

La creación del sistema a partir del ordenamiento en el derecho islámico medieval

1. De la Arabia tribal a la jurisprudencia islámica: recorrido histórico y doctrinal

Para comprender el contexto histórico en el que surgió la doctrina islámica, es imprescindible retroceder a la época en que el Corán fue revelado al Profeta. En ese momento, la sociedad tribal que habitaba las tierras de Arabia se organizaba bajo un sistema social y político centrado en la institución de la tribu. La tribu constituía una unidad social fundamental y representaba el núcleo organizador de las normas y costumbres que regulaban la vida colectiva (Coulson 1998, 19). La autoridad para establecer normas recaía en el conjunto de la tribu, cuyo consejo de ancianos o líderes ejercía una función de mediación y resolución de conflictos, aunque sin un sistema formal de legislación. Cada individuo debía lealtad absoluta a su tribu, lo que garantizaba su inclusión y protección.

Las tribus árabes de la época carecían de estructuras políticas complejas y se regían por normas de carácter rudimentario, no codificadas, que eran transmitidas de manera oral. Este derecho consuetudinario, sustentado en las tradiciones y prácticas locales, establecía las bases para resolver disputas, garantizar la cohesión social y mantener el equilibrio interno del grupo. La administración de justicia era privada, lo que significaba que la persona agraviada, o en su defecto su familia o clan, tenía la responsabilidad de buscar reparación. Esta práctica se traducía a menudo en medidas de represalia, como el principio de talión (*qisas*), y contribuía a perpetuar conflictos intertribales en un entorno ya marcado por la escasez de recursos.

<https://dx.doi.org/10.5209/ejur.002.12>

La teoría comunicacional de la validez y su aplicación a las interacciones entre la sharía y el derecho español. Natalia Jiménez Arroyo. © Ediciones Complutense, 2026.

La sociedad tribal de Arabia se caracterizaba por su falta de una autoridad legislativa central (Coulson 1998, 20). No existían instituciones políticas que centralizaran el poder ni mecanismos que integraran a las tribus bajo un marco normativo común. Esta autonomía tribal, no obstante, proporcionaba a las tribus una flexibilidad que les permitía adaptarse a las condiciones extremas del entorno.

La lealtad al grupo tribal no era simplemente una obligación social; era el pilar sobre el que se sostenía la supervivencia individual. Quedar excluido de la tribu significaba, en términos prácticos, perder la protección física y los recursos que garantizaban la vida en un medio hostil. Un individuo expulsado de su tribu enfrentaba enormes dificultades para encontrar refugio y apoyo, a menos que fuese aceptado por otra tribu a través de adopción o filiación, procesos que solían implicar ceremonias simbólicas o alianzas políticas. Este sistema de lealtades fomentaba la cohesión interna de la tribu y, a su vez configuraba la dinámica de las relaciones intertribales, en las que las alianzas y los enfrentamientos estaban a la orden del día.

Esta sociedad tribal se desarrollaba en un entorno geográfico extremadamente adverso (Mosterín 2012, 15). La Arabia del siglo VII era predominantemente desértica, caracterizada por vastas extensiones áridas, temperaturas extremas y una escasez crónica de agua y de alimentos. Estas condiciones climáticas y geográficas moldearon profundamente la organización social y económica de las tribus. La economía se basaba principalmente en la ganadería nómada, especialmente de camellos, y en un comercio limitado, que incluía el intercambio de bienes como incienso, especias y tejidos. Las ciudades oasis, como La Meca y Medina, desempeñaban un papel crucial como puntos de comercio y peregrinación, ofreciendo cierta estabilidad económica y social en medio de la precariedad general.

Las condiciones de vida influyeron en las normas que regían las relaciones entre las personas. Las costumbres tribales reflejaban una ética de reciprocidad y redistribución, fundamentales para garantizar la supervivencia colectiva. La hospitalidad, por ejemplo, era un valor esencial, de entrada, como expresión de generosidad, pero también como una estrategia de seguridad mutua en un entorno donde el aislamiento podía ser fatal (Siddiqui 2016). Asimismo, las relaciones de parentesco jugaban un papel central en la organización social, definiendo derechos y obligaciones entre los miembros de un mismo clan y estableciendo redes de apoyo que mitigaban, en la medida de lo posible, las amenazas externas.

En este contexto, el islam surgió, por lo menos desde la perspectiva suní, que es en el que centramos nuestro análisis, no como una ruptura total con

estas estructuras tribales, sino como una transformación que introdujo un nuevo marco normativo, basado en la revelación divina, capaz de reorganizar y unificar a las tribus bajo un sistema más inclusivo y cohesionado. La doctrina islámica ofrecería respuestas a las limitaciones del derecho consuetudinario, estableciendo principios éticos y jurídicos que trascendían las fronteras tribales, sentando las bases para una comunidad religiosa y política más amplia: la *umma*.

El Corán es, ante todo, un texto religioso que guía a los musulmanes en su fe y práctica espiritual, pero cuyo contenido también tiene una marcada orientación ético-moral y jurídica. Esta naturaleza multidimensional se refleja en los numerosos pasajes que, además de transmitir principios éticos universales, regulan aspectos concretos de las relaciones humanas y la vida social. Entre los temas jurídicos abordados destacan la regulación de la propiedad, la protección de los derechos de los huérfanos, la distribución equitativa de herencias, las normas sobre matrimonio y divorcio, así como la definición de sanciones para delitos como el hurto y el homicidio. Estas disposiciones establecen pautas de conducta y buscan garantizar la justicia y el bienestar dentro de la comunidad musulmana. De hecho, existe un consenso entre los juristas islámicos, tanto clásicos como contemporáneos, en señalar que más de 500 versículos del Corán contienen disposiciones jurídicas, lo que subraya su importancia como fuente primaria del derecho islámico (Hallaq 1999).

Tras la muerte del Profeta en el año 632 d. C., la comunidad musulmana enfrentó una profunda crisis de liderazgo que derivó en disputas sobre quién debía sucederlo como líder político y religioso. Estas tensiones dieron origen a la división de los musulmanes en dos corrientes principales: los sunitas, que defendían un liderazgo basado en la elección y consenso comunitario, y los chiitas, quienes sostenían que el liderazgo debía recaer en los descendientes directos del Profeta. Esta fractura inicial marcó el desarrollo político y religioso del islam y sentó las bases de las diferencias doctrinales y jurídicas entre ambas corrientes. En este contexto, y tras el asesinato del califa Alí en 661 d. C., se instauró el califato omeya, el primero de carácter dinástico en la historia islámica.

