

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd
El Discurso Religioso y su Crítica

Trabajo de Investigación. Periodo 2007-2008
Presentado por Estrella Samba Campos

Dirigido por Doctor. Josep Puig Montada

Doctorado de Estudios Árabes.
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos.
Facultad de Filología.
Universidad Complutense Madrid.

Año: 2008.

Índice

	Páginas.
Presentación	3
Capítulo I: Vida, Obra y la Problemática Jurídica.	7
1.1. <i>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: Persona.</i>	7
1.2. <i>Obras y Publicaciones</i>	12
1.3. <i>El Caso.</i>	20
• 1.3.1. El dictamen y los atenuantes	21
• 1.3.2. Los Problemas Legales del Fallo	23
• 1.3.3. El proceso en la actualidad	26
Capítulo II: El Contenido y el pensamiento de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd	27
2.1. <i>Una perspectiva general.</i>	27
2.2. <i>El Discurso Religioso y su Crítica</i>	33
2.2.1. Postulados y Mecanismos. Enumeración	39
• 2.2.2. El Texto	42
• 2.2.3. La Soberanía	46
• 2.2.4. Amalgama entre Pensamiento y Religión	52
• 2.2.5. Reducción de todos los fenómenos a un Principio y Causa Primera	54
• 2.2.6. El recurso a los Ancianos y del Legado	56
• 2.2.7. Certeza intelectual y deducciones inamovibles	58
• 2.2.8. El desprecio y la ignorancia deliberada en torno a la dimensión histórica	60
2.3. <i>Dios y El Hombre en el Texto Coránico</i>	62
• 2.3.1. La Palabra de Dios Humanizada	63
• 2.3.2. Dios y el Hombre en contacto	66
• 2.3.3. <i>Ṣalāt</i> y <i>Ḥayy</i> : Micro y Macro canales de comunicación	67
• 2.3.4. Recitación y Disciplina	68
Capítulo III: Traducciones	69
Capítulo IV: Conclusiones	75
Bibliografía	79

Presentación

En este apartado introduzco y detallo la metodología aplicada junto con los objetivos y fundamentos principales de este trabajo.

En primer lugar, quiero dejar constancia de que no poseía conocimiento alguno de la obra de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd hasta que mi profesor y director Josep Puig Montada me introdujo un día, y de manera casual, en su obra y sus escritos. Puede considerarse la obra de Abū Zayd como una, de reciente y moderno perfil, dentro del campo del pensamiento arabo-islámico contemporáneo.

Posteriormente, y una vez ya en la elaboración del trabajo, pude conocer de manera más exhaustiva la vida y trayectoria profesional de este pensador egipcio, así como su significativa línea de investigación; por lo cual, me siento sorprendida y satisfecha a la vez, de tal descubrimiento.

El proceso de investigación en torno a su figura y obra, aún no se puede cerrar, pues, es difícil llegar a alcanzar y poseer un estudio completo de un pensador, en tan poco espacio de tiempo. Pero siendo conscientes de estas circunstancias, el trabajo se articula por tanto, en un humilde y prudente [pero conciso] eje de **divulgación y síntesis investigadora**.

Mi principal intención y enfoque es mostrar y presentar una perspectiva del autor, que en nuestros estudios arabo-islámicos en lengua castellana, aun no se ha realizado y puesto por escrito. Soy consciente de este reto, así como de las [polémicas] circunstancias que rodean a este autor; lo que por desgracia, ha oscurecido su producción filosófica y los estudios que de él se han hecho.

Quiero manifestar que mi trabajo huye y rechaza cualquier planteamiento [y su intento] de caer en un ejercicio beligerante, o apologético de su obra y figura; o lo que es lo mismo, una proyección o un enfoque excesivo e iterativo en las vicisitudes y experiencias de Abū Zayd; lo cual no sólo supondría un *hándicap* para su correcta presentación sino que estaría fuertemente condicionado y adulterado.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd investiga y discute la piedra angular de la civilización islámica; el Texto religioso [*an-naṣṣ*], el Qur'ān, y lo que supone como Concepto [*mafhūm*]. Su objetivo es plantear el debate en cuanto a la posibilidad de hacer una interpretación [exégesis] filológica del texto religioso, rechazando planteamientos, posturas y discursos, que así lo impiden.

El autor entonces analizará, los mecanismos y postulados del discurso religioso actual, que es, según el autor, enemigo de la apertura de este análisis y reto, en una sociedad, la islámica, cada vez más en contacto con un mundo globalizado y dinámico.

En este contexto, permítaseme una alusión a Mohamed Arkoun. Este pensador franco-argelino considera que existe una tensión dialéctica entre lo “considerado” y lo “no-considerado”; lo “considerable” y lo “no-considerable”¹. [Arkoun, 2002: 11]. Es muy interesante considerar desde un punto de vista fenomenológico e historicista como hace Arkoun, las causas y los orígenes de las reticencias, la rigidez, y el dogmatismo en cuanto a la investigación de ciertos aspectos en la cultura islámica.

Desde la trayectoria histórica del Islam con respecto a Europa, Occidente es una esfera hostil, agresiva y responsable de graves errores históricos, y sumamente difícil de evitar desde el siglo dieciocho. Al principio esta relación no era así; pero todo cambió en el año 1492 y en la Península Ibérica; según Arkoun.

Con la expulsión de los judíos y la Reconquista de los territorios musulmanes, también llegó el descubrimiento de América y una nueva ruta de influencia suplantó al Mediterráneo; la ruta Atlántica; hasta llegar con el desmembramiento del Imperio Otomano. Lo que interesa a Arkoun, en definitiva, es datar de una fecha la ecuación antes mencionada de lo “considerado” y lo “no-considerado”; lo “considerable” y lo “no-considerable”.

Así pues, la historia es determinante en este estudio del dogmatismo pero hay que fijarse en la Razón y sus niveles de discurso. Y es que desde un líder tribal pasando por un rey, califa, sultán, emperador, presidente, arzobispo, rabino, Papa, cualquiera de éstos títulos autoritarios ejercitan control sobre la selección de qué es lo “considerable”

¹ La locución exacta traducida del inglés es “*the thought and the unthought, the thinkable and the unthinkable*”.

y lo “no-considerable”; así como lo que debe ser eliminado y permanecer como lo “no-considerado”.

Habiendo asentado y mostrado de manera muy general estos ejes históricos, ahora se puede comprender, no ya la necesidad, sino el natural proceso de la **Razón Emergente**, que es como Arkoun llama al ejercicio intelectual y cognitivo que emprenden pensadores como Abū Zayd. No es un proceso lineal de razonamiento; la **Razón Emergente** opera, crea e innova en nuevos contextos de dialéctica intercultural que suponen mayores campos y posibilidades para la inter-creatividad en todos los niveles, campos, expectativas, esperanzas y debates en la existencia humana. [Arkoun, 2002: 28].

Y es aquí donde Arkoun menciona al autor objeto de mi estudio Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Para Arkoun, las disciplinas de interpretación lingüística, semiótica y literaria, en el caso de las fuentes islámicas, han producido muchos menos estudios que en otras disciplinas, como aquellas de ámbito histórico.

No es suficiente con denunciar las deficiencias de lo apologético o la represión de la innovación llevada a cabo por los guardianes de la ortodoxia. Como muestra de ello, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd; el primer investigador musulmán en enfrentarse al mundo árabe, escribiendo directamente en esta lengua, mientras daba clase en la Universidad del Cairo. Intentó romper los muchos tabúes que prohíben la aplicación de los logros más significativos de la lingüística contemporánea al *Qur’ān*. [Arkoun, 2002: 60].

Adentrándonos en la metodología, mi trabajo se articula en tres capítulos o bloques centrales; dentro de los cuales, (en el caso del primero) repasaremos su vida, su bibliografía, y su polémica litigio con la justicia egipcia.

A continuación, tendremos (en el siguiente capítulo) la oportunidad de leer y conocer los principales argumentos y el contenido de la obra de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd que es la **crítica al discurso religioso**. Se analizarán sus postulados fundamentales y sus mecanismos; y contaremos con extractos que he traducido de dos de sus obras de

referencia; *Naqd al-Jiṭāb ad-dīnī* [Crítica al discurso religioso] y *Mahfūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘Ulūm al-Qur’ān* [El concepto del Texto. Estudio de las ciencias del Qur’ān].

He decido centrarme en esta parte de la obra de Abū Zayd porque representa en síntesis, lo que ha suscitado el gran volumen de estudios en cuanto a su obra.

Sobre este último apartado, el de su producción escrita, debo añadir que no he podido contar con una de sus obras más significativas y la que sin duda atrajo y procuró el revuelo intelectual y social en cuanto a sus planteamientos; que es *al-Imām al-Šāfi‘ī wa at-ta’sis al-aydiyūlūyīya al-wasaṭīya* [El Imán al-Šāfi‘ī y la fundación de la Ideología Moderada]. Esta obra suscitó una gran controversia; y es que, *según los mismos islamólogos, quiso difamar y desprestigiar la imagen de este imām y alfaquīl y su categoría religiosa*. [Abdel-Karim, 2005: 328].

El tercer capítulo recopila aquellos extractos que a mi juicio, sintetizan el contenido de su pensamiento de las dos obras mencionadas. Por último presento las conclusiones de todo el trabajo y lo que ha supuesto el proceso de elaboración. Al final de lo cual, adjunto la bibliografía seleccionada y consultada.

Quisiera mencionar y agradecer la ayuda y apoyo de mi profesor Josep Puig Montada por su corrección y su comentario, pero sobre todo por su paciencia para conmigo a lo largo de la redacción de este trabajo.

A su vez, a Naṣr Ḥāmid Abū Zayd por su buena disposición y sus respuestas ante las preguntas planteadas y demandadas por mi persona, en cuanto a su juicio y vida; y en definitiva por todos aquellos datos que me ha suministrado y me han ayudado para dotar al trabajo de una carácter concreto, actual, y por supuesto, veraz.

Capítulo I: Vida, Obra y la Problemática Jurídica.

1.1. *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: Persona.*

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd nació el siete de julio de 1943 en Tantā, ciudad en el centro del delta del Nilo, a ochenta y tres kilómetros al norte de El Cairo, Egipto.

No poseemos suficiente información biográfica perteneciente a su juventud o adolescencia, comenzando por tanto este apartado y capítulo, a partir de su trayectoria académica universitaria hasta la fecha más actualizada.

