos que os combatan, pero no cometáis agresión – pues ciertamente, Dios no ama a los agresores

Tabla nº 3
Divergencias semánticas en las traducciones coránicas: 2:190 (inglés)

Arberry	Pickthall	Bell	Mohsin Khan	Abdel Haleem
And fight in the way of God with those who fight with you, but aggress not : God loves not the aggressors	Fight in the way of Allah against those who fight against you, but begin not hostilities . Lo! Allah loveth not aggressors	Fight in the way of Allah those who fight you, but do not provoke hostility ; verily Allah loveth not those who provoke hostility	And fight in the Way of Allah those who fight you, but transgress not the limits . Truly, Allah likes not the transgressors	Figh in God's cause against those who fight you, but do not overstep the limits ; God does not love those who overstep the limits.

Tabla nº 4
Divergencias de cuantificación temática de las compilaciones de sunna: *Ṣaḥīḥ*
de al-Bujārī

FUENTE	Nº HADICES
Traducción francesa O. HOUDAS y W. MARÇAIS, París, 4 vols.	9.082
Traducción inglesa M. MUHSIN KHAN http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/sbtintro.html	9.082
Ed. electrónica de http://www.al-eman.com/	7.658
Edición M. 'ALĪ AL-QUTB y H. AL-BUJĀRĪ, Beirut, 1999	7.563
Ed. y trad. A. HARKAT: <i>Le Sahih d'al-Bukhāry</i> , Beirut, 2002	7.563
Proyecto Qantara http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_document.php?do_id=269	7.397
R. W. BULLIET: <i>Islam. The View from the Edge</i> , Nueva York, 1994	7.077

Tabla nº 5
El yihad en las principales compilaciones canónicas de sunna

Compilación	«hadices»	«hadices» sobre yihad	porcentaje
<i>Al-Muwatta'</i>	1.726	50	2,8
<i>Ṣaḥīḥ</i> al-Bujārī	7.563	816	10,7
<i>Ṣaḥīḥ</i> Muslim	3.000	187	6,2

Tabla nº 6
Aleyas coránicas de contenido bélico citadas

AZORA (nº)	ALEYA	TEXTO ÁRABE	TRADUCCIÓN
La vaca (2)	106	<i>Mā nansaj min āya aw nunsī-hā nā'ī bi-jayrin min-hā aw miḥli-hā a-lam ta'lam anna Allāh 'alā kullī šay' qadīrun</i>	Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es omnipotente?
La vaca (2)	190	<i>Wa-qātilū fī sabīl-Allāh alladīna yuqātilūna-kum wa-lā ta'tadū innā Allāh lā yuḥibbu al-mu'tadīna</i>	Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis, Dios no ama a los que se exceden.
La vaca (2)	191	<i>Wa-uqtulū-hum ḥayḥu l-aqīfūmū-hum wa-ajraṣū-hum min ḥayḥu ajraṣū-kum wa-l-fitna aš-add min al-qatl wa-lā tuqātilū-hum 'inda-l-masjīd al-ḥarām ḥattā yuqātilūna-kum fī-hi fa-in qātilū-kum uqtulū-hum ka-dālik ḥazā 'un al-kāfirīn</i>	Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: ésa es la retribución de los infieles.
La vaca (2)	192	<i>Fa-in intahū fa-inna Allāh gaffūrun raḥīmūn</i>	Pero, si cesan, Dios es indulgente, misericordioso.
La vaca (2)	193	<i>Wa-qātilū-hum ḥattā lā takūna fitna wa-yakūna al-dīn li-llāh fa-in intahū fa-lā 'udwāna illā 'alā-l-ḥalīmīn</i>	Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirnos a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos.
La vaca (2)	194	<i>Al-šahr al-ḥarām bi-l-šahr al-ḥarām wa-ḥurumāt qisās fa-man i'tadā 'alay-kum fa-i'tadū 'alay-hi bi-miḥl mā i'tadā 'alay-kum</i>	El mes sagrado por el mes sagrado. Las cosas sagradas caen bajo la ley del talión. Si alguien os agrediera, agredidle en la medida que os agredió.