Durante los primeros años del islam, tras la revelación del Corán y antes de la recopilación de los *hadices* o la formalización de la *sunnah*, no se desarrolló una doctrina jurídica plenamente estructurada. Las circunstancias del momento no favorecían este desarrollo, ya que la rápida expansión del califato omeya exigía una administración pragmática de los vastos territorios conquistados, que abarcaban desde la península ibérica hasta Asia Central.

Esta diversidad geográfica y cultural planteaba desafíos significativos para la unificación de normas, ya que las regiones sometidas tenían sus propias tradiciones legales y sociales (Coulson 1998, 43). Este contexto de constante emergencia y necesidad de adaptación no propiciaba una reflexión profunda ni incentivaba la elaboración de teorías jurídicas o filosóficas.

El califato omeya adoptó el islam como religión oficial, lo que influyó profundamente en su identidad y en su estilo de gobierno. Los califas omeyas no solo actuaban como líderes políticos, sino también como figuras clave en la dirección espiritual de la comunidad musulmana. Su legitimidad se sustentaba en su conexión con el Profeta y su linaje, lo que reforzaba su autoridad tanto en el ámbito religioso como en el político. A pesar de las tensiones internas y de los conflictos por la sucesión, los omeyas desempeñaron un papel fundamental en la consolidación y expansión del islam hacia regiones de África, Asia y Europa, contribuyendo a su desarrollo como una civilización global.

En el ámbito jurídico, la ausencia de una estructura formal de tribunales en los primeros siglos del islam implicó que la administración de justicia se apoyara en las instituciones políticas existentes. Los omeyas establecieron la figura de los cadíes, jueces encargados de resolver disputas y de aplicar las enseñanzas islámicas en casos concretos. Sin embargo, las decisiones de los cadíes no generaban precedentes ni se basaban en criterios interpretativos sistemáticos. Aunque este sistema práctico permitió una administración legal relativamente funcional, no dio lugar al desarrollo de una ciencia jurídica formal en esta etapa inicial (Coulson 1998, 57).

Desde una perspectiva comunicacional, puede afirmarse que bajo los omeyas existía un ordenamiento jurídico y un ámbito normativo definido, pero no se consolidaron sistemas doctrinales como tales. La falta de uniformidad en las decisiones judiciales reflejaba las condiciones de la época, marcadas por la coexistencia de costumbres locales diversas y la necesidad de respetar estas tradiciones en las regiones gobernadas. Los cadíes integraban las enseñanzas del Corán con las prácticas locales, buscando soluciones que, además de ser conformes al islam, resultaran aceptables para las comunidades afectadas, pero se llevaba a cabo la tarea sin sistematicidad ni metodologías interpretativas definidas.

Adicionalmente, los cadíes contaban con la facultad de ejercer el *ra'y*, un método de interpretación basado en el razonamiento lógico y la intuición personal. Este método interpretativo les permitía emitir juicios utilizando principios de justicia y sentido común, especialmente en ausencia de textos legales

específicos (Hallaq 1999). Hasta aproximadamente el siglo II de la era islámica (750 d. C.), el *ra'y* desempeñó un papel central en la jurisprudencia islámica. Más adelante su uso comenzó a declinar con la consolidación de fuentes legales, como la *sunnah*, y de métodos de interpretación más sistemáticos como el consenso, (*ijma'*) y la analogía (*qiyas*). Estas herramientas ofrecieron un marco interpretativo más riguroso y promovieron una mayor uniformidad en la aplicación del derecho islámico, fortaleciendo su carácter normativo y su cohesión doctrinal.

La transición hacia métodos más estructurados marcó un hito en la evolución del derecho islámico, reflejando un esfuerzo por equilibrar la flexibilidad inherente al *ra'y* con la necesidad de establecer un sistema jurídico más coherente y adaptable a una comunidad en expansión. Este proceso, aunque lento, sentó las bases para el desarrollo posterior de las escuelas jurídicas islámicas, que sistematizarían las enseñanzas y prácticas legales del islam.

2. El surgimiento de las escuelas jurídicas islámicas: de la crítica a los omeyas a la sistematización doctrinal

A partir del año 720 d. C., el califato omeya comenzó a ser cuestionado tanto por amplios sectores de la población musulmana como por destacados eruditos islámicos, quienes consideraban que los tribunales establecidos bajo el Gobierno omeya no lograban reflejar adecuadamente el espíritu de las leyes contenidas en el Corán. Estas críticas no se limitaban a los aspectos formales de la justicia, sino que apuntaban también a un trasfondo más profundo: la percepción de que las prácticas judiciales y políticas de los omeyas se alejaban de los principios éticos fundamentales del islam. Este descontento dio lugar al surgimiento de un movimiento de eruditos piadosos, quienes se autoproclamaron guardianes de la verdadera ética islámica, que se situaban en clara oposición a las políticas implementadas por los gobernantes omeyas. Este movimiento intelectual, moral y religioso fue decisivo para el nacimiento de las primeras escuelas jurídicas islámicas, marcando un giro importante en la evolución del derecho islámico (Coulson 1998, 31-44).

La doctrina islámica, tal como comenzó a desarrollarse en esta etapa, no surgió como una reflexión o análisis de las prácticas judiciales imperantes, sino como una respuesta alternativa a ellas. Es decir, se dio un esfuerzo por desvincular la legalidad islámica de las instituciones y políticas omeyas, proponiendo en su lugar una estructura legal basada directamente en los princi-

pios revelados en el Corán y la *sunnah*. No obstante, algunos autores, como Janin y Kahlemeyer (2007, 31), han señalado que este origen doctrinal, alejado de las realidades prácticas de la administración judicial, introdujo una debilidad inherente en el sistema legal islámico. Según estos críticos, la falta de pragmatismo en las propuestas doctrinales iniciales dificultaba su implementación efectiva en las complejas dinámicas de la vida cotidiana de las comunidades musulmanas.

El califato omeya, debilitado por estas críticas y por su incapacidad para reconciliar sus políticas con las expectativas religiosas de la comunidad, sufrió una progresiva pérdida de legitimidad. Este deterioro facilitó la ascensión del califato abasí, que se presentó como una alternativa más alineada con los principios islámicos. Los abasíes, tras eliminar a la dinastía omeya, inauguraron un periodo en el que los eruditos ocuparon un lugar central en la construcción y aplicación de la ley. Bajo el liderazgo de los primeros califas abasíes, se promovió una integración más efectiva entre la doctrina legal y la práctica judicial, marcando el inicio de un proceso que consolidaría el sistema doctrinal islámico.