Comenzó sus estudios en la Facultad de Artes de la Universidad de El Cairo, en el Departamento de Lengua y Literatura Árabe; graduándose con honores en la especialidad de “Estudios Árabes” en 1972. Cinco años más tarde, obtendría la Licenciatura en “Estudios Árabes e Islámicos” a su vez, con las mejores calificaciones.²

En el transcurso de estos estudios y hasta 1978, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd pudo desempeñar su actividad como docente, siendo Profesor Auxiliar en Departamento de Lengua y Literatura Árabe de la Universidad de El Cairo y simultaneando sus responsabilidades universitarias a su vez, con clases de Lengua Árabe para Extranjeros en el Ministerio de Educación y en el Centro para Diplomáticos.

Obtuvo sendas becas de investigación de la Fundación Ford; la primera de ellas de 1975 a 1977 para la American University de El Cairo; y la siguiente, con una duración de un año, en el Center for Middle East Studies, de la Universidad de Pennsylvania, en Philadelphia.

² La información a la que hago referencia ha sido suministrada por el propio Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, en su *Curriculum Vitae*; adjuntado y enviado a mí por correo electrónico, previa petición; en fecha 24 de febrero de 2008.

En él, encontré todos los detalles concernientes a su trayectoria académica y profesional; mención sobre sus distinciones y galardones, así como sus publicaciones y sus obras escritas.

En 1981, se doctoró en la especialidad de “Estudios Árabes e Islámicos”, dedicando su Tesis a la figura de Abū Bakr Muḥammad bin ‘Alī ibn ‘Arabī, más conocido como *Ibn ‘Arabī*.³

Tras publicar su Tesis se convirtió en Profesor Asociado en la Universidad en el año 1987.

Permaneció durante cuatro años en Japón hasta el año 1989, en la Osaka University of Foreign Studies, con cargo, una vez más, de Profesor Visitante.

Cabe destacar que la línea y los estudios de Abū Zayd ya en este momento se ven circunscritos al campo del Pensamiento del Islam Clásico y Contemporáneo, en las especializaciones de teología, filosofía, y en la interpretación y ciencias de la Hermenéutica del *Qur’ān*.

El principal foco y objeto de investigación de Abū Zayd es la búsqueda y la aplicación de una Hermenéutica del texto religioso que posibilite a los musulmanes la adecuación y la simbiosis perfecta de aunar la tradicional y la modernidad, que se supone y resulta del contacto con la sociedad contemporánea globalizada.

Los hechos transcurridos y que sucederían, una vez se doctorara Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, han quedado para la memoria colectiva y la historia de las letras e intelectualidad egipcias e internacionales, como un grave episodio más, relacionado con la ceguera fanática e ignorancia totalitaria, vertida y proyectada hacia un intelectual y pensador.

A continuación, expondré a modo de resumen [dado que posteriormente se dedicara un capítulo entero a ello] las causas y los atenuantes que ocasionaron y acuciaron el exilio forzado de Abū Zayd y su esposa, Ibtāl Yūnis.

³ *Falsafa al-Ta’wīl: Dirāsa fi Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī*. Beirut y Casablanca: 1983; Cuarta Edición, 1998.

Disponiéndose Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, a presentar sus trabajos y méritos para la obtención de la Cátedra, ante el Comité de Promoción Académica de la Universidad de El Cairo⁴ en 1992, su solicitud fue rechazada, considerando que su obra escrita constituía una ofensa a Dios y al Islam.

Traspassando las fronteras de lo meramente académico, se interpuso una demanda solicitando el divorcio de Abū Zayd y su mujer Ibtāl Yūnis, argumentando que un apóstata [*murtadd*] no podía estar casado con una musulmana. La persecución y las amenazas corrieron a cargo de grupos fundamentalistas como Ŷihād al-Islāmī al-Miṣrī, y clérigos exaltados, llamando al derramamiento de sangre y su ejecución. Este grupo, también conocido por el nombre de *al-Ŷihād al-Islāmī*, surgió como escisión violenta y armada de los Hermanos Musulmanes a finales de los años setenta en Egipto. Suya fue la autoría del asesinato del Presidente egipcio Anwār As-Sādāt, en 1981. La organización tiene entre sus objetivos establecer un estado islámico en Egipto y la consolidación completa de la aplicación de todos los principios y fundamentos islámicos en la sociedad. [Pruthi, 2002: 1055]

Estos sucesos se han comparado y puesto como símil de lo acontecido con el literato y premio Nobel de literatura en 1988, Naŷīb Maḥfūz, también objeto del ataque de un integrista en el año 1994.⁵

Finalmente y tras varios giros judiciales, la demanda fue aceptada y su matrimonio, declarado nulo y sin efecto en junio de 1995.

Quizás lo más sorprendente e irónico fue la decisión por parte del Comité universitario de conceder la cátedra Abū Zayd dos semanas antes del fallo.

⁴ Traducción del término en inglés: *Standing Committee of Academic Tenure and Promotion*, hallado en el *Dossier 14-15: From Confiscation to charges of Apostasy*, de fecha Septiembre de 1996; realizado y publicado por el Centro de Ayuda Legal para los Derechos Humanos [CHRLA] cuyo principal motivo fue cubrir el juicio y proceso legal contra el Doctor Abū Zayd.

⁵ Naŷīb Maḥfūz (11 diciembre 1911- 30 agosto 2006).

Este escritor egipcio y primer novelista árabe en ganar el Premio Nobel de Literatura, sobrevivió a un ataque perpetrado por un fanático integrista con cuchillo en 1994. La agresión le dañó un nervio, causó graves daños en la visión y la audición, así como la parálisis de su brazo derecho.

Por lo tanto, en 1995 Abū Zayd logró aquello que le forzaría abandonar su tierra natal, su motivo de causa y verdad. Pudo tras el fallo desempeñar su labor docente en la Universidad pero la presión era inaguantable.

Así, la pareja se vio forzada a tomar el exilio como única vía de escape. La idea tuvo como punta de partida a la ciudad de Madrid, donde juntos acudían a una conferencia en la que participaba su esposa. En el avión con destino a la capital, Abū Zayd le dijo a su mujer, “*No quiero volver a Egipto, a la persecución*”.⁶

El matrimonio finalmente aterrizó en los Países Bajos donde a Abū Zayd se le ofreció un puesto como Profesor Visitante en la Universidad de Leiden, donde aún ejerce actualmente. Desde entonces, Abū Zayd no ha vuelto a pisar suelo egipcio.

Cabe destacar que un año antes de su exilio en los Países Bajos y en medio de la tormenta y convulsión mediática y social, en cuanto a sus aportaciones al campo científico e intelectual, sería elegido miembro del Consejo Consultivo de la *Enciclopedia del Qur’ān* en 1994.⁷

Uno de los galardones más importantes en el ámbito académico y con mayor relevancia que obtuvo el pensador fue la Cátedra Honorífica Cleveringa en Leyes, Responsabilidad, Libertad de Culto y Conciencia de la Universidad de Leiden, en 2000.

Durante ese mismo año y hasta el 2004 fue asesor y consulto en el Instituto Internacional del Estudio del Islam en el Mundo Islámico Moderno⁸ en el proyecto “*Derechos en Casa: Una aproximación a la internalización de los Derechos Humanos en las relaciones familiares en comunidades islámicas*”.⁹

⁶ En Al-Ahrām Weekly, 15-21 Junio 2000. Nº 48. Escrito por Nadia Abou El-Magd. Disponible online en: <http://weekly.ahram.org.eg/2000/486/egypt.htm>.

⁷ *Encyclopaedia of the Qur’ān* de la Editorial Brill, en Leiden-Boston-Koln. En esta enciclopedia, que consta de 6 volúmenes [el primero publicado en el año 2001] y cuya Editora General es Jane Dammen McAuliffe, de la Universidad de Georgetown, Washington D.C, el pensador ha colaborado en la redacción de varias entradas y artículos.

⁸ Del inglés: *International Institute for the Study of Islam in the Modern Muslim World* (ISIM). Este Instituto con sede en Leiden y participación de la Universidad de Amsterdam, la Radboud University Nijmegen y la Universidad de Utrecht, conduce y promueve desde 1998, la investigación interdisciplinar en el campo sociológico, político, cultural de comunidades y sociedades islámicas.

Página Web del Instituto: <http://www.isim.nl/>

⁹ Del inglés: “Rights at home: An Approach to an Internalization of Human Rights in Family Relations in Islamic Communities (2001-2005)”

Dos años más tarde, en el 2002, recibiría la Cátedra *Ibn Rušd* de “Islam y Humanismo” de la Universidad de Humanidades de Utrecht, cargo que ostenta hasta el día de hoy.

Otra de las grandes aportaciones al campo investigador de Abū Zayd fue su participación y consejo en el mismo año en el proyecto de “*La Hermenéutica Judía e Islámica como Crítica Cultural*” desarrollado en el equipo de Trabajo de “*Islam y Modernidad*” del Colegio de Estudios Avanzados de Berlín, Wissenschaftskolleg zu Berlin.

En cuanto a sus Premios y Galardones, recibió en 1982 el Premio ‘Abdel-Azīz al-Ahwānī de Humanidades, así como el dedicado a la Democracia y Libertad que le concedió la Asociación de Escritores Jordanos en 1998. A lo que habría que añadir otra importante distinción como la Orden del Mérito Republicana que le otorgó el Presidente de Túnez en 1993 por sus servicios a la cultura Árabe.

Uno de sus premios más reconocidos fue sin duda, el Premio *Ibn Rušd* de “Libertad de Pensamiento” en el año 2005. Un año más tarde le sería concedido este mismo galardón [en referencia al nombre y motivo del premio] pero esta vez por la Sociedad de Abogados Demócratas Musulmanes de Dinamarca.

Abū Zayd, en sus múltiples entrevistas ha destacado que siempre ha sido y será un musulmán. Siente una profunda añoranza por Egipto, pero no titubea a la hora de señalar sus contradicciones y el clima fervoroso-religioso que invade el país. Por lo que aduce: “*Me gustaría decirle a la nación musulmana que nació, crecí y viví como musulmán y moriré como musulmán*”.¹⁰

¹⁰ En Al-Ahrām Weekly, 15-21 Junio 2000. N° 48

De la traducción en inglés: “*I would like to tell the Muslim nation that I was born, raised and lived as a Muslim and I will die as a Muslim.*”

1.2. Obras y Publicaciones

En este capítulo detallamos las obras del pensador hasta la fecha.

En primer lugar, aquellas escritas en lengua árabe¹¹; posteriormente obras, artículos y reseñas, respectivamente, en lengua inglesa; y finalmente, publicaciones en otros idiomas distintos del inglés.