La vaca (2)	216	<i>Kutiba 'alay-kum al-qitā' wa-huwa kurhun la-kum wa-'asà an takrahū šay'an jayrun la-kum wa-'asà an tuhibbū šay'an wa-huwa šarrun la-kum wa-Allāhu ya'lamu wa-antum lā ta'lamūna</i>	Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste. Puede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Dios sabe, mientras que vosotros no sabéis.
La familia de Miran (3)	7	<i>Huwa allaḡī anzala 'alay-ka al-kiṭāb min-hu āyātun muḡkamāṭun hunna umm al-kiṭāb wa-ujar mutašābihāṭun</i>	Él es Quien te ha revelado la <i>Escritura</i> . Algunas de sus aleyas son unívocas y constituyen la <i>Escritura Matriz</i> , otras son equívocas.
Las mujeres (4)	95	<i>lā yastawī al-qā'idūn min al-mu'minīn gayr ūlā al-ḡarar wa-l-muḡāhidīn fī sabīl Allāh bi-amwāl-him wa-anfusihim faḡḡala Allāh al-muḡāhidīn bi-amwāl-him wa-anfusihim 'alā-l-qā'idīn dararā wa-kullā wa'ada Allāh al-ḡusnā wa-faḡḡala Allāh al-muḡāhidīn 'alā-l-qā'idīn aḡran 'aḡīman</i>	Los creyentes que se quedan en casa, sin estar impedidos, no son iguales que los que combaten por Dios con su hacienda y sus personas. Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa. A todos, sin embargo, ha prometido Dios lo mejor, pero Dios ha distinguido a los combatientes por encima de quienes se quedan en casa con una magnífica recompensa.
El botín (8)	39	<i>Wa-ḡāṭilū ḡattā lā takūna fitna wa-yakūna al-ḡīn kullu-hu li-llāh fa-in intahū fa-inna Allāh bi-mā ya'malūna baḡīran</i>	Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirlos a apostatar y se rinda todo el culto a Dios. Si cesan, Dios sabe bien lo que hacen
El botín (8)	57	<i>Fa-immā taḡafanna-hum fi-l-ḡarb fa-šarrid bi-him man jalfa-hum la'alla-hum yaḡakkaṭūna</i>	Si, pues, das con ellos en la guerra, que sirva de escarmiento a los que les siguen. Quizás, así, se dejen amonestar.
El botín (8)	61	<i>Wa-in ḡanahū li-l-salm fa-ḡnah la-hā wa tawakkal 'alā-llāh inna-hu huwa al-samī' al-'aṭīm</i>	Si, al contrario, se inclinan hacia la paz, inclínate tú también hacia ella! ¡Y confía en Dios! Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe
El arrepentimiento (9)	5	<i>Fa-ḡḡā insalaja alaḡhur alḡarīm fa-uḡṭulū al-muḡrikīn ḡayḡu waḡadṭumū-hum wa-juḡū-hum wa-ḡḡarū-hum wa-aḡ'adū la-hum kullī maḡḡadīn fa-in tābū wa-aḡāṡū al-ḡalāwa wa-ūṡū al-zakāwa fa-jullū sabīla-hum</i>	Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadotes dondequiera que les encontréis ¡capturadles! ¡sitiadles! ¡tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, hacen la azalá, y dan el azaque, entonces ¡dejadles en paz!
El arrepentimiento (9)	29	<i>ḡāṡilū allaḡīna lā yu'minūna bi-llāh wa-lā bi-ḡawm al-ḡīr wa-lā yuḡarrimūna mā ḡarrama Allāh wa-rasūlu-hu wa-lā yuḡḡnūna ḡīn alḡaḡḡ min allaḡīna ūṡū-l-kiṭāb ḡattā yu'ṡū-l-ḡīzya 'an yaḡḡin wa-hum ḡāḡīn</i>	¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente
El arrepentimiento (9)	36	<i>Wa-ḡāṡilū-l-muḡrikīn kāffatan ka-mā yuḡāṡilūna-kum kāffatan</i>	¡Y combatid todos contra los asociadores, como ellos también combaten todos contra vosotros!
El arrepentimiento (9)	123	<i>Yā-ayyu-hā allaḡīna amanū uḡṭulū allaḡīna yaṡūna-kum min al-kuffār</i>	¡Creyentes! ¡Combatid contra los infieles que tengáis cerca!
Las abejas (16)	126	<i>Wa-in 'āḡabṡum fa-'āḡibū bi-mīl mā 'ūḡibṡum bi-hi wa-la-in ḡabarṡum la-huwa jayrun li-l-ḡābiṡīn</i>	Si castigáis, castigad en la misma medida que se os ha castigado. Pero, si tenéis paciencia, es mejor para vosotros
El viaje nocturno (17)	15	<i>Mā kunnā mu'adḡībīna ḡattā nab'atā rasūlan</i>	Nunca hemos castigado sin haber mandado antes un enviado
La peregrinación (22)	39	<i>Uḡīna li-llāḡīna yuḡāṡalūna bi-anna-hum ḡulimū wa-inna Allāh 'alā naḡri-him la-ḡaḡīr</i>	Les está permitido a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente. Dios es, ciertamente, poderoso para auxiliarles
La consulta (42)	41	<i>Wa-li-man intaḡara ba'da ḡulmi-hi fa-ūṡū 'ikā mā 'alay-him min sabīl</i>	Quienes, tratados injustamente, se defiendan, no incurrirán en reproche