Este periodo también marcó el surgimiento de las principales escuelas jurídicas islámicas, cada una con características y enfoques particulares. Entre estas, destacaron las escuelas de Kufa y Medina, que desempeñaron un papel crucial en la configuración inicial de la dogmática islámica (Schacht 1983). Los juristas de estas escuelas se dedicaron a interpretar el Corán y a desarrollar métodos de razonamiento como el *ra'y* (razonamiento personal) y el *qiyas* (analogía). Además, comenzaron a sistematizar y codificar la *sunnah*, transformándola en una fuente normativa fundamental del derecho islámico. Este proceso refleja lo que Robles describe como una interacción dinámica y en espiral entre el ordenamiento jurídico y el sistema doctrinal (2015a, 144).

La *sunnah*, considerada la segunda fuente de la *sharía* junto con el Corán, adquirió un papel cada vez más destacado durante este periodo. Inicialmente, consistía en relatos transmitidos oralmente que recogían palabras, acciones y enseñanzas atribuidas a Muhammad. Estos relatos, preservados por los discípulos y seguidores del Profeta, formaban una tradición oral que más tarde sería recopilada y documentada. La *sunnah* no solo complementaba las enseñanzas del Corán, sino que también servía como un medio para legitimar y consolidar las prácticas legales y sociales en las comunidades musulmanas. Además, al reforzar la autoridad del Profeta, la *sunnah* se convirtió en una herramienta poderosa para cuestionar la legitimidad del poder político omeya y transferir la autoridad última a las enseñanzas del islam.

Los juristas de Kufa y de Medina desempeñaron un papel central en este proceso. Aunque compartían el mismo material básico, el Corán y la *sunnah*, sus métodos interpretativos y estructuras de fuentes divergían significativamente debido a diferencias geográficas, culturales y sociales (Melchert 1997, 52-64). Kufa, una ciudad caracterizada por su diversidad social y su apertura a influencias externas, adoptó un enfoque más flexible, incorporando elementos de otros sistemas legales, como el derecho romano. En contraste, Medina, con una población más conservadora, se apegaba a las tradiciones y leyes consuetudinarias preislámicas.

Por ejemplo, en Medina, la intervención de un tutor era indispensable para validar un matrimonio, mientras que en Kufa, las mujeres podían negociar y formalizar sus contratos matrimoniales de manera independiente. Asimismo, en cuestiones de propiedad de esclavos, Medina permitía que los esclavos poseyeran bienes, mientras que en Kufa, siguiendo modelos romanos, todos los bienes de los esclavos pasaban automáticamente a sus amos (Coulson 1998, 53).

Con el tiempo, las escuelas jurídicas dejaron de estar estrictamente vinculadas a sus lugares de origen y pasaron a depender de la autoridad intelectual de sus maestros. Este cambio fue posible gracias a la transición de la tradición oral a la escritura, lo que permitió la difusión de las ideas de cada escuela. Así, la escuela de Kufa se transformó en la escuela hanafí, liderada por Abu Hanifa, mientras que la escuela de Medina se consolidó como la escuela malikí, bajo la influencia de Anas Malik. Esta evolución refleja la flexibilidad y adaptabilidad de la doctrina islámica, así como también la humildad de los juristas que atribuyeron sus desarrollos a sus maestros, asegurando la preservación y expansión de sus ideas (Hallaq 1999).

3. Ash-Shafi, el artífice del sistema jurídico islámico

En el año 750 d. C., la dinastía omeya fue derrocada por una rebelión liderada por los abasíes, quienes justificaron su ascenso al poder presentándose como defensores del islam auténtico y como promotores de una administración más justa y acorde con los principios religiosos. Este cambio de régimen representó un giro político y un cambio en la relación entre el poder político y la doctrina religiosa. Los abasíes adoptaron una política inicial de apoyo a los eruditos islámicos, respetando el principio de que el poder político debía subordinarse a los preceptos del islam, y no al contrario. Este compromiso

generó un ambiente fértil para el desarrollo intelectual, facilitando el florecimiento de diversas escuelas jurídicas, cada una con interpretaciones propias de las fuentes del derecho islámico.

Sin embargo, esta diversidad doctrinal, que inicialmente era vista como una expresión de riqueza intelectual, pronto se convirtió en un desafío para la cohesión política del califato. Las discrepancias entre las escuelas jurídicas generaban dificultades para la implementación uniforme de políticas y provocaban tensiones entre regiones con diferentes tradiciones jurídicas (Kamali1991, 42-48). A medida que estas divergencias amenazaban la estabilidad del Estado, los abasíes se vieron obligados a buscar una solución que permitiera unificar el sistema jurídico sin comprometer la autoridad de los eruditos, cuyo prestigio era esencial para la legitimidad del califato.

En este contexto de fragmentación jurídica y de necesidad de cohesión, emergió la figura de ash-Shafi, considerado uno de los grandes sistematizadores del islam. Su gran contribución fue la creación del *usul al-fiqh*, o teoría general del derecho islámico, que proporcionó un marco teórico unificado para la interpretación y aplicación de las fuentes del derecho islámico. Este sistema buscaba, además de resolver la fragmentación jurídica, garantizar la coherencia interna del derecho islámico frente a las necesidades cambiantes de la sociedad.

Aunque en el momento en que ash-Shafi desarrolló su obra ya existían escuelas como la hanafí y la malikí, estas se centraban principalmente en aspectos ético-religiosos, con planteamientos menos avanzados en lo relativo a la regulación de las relaciones interpersonales y la resolución de conflictos. Ash-Shafi, en cambio, introdujo una metodología sistemática que trascendió la orientación ética predominante, consolidando los fundamentos teóricos que marcarían la evolución del derecho islámico. Tal como señala Coulson (1998, 85), la obra de ash-Shafi marcó un hito al establecer una doctrina jurídica con entidad propia.

El logro más destacado de ash-Shafi fue la creación de un sistema jerárquico de fuentes del derecho, plasmado en su obra *Al-Risala*. Este sistema establece al Corán como la fuente suprema, otorgándole una autoridad indiscutible y vinculando directamente su contenido con la *sunnah*. Según el esquema de ash-Shafi, las palabras y acciones del Muhammad no solo complementan al Corán, sino que también forman parte de la revelación divina. Este planteamiento jerárquico permitió establecer una relación directa entre ambas fuentes, en la que la *sunnah* no podía contradecir al Corán, pero sí podía interpretarlo y expandirlo de manera coherente.