En Árabe

1. *al-Ittiyāh al-‘aqlī fī at-tafsīr: dirāsa fī qaḍīyat al-mayāz fī al-Qur’ān ‘inda al-Mu‘tazila*. El Racionalismo en la Exégesis. Estudio del problema de la metáfora en el Qur’ān visto por los Mu‘tazilīes.

Editorial: Dār at-Tanwīr. Beirut, Casablanca; 1982. (Cuarta Edición, 1998).

-Traducción indonesia por Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan.

Menalar Firman Tuhan, wacana Majas dalam Al-Quran Menurut Mu‘tazilah

Editorial: Mizan. Bandung, 2003.

2. *Falsafā al-Ta’wīl: Dirāsa fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī*.

Filosofía de la Hermenéutica. Estudio de la Hermenéutica del Qur’ān en Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī.

Editorial: Dār at-Tanwīr. Beirut, Casablanca; 1983. (Cuarta Edición, 1998).

3. *Anẓima al-‘alāmāt fī ‘l-luġa wa ‘l-adab wa-at-ṭaqāfa: madjal ilā ‘l-sīmyūṭīqā: maqālāt mutarāyama wa-dirāsāt*.

El sistema de los signos en Lengua y Humanidades y en la cultura. Introducción a la Semiótica: Ensayos de traducción y estudios.

Editorial: Dār Ilyās al-‘Aṣrīya. El Cairo; 1986-1987.

4. *Maḥḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.

El concepto del Texto. Estudio de las ciencias del Qur’ān.

Editorial: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb. Beirut, El Cairo; 1991. (Quinta Edición, 1998).

¹¹ He procedido a realizar a su vez, la traducción del título de las obras escritas en árabe al español.

-Traducción turca por Mehmet Emin Maşalı.
İlahi Hitabin Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine
Editorial: Kitâbiyât, Ankara, 2001.

-Traducción persa por Murtażá Karīmī'niyā.
Ma'nā-yi matn: pizhūhiš dar 'ulūm-i Qur'ān.
Editorial: Tarḥ-i Naw. Tihrān, 2002

5. *al-Imām al-Şāfi'ī wa at-ta'sis al-aydiyūlūyīya al-wasaḥīya.*

El Imán al-Şāfi'ī y la fundación de la Ideología Moderada.

Editorial: Sīnā lil-Naşr. El Cairo; 1992. (Tercera Edición, 1998).

-Traducción indonesia por Khoiron Nahdliyyin.
Imam Syafi'i: Moderatisme - Eklektisime – Arabisme.
Editorial: LKIS. Yogyakarta, 1997.

-Traducción turca por M. Hayri Kirbaşođlu.
"İmam Şāfi'ī ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi" en *Sunni Paradigmanın Oluşumunda: Şāfi'ī'nin Rolü*.
Editorial: Kitâbiyât, pp. 89-148. Ankara, 2000.

6. *al-Jiḥāb ad-dīnī: ru'ya naqdīya. Naḥwa intāy wa'y 'ilmī bi-dalālāt al-nuṣūş al-dīnīya.*¹²

El Discurso religioso: La opinión crítica. La Conciencia científica como método en los significados de los textos religiosos.

Editorial: Dār al-Muntakhab al-'Arabī lil-Dirāsāt wa-al-Naşr wa-al-Tawzī'.
Beirut; 1992.

7. *Işkālīyāt al-qirā'a wa-ālīyāt at-ta'wīl.*

La Problemática de la lectura y los mecanismos de la interpretación.

Editorial: al-Markaz at-Taḥqīf al-'Arabī. Beirut; 1992. (Cuarta Edición, 1999).

-Traducción indonesia por Muhammad Mansur & Khorian Nahdliyyin
Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan.
Editorial: International Center of Islam and Pluralism (ICIP). Jakarta, 2004.

¹² Habiendo cotejado el índice bibliográfico del *Curriculum Vitae* de Abū Zayd con otros catálogos, el libro citado no se encontró en su *curriculum*; quizás debido a un error en su elaboración. Así, incluyo el libro en este índice de obras del pensador.

8. *Naqd al-Jiṭāb ad-dīnī*.

Crítica del Discurso Religioso.

Editorial: Sīnā lil-Našr. El Cairo; 1992. (Cuarta Edición, 1998).

-**Traducción francesa** por Mohamed Chairret.

Critique du Discours Religieux.

Editorial: Sindbad Actes Sud. Arles, 1999.

-**Traducción alemana** por Chérifa Magdi.

Politik und Islam: Kritik des Religiösen Diskurses,

Editorial: Dipa-Verlag. Frankfurt, 1996

-**Traducción italiana** por Guido Brivio (del francés).

Islam e storia: Critica del discorso religioso.

Editorial: Bollati Boringhieri. Torino, 2002.

-**Traducción persa** por Hasan Yousefi Eshkevari y Mohammad Javaher Kalam.

Naqd Gaftman Dini.

Editorial: Yadavaran. Tihṙān, 2004.

9. *al-Mar'a fī 'l-jiṭāb al-azma.*

Las Mujeres en el Discurso Crítico.

Editorial: Dār Nuṣūṣ. El Cairo; 1994.

10. *Al-naṣṣ, al-ṣulṭa, al-ḥaqīqa. Al-fikr al-dīnī bayna irāda al-ma'rifa wa irāda al-haymana.*

El Texto, el Poder y la Verdad. El pensamiento entre el deseo del conocimiento y la vigilancia.

Editorial: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī. Beirut and Casablanca; 1995.

(Segunda edición, 1997.)

11. *Al-Jilāfa wa ṣulṭa al-Umma.*

El Califato y la Autoridad de la Comunidad.

Editorial: Dār al-Nahr li-al-Našr wa-al-Tawzī'. Cairo; 1995.

12. *Al-tafkīr fī zaman al takfīr. Did al-ṡahl wa al-zayf wa al-jurāfa.*

El Pensamiento en los tiempos de la Apostasía. Frente a la ignorancia, la falsedad y la superstición.

Editorial: Sīnā lil-Našr. El Cairo; 1995. (Tercera edición, 1998.)

13. *al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd*.

La completa historia del *Caso Abū Zayd*

Editorial: Maktabat Madbūlī. El Cairo; 1996.

14. *Dawā'ir al-jawf: qirā'a fī jiṭāb al-mar'a*.

Los Círculos del Miedo. Análisis del Discurso sobre la mujer.

Editorial: al-Markaz at-Taḡāfī al-'Arabī. Beirut, Casablanca; 1999.

15. *al-Jiṭāb wa-at-ta'wīl*.

El Discurso y la Hermenéutica.

Editorial: al-Markaz at-Taḡāfī al-'Arabī. Beirut, Casablanca; 2000.

16. *Hakaḍā takallama Ibn 'Arabī*.

Así habló Ibn 'Arabī

Editorial: al-Hay'a al-Miṣrīya al-'Āmmah li 'l-Kitāb. El Cairo; 2002

17. *al-Yasār al-Islāmī: iṭlāla 'amma*.

La Izquierda Islámica. El comienzo general

Editorial: Ma'had Ibrāhīm Abū Lūgud lil-Dirāsāt al-Dawliyah [Instituto de International Studies Ibrāhīm Abū- Lūgud], Universidad Bīr Zayt. Palestina; 2004.

En Inglés¹³

18. *Voice of an Exile. Reflections on Islam*. Co-autora: Esther R. Nelson.

Editorial: Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group Inc. USA.

Westport, Conn.; 2004.

19. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*.

Editorial: The Humanistic University Press Publication. Utrecht; 2004.

20. *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis; with the assistance of Katajun Amirpur and Mohamad Nur Kholis Setiawan*.

Editorial: University Press, Amsterdam; 2006.

¹³ No incluyo traducción al español en este apartado.

Artículos

1. "Al-Ghazali's Theory of Interpretation", en *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, Japón, 72, 1986, pp. 1-24.
2. "The Perfect Man in the Qur'an: textual analysis", en *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, Japón, no. 73, 1988, pp. 111-133.
3. "The Case of Abu-Zaid", en *Index on Censorship*, Londres, 4, 1996, pp. 30-39.
4. "Linguistic Exposition of God in the Qur'an" en *Fundamentalismus der Moderne, Christen und Muslime im Dialog*, Evangelische Akademie, Loccum, Alemania, 75/94, 1996, pp. 97-110.
5. "The Textuality of The Koran" en *Islam and Europe in Past and Present*, NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in The Humanities and Social Sciences), 1997, pp. 43 - 52.
6. "Divine Attributes in the Qur'an: Some poetic aspects" en *Islam and Modernity*, editado por John Cooper, Ronald Nettle y Mohammed Mahmoud, I.B.Tauris, Londres, 1998, pp. 120-211.
7. "Inquisition Trial in Egypt", en *Human Rights in Islam* 15, RIMO, Maastricht 1998, pp. 47-55.
8. "Islam, Muslims and Democracy" en *Religion und Politik*, Konrad-Adenauer-Stiftung, intere Studie Nr. 151/1998, pp. 103-12.
9. "Literature and Heresy—Literature and Justice: The Critical Potential of Enlightened religion" en *Literatur, Menschenrechte in Islamischen Gesellschaften und Staaten*, Evangelische Akademie Loccum 22/96, 1998, pp. 18-32.
10. "The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination", en *Politik and Gesellschaft: International Politics and Society*, Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung, 4/1998, pp. 434-437.
11. "The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity", en *Cosmopolitanism, identity and Authenticity in the Middle East*, ed. Roel Meijer, Curzon Press, Inglaterra 1999, pp 71-86.
12. "Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis", en *Religion Wandel der Kosmologien*, editada por Dieter Zeller, Sonderdruck 1999, pp. 217-230.
13. "The Image of Europe in Modern Egyptian Narrative", en *Colonizer and Colonized*, Eds. Theo D'haen and Patricia Krüs, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, vol. 2, pp. 627-643.
14. "The Qur'anic Concept of Justice", *Polylog, forum for Intercultural Philosophizing*, No. 3 (Junio 2001)

15. "The Qur'an: God and Man in Communication", discurso inaugural de la Cátedra Cleveringa en la Universidad de Leiden. (27 de Noviembre, 2000)

16. "Heaven, Which way?" en *Al-Ahram Weekly*, No. 603, 2002.

17. "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", en ALIF, *Journal of Comparative Poetics*. The American University Cairo (AUC), No. 23, Literature and the Sacred, 2003, pp. 8-47.