Mahoma (47)	4	<i>Fa-ḥlā laqaytum allaḥīna kafarū fa-ḍarb al-riqāb ḥattā ḥlā aḥjanumū-hum fa-ṣuddū-l-wiḥāq fa-immā mannan ba'du wa-immā fidā'an ḥattā taḍa'a al-ḥarb awzārahā</i>	Cuando sostengáis, pues, un encuentro con los infieles, descargad los golpes en el cuello hasta someterlos. Entonces, atadlos fuertemente. Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate, para que cese la guerra.
La reunión (59)	5	<i>Mā qaṭa'tum min līna aw taraktumū-hā qā'imatan 'alā uṣūli-hā fa-bi-ḥlīn Allāh wa-li-yujzā al-fāsiqīn</i>	Cuando talabais una palmeras o la dejabais en pie, lo hacíais con permiso de Dios y para confundir a los perversos

5. Fuentes árabes

ABŪ DĀWUD: *Sunan*. Ed. electrónica: <http://www.al-eman.com/>

ABŪ YŪSUF: *Kitāb al-jarāy*, El Cairo, 1367 H.

AL-BAKRĪ: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. A. P. VAN LEEUWEN y A. FERRE, Cartago, 1992, 2 vols.

AL-BUJĀRĪ: *Ṣaḥīḥ*. Ed. M. 'ALĪ AL-QUṬB y H. AL-BUJĀRĪ, Beirut, 1999, 3ª ed., 5 vols.

AL-HIMYARĪ: *Kitāb al-rawd al-mi'tār*. Ed. y trad. parciales LÉVI-PROVENÇAL, E.: *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawd al-mi'tar fi habar al-aktar d'Ībn 'Abd al-Mun'im Al-Himyari*. Leiden, 1938.

IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ: *Risāla*, ed. y trad. L. BERCHER (infra).

IBN AL-'ARABĪ: *Aḥkām al-Qur'ān*. Ed. 'A.-R. AL-MAHDĪ, Beirut, 2000, 4 vols.