Antes de la sistematización de ash-Shafi, las escuelas malikí y hanafí daban prioridad a menudo a las costumbres locales sobre la *sunnah*. Esto se debía a que, en el sunismo, el Corán no rechazaba las tradiciones consuetudinarias preislámicas, sino que las adaptaba. Ash-Shafi, en cambio, relegó la costumbre a un papel secundario, subordinándola al Corán y la *sunnah*. Esta modificación fue crucial para unificar las interpretaciones jurídicas y garantizar la consistencia en la aplicación del derecho islámico.

Además, ash-Shafi incorporó dos herramientas metodológicas esenciales: el consenso (*ijma'*) y la analogía (*qiyas*), que no eran fuentes textuales en sí mismas, pero se convirtieron en pilares fundamentales para la interpretación y expansión del derecho islámico a nuevos contextos y territorios. El *ijma'* representaba la capacidad de la comunidad musulmana para alcanzar acuerdos colectivos sobre cuestiones legales, mientras que el *qiyas* permitía aplicar principios legales a situaciones no contempladas explícitamente en las fuentes primarias. Aunque estas herramientas no fueron adoptadas de manera uniforme por todas las escuelas, fortalecieron la flexibilidad del derecho islámico y su capacidad de adaptación.

La obra de ash-Shafi también contribuyó de manera decisiva a la consolidación de la *sunnah* como una fuente esencial del derecho islámico. Este proceso alcanzó su culminación hacia el año 900 d. C., cuando los relatos que componían la *sunnah* fueron clasificados y codificados según su grado de autenticidad (Al-Bujari 2008). La clasificación de estos relatos, que incluía categorías como *sahih* (auténticos) y *da'if* (débiles), garantizó que solamente las enseñanzas más confiables del Profeta fueran utilizadas como base para el desarrollo jurídico.

Ash-Shafi subrayó que la *sunnah* no era simplemente un conjunto de tradiciones, sino una fuente normativa que debía ser interpretada en estrecha conexión con el Corán. Su insistencia en esta relación simbiótica reforzó la autoridad de ambas fuentes y sentó las bases para la interpretación coherente y sistemática de la ley islámica. En su visión, la *sunnah* no podía contradecir al Corán, pero sí era esencial para aclarar y aplicar sus mandatos en contextos específicos (Dupret 2014, 76).

El planteamiento sistemático de ash-Shafi no triunfó de inmediato, pero con el tiempo su visión se impuso como el estándar para las escuelas jurídicas islámicas. Hacia el siglo x, los principios de ash-Shafi habían sido aceptados por la mayoría de las escuelas, consolidando un marco común para la interpretación y aplicación del derecho islámico. Su propuesta unificó las fuentes y reconciliaba razón y revelación, lo

que ofreció una base sólida para la evolución del derecho islámico en los siglos posteriores.

Además, su insistencia en un equilibrio entre la razón y la fidelidad a las fuentes reveladas permitió que el derecho islámico se mantuviera relevante frente a los desafíos de una sociedad en constante cambio. Esta propuesta, que combinaba rigor teórico con adaptabilidad práctica, marcó un hito en la historia del derecho islámico, consolidando a ash-Shafi como una de las figuras más influyentes en su desarrollo.

En este contexto, acertadamente señala Hallaq:

Shafi desarrolló su concepto de cómo debería formularse la ley en el contexto de una realidad completamente impregnada por el conflicto entre los tradicionalistas y los racionalistas. Su concepto constituía en efecto una teoría rudimentaria del derecho, una teoría que en un sentido fue causada por, y en otro fue el resultado de, ese conflicto (1999).

Queda claro que entre las aspiraciones de ash-Shafi estaba la de integrar las diversas tendencias del pensamiento islámico en un modelo doctrinal unificado. Pero, además, como artífice de la teoría del derecho islámico, buscaba también unificar la doctrina, convertirla en una herramienta útil para la resolución uniforme de casos concretos. Sin embargo, este último objetivo no se logró plenamente. De hecho, las discrepancias sobre los métodos de interpretación pusieron de relieve las diferencias entre la escuela de ash-Shafi y las escuelas hanafi y malikí. Y no solo eso, sino que surgieron nuevas escuelas jurídicas, aunque algunas de ellas desaparecerían con el tiempo, lo que dejaba patente que la diversidad interpretativa seguía siendo una característica fundamental del derecho islámico.

4. Las cuatro escuelas suníes: diversidad en la interpretación y aplicación de la *sharí*

En el amplio panorama del pensamiento jurídico islámico, las cuatro grandes escuelas suníes han desempeñado un papel central en la interpretación y aplicación de la *sharí*. Estas escuelas, establecidas en los primeros siglos del islam, representan aproximaciones particulares para derivar las leyes islámicas a partir de las fuentes primarias, como el Corán y la *sunnah*, y también reflejan la riqueza y diversidad inherentes al derecho islámico. Cada una de

estas escuelas ha desarrollado principios y metodologías distintivos, dando lugar a interpretaciones adaptadas a las particularidades culturales, sociales y políticas de las regiones en las que se han consolidado (Morales 2017, 63-69).

Este pluralismo jurídico es una característica singular del islam, que pone de manifiesto la capacidad del derecho islámico para ser flexible sin perder su esencia unificadora. Aunque en términos generales se habla de un único ordenamiento jurídico islámico, este se manifiesta en múltiples sistemas jurídicos específicos que varían según las interpretaciones y los métodos adoptados por cada escuela. Este fenómeno puede entenderse como la coexistencia de un núcleo común, basado en las fuentes primarias, junto con la diversidad de aplicaciones prácticas derivadas de los contextos locales y de las herramientas interpretativas empleadas por los juristas.

De hecho, puede afirmarse que existen tantas *sharías* como escuelas, e incluso tantas interpretaciones como juristas dentro de cada una de ellas. Esto no solo refleja la profundidad del pensamiento jurídico islámico, sino también su capacidad para responder a las necesidades y desafíos de comunidades muy diversas a lo largo de los siglos. Este dinamismo ha permitido que el derecho islámico se mantenga relevante en contextos tan variados como los imperios medievales, las naciones-Estado modernas y las comunidades musulmanas en la diáspora.