18-"Spricht Gott Nur Arabisch? (Does God Speak Arabic?)", en Michael Thumann (ed), *Der Islam und der Westen*, Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin 2003, pp. 117-126.

19. Artículos en *The Encyclopaedia of the Qur'an*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 2001-2006:

1-"Arrogance" Vol. I (2001), pp. 158-161.

2-"Everyday Life: Qur'an" Vol. II (2002), pp. 80-97.

3-"Illness and Health", Vol. II (2002), pp. 501-502.

4-"Intention", Vol. II (2002), pp. 549-551.

5-"Oppression", Vol 111 (2003), pp. 583-584.

20- "Brutality and Civilization: violence and terrorism" en *Europäische-islamischer Kulturdialog*, Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart 2006, pp. 101-122.

Traducción alemana por Chérifa Magdi. pp. 123-154.

Traducción inglesa hecha por Barry Stone, pp. 301-326.

Ensayo crítico y comentario del trabajo: *War, Repression, Terrorism*, por Jochen Hippler.

Esta obra se encuentra en su original escrita en alemán y se publicó con sendas traducciones en árabe e inglés.

El ensayo de Abū Zayd fue escrito en árabe, y también con traducciones al inglés y al alemán hechas por los traductores arriba mencionados.

Reseñas

1. "Beyond The Written Words: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion" por William A. Graham, *Die Welt des Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1995, 35, 1, pp. 150-152.

2. "Muslim, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina", por Micheal Lecker, *Bibliotheca Orientalis* LV No. 1 / 2, Enero-Abril 1998, Columna 275-8.

3. "Paradise Lost, Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East", C.A.O. can Nieuwenhuijze, *Bibliotheca Orientalis* LVI No. 3/4, Mayo-Agosto 1999, Columna 510-513.

4. "Image of the Prophet Muhammad in the West, A Study of Muir, Margoliouth and Watt", por Jabal Muhammad Bauban, *Bibliotheca Orientalis* LVI No. 3/4, Mayo-Agosto 1999, Column 518-522.
5. "Reforming the Muslim World", por M.A.Shoudhury, *Bibliotheca Orientalis*, LV11 No.1/2, January-April 2000 column 221-224.
6. "Islamic Banking and Interest: a study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation" por Abdullad Saeed, *Bibliotheca Orientalis*, LV11 No. 5/6, Septiembre-Diciembre 2000 columna 736-739.

Otras publicaciones y traducciones del autor.¹⁴

Alemán

Ein Leben mit dem Islam.

Autobiografía editada por Navid Kirmani.

Traducido por Chérifa Magdi

Herder, 1999.

-**Traducción holandesa**¹⁵: *Mijn Leven met de islam.* Becht- Haarlem. Haarlem, 2002.

-Traducido al italiano¹⁶: *Una Vita con L'Islam.* Il Mulino Intersezioni. Bologna, 2004.

-Traducido al turco por Celâdet Moraligi: *İslâm 'La bir yaşam.* İletişim Bugünün Kitapları, İstanbul, 2004.

"Islam und Menschenrechte"¹⁷ en *Konrad Adenauer Stiftung Auslands-Informationen*, 5, 1996, pp. 51-59.

"Die Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung", traducido por Salima Salih, en *Islam-Demokratie-Moderne, Aktuelle Antworten arabischer Denker*, Verlag C.H. Beck. Munich, 1998, pp. 193-210.

¹⁴ A éstas deben añadirse, por tanto, las mencionadas en el epígrafe: 1.2.1. En Árabe

¹⁵ No pude encontrar traductor. Tampoco consta en su *curriculum*.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Idem*.

Holandés

Vernieuwing in het islamitisch denken, traducido por Fred and Rob Leemhuis. Uitgeverij BULAAQ, Amsterdam, 1996.

“Islam en democratie: convergenties of divergenties?” en *Dehamel Opaarde? De gelovige burger in multiculturele democratie*.¹⁸ Davidfonds Leuven 1998, pp.114-128.

Inglés

“The Sectarian and the Renaissance Discourse”.

Introducción y traducción por Mona Mikhail, en *ALIF, Journal of Comparative Poetics*. The American University of Cairo, no 19, 1999, pp. 203-222.

Francés

“Le Discourse Religieux Contemporain: Mécanismes et Fondements Intellectuels”.

Traducido por Nachwa al-Azhari y Edwige Lambert. Con la colaboración de Iman Farag. En *CEDEJ - Egypte / Monde Arabe*, No.3, Tercer Trimestre, 1990, pp. 73-120.

Persa

“Mafhum al-Wahy”

Traducido por Muhammad Taqi Karmi, en *Naqd wa Nazar*, vol 3, no. 4, Otoño, 1997, pp. 376-433.

“Al-Tarijiyya: al-Mafhūm al-Multabis”

Traducido por Muhammad Taqi Karmi, en *Naqd wa Nazar*, vol 3, no. 4, Otoño, 1997, pp. 328-375.

Turco

“Universal Principles of Sharia: A New Reading”

Traducido del árabe al turco por Mostafa Unver, en *Journal of Islamic Research*, Ankara, Turkey, vol. 8, n. 2, 1995, pp. 139-143.

“The Problem of Qur’anic Hermeneutics, from Classical to Recent Period”

Traducido por Omer Ozsoy, en *Journal of Islamic Research*, Ankara, Turkey, vol. 9, no. 1-2-3-4, 1996, pp. 24-44.

¹⁸ *Idem*.

1.3. *El Caso.*

En este apartado presentaremos con detalle el inicio de la problemática jurídica concerniente al autor, así como las consecuencias finales personales, profesionales y académicas que acarreó este litigio.

He recogido el caso de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, hallado íntegramente en el Dossier 14-15 elaborado por el CHRLA [Centro de Ayuda Legal para los Derechos Humanos].¹⁹

Lleva por título: *From Confiscation to charges of Apostasy* y está fechado en Septiembre de 1996; su principal motivo fue cubrir el juicio y proceso legal contra Abū Zayd e informar de las graves acusaciones y la completa sinrazón del litigio en su totalidad.

El informe se encontraba escrito en inglés por lo que he procedido a realizar la traducción de ciertos términos y apelativos del ámbito jurídico que allí se encontraban y de los cuales no hallaba equivalente exacto en español.

Finalmente, se informará del proceso y su actual situación, así como las últimas y recientes acciones emprendidas por Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

Esta información ha sido suministrada igualmente por el propio pensador a mi persona mediante correo electrónico.

¹⁹ *The Center for Human Rights Legal Aid.*

El Dossier fue encontrado a través otra página web y portal denominado *Women living under Muslim Laws* [*al-nisā' fī zil qawānīn al-muslimīn*], www.wlum1.org; cuya acción y motivo y lema reza así: “Una red internacional que suministra información, solidaridad y apoyo a toda mujer, cuya vida están determinadas, condicionadas y gobernadas por leyes y costumbres supuestamente basadas en el Islam.” A su vez, la página web de la organización que elaboró el informe, www.chrla.org, actualmente se encuentra como dominio en venta por lo que no he podido hallar la fuente original.

1.3.1. El dictamen y los atenuantes

El profesor Naṣr Ḥāmid Abū Zayd de la Universidad del Cairo, fue divorciado de su mujer, Ibtāl Yūnis, en base a las acusaciones de Apostasía (*irtidād*), vertidas en su investigación y obras en el fallo emitido por el Tribunal de Apelación del Cairo en fecha 14 de Junio del año 1995, que ordenó dicha acción.

Esta decisión supuso una infracción y pena grave en lo concerniente a la libertad de expresión, pensamiento, interpretación religiosa y creencia; así como los asuntos de privacidad familiar y relaciones familiares y domésticas. A su vez, el marco constitucional de Egipto y las leyes existentes del país, el principio de independencia de la Corte de Casación [instancia final de apelación] y los acuerdos internacionales de Derechos Humanos, de los cuales Egipto es signatario, fueron violados.

Los hechos más importantes fueron los siguientes.

Todo comenzó en la Universidad del Cairo cuando los miembros participantes del Comité Permanente de Promoción y Permanencia Académica²⁰ debatían la candidatura del Doctor para su ascenso a Catedrático. En este momento surgieron las primeras proclamas y voces tachando sus escritos de anti-islámicos y propios de un apóstata. A raíz de estas acusaciones, (las cuales veremos con detalle más adelante), lo que se convirtió en un ejercicio para la obtención de un mérito académico se convirtió y tornó en una espiral de violencia y acoso, culminando en amenazas de muerte y derramamiento de sangre por fanáticos sin nombre pero encabezados por el grupo armado, Ŷihād al-Islāmī al-Miṣrī, del cual hicimos mención anteriormente.

Así pues, presentando sus publicaciones académicas en Mayo de 1992, entre las cuales se hallaban sus obras, *al-Imām al-Šāfi‘ī wa at-ta’sis al-aydiyūlūyīya al-wasaṭīya* (El Imán al-Šāfi‘ī y la fundación de la Ideología Moderada) y *Naqd al-Jiṭāb al-dmī* (Crítica del Discurso Religioso) junto con otras tantas publicaciones, el Comité antes mencionado debía elaborar un informe sobre su investigación e investidura.

²⁰ Del inglés: *Standing Committee of Academic Tenure and Promotion*.

Este Comité redactó tres informes; dos se mostraban a favor de dicha promoción mientras que el faltante, a cargo del Doctor Abdel Sabūr Šāhīn, miembro y profesor de la Facultad de Ciencias, Dār al-‘Ulūm, sostuvo que la obra de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd representaba una ofensa al Islam, invalidando y deslegitimando su mérito académico. La decisión del Comité decidió por siete votos contra seis, rechazar la promoción de Abū Zayd. Sin embargo, el departamento de Lengua Árabe y la Facultad de Artes emitieron sendos informes oponiéndose a esta decisión. Pero pese a todo, el 18 de Marzo de 1993, el Consejo de la Universidad del Cairo hizo suyo el informe del Comité. Abū Zayd apeló esta decisión a la Corte Administrativa ese mismo año pero perdió.

Fue aquí cuando se desató la marea incontrolada de ceguera y las ansias de hallar en el pensador y en su problemática de índole estrictamente académica, un asunto político y religioso que traspasara las fronteras de las facultades para pasar al terreno de las calles.