IBN ḤAZM: *Kitāb al-muḥallā*. Ed. electrónica: <http://www.al-eman.com/feqh/viewtoc.asp?BID=310>

IBN ḤABĪB: *Kitāb al-Wāḍiḥa*. Fragmentos extraídos del *Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*. Ed. y trad. M. ARCAS CAMPOY, Madrid, 2002.

IBN HIŠĀM: *Sīra*. Ed. electrónica: <http://sirah.al-islam.com/tree.asp?ID=1&t=book1>.

IBN JALDŪN: *Al-Muqaddima*. Ed. E. M. Quatremère, *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, texte arabe publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1858, 3 vols; y ed. M. 'ALĪ BAYDŪN, Beirut, 2003, 2ª ed.

IBN KAṬĪR: *Tafsīr*. Ed. Y. 'ABD AL-RAḤMĀN AL-MUR'AŠLĪ, Beirut, 2003.

IBN RUŠD (Averroes): *Bidāyat al-muḥtāhid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Ed. 'A. MUḤAMMAD MU'AWWAD y 'Ā. AḤMAD 'ABD AL-MAW'ŪD, Beirut, 1997, 2 vols.

IBN TAYMIYYA: *Al-Siyāsa al-šar'iyya fī iṣlāḥ al-rā'ī wa-l-ra'iyya*, Argel, 2006.

MĀLIK B. ANAS: *Al-Muwatta'*. Ed. M. FU'ĀD 'ABD AL-BĀQĪ, El Cairo, 1993, 2ª ed.

AL-MĀWARDĪ: *Al-Aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*. Ed. Beirut, s/f.

MUSLIM: *Ṣaḥīḥ*. Ed. electrónica: <http://www.al-eman.com/>

AL-NASĀ'Ī: *Sunan*, Ed. electrónica: <http://www.al-eman.com/>

AL-QURṬUBĪ: *Al-Ŷāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Ed. 'A.-R. AL-MAHDĪ, Beirut, 2003, 19 vols., 5ª ed.

SAḤNŪN: *Al-Mudawwana*. Ed. electrónica: <http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp?Mode=0&DocID=1&MaksamID=354>

AL-ṬABARĪ: *Ŷāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. Ṣ. ŶAMĪL AL-'ATTĀR, Beirut, 1998, 30 vols.

AL-WANŠARĪSĪ: *Al-Mi'yār al-mu'rib*. Ed. M. ḤAYŶĪ y otros, Rabat-Beirut, 1981-1983, 13 vols.

6. Traducciones de textos árabes

ABDEL HALEEM, M. A. S.: *The Qur'an. A New Translation*. Oxford UP, 2004.

ARBERRY, A.: *The Koran Interpreted*. Oxford UP, 1955.

BERCHER, L.: *La Risāla ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de 'Islām selon le rite Mālikite*. Argel, 1980, 8ª ed.

BEWLEY, A.: *Tafsir al-Qurtubi. Classical Commentary of the Holy Qur'an*. London, 2003, vol. I

CORTÉS, J.: *El Corán*. Barcelona, 1992, 4ª ed.

FAGNAN, E.: *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Argel, 1915.

Le livre de l'impôt foncier (kitab el-kharadj). Paris, 1921.

FERES, J.: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*. México, 1997, 2ª ed.

GONZÁLEZ BÓRNEZ, R.: *El Corán*. Madrid, 2006.

HARKAT, A.: *Le Sahih d'al-Bukhāry*, ed. y trad. francesa, Beirut, 2002, 2ª ed., 8 vols.

HASAN, A.: *Partial translation of Sunan Abu Dawud*, ed. electrónica: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/abudawud/>

HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhāri. Les traditions islamiques*. Paris, 1977, 4 vols.