El pluralismo jurídico en el islam también evidencia una tensión constructiva entre unidad y diversidad. Por un lado, la base común de la *sharía* proporciona un marco ético y normativo compartido, que unifica a los musulmanes bajo principios fundamentales de justicia, equidad y adoración divina. Por otro lado, la existencia de diferentes escuelas y metodologías fomenta una pluralidad interpretativa que enriquece el derecho islámico, adaptándolo a las realidades concretas de cada tiempo y lugar. Este equilibrio entre universalidad y particularidad es uno de los aspectos más destacados del pensamiento jurídico islámico, permitiendo la convivencia de interpretaciones diversas dentro de un marco común.

No obstante, esta diversidad también plantea desafíos, especialmente en contextos en los que coexisten comunidades que siguen diferentes *madhahib* o escuelas jurídicas. En algunos casos, las discrepancias interpretativas pueden generar tensiones en la aplicación de la *sharía*, lo que resalta la importancia del diálogo y la coordinación entre las distintas tradiciones jurídicas. A pesar de estos desafíos, el pluralismo jurídico suní es visto como una fortaleza, ya que demuestra la capacidad del islam para integrar diferentes perspectivas y tradiciones en un marco jurídico inclusivo.

A continuación, se explorará de manera más detallada la naturaleza y aproximación jurídica de las cuatro grandes escuelas suníes, que representan las principales corrientes interpretativas del pensamiento jurídico islámico.

4.1. Escuela hanafí

La escuela hanafí, fundada por Abu Hanifa (699-767 d. C.) y conocida inicialmente como escuela de Kufa, se distingue por su carácter racionalista y su flexibilidad, características que han garantizado su impacto histórico y su amplia difusión territorial. Desde sus orígenes, esta escuela se consolidó como una de las principales corrientes jurídicas del islam suní, y su adopción como base legal por parte del Imperio otomano marcó un hito en su historia. Este respaldo imperial definió el ámbito geográfico de su influencia y le otorgó un papel central en la configuración de la identidad legal otomana. Durante siglos, la escuela hanafí sirvió como el pilar normativo del vasto imperio, contribuyendo a la institucionalización del derecho islámico en un contexto multiétnico y multicultural.

La elección de la escuela hanafí por parte de los otomanos no fue fortuita. Su capacidad para incorporar las costumbres locales y adaptarse a las necesidades específicas de comunidades diversas la hizo ideal para un imperio que abarcaba territorios con tradiciones jurídicas variadas. Además, su racionalismo y su apertura al uso de herramientas interpretativas, como la analogía (*qiyas*) y la preferencia jurídica (*istihsân*), proporcionaron a los juristas otomanos la flexibilidad necesaria para responder a los desafíos administrativos y legales de gobernar un vasto territorio. Este modelo permitió que el derecho islámico coexistiera con leyes locales y estatales, creando un sistema jurídico híbrido que facilitaba la cohesión política del imperio (Morales 2017, 63).

Uno de los conceptos más distintivos de la escuela hanafí es la *istihsân*, traducida comúnmente como *preferencia jurídica*. Este principio permite a los juristas optar por soluciones legales que sean más justas o equitativas, incluso cuando estas se apartan de las conclusiones derivadas de la analogía estricta (*qiyas*). La *istihsân* es un ejemplo claro de cómo la escuela hanafí prioriza la equidad sobre un formalismo rígido, siempre dentro de los límites establecidos por los principios fundamentales del islam (Kamali 1991). Este método ha permitido a la escuela hanafí abordar cuestiones legales complejas y adaptarse a los desafíos contemporáneos sin perder de vista su conexión con las fuentes primarias del derecho islámico.

En resumen, la escuela hanafí se caracteriza por su racionalismo, flexibilidad y capacidad de adaptación. Continúa siendo un ejemplo de cómo el derecho islámico puede combinar tradición y modernidad para ofrecer soluciones en el marco de la sociedad actual.

4.2. Escuela malikí

La escuela malikí, fundada por Malik ibn Anas (711-795 d. C.) y conocida inicialmente como la escuela de Medina, se caracteriza por su estrecha conexión con las tradiciones de la ciudad del Profeta y su énfasis en el consenso de la comunidad de Medina (*amal ahl al-Madina*) como una fuente clave de jurisprudencia (Laghman 2012, 48). Esta conexión histórica y metodológica le confiere un carácter distintivo dentro del pensamiento jurídico islámico, basado en la interpretación de las prácticas establecidas por los primeros musulmanes en la ciudad que fue el centro del islam durante la vida de Muhammad.

La influencia de la escuela malikí se expandió más allá de Arabia en los primeros siglos del islam, alcanzando un lugar destacado en Al-Ándalus, donde se convirtió en la escuela predominante durante los casi ocho siglos de presencia islámica en la región. Este predominio marcó profundamente la vida jurídica, social y cultural de Al-Ándalus, un territorio que se convirtió en uno de los principales centros de difusión del islam en Occidente. La escuela malikí fue adoptada por las élites gobernantes andalusíes, pero también por destacados juristas y filósofos como Averroes (Ibn Rushd), quien no solo fue un referente en filosofía, sino también un brillante jurista que operó dentro del marco malikí.

El impacto de esta escuela en Al-Ándalus se refleja claramente en *Al-Muwatta*, un tratado de derecho compilado por Malik ibn Anas. Este texto, considerado uno de los primeros manuales de jurisprudencia islámica, sirvió como referencia legal en el territorio andalusí y marcó la pauta para la jurisprudencia malikí en otros lugares. *Al-Muwatta* destaca por su combinación de narraciones de la *sunnah* con las prácticas legales de Medina, ofreciendo unos rasgos normativos que se convirtieron en un estándar en los dominios de la escuela malikí (Martos 2008, 438).

A pesar de los cambios históricos y de las transformaciones políticas en el mundo islámico, la escuela malikí ha mantenido una notable vigencia. En la actualidad, es la corriente dominante en el Magreb (Argelia, Marruecos,

Túnez y Libia), el Sahel (incluido el Sahel sudanés) y en amplias regiones de África occidental y central, como Senegal, Malí y Nigeria.

Una de las doctrinas más distintivas de la escuela malikí es el *istislah*, o búsqueda del interés común y del beneficio público. Este principio permite a los juristas derivar normas legales en ausencia de un texto explícito en el Corán o la *sunnah*, basándose en la consideración de lo que es mejor para la comunidad en su conjunto. El *istislah* refleja la capacidad de la escuela malikí para combinar el respeto por las fuentes primarias del islam con un enfoque práctico que prioriza las necesidades y el bienestar de la sociedad.