Posteriormente, la crisis se acentuó cuando un abogado entabló una demanda ante la Baja Corte Civil de Giza²¹ solicitando el divorcio de Abū Zayd “contra”²² su mujer en base a la “apostasía” de Naṣr Abū Zayd. No obstante, esta demanda fue desestimada en Enero de 1994, porque la Corte estimó que el querellante no poseía interés personal o directo en el asunto. En cambio, sí fue aceptado por el Tribunal de Apelación, que como ya indicamos anteriormente, en el mes junio de 1995 ordenó el divorcio del Doctor Abū Zayd y su matrimonio fue declarado nulo y sin efecto, pese a que el Doctor declara su adherencia y credo musulmán.

Debe añadirse que el 31 de Mayo de ese mismo año, dos semanas antes del fallo, el Consejo de la Universidad decidió otorgar la Cátedra a Naṣr Abū Zayd, después de revisar su petición y solicitud.

Para el CHRLA, el fallo fue tomado en un clima de marcada violencia y terrorismo ciego hacia la intelectualidad y el libre pensamiento. Siguiendo un eje inquebrantable de transmisión de la tradición, se negaba cualquier otra posibilidad de interpretación o racionalización.

²¹ Del inglés: *Giza Lower Personal Status Court*

²² He escogido esta preposición por el simbolismo y la determinación de esta acción.

1.3.2. Los Problemas Legales del Fallo

En este apartado presentamos una síntesis seleccionada de las deficiencias legales de este fallo, encontradas en el Dossier del CHRLA.

El Dictamen entra en conflicto con principios legales y jurídicos tales como:

- **Anulación del principio legal de crímenes y delitos.**

El Tribunal declaró que la apostasía era un crimen punible en relación con las penas que se hallan en el Corán y que por tanto, era un caso justificado para llevar ante la jurisdicción. Esta razón y argumento es contrario al artículo sesenta y seis de la Constitución egipcia, que establece que la pena siempre es personal y no existirán delitos que no se encuentren definidos por la ley.

El Código Penal egipcio no reconoce la apostasía porque no existe una definición legal concreta, así como decidir y argumentar que puede ser un atenuante o causa para un proceso judicial. En derecho no puede haber una pena sin una definición del delito. La apostasía y su pena son temas controvertidos entre los juristas musulmanes egipcios; unos afirman su base legal y punitiva; y otros la niegan.

No puede hacerse uso del Artículo dos de la Constitución que establece que “el principio de la *Šārī‘a* es la fuente principal del Derecho, ya que el Tribunal Constitucional estipuló que esta cláusula no posee fuerza legal alguna por sí misma.”

Los principios de la *Šārī‘a* no tienen fuerza legal, a no ser que un legislador quisiera convertirlos en tales. Al margen pues, de lo expuesto, el artículo 2 no es más que una fuente de legislación.

- **El principio de *Ĥisba*²³ y sus implicaciones legales**

En esencia este principio es un término no-coránico que se utiliza para denominar, por un lado el deber de todo musulmán a promover el bien y prohibir el mal;

²³ La pluralidad en el significado del término es el motivo por el cual se encuentra en multitud de fuentes. Las primeras; en al-Māwārdī, al-Gazālī, Ibn Ḥazm e Ibn Taymiyya.

En *The encyclopaedia of Islam. vol.III*. Segunda Edición. Editado por B. Lewis [et.al.]. Leiden: E.J. Brill; London, 1986.

“Ĥisba”: pags. 485-490.

y por el otro, la función de una persona a la que se le confía la supervisión del comportamiento moral y cívico en una comunidad o ciudad; particularmente en los mercados; a esta última figura se le denomina *muhtasib*, el almotacén.

En general, debe entenderse como un cierto rol en el comportamiento social que incumbe a todo musulmán; como regular las acciones que estuvieran o supusieran un desvío y ofensa a Dios en los asuntos de la comunidad, así como frente al *bid'á*.²⁴

El principio puede encontrarse en la historia de la jurisprudencia musulmana [*fiqh*] hasta la actualidad y sociopolítica islámica contemporáneas, aunque no exenta de polémica. En Egipto, el artículo ochenta y nueve y ciento diez de las Regulaciones sobre los Tribunales de *Šārī'a* incluyen apoyo legal a este recurso islámico pero se abolió con motivo de la Ley 462 del año 1955; cuando se decidió trasladar y clasificar las disputas de índole personal al Código de Procedimiento Civil.

Para la CHRLA, aceptar una demanda por este principio constituye, a su vez, una violación de los derechos de la mujer y una contravención del Artículo doce de la Declaración Internacional de Derechos Humanos²⁵ que estipula y establece que:

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

La organización indica que el problema más peligroso es el grado o hasta qué nivel las demandas hechas y formuladas por este principio son apropiadas en casos concernientes a la libertad de pensamiento, creencia y expresión.

- **El Fallo legal con respecto a los Derechos Humanos**

El Dictamen es contrario:

- Al artículo cuarenta y seis de la Constitución Egipcia que estipula que el Estado garantiza la libertad de convicción y culto religioso.

²⁴ Innovación. Generalmente aplicado a la religión, una opinión que se deriva del camino recto o acción innovada después del tiempo del Profeta. En Lane, Edward William . *An Arabic-English lexicon*. Vol I. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984. pag.167.

²⁵ Disponible en <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>.

- Al artículo cuarenta y siete de la Constitución Egipcia que establece que la libertad de opinión está garantizada, siendo ésta expresada oralmente o escrita, o por medios artísticos u otras formas de expresión.
- Al artículo dieciocho y diecinueve de la Convenio Internacional de los Derechos Civiles y Políticos.²⁶

Dado que la apostasía no es tratada por las leyes domésticas, los jueces egipcios deben actuar en el marco de las leyes internacionales que discuten y tratan la libertad de opinión, creencia y expresión. Siguiendo con la información suministrada por el CHRLA, el Tribunal de Casación de Egipto dictaminó que las leyes internacionales forman parte de las domésticas egipcias, sin excepción; en base a que el país es miembro de la Comunidad Internacional. Por lo tanto, un juez de Egipto está obligado a aplicar tales cláusulas en asuntos que no se detallen o no sean tratados por la ley doméstica.

- **Violación del artículo cincuenta del Código Civil y cuarenta y cinco de la clausula primera de la Constitución Egipcia.**

La separación forzada por ley es una violación fundamental de los Derechos Humanos; en primer lugar, del derecho que posee una familia a no ser agredida ni sufrir injerencia en sus asuntos privados y domésticos.

La demanda y por consiguiente el fallo suponen una intromisión arbitraria en la vida personal del Doctor Naṣr Ḥāmid Abū Zayd y de su mujer, Ibtāl Yūnis.

Finalmente, y pese a la larga lista de cláusulas legales en el informe encontrado que identifican como arbitrario este proceso y litigio, es en su conjunto, un fallo contrario al concepto mismo de los Derechos Humanos.

Así, toda persona [Naṣr Ḥāmid Abū Zayd y de su mujer, Ibtāl Yūnis] tiene derecho a protección legal ante este tipo de injerencias y ataques.²⁷

²⁶ *International Covenant on Civil and Political Rights.*

Este acuerdo, suscrito a la oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos, junto la ratificación y todo sus artículos, se encuentra disponible en:

http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/a_ccpr.htm

²⁷ Artículo diecisiete del Convenio Internacional de los Derechos Civiles y Políticos.

1.3.3. El proceso en la actualidad

En Noviembre del año 1999, Naşr Ḥāmid Abū Zayd interpuso a través de su abogado una demanda contra el que fuera Consejero y Ministro de Justicia de Egipto, Farūq Maḥmūd Sayf al-Naşr, solicitando la anulación del proceso en su totalidad.

Un año después, la Corte Sur de Primera Instancia del Cairo, decidió posponer la vista hasta Julio de ese año.

Actualmente y hasta la fecha, aún no se ha pronunciado el fallo de esa demanda.

Recientemente, con motivo de mi petición a Naşr Ḥāmid Abū Zayd de información actualizada relativa a su litigio contra el citado Ministro, fui informada de otras novedades en el proceso.

Junto a la anterior, cabe añadir otra demanda del pensador solicitando la confirmación de que el matrimonio sigue vigente y no nulo.

La esposa de Naşr Ḥāmid Abū Zayd, la Profesora Ibtāl Yūnis, también interpuso una demanda por los daños sufridos por ella durante el litigio. Esta demanda y los daños que se reclaman son cantidades simbólicas que en cualquier caso, según la información que me dio el Doctor y su abogada, serán donados a un Hospital Público, en caso de ganar el proceso (quedando este último punto confirmado y constatado en los documentos de la demanda.)

Todas las causas son contra el Ministro de Justicia y siguen pendientes y en trámite.

Capítulo 2. El Contenido y el pensamiento de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

2.1. Una perspectiva general.

En la obra escrita de Abū Zayd, hallamos (a veces de manera clara y sistemática e incluso reiterativa; y otras, de manera directa o sutil) su principal vocación y línea de pensamiento: la crítica al discurso religioso en las enseñanzas y cultura social del Islam.

Para esta empresa, Abū Zayd analizará las causas y vicisitudes en torno a este discurso dentro la comunidad musulmana; en sus facetas, histórica, política y cultural.

A esto debemos añadir un análisis exhaustivo de las ciencias del Libro Sagrado así como la difícil tarea de afirmar que el Texto Divino es la palabra de Dios humanizada y que la Filología es la única y posible vía para ahondar, esclarecer y permitir una nueva interpretación y exégesis en la progresión y desarrollo intelectual-cultural de la comunidad islámica globalizada.

Esta nueva hermenéutica se fijará en el mensaje dentro del Corán como interlocución y proceso comunicativo y las relaciones de éste en la vida y culturas islámicas a lo largo del planeta.

La obra de Abū Zayd se enmarca en un cuadro de pensamiento filosófico de fuerte raigambre y metodología coránica, partiendo de una premisa simple y clara; lo cual es que el Libro sagrado debe interpretarse y analizarse como texto y literatura. La exégesis y la hermenéutica llevadas al campo de trabajo, vendrían a continuación.

Más allá del bloque canónico y coránico, se asomará la metodología propuesta por el pensador en su crítica al discurso religioso, enumerando las herramientas, así como los mecanismos y postulados que componen y conforman el citado discurso. En este apartado se presentan términos y acepciones árabes del *Qur'ān* así como conceptos que fundamentarán las tesis e idearios de los poseedores del discurso religioso.

También tiene cabida en el pensamiento Abū Zayd el discurso sobre las mujeres y su crítica a la discriminación sufrida por parte de éstas a manos de la postura más ortodoxa de la elite religiosa²⁸; así como los sectores más fundamentalistas y antifeministas del mundo islámico en la teología; abogando por una renovación, a la vez, de este discurso y convirtiendo su obra hacia las mujeres en una apología de su propia condición y lucha.