KASIMIRSKY, A.: *Le Coran*. Paris, 1840. Ed. Electrónica:

http://www.portail-religion.com/FR/dossier/islam/livres_de_culte/coran/texte/traduit_par_kasimirski/index.php

- LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*. Madrid, 1995.
- LAOUST, H.: *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*. Beirut, 1948.
- MAZA ABU MUBARAK, Z.: *Compendio del tafsir del Corán. Al-Qurtubi*. Granada, 2005–2007, 3 vols.
- McGUCKIN DE SLANE: *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1863, 3 vols.
Ed. electrónica:
http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn_Khaldoun/Ibn_Khaldoun.html
- MONTEIL, V.: *Discours sur l'Histoire universelle*. Beirut, 1966–1968, 3 vols.
- MUHSIN KHAN, M.: *The translation of the meanings of Sahīh Al-Bukhāri: Arabic-English*. Ed. electrónica:
<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>.
- The Noble Qur'an in the English Language*. Riad, 1996. Ed. electrónica
http://www.searchtruth.com/chapter_display.php?chapter=1&translator=5
- NYAZEE, I. A. K.: *The Distinguished Jurist's Primer*. Doha (Qatar), 1994–1996, 2 vols.
- PÉREZ, A.: *El camino fácil (al-Muwaṭṭa')*. Almodóvar del Río, 1999.
Ed. electrónica: <http://www.webislam.com/?idl=135>.
- PETERS, R.: *La yihad en el islam medieval y moderno*. Sevilla, 1998.
- PICKTHALL, M. M.: *The Meaning of the Glorious Koran*. Hyderabad, 1930.
Ed. electrónica
http://www.searchtruth.com/chapter_display.php?chapter=1&translator=5
- POONAWALA, I. K.: *The History of al-Ṭabarī, IX. The Last Years of the Prophet*. Nueva York.
- RIOSALIDO, J.: *Compendio de derecho islámico [Risāla fī-l-fiqh]. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Madrid, 1993.
- ROSENTHAL, F.: *An Introduction to History. The Muqaddimah*. London, 1958, 3 vols. Ed. electrónica <http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/>
- SIDDIQI, A.-H.: *Sahih Muslim: Arabic – English*. Ed. electrónica:
<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/>
- VERNET, J.: *El Corán*. Barcelona, 1983.
- YŪSUF 'ALĪ, A.: *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*. Lahore, 1934–37. Ed. electrónica
http://www.searchtruth.com/chapter_display.php?chapter=1&translator=5.

7. Bibliografía

- ABBOUD, S. (1995): «Al-Yihad según el manuscrito aljamiado de *al-Taftīf* de Ibn al-Ŷallāb», *Sharq al-Andalus*, 12, pp. 325–338.
- ABDEL HALEEM, M. (2008): «El mito del versículo de la espada», M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martín (eds.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, pp. 307–340.
- ARCAS CAMPOY, M. (1993): «Teoría jurídica de la guerra santa: el Kitāb qidwat al-Gāzī de Ibn Abī Zamanīn», *Al-Andalus-Magreb*, 1, pp. 51–65.