El *istislah* facilita la adaptación del derecho islámico a situaciones cambiantes y subraya el compromiso de la escuela malikí con los principios de justicia y equidad. Por ejemplo, en contextos donde una interpretación estricta de las fuentes podría llevar a resultados perjudiciales o injustos, el *istislah* ofrece una herramienta para encontrar soluciones que sean coherentes con el espíritu de la ley islámica, sin comprometer su aplicabilidad práctica. Estas metodologías interpretativas han sido particularmente relevantes en contextos africanos, donde las estructuras sociales y económicas requieren una mayor flexibilidad en la aplicación de las normas islámicas.

La capacidad de adaptación de la escuela malikí no se limita a su doctrina jurídica, sino que también se refleja en su interacción con otras tradiciones culturales y legales. Durante su predominio en Al-Ándalus, por ejemplo, la escuela malikí absorbió influencias del entorno multicultural de la península ibérica, interactuando con tradiciones legales romanas y visigodas. Este sincretismo enriqueció su jurisprudencia y consolidó su reputación como una escuela capaz de responder a las necesidades locales sin comprometer los principios islámicos.

En el Magreb contemporáneo, la escuela malikí sigue siendo un pilar fundamental de las normativas relacionadas con el derecho familiar y los asuntos personales, mientras que en África occidental ha desempeñado un papel esencial en la mediación de disputas comunitarias y en la resolución de conflictos mediante métodos tradicionales integrados en el marco islámico.

4.3. Escuela shafí

La escuela shafí, fundada por ash-Shafi (767-820 d. C.), representa un hito en la historia del derecho islámico gracias a su rigor metodológico y a las contribuciones de su fundador en la sistematización de las fuentes del derecho.

Ash-Shafi, cuya obra *Al-Risala* estableció los principios fundamentales del *usul al-fiqh*, la teoría general del derecho islámico, consolidó un marco teórico que jerarquizaba las fuentes del derecho, sistematizando su uso y relación. Esta propuesta innovadora marcó un punto de inflexión, no solo para la escuela shafi, sino también para el conjunto de la doctrina islámica en general, proporcionando un modelo que influyó en otras escuelas jurídicas del islam suní (Coulson 1998, 62-67).

Una de las características distintivas de la escuela shafi es su énfasis en la metodología precisa y coherente para la interpretación de las fuentes legales. Esto se refleja en su adopción de principios como el *istishab*, o presunción de continuidad. Este concepto establece que una situación existente debe considerarse válida y mantenida hasta que se presente evidencia clara y concluyente que indique un cambio en las circunstancias (Martos 2008, 438). Este principio es particularmente relevante en áreas del derecho donde la certeza es esencial, como las transacciones financieras y las relaciones contractuales, ya que ofrece estabilidad y predictibilidad en la aplicación de la ley.

El *istishab* es también un ejemplo del equilibrio entre razón y revelación que caracteriza a la escuela shafi. Aunque las fuentes textuales, como el Corán y la *sunnah*, son primordiales, el *istishab* permite a los juristas manejar situaciones en las que las fuentes no ofrecen respuestas explícitas, asegurando que las normas no se suspendan innecesariamente mientras se busca evidencia para resolver un caso. Este principio ha sido reconocido como una herramienta clave para preservar la coherencia y evitar decisiones arbitrarias en la jurisprudencia islámica.

La escuela shafi, aunque no es la más numerosa en términos de seguidores, ha tenido una influencia significativa en diversas regiones del mundo islámico. Su enfoque metódico y su claridad han sido particularmente valorados en regiones como Egipto, Yemen, el este de África, y el sudeste asiático, incluyendo países como Indonesia y Malasia. En estas áreas, la escuela shafi no solo ha moldeado el pensamiento jurídico, sino que también ha desempeñado un papel fundamental en la unificación de comunidades musulmanas que anteriormente seguían tradiciones más fragmentadas.

4.4. Escuela hanbalí

La escuela hanbalí, fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855 d. C.), es la más reciente de las cuatro grandes escuelas suníes y se caracteriza por un carác-

ter marcadamente conservador y centrado en las fuentes primarias del islam, especialmente en la *sunnah* y los *hadices*. A diferencia de las otras escuelas jurídicas, que suelen hacer un uso más amplio de herramientas interpretativas como la analogía (*qiyas*) o la preferencia jurídica (*istihsān*), los hanbalitas se distinguen por su interpretación literalista de las fuentes, evitando cualquier tipo de especulación o elaboración que se aparte de la literalidad de los textos (Morales 2017, 67).

La escuela hanbalí sitúa la *sunnah* y el ejemplo de vida del Profeta Muhammad en el centro de todos sus planteamientos jurídicos y éticos. Los juristas hanbalitas dedican un esfuerzo significativo a la autenticación de los *hadices* y a su aplicación rigurosa, considerando que los dichos y acciones del Profeta constituyen la guía fundamental para la vida personal y la organización social. Este compromiso con la tradición ha llevado a la escuela hanbalí a rechazar desarrollos teóricos complejos o herramientas interpretativas que puedan diluir la autoridad directa de las fuentes primarias.

El rechazo al uso extensivo de la analogía (*qiyas*) y la limitación del consenso (*ijma'*) a los sabios de Medina son dos de las características distintivas de esta escuela. Mientras que otras escuelas, como la hanafí o la malikí, permiten un grado mayor de flexibilidad en la interpretación, los hanbalitas consideran que cualquier desviación de los textos literales puede comprometer la pureza de las enseñanzas islámicas (Martos 2008, 439), lo que refuerza su identidad como una escuela profundamente arraigada en la tradición y la fidelidad a las fuentes originales del islam.

Aunque históricamente la escuela hanbalí no ha sido la más numerosa en términos de seguidores, su importancia creció significativamente a partir del siglo XVIII con el surgimiento del movimiento wahabí. Este movimiento, liderado por Muhammad ibn Abd al-Wahhab, encontró afinidad con la interpretación estricta y literalista de los hanbalitas, adoptándola como su base doctrinal. La alianza entre los wahabíes y la familia Al Saud consolidó la escuela hanbalí como la corriente oficial en Arabia Saudí, un hecho que le otorgó una influencia considerable debido a la importancia económica, política y religiosa del reino saudí.

Arabia Saudí, como guardiana de los lugares más sagrados del islam (La Meca y Medina), y gracias a su posición como un actor clave en el mundo islámico, ha promovido activamente los principios de la escuela hanbalí a nivel global. Esto ha llevado a un aumento en la visibilidad y aceptación de los planteamientos hanbalitas, especialmente en temas relacionados con la ética, la adoración y las normativas sociales. Esta expansión también ha generado

críticas y tensiones en contextos donde las interpretaciones más flexibles del islam tienen mayor aceptación.