No obstante, debe añadirse que su obra es menor en este campo, siendo la principal aquella dedicada a la crítica del discurso religioso y sus mecanismos y fundamentos.

Al necesitar para su investigación recorrer la amplia trayectoria del pensamiento reformista islámico de mediados del siglo XIX hasta la fecha, Abū Zayd profundiza y analiza la situación actual del mundo islámico en los pilares base de la religión y la democracia globalizada; desde su propia y personal perspectiva aportando su valoración y experiencias vividas en torno a esta encrucijada que se plantea en el mundo de hoy.

En sus palabras, el Islam y los musulmanes no deben ser definidos en términos de retraso o subdesarrollo y resistencia al progreso; de la misma manera que el Islam y los musulmanes no deben ser empujados a los límites interpuestos y definidos por los reaccionarios, bajo el pretexto de la defensa de la historicidad e identidad musulmanas, ante cualquier ataque.²⁹

El foco principal de su obra reside, bajo mi punto de vista, en establecer una legítima renovación hermenéutica de las ciencias del texto divino y por ende, del discurso religioso al que todos los musulmanes se sienten o no adheridos y circunscritos. Pero lo más importante y la cuestión que plantea Abū Zayd es la metodología y las fuentes básicas y necesarias para desarrollar y empezar tal empresa.

²⁸ Véase: *al-Mar'a fī 'l-jitāb al-azma*. Las Mujeres en el Discurso Crítico. Editorial: Dār Nuṣūṣ. El Cairo; 1994. Se encuentra un extracto disponible online en: [http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd\[87\]=i-87-2642](http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd[87]=i-87-2642)

²⁹ “Heaven, which way?” *En Al-Ahram Weekly Online*. 12-18 Septiembre 2002. Nº. 603. Disponible en: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603>

Basa su especial hermenéutica en la relación que posee el discurso religioso, primero con el público (la comunidad musulmana) y circunscrito éste a los campos de la historia, política, cultura, y sociología; y en segundo lugar, las condiciones que sustentan este discurso; enunciando, analizando e interpretando, un nuevo comentario a las fuentes y su aplicación.

El discurso religioso es ante todo, para Abū Zayd, un discurso religioso humano, como cualquier otro discurso de tipo público.³⁰

Así, puede constituirse en uno que abogue por la renovación y estimule la interpretación en todos sus campos; u otro que esté anclado en el *status quo*.³¹

Por lo tanto, el discurso religioso tendrá una doble vertiente, marcada y diferenciada.

La primera, que se circunscribe al progreso, dirigirá su enfoque al presente así como al pasado. En definitiva, tratará de buscar respuestas contemporáneas a problemas y vicisitudes del contexto actual. En esta línea, se halla el recorrido por los inicios del pensamiento islámico que Abū Zayd presenta en sus libros y publicaciones, fechado desde los inicios del siglo XIX y el siglo XX en su totalidad hasta la fecha.³²

Pensadores como Al Afgānī, Muḥammad ‘Abduh, y Rašid Riḍā, surgieron como luminarias apologéticas, según Abū Zayd, ante el ataque al mundo islámico que tuvo lugar a finales del siglo XIX y durante la totalidad del XIX, a manos de potencias colonizadoras, que a su vez elaboraron un discurso propio llamado “Orientalismo”.

Para Ghassan Finianos, estas tres figuras forman parte de la primera corriente reformista islámica. Con ellos se circunscriben conceptos con tanta relevancia posterior como Panarabismo, Nacionalismo Árabe, Islamismo, o Salafismo, entre otros. Estas figuras se constituyeron como defensores filosóficos e intelectuales de las embestidas occidentales y se nutrieron del glorioso pasado del Islam para construir los muros de defensa.

³⁰ *Ibid.* Pag. 2.

³¹ El *status quo* se define según Abū Zayd, en un discurso cuyo valor y motivación principal busca suplantar la crítica intelectual con una pragmática e ideología política, clara e inamovible.

³² [Véase: *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis; with the assistance of Katajun Amirpur and Mohamad Nur Kholis Setiawan*. Editorial: University Press, Amsterdam, 2006.]

Esto venía motivada y acuciada por el reto militar europeo y por las acusaciones de subdesarrollo e incompatibilidad cultural del Islam con el progreso y el mundo moderno.

Ante lo primero se decidió importar esta nueva tecnología; pero ante lo siguiente, no hubo más remedio que absolver al Islam de toda culpa. Era necesario diferenciar entre la religión y la realidad vivida como musulmanes. Ahí comenzó la reforma religiosa intelectual, según Abū Zayd y los escritos apologéticos para reinterpretar los textos islámicos de manera que pudieran ser compatibles con los retos impuestos por la modernidad europea.³³

Así pues, ante esta difícil encrucijada se constituyó la primera segregación entre el Islam, como Concepto abstracto, y los musulmanes.

La segunda vertiente se identificará con la posición establecida del *status quo* representado por el fundamentalismo islámico en el presente. Sujeto a términos y conceptos que posteriormente analizaremos, en figuras y pensadores que han marcado el camino para el contemporáneo discurso religioso.

Los conceptos serán aquellos también esgrimidos por el discurso islamista y sus figuras claves tales como “Soberanía” o “Texto”.

Quiere Abū Zayd dejar claro también que es incorrecto equiparar el concepto de discurso religioso con algo parecido a la mera propaganda o la retórica propia de un sermón. La distinción debe ser clara. El discurso religioso no es predicación, sino que consiste en una línea clara de pensamiento; es un proceso cognitivo intelectual. Debe remitirse a una estructura del pensamiento, no una expresión retórica.

Señala Abū Zayd que toda religión es un esfuerzo humano.³⁴ El hombre formula la religión. Decirse esto no supone una denigración de lo metafísico. Dado que lo metafísico habla a través de lo físico; y así, de esta manera, se transforma en fenomenología social e histórica. Dios se revela a través del hombre, a través del lenguaje humano. Los humanos han descubierto la existencia de Dios a través de los

³³ “Heaven, which way?”... Pag. 6.

³⁴ *Íbid* Pag.7.

hombres que se comunican con lo sobrenatural. Son ellos quienes han transmitido las palabras de Dios en un lenguaje ya conocido a las gentes, un lenguaje de uso común.

Uno siempre debe diferenciar entre el estadio primero en el que una religión se funda y sus etapas posteriores. La razón consiste en el enfoque del desarrollo de la fenomenología religiosa en sí; y no desligar la etapa más primigenia de su contexto histórico y humano.

En la primera etapa los aspectos humanos de la revelación deben explorarse para situar la fenomenología de la revelación en su contexto histórico, cultural y lingüístico.

Ante esto se pregunta Abū Zayd, ¿realmente un análisis histórico y social de esta etapa fundacional, que trata a la Revelación como un fenómeno social e histórico, trata de minar al Islam, como aducen los enemigos del pensamiento científico?³⁵

La crítica es pues, un elemento primario para el análisis de la fenomenología de la Revelación y puede aplicarse al pensamiento religioso en todas las épocas y lugares; dado que estamos tratando un discurso humano acerca de la religión. Una vez más se justifica Abū Zayd aduciendo que se trata de un intento de dar una [re]formulación coherente y comprensiva del credo, moralidad y jurisprudencia del texto religioso islámico. Como ejemplo cabe citar las especialidades de los primeros pensadores y sus disciplinas, que son fruto de esa trayectoria histórica y cultural del discurso humano en relación con la Revelación.

Los teólogos escolásticos se referían a su trabajo de las ciencias de los fundamentos de la religión como *'ilm 'usūl ad-dīn*; los jurisconsultos y su ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia, *'ilm 'usūl al fiqh*; y los filósofos; *'ilm al-burhān*.

La crítica al discurso religioso trata de exponer el uso de la religión como una herramienta política. Desembarazarse de los velos del discurso religioso convencional que muchas veces se jacta de hablar en el nombre de Dios.

³⁵ *Íbid* Pag.8.

Abū Zayd estipula que la libertad pasa por cambiar la manera de pensar y añadir a ese camino una apuesta por la crítica del discurso religioso y su renovación.

Con respecto a este último término, la renovación se entiende como una pregunta e investigación acerca del pasado. Lo que implica adentrarse en el legado religioso; condición pues y requisito imprescindible de la renovación entendida aquí como concepto inherente a la crítica del discurso religioso.

En cuanto al análisis del Islam y su posicionamiento actual en el mundo contemporáneo, desde la perspectiva de Abū Zayd, cree que su cultura [el mundo islámico] es hoy por hoy, más reticente a la crítica que antes. Ante esto argumenta motivos filológicos como que la palabra crítica *naqd* es parecida fonéticamente a la palabra escombros, *nuqd*.³⁶

Pero es difícil creer que éste resulte el motivo principal. De la misma manera es erróneo hablar de algo como “la mentalidad islámica” y un principio de “incompatibilidad con el progreso” o simplemente una disfuncionalidad inherente del Islam. Esta abstracción consistente en un mundo islámico separado de otros campos como la historia o la geografía conduce también a meras especulaciones metafísicas.

A su vez, el pensador se pregunta, ¿de dónde nace esa animadversión hacia las artes por ejemplo?

Es aquí donde también se plantea la dicotomía entre lenguaje como un sistema simbólico y las herramientas [símbolos] que éste utiliza.

Los fallos se hallan en la historicidad islámica o en su sociología pero no en los textos. La historia de los musulmanes no debe considerarse sagrada, pero sí una primordial y significativa en la humanidad. Es necesario enfocarla en su totalidad y no centrarse exclusivamente en determinados segmentos o episodios en detrimento de otros. Pero lo más importante, dejar de confiar y depender de la distinción hecha entre Islam y musulmanes, una distinción que presenta al Islam como una forma abstracta y pura situada por encima de los vaivenes de la geografía y la historia.

³⁶ *Íbid* . Pag.4.

2.2. *El Discurso Religioso y su Crítica.*

La crítica del discurso religioso trata de demostrar que la diferencia entre el discurso religioso, auspiciado y apoyado por los gobiernos de ciertos países árabes y aquél proveniente de grupos fundamentalistas, no es tanta; y tan sólo responde a una diferencia de carácter superficial [*hāmišī*].

Abū Zayd denuncia y proclama un alegato contra esta “supuesta” diferencia, intencionadamente promovida y justificada, que encierra en sí misma, otro tipo de discurso: el de la manipulación política.