- ARCAS CAMPOY, M. (1995): «El criterio de Ibn Ḥabīb sobre algunos aspectos del yihad», *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 2 vols., II, pp. 917-924.
- ARIAS JIMÉNEZ, J. P. (1998): «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español», *TRANS. Revista de Traductología*, 2, pp. 173-176.
- ARIAS JIMÉNEZ, J. P. (1999): «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español (II)», *TRANS. Revista de Traductología*, 3, pp. 131-132.
- ARIAS JIMÉNEZ, J. P. (2007): «Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano», *TRANS. Revista de Traductología*, 11, pp. 261-272.
- ARNÁLDEZ, R. (1962): «La guerre sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue», *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 2 vols., II, pp. 445-459.
- BADAWI, E. M. y ABDEL HALEEM, M. (2008): *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden.
- BARCELÓ, M. (2004): «Al Qaeda, una criatura moderna», *EL PAÍS*, 29 marzo.
- BEARMAN, P. J. et alii. (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition.
- BONNER, M. (2006): *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton.
- BONNEY, R. (2004): *Jihad: from Qur'an to Bin Laden*. Basingstoke.
- BULLIET, R. W. (1994): *Islam. The View from the Edge*. New York.
- CHARNAY, J.-P. (1986): *L'islam et la guerre. De la guerre juste à la Révolution sainte*. Paris.
- CONTAMINE, Ph. (1984): *La guerra en la Edad Media*. Barcelona.
- COOK, D. (2005): *Understanding Jihad*. Berkeley.
- DAMMEN McAULIFFE et alii. (eds.) (2001-2006): *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden, 6 vols.
- DE LA CORTE IBÁÑEZ, L. y JORDÁN, J. (2007): *La yihad terrorista*. Madrid.
- DE LA PUENTE, C. (1999): «El yihad en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II», *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 14, pp. 25-38.
- DE LA PUENTE, C. (2001): «La campaña de Santiago de Compostela (387/997): yihad y legitimación del poder», *Qurṭuba*, 6, pp. 7-21.
- DE LA PUENTE, C. (2007): «Mujeres cautivas en la tierra del islam», *Al-Andalus-Magreb*, 14, pp. 19-37.
- ELORZA, A. (2004a): «Terrorismo islámico, las raíces doctrinales», F. Reinares y A. Elorza: *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*. Madrid, pp. 149-176.
- ELORZA, A. (2004b): «Anatomía de la yihad en el Corán y los hadices», F. Reinares y A. Elorza: *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*. Madrid, pp. 269-294.
- ELORZA, A. (2007): «Yihad, el sexto pilar del islam», *Claves de Razón Práctica*, nº 169, pp. 36-43.
- FIRESTONE, R. (1999): *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford UP.
- FLORI, J. (2004): *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el Islam*. Granada.

GARCÍA CRUZ, J. F. (2004): «Una aproximación a la noción clásica de Yihâd a partir de dos textos clásicos del Derecho islámico: Âl-Mûatâ de Mâlik Ibn Ânas y Sherj Âl-Luma't de Âsh-Shahîd Âz-Zâni», *Actas IX Simposio Internacional de Mudéjarismo. Mudéjares y Moriscos: cambios sociales y culturales*, Teruel, pp. 217-230.

GARCÍA FITZ, F. (2004): «Conflictividad bélica entre cristianos y musulmanes en el medievo hispano. Perspectivas ideológicas y políticas», J. A. Munita (ed.), *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América. VI Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 11 al 13 de noviembre de 2002)*, Vitoria, pp. 39-78.

GARCÍA FITZ, F. (2005): *Las Navas de Tolosa*. Barcelona.

GARCÍA SANJUÁN, A. (2008): «La doctrina clásica del yihad frente al terrorismo», *Estudios Mirandeses. Anuario de la Fundación Cultural Profesor Cantera Burgos*, XXVIII/b, pp. 23-61.

GÓMEZ CAMARERO, C. *et ali.* (1997): «Una lectura del Corán desde la paz», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46, pp. 113-148.

KELSAY, J. (2007): *Arguing the Just War in Islam*. Harvard UP.

KASSIS, H. E. y KOBBERVIG, K. I. (1987): *Las concordancias del Corán*. Madrid.

KHADDURI, M. (1955): *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore.

LAGARDÈRE, V. (1986): «Abū Bakr b. al-'Arabī, grand cadí de Séville», *Révue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1986), pp. 91-102.

LAGARDÈRE, V. (1986): «La haute judicature a l'époque almoravide en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, VII (1986), pp. 135-228.

LEMISTRE, A. (1970): «Les origines du Requerimiento», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VI, pp. 162-209.

LIROLA, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (eds.) (2004-2007): *Biblioteca de al-Andalus*. Almería, vols. III, IV y V.