Uno de los principios centrales de la escuela hanbalí es la consideración de que el Corán y la *sunnah* son fuentes normativas completas y autosuficientes. Los hanbalitas tienden a desconfiar de herramientas interpretativas que puedan introducir elementos externos o desviarse de la literalidad de los textos. En este sentido, su metodología se centra más en la autenticación y aplicación de los *hadices* que en la elaboración de principios teóricos del derecho (Martos 2008, 439). Su énfasis en la pureza doctrinal y su rechazo a las innovaciones legales han influido en movimientos reformistas como el wahabismo y el salafismo, que comparten la aspiración de regresar a las enseñanzas originales del islam.

5. Del *ijtihad* al *taqlid*: la consolidación del derecho islámico suní

Las cuatro escuelas suníes que sobrevivieron a partir del siglo XIV representan el núcleo consolidado del pensamiento jurídico islámico en el ámbito suní. Estas escuelas alcanzaron, aproximadamente hacia el siglo XI, un consenso generalizado de que el desarrollo doctrinal de la *sharía* había alcanzado su culmen. Este momento marcó un punto de inflexión en la historia del derecho islámico, ya que a partir de entonces se estableció la idea de que el esfuerzo interpretativo independiente, conocido como *ijtihad*, debía considerarse cerrado (Schacht 1983, 70-71). En otras palabras, se asumió que las aportaciones doctrinales realizadas hasta ese momento eran suficientes para resolver cualquier conflicto o problema futuro. Este cambio dio paso a una nueva etapa en la que el papel de los juristas se limitaba al *taqlid* (imitación), es decir, a la conservación y aplicación de las normas establecidas.

Esta situación prevaleció durante varios siglos, desde el siglo XI hasta el XIX, y fue caracterizada por una ausencia de innovaciones significativas en la teoría del derecho islámico. Durante este periodo, el *fiqh* (sistema jurídico islámico) fue visto como un cuerpo normativo completo y definitivo, donde la labor de los juristas se centraba en interpretar y aplicar las normas dentro de los marcos preexistentes. Si bien se elaboraron tratados prácticos y codificaciones sobre cuestiones específicas, como el derecho de propiedad y el derecho de familia, estas actividades no representaron avances teóricos sig-

nificativos, sino más bien un esfuerzo por consolidar y preservar el corpus normativo ya desarrollado.

La instauración del *taqlid* implicó una reducción en la flexibilidad interpretativa de los juristas, quienes ya no estaban llamados a realizar esfuerzos independientes para reinterpretar las fuentes primarias del islam, como el Corán y la *sunnah* (Schacht 1983). Tal vez podría matizarse que esta rigidez no era absoluta, ya que los juristas podían ejercer cierta flexibilidad mediante el cambio de escuela (*madhhab*). En este sentido, la coexistencia de las cuatro grandes escuelas suníes ofrecía un margen de adaptabilidad dentro del marco jurídico islámico. Cada escuela, con sus principios y metodologías específicas, proponía soluciones diferentes a cuestiones legales, permitiendo a los juristas y gobernantes optar por la interpretación que mejor se ajustara a las necesidades concretas de una comunidad o contexto determinado.

Por ejemplo, en situaciones donde una escuela adoptaba una aproximación particularmente restrictiva, otra podría ofrecer una solución más práctica o adaptada a las circunstancias locales. Este pluralismo jurídico, aunque limitado por el predominio del *taqlid*, permitió una cierta flexibilidad en la aplicación del derecho islámico, especialmente en sociedades con diversidad cultural, social y económica.

El cierre de las puertas al *ijtihad* para, en su lugar, centrarse en el uso del *taqlid* para el trabajo doctrinal tuvo implicaciones significativas en el desarrollo del derecho islámico. Por un lado, esta consolidación doctrinal garantizó la preservación de las enseñanzas y principios fundamentales del islam, evitando posibles desviaciones o fragmentaciones dentro del pensamiento jurídico suní. Por otro lado, esta misma rigidez limitó la capacidad del derecho islámico para adaptarse a los cambios sociales, económicos y políticos que surgieron con el tiempo, especialmente durante los siglos posteriores.

Entre los siglos XI y XIX, las sociedades islámicas experimentaron transformaciones profundas, incluyendo la expansión de contactos con otras civilizaciones, la colonización y la modernización. Sin embargo, el derecho islámico, al estar en gran medida restringido al *taqlid*, enfrentó dificultades para responder a estas nuevas realidades de manera dinámica. Este periodo de estancamiento teórico dejó al islam suní en una posición de desventaja frente a los sistemas legales occidentales que se desarrollaban rápidamente, especialmente durante la era colonial.

Con todo, si bien no se desarrollaron nuevos sistemas jurídicos islámicos durante este periodo, la coexistencia de las cuatro escuelas suníes proporcionó un mecanismo de adaptabilidad dentro del marco existente. La posibilidad de elegir

entre las interpretaciones de las diferentes escuelas permitió abordar problemas de manera ajustada a las necesidades específicas de cada contexto (Coulson 1998, 105-127). Este pluralismo jurídico no solo enriqueció el pensamiento islámico, sino que también sirvió como una herramienta práctica para mantener la relevancia del derecho islámico en sociedades complejas y diversas.

Por ejemplo, en regiones donde la escuela hanafí era predominante, las normas malikíes podían ser adoptadas en circunstancias específicas si ofrecían una solución más adecuada. Este tipo de interacción entre las escuelas contribuyó a una forma de flexibilidad limitada pero efectiva, que permitió al derecho islámico mantenerse funcional incluso en contextos cambiantes.

El cierre del *ijtihād* y la institucionalización del *taqlid* marcaron una etapa de conservación y consolidación en el derecho islámico suní. Aunque esta práctica garantizó la estabilidad y uniformidad del *fiqh* durante varios siglos, también limitó su capacidad para innovar y para adaptarse a los cambios sociales y políticos. La coexistencia de las cuatro escuelas suníes, con sus metodologías y aproximaciones diversas, ofreció una alternativa parcial a esta rigidez, permitiendo cierta adaptabilidad dentro de un marco doctrinal fijo.

En última instancia, esta etapa de conservación dejó un legado mixto: por un lado, una tradición jurídica robusta y coherente que preservó los principios fundamentales del islam; por otro, un desafío continuo para reconciliar la tradición con las demandas de la modernidad, especialmente a medida que las sociedades islámicas enfrentaban nuevos contextos y retos globales. Este balance entre continuidad y cambio sigue siendo un tema central en el debate contemporáneo sobre el futuro del derecho islámico.

A pesar de todo lo expuesto, cabe señalar que algunos autores contemporáneos cuestionan la tesis comúnmente aceptada de que se cerrara la puerta del *ijtihād* en el siglo XI, tal es el posicionamiento de Hallaq. Así lo defiende, de manera particular en *Was the Gate of Ijtihad Closed?* (Hallaq 1984). Según este autor, el *ijtihād* siguió practicándose a lo largo de la historia islámica premoderna, aunque sí acepta que existió una institucionalización progresiva de las escuelas y un aumento de la importancia del *taqlid*.

6. Pluralidad en la unidad: diversidad de sistemas a partir de un ordenamiento único

Las diferencias entre las escuelas jurídicas islámicas son lo suficientemente significativas como para afirmar que, aunque en el derecho islámico clásico

existiera un único ordenamiento jurídico basado en una misma totalidad textual, en la práctica coexistían varios sistemas jurídicos doctrinales y varios sistemas propiamente dichos. Esta coexistencia no se limita a matices, sino que da lugar a sistemas jurídicos sustantivamente distintos en aspectos cruciales, lo que refleja la diversidad inherente al pensamiento islámico en su aplicación práctica.

A menudo se argumenta que estas diferencias son mínimas en comparación con los acuerdos fundamentales, ya que todas las escuelas comparten una estructura básica común y las mismas instituciones esenciales. Esto no sorprende, dado que todas parten del mismo cuerpo de textos, el Corán y la *sunnah*, y comparten herramientas interpretativas como el consenso (*ijma'*) y la analogía (*qiyas*). Sin embargo, las discrepancias en los métodos y perspectivas jurídicas son lo suficientemente notables como para generar variaciones significativas, que se traducen en prácticas diferentes según la escuela. Estas diferencias enriquecen el pluralismo del derecho islámico, pero también plantean desafíos en la búsqueda de una uniformidad jurídica.

Por ejemplo, la escuela hanafi, caracterizada por su flexibilidad metodológica, concede un peso considerable a las coordenadas de tiempo y lugar, lo que permite a sus juristas adaptar las normas a las necesidades cambiantes de las sociedades. En contraste, la escuela shafi se distingue por su rigor metodológico y un fuerte apego a la tradición, aplicando un marco jerárquico estricto en la interpretación de las fuentes. Mientras tanto, la escuela hanbali limita el consenso únicamente a los sabios de Medina y restringe tanto el uso de la analogía que algunos autores han llegado a considerar que, en la práctica, esta escuela rechaza dicho método casi por completo. Estas diferencias metodológicas, lejos de ser triviales, configuran aproximaciones únicas que tienen un impacto directo en la interpretación y aplicación de la ley.

Estas divergencias afectan la teoría jurídica y, además, se traducen en diferencias sustantivas con consecuencias prácticas. Un caso ilustrativo es el del divorcio. En la escuela hanafi, la esposa puede solicitar el divorcio judicial únicamente si el marido es incapaz de consumar el matrimonio, lo que significa que la causa debe ser un defecto presente desde el inicio. En cambio, la escuela maliki amplía considerablemente las posibilidades, permitiendo a la esposa solicitar el divorcio por una variedad de razones sobrevenidas, como la falta de manutención, el trato cruel o la impotencia sexual desarrollada tras el matrimonio (Coulson 1998, 107). Estas diferencias no solo configuran instituciones jurídicas distintas, sino que también reflejan las distintas priorida-

des éticas y sociales de cada escuela, adaptadas a las realidades culturales y geográficas en las que operan.

Otro aspecto importante donde las escuelas suníes muestran diferencias es en el peso otorgado al formalismo frente a la intención. La escuela hanafí, conocida por su orientación formalista, considera que, si se cumplen los requisitos establecidos en los textos, las intenciones subyacentes no deben tener relevancia jurídica. Por el contrario, la escuela malikí otorga un papel destacado a la intención, incluso cuando se cumplen los formalismos. Un ejemplo claro de esta diferencia es el caso de los esposos divorciados por repudio que desean reconciliarse y volver a casarse. Según la ley islámica, esto solo es posible si la mujer ha contraído matrimonio y se ha divorciado de un tercero. Mientras que la escuela malikí analiza las intenciones detrás del matrimonio intermedio, declarando inválido el matrimonio si se realizó únicamente para permitir una nueva unión con el marido inicial, la escuela hanafí considera válido el matrimonio intermedio siempre que se hayan cumplido los requisitos formales (Coulson 1998, 109). Este contraste evidencia metodologías profundamente diferentes hacia la interpretación de las normas, con implicaciones prácticas significativas.

A pesar de estas diferencias, todas las escuelas comparten un marco de referencia común basado en las fuentes principales del islam, pero, cuando se examina cómo se traducen estas interpretaciones en sistemas jurídicos prácticos, queda claro que la *sharía* no puede considerarse un bloque homogéneo. Cada escuela aporta su propia perspectiva y método, dando lugar a un pluralismo que, lejos de ser un defecto, ha sido interpretado como una fortaleza del derecho islámico. Este pluralismo permite a los juristas y fieles elegir entre diferentes soluciones según las necesidades y circunstancias específicas, una característica que ha facilitado la adaptabilidad del derecho islámico a lo largo de los siglos.

La coexistencia de varias escuelas ofrece flexibilidad y refleja la idea de que la diversidad en la interpretación es un signo de la generosidad divina, como se atribuye al Profeta en la *sunnah*: «La diferencia de opinión en el seno de mi pueblo es un signo de la generosidad de Dios». Esta manera de aceptar la diversidad avala la pluralidad de sistemas como expresiones legítimas del ordenamiento jurídico islámico, demostrando que la diversidad no solo es aceptable, sino también deseable.

En síntesis, las diferencias entre las escuelas suníes ilustran la distinción entre ordenamiento y sistema jurídico y, además, sirven para poner de manifiesto la capacidad del derecho islámico para equilibrar la estabilidad nor-

mativa con la flexibilidad práctica. Este modelo permite que se preserve la relevancia del islam mientras, paralelamente, se garantiza su aplicabilidad a contextos variados, mostrando una resiliencia considerable frente a los desafíos de un mundo cambiante.