Resalta las semejanzas existentes entre ambos, ante lo cual veremos conceptos inherentes como la ya citada Soberanía, el derecho a gobernar o el monopolio de la Verdad; que los poseedores de este discurso utilizarán para justificarse en sus idearios y sus ambiciones políticas.

Argumenta Abū Zayd que el *Qur’ān* es el mensaje de Dios; un dictado sobrenatural, una doctrina en su totalidad. En esta recepción los creyentes no ven un proceso de simple inspiración sino una comunicación literal de la palabra de Dios al hombre por medio del arcángel Gabriel. Partiendo de este hecho, se afirmará la eternidad del texto sagrado. Visto este modo de comunicación a través del Profeta, el libro sagrado tiene una carencia de orden lógico en el texto, y el carácter fragmentario es evidente. No se puede buscar la exposición sistemática del dogma o un código completo y exhaustivo de derecho canónico.

Lo que verdaderamente importa aquí será cómo a partir de un texto original, se harán múltiples lecturas e interpretaciones. Esto podrá darse, en primera instancia, mediante un acercamiento histórico, lo cual será de inmediato juzgado por las posturas más radicales. Los islamistas rechazarán toda exégesis nueva en el texto; el texto ya no será un océano inagotable de interpretación sino un túnel donde uno se encierra. (Finianos, 2002: 15).

Sólo los intelectuales liberales, modernistas y laicos han sugerido y apuntado la importancia de esta dimensión oceánica del texto y cómo éste ocupa su lugar en la vida religiosa, social y política de una cultura.

Esta idea de la fijación en el texto, transmitido a la sociedad que cambia y evoluciona, puede tratarse como una concepción nueva nacida dentro de un sistema monoteísta como es el islámico; pero no está exenta de crítica y oposición. En el caso del mundo islámico y sus naciones, la oposición vendrá a cargo de los grupos fundamentalistas.

Pero antes veremos cuáles son los principales grupos o corrientes de pensamiento en el mundo islámico de hoy.

En primer lugar, el fundamentalismo obedece a una expresión de reciente acuñación. Designa a los pensadores que trasladan todos los fenómenos a un sólo principio fundacional: el texto revelado. El fundamentalismo se opone a todo cambio y legislación que contradiga los dogmas, proponiendo a su vez, un proyecto político que se ajusta a sus doctrinas. En su ideario, se encuentra sistemáticamente el uso o la posesión de la Verdad absoluta, que debe imponerse a la sociedad. Se caracteriza por el apego a la herencia cultural frente al desarrollo que supone los cambios y los conflictos actuales de la época moderna.

Lo principal, sin querer ahondar demasiado en los orígenes o en un estudio pormenorizado de esta corriente religiosa, es la lectura rígida de los textos sagrados y su tradición. Se enfrentan a esta visión los intelectuales defensores de una vía media; aquella que eleva la espiritualidad musulmana, sobre una base islámica racional.

La tendencia laica en los países musulmanes obedecerá a la comprensión de un mundo material en continuo cambio y transformación, sin recurrir a las fuentes religiosas y divinas.

Por el contrario, el ateísmo es una creencia hoy por hoy, difícil de hallar y seguir en el mundo islámico. Su aplicación en una cultura dominada o auspiciada por la religión supondría un impacto demasiado fuerte, sobre todo en el derecho del hombre a la creencia religiosa.

La cuestión principal sobre la que reposan las obras y escritos de los intelectuales árabes y en este caso, el de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, girará en torno a las consecuencias y la manera de afrontar, por parte del mundo islámico, los desafíos que en su día supuso la colonización occidental y consecuente realidad actual enfrascada en un sistema globalizado.

La solución pasa por separar más la línea que divide al estado y la religión; o equilibrar y valorar positivamente la sostenibilidad del Islam en estas difíciles variables actuales.

Antes de adentrarnos de lleno en la obra de Abū Zayd analizaremos brevemente algunos aspectos conceptuales del discurso islamista en Egipto. No es mi intención hacer un recorrido histórico por este campo y en sus figuras más representativas y determinantes. Lo importante es fijarnos en aquellos conceptos que luego veremos reflejados en el autor.

Repartido y difundido por todo el mundo los ejes del discurso islamista más activo en Egipto estriban en el apoyo y sostén de tres conceptos principales; *takfīr*, (Anatema), *yāhīlīyya* (entendido como la sociedad anterior al advenimiento del Islam no conocedora de la Ley Divina) y *ḥākīmīyya* (Soberanía de Dios).

Pensadores como Sayyid Qutb en cuya obra encontramos conceptos que analizaremos en consonancia con Abū Zayd, marca y define el advenimiento del discurso religioso contemporáneo, frente al cual, intelectuales, filósofos, políticos, pensadores, (entre los cuales se encuentra Abū Zayd) esgrimirán sus argumentos en contra de esta corriente político-religiosa y activa que ha sacudido el mundo islámico.

Al principio, Sayyid Qutb veía en la religión, la capacidad para reformar el alma del individuo en beneficio de la sociedad; y a su vez, la religión prepara a la sociedad para la vida del individuo. Creía además, que la religión no debía ser introducida en cualquier discusión. [Mussallam, 2005: 51]

Debe observarse a su vez, que en sus inicios, el interés de Qutb en el texto coránico era puramente artístico. El autor argumentaba que estaba motivado por su personal sentido de la crítica artística. [Mussallam, 2005: 61].

Pero la actitud de Sayyid Qutb hacia Occidente empezó a cambiar y saltar públicamente en los años treinta, en una tendencia intelectual marcada por el proceso de búsqueda de identidad cultural e independencia política porque estaban atravesando muchos egipcios. [Mussallam, 2005: 77].

La terminología de Sayyid Qutb, (*yāhilīyya*, *ḥākīmīyya*, y *takfīr*) que caracterizó su obra durante su estancia en prisión, fue influencia del (primero indio y posteriormente paquistaní), Abū 'l -'Alā al-Mawdūdī. [Mussallam, 2005: 151].

Y es que el mundo entero se halla en estado de *yāhilīyya*. En la acepción preislámica veremos que no significaba tanto ignorancia, sino “barbarismo” o “violencia extrema y desatada”. Tras el periodo Coránico, el término obtiene otra acepción, refiriéndose a una época histórica determinada.

La *yāhilīyya* es rechazar la Autoridad Divina y adoptar la Humana. Una de las características de la Divinidad [*ulūhīyya*] es la Soberanía [*ḥākīmīyya*]; por lo tanto, adscribir la Soberanía a una persona es adscribir la divinidad a ésta. La *yāhilīyya* es la [*ḥākīmīyya*] de los humanos. [*International Journal of Middle East Studies*, vol. 35; 2005: 525].

En segundo lugar, la *yāhilīyya* no se refiere a un periodo de tiempo antiguo o área geográfica; es una condición social y espiritual que puede aparecer en cualquier momento. Por último, no existirá para el discurso islamista, encabezado por Sayyid Qutb, un término medio. Las sociedades son *yāhilītes* o no los son; *dār al-kufr* o *dār al-islām*.

Con respecto a la idea de *ḥākīmīyya*, vital para nuestro trabajo, ésta se basa a su vez en dos conceptos islámicos: *al-istiḥlāf* y *al-waḥdāniyya*. El primero consiste en la misión del hombre como sucesor de Dios. El poder se basa, no en la naturaleza humana

sino en la divina; lo que resulta en una legislación verdadera y auténtica. El hombre sólo es responsable ante Dios. Lo segundo constituye la Soberanía de Dios, el Único y el Auténtico, en la que se basa el Estado islámico.

Pero primero debemos ver la procedencia verbal de la palabra. La raíz es ḥ-k-m; y de ella, derivan sustantivos como *ḥukm*, *ḥākīm*, *ḥukkam*. El primero se refleja en el *Qur'ān* en contables ocasiones y refleja el concepto de Autoridad Divina, como sugiere Sayyid Qutb. [*Middle Eastern Studies*, vol. 38, 2002: pag. 145].

Ḥākīm significa el que ejerce la Autoridad judicial, el gobierno y el mandato: y su plural es *ḥukkam*. El nombre verbal de *ḥukm* es *ḥākīmīyya*, que significa liderazgo, orden, dominio, autoridad.

Así, siguiendo el consenso y el acuerdo de la comunidad islámica [*iḥmā*]; este término se refirió a la más alta Autoridad y no es más que la proveniente de Dios. Y la acepción y magnitud del término reside en su significancia política y teológica, cercana al concepto de Unicidad [*tawḥīd*].

Aprendemos por otro lado que quienes se enfrentan a esta acepción y concepción esgrimen que el término *ḥākīmīyya* no es un término coránico; y *ḥukm* no posee connotación política ninguna. Por lo que el Islam no es una religión con derecho a ordenar la vida humana; no es un Estado.

A este mismo respecto y crítica, la soberanía humana y la divina, un pensador como 'Alī 'Abd al-Razīq inauguró con su obra, *al-Islām wa-Uṣūl al-ḥukm*, la reflexión y, por ende, la siguiente pregunta, ¿hay realmente algo que pueda considerarse un estado islámico? [Hourani, 1962: 184]. Lo que trataba de decir era que con respecto al poder político en el Islam, (en su caso se refería al Califato y Soberanía Otomana) el Profeta no poseía ninguna otra función que la profética y predicar la verdad. No fue enviado a ejercer Autoridad política. La misión era puramente espiritual.

Sayyid Qutb propone en cambio, que todas las enseñanzas del Islam derivan y retornan a la *ḥākīmīyya*. Todos los actos humanos y las conductas y actividades deben

satisfacer las ordenanzas de la *ḥākimīyya*, como actos de veneración y culto. El hombre como parte de un sistema armonioso pero múltiple y variado encuentra su lugar y papel por medio de la *ḥākimīyya*.

Los islamistas y las posiciones más extremistas contemporáneas rechazan cualquier conciliación entre los fundamentos de la fe musulmana y las concepciones de la inteligencia humana.

Las leyes divinas son verdades absolutas e inmutables; por el contrario, las verdades humanas son volubles y relativas; imperfectas, en definitiva.

Como toda religión, el Islam puede encontrarse de diferentes maneras: un Islam popular, otro oficial, y otro político. El primero se determina por la religiosidad tradicional, o costumbre adaptada a circunstancias sociales locales; el segundo depende de la jurisprudencia institucional y religiosa, en boca de los denominados “hombres de religión” o cabezas ideológicas del Estado.

El Islam político se circunscribe, teóricamente y dinámicamente, a la idea del “estado islámico”. (Finianos, 2002: 125).

La realidad teórica y dinámica de la historia de los islamistas y su evolución distingue dos discursos: uno moderado o fraternal [*iḥwānī*] y otro extremista, que se reduce a su vez, en uno con una tipología violenta y activista [*yihādī*] y [*takfirī*]. El primer discurso acusará al Estado de pagano mientras que el extremista utilizará el anatema y la violencia activa.

2.2.1. Postulados y Mecanismos. Enumeración

En este apartado resumimos algunas de las más importantes concepciones de Abū Zayd; así como los fundamentos y mecanismo que componen y forman y su crítica al discurso religioso.³⁷

En primer lugar, en el discurso religioso contemporáneo, la distinción hecha entre discursos de “moderación” y “extremismo” no debe tenerse en cuenta, dado que no existe una diferencia de naturaleza sino de grado. [Véase Capítulo III.]

Los fundamentos y postulados intelectuales, así como los mecanismos que los sustentan, son iguales para los grupos moderados y extremistas, porque son elementos inamovibles y no susceptibles de debate. [Abū Zayd, 1990: 73].*

Éstos son:

-El texto [*naṣṣ*].

-La Soberanía [*ḥākīmīyya*].

Ambos conforman la mayoría de los discursos religiosos contemporáneos en el Islam actual. A su vez, tendremos otros mecanismos, tales como:

-La amalgama entre pensamiento y religión (*fikr wa dīn*) y la abolición de la distancia entre el sujeto y el objeto (*az-zāʿ wa al-mawdūʿ*).

-La interpretación de todos los fenómenos reduciéndolos a un principio primero o causa primera.

³⁷ “Le Discourse Religieux Contemporain: Mécanismes et Fondements Intellectuels”. Traducido por Nachwa al-Azhari y Edwige Lambert. Con la colaboración de Iman Farag. En *CEDEJ - Egypte / Monde Arabe*, No.3, Tercer Trimestre, 1990. Pags 73-120.

*Estas notas hacen referencia a este último artículo citado.

-El recurso a los Ancianos y del Legado. Después de haber modificado y transformado estos textos fundacionales, se produce un proceso de sacralización tal que no es menor que la hallada en los textos originarios.

-Certeza intelectual y deducciones inamovibles; supone el rechazo de cualquier atisbo intelectual o crítica.

-El desprecio y la ignorancia deliberada en torno a la dimensión histórica.

Otro principio o eje principal hallado en el discurso religioso islámico actual es el concepto de Anatema [*takfir*]. En el análisis entre los discursos “moderado” y “extremista”, ambos planearán sus posiciones sobre este principio y la manera de exponerlo sobre el gobierno y la sociedad.

Tanto los extremistas como los moderados se diferencian en este aspecto en la aplicación de este principio y no el concepto en sí. Así pues, el conflicto dado entre moderados y extremistas es marginal y no esencial; de grado y no de naturaleza, repitiendo la idea anterior.

Hay una clara diferencia entre aplicar los principios y los principios en sí mismos. Con respecto a la abolición del Mal, parece que el debate gira en torno al momento adecuado o las condiciones para que se ponga en práctica tal acción y no reposa en el principio mismo del Mal. Para los extremistas, el anatema es algo claro, tangible; para los moderados es algo tácito. [*Véase Capítulo III*].

En definitiva, el anatema ha acompañado al discurso religioso contemporáneo explícita o implícitamente.

Los moderados y los extremistas también mantienen opiniones similares aunque con algunas divergencias en otros temas como las letras y las artes. La juventud extremista busca su supresión pero los moderados se oponen aunque su oposición se reduce a que piensan que el Islam no se opone al arte, tan sólo a los bajos instintos que suscita o promueve.

Pero como dice Abū Zayd, el hecho de levantar o suscitar los bajos instintos no puede ser un criterio para acusar al arte en su sustancia y en su esencia [Abū Zayd, 1990:78]; dado que conduce a la realidad de negación de toda arte plástica o estética.

Aquello proveniente de la sensibilidad e intelectualidad humana no está bien visto por ninguno de los grupos. Los mecanismos y postulados del discurso religioso frecuentemente se confunden e intercalan, siendo difícil separarlos.

Comencemos con el primer postulado citado: el Texto.

2.2.2. El Texto

En primer lugar, el Texto religioso [*naṣṣ*] posee una dimensión histórica definida; lo que se convierte en un aspecto problemático para el discurso religioso.

Por dimensión histórica entendemos la historicidad de los conceptos contenidos en los textos, consecuencia natural de la historicidad propia de la lengua en la que fueron puestos por escrito; así pues tendremos una historicidad lingüística que engloba a otra, sociológica e histórica.

El autor ya nos ha presentado la ecuación Lengua e Historicidad; ésta resultará fundamental a lo largo de toda su obra. Ante ésta variable, añade que insistir en la historicidad no significa negar la posibilidad de que se transfiera o proyecte los textos religiosos a épocas posteriores. La lectura en tiempo actual, eso sí, conllevará implícitamente dos conceptos que el pensador denominará “ocultación” y “significación”. [Abū Zayd, 1990: 108]

Cuando se realiza esta lectura y en este determinado contexto temporal, se “oculta” lo que no es esencial [por ejemplo, el tiempo al que se hace referencia o el lugar] y en cambio, se resalta y se pone en relieve lo que sí se considera esencial en ella, por medio de la interpretación.

El discurso religioso admite y reconoce algunos aspectos relativos a una “posible” dimensión histórica en los textos pero los exprime en su propia lengua e ideología. Reconocen que la comprensión y la interpretación de los textos cambia en función del tiempo pero limitan esta variabilidad a los textos legislativos, excluyendo a aquellos relativos a la creencia y al credo dogmático.

Abū Zayd afirma que los textos religiosos están regidos por leyes inmutables pero son “humanizados” en su historia y lengua, dirigidos a los hombres en un contexto histórico dado. [Abū Zayd, 1990: 109]

En cuanto a su enunciación, los textos son inmutables pero son variables en su aceptación. En cuanto a su lectura, son sometidos a la dialéctica de la “ocultación” y la “significación”.

El discurso religioso estima que los textos son claros aun siendo consciente del desfase temporal y lingüístico que separa la época del texto originario y otras posteriores. Pero la lengua para Abū Zayd no puede ser siempre clara en estos textos si no es contemporánea del lector; por lo que el sentido del mismo se formula o se reinterpreta.

En su analogía y comparación de términos y acepciones teológicas del término “Texto” en lengua árabe primigenia con respecto a su equivalente actual Abū Zayd aduce que los Antiguos no utilizaban el término “texto” para designar al *Qur’ān* como actualmente. Empleaban “Libro”, *Qur’ān* o “Revelación” para el texto coránico; los Dichos y Hechos del Profeta [*Hadīth*], Tradiciones o Sunna, se denominaban por igual *Hadīth*; y en su conjunto, “Transmisión”.

En cambio utilizan “texto” para aquella parte de la Revelación que no admitía ninguna ambigüedad desde el punto de vista sintáctico. [Abū Zayd, 1990: 111]. El sentido de “texto” puede depender de su estructura lingüística y sólo se comprueba a través de la interpretación.

En general, los textos son variados y los teólogos divergen en cuanto a “generalidad” o “particularidad”. Dividieron el *Qur’ān* en “Revocable” o “Ambiguo” [*mutašābih*] y “Claro o “Irrevocable” [*muḥkam*]. Sin embargo, según el grado de claridad se clasifican en cuatro categorías:

- Pasajes claros que admiten sólo un sentido y que constituyen el texto en sí.
- Pasajes con dos sentidos; uno predominante siendo el más fuerte [*aqwā*] y otro secundario [*muḥtamal*] que representa lo aparente y visible [*zāhir*].

-Pasajes que admiten dos sentidos con probabilidad igual entre ambos y que se constituyen y erigen en un conjunto o síntesis [*mujmal*].

-Pasajes que admiten dos sentidos de probabilidad desigual; de los cuales el más fuerte o predominante no tiene el sentido más aparente, sino un sentido difuso que debe ser interpretado [*mu 'awwal*].

Para Abū Zayd el discurso religioso congela el sentido de los textos, negando cualquier tipo de interpretación. Y es que el *Qur'ān* es un texto religioso inmutable en su enunciado pero cuando es abordado por la razón, pierde este carácter y se convierte en concepto [*mafḥūm*], dinámico ante significaciones múltiples.

La inmutabilidad es una propiedad y cualidad en cuanto a lo absoluto y lo sagrado; en cuanto a lo humano es relativo y variable. El *Qur'ān*, texto sagrado en su enunciación, se convierte en texto “comprensible” gracias a ese relativismo. Se constituye por tanto, en un texto humano o humanizado. [*Véase* Capítulo III].

Después de la Revelación y la lectura hecha por el Profeta, el Libro sagrado pasó de texto divino aceptado [*faḥm*] a texto humano. La comprensión del texto por parte del Profeta fue el primer estadio de esta dinámica en su interacción con la razón humana, algo que el discurso religioso aduce y estipula como algo denominado “conformidad” de la comprensión del Profeta y la significación intrínseca del texto; ésta última puesta en duda por Abū Zayd.

Esta justificación conduce a una especie de idolatría donde se confunde lo absoluto y lo sagrado, lo inmutable y lo relativo, la intencionalidad divina y la percepción humana; algo que lleva a divinizar al Profeta y sacralizar su persona; disimulando su naturaleza humana e insistiendo en su calidad profética.

La realidad es la base del texto religioso y no se puede eludir. El sentido del texto se renueva a través del contacto de la realidad con actividad de los hombres. La ocultación de la realidad en beneficio de un carácter inmutable transformó el texto en mito.

En eso se convierte cuando la dimensión humana es eliminada y el acento puesto sólo en la dimensión metafísica.

La razón no sólo debe ser considerada un mecanismo mental dialéctico sino un acto socio-histórico en movimiento. Es el único medio de comprensión del mundo, de la realidad, de nosotros mismos y de los textos. Y si la lengua acompaña a la sociedad en su evolución, es necesario y natural reinterpretar los textos. Además, obstinarse a trasladar a la lengua actual un sentido literal basado en lo primigenio y antiguo es negar la Realidad y el Texto.

2.2.3. La Soberanía

El discurso religioso, a lo largo de su historia con todas sus variantes, ha negado cualquier contradicción entre Revelación y Razón; simbiosis surgida como fruto de la realidad en contacto con la inmutabilidad del Texto; cuya consecuencia será la “Transmisión” de los textos, validada por la Razón. Ésta constituye la base de la aceptación de la Revelación.

El problema se plantea con respecto a la Razón y