MAÍLLO SALGADO, F. (1983): «La guerra santa según el derecho maliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia Historica. Hª Medieval*, vol. I, nº 2. Ed. electrónica: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/maillo/guerrasanta.htm>

MAÍLLO SALGADO, F. (2003): «El yihad. Teoría jurídica y praxis en el mundo islámico actual», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, pp. 111-117.

MAÍLLO SALGADO, F. (2005): «Ġihād», *Diccionario de derecho islámico*. Gijón, pp. 94-97.

MELO CARRASCO, D. (2005), «El concepto de yihad en el islam clásico y sus etapas de aplicación», *Temas Medievales*, 13, pp. 157-172. Ed. electrónica: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0327-50942005000100008&lng=es&nrm=iso&tlng=es

MELO CARRASCO, D. (2007): «Algunos aspectos en relación con el desarrollo jurídico del concepto yihad en el Oriente islámico medieval y al-Andalus», *Revista Chilena de Derecho*, XXXIV/3, pp. 405-419.

MOHAMMED, K. (2005): «Assessing English Translations of the Qur'an», *Middle East Quarterly*, XII/2.

Ed. electrónica: <http://www.meforum.org/article/717>.

MORABIA, A. (1993): *Le Gihâd dans l'Islam médiéval, le combat sacré des origines au XIIe siècle*. Paris.

PARADELA ALONSO, N. (2001): «Belicismo y espiritualidad: una caracterización del yihad islámico», *Militarium Ordinum Analecta*, 5, pp. 653-667.
Ed. electrónica: <http://www.arabismo.com/publicaciones.html>

ROBERT, J.-C. (2002): *La doctrine du butin de guerre dans l'Islam sunnite classique*. Perpignan.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J. M. (2000): «El yihad: visión y respuesta andalusí a las campañas cristianas en la época de Alfonso X el Sabio», *Medievalismo*, 10, pp. 69-98.

SCARCIA AMORETTI, B. (1974): *Tolleranza e guerra santa nell'islam*.
Firenze. Ed. electrónica:

http://www.storia.unive.it/_RM/didattica/strumenti/amoretti/indice.htm

SERRANO RUANO, D. (2008): «El Corán como fuente de legislación islámica: Abū Bakr Ibn al-'Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur'ān*», M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martín (eds.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, pp. 251-276.

SHALTUT, M. (1998): «El Corán y la guerra», PETERS, R.: *La yihad en el islam medieval y moderno*, Sevilla, pp. 35-74.

SZÁSZDI LEÓN-BORJA, I. (2002): «Sobre el origen medieval del requerimiento indiano. Apuntes para el Derecho islámico de guerra y paz en la España de la Reconquista y de la expansión atlántica», *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales*, 13-14 (2002), pp. 111-135.

TOLAN, J. V. (2007): *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Valencia.

TORRES PALOMO, M^a P. (1996): «Islam y guerra santa», A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.): *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Málaga, pp. 111-126.

URVOY, D. (1973): «Sur l'évolution de la notion de ġihād dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, IX, pp. 335-371.

VERCELLIN, G. (1997): *Jihad: l'Islam e la guerra*. Florence.

VIDAL CASTRO, F. (2008a): «Los cautivos cristianos en al-Andalus en época de Almanzor», *Le península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14-18 octubre 2002)*, pp. 423-458.

VIDAL CASTRO, F. (2008b): «Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (ss. VIII-XIII)», M. Fierro y F. García Fitz (eds.): *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, pp. 485-506.

VIDAL LUENGO, A. R. (2003): «Aspectos no violentos del yihad», C. Pérez Beltrán y F. A. Muñoz (eds.), *Experiencias de paz en el Mediterráneo*, Granada, pp. 245-287.

WATT, W. M. (1976): «Islamic Conceptions of the Holy War», T. P. Murphy (ed.): *The Holy War*. Columbus, pp. 141-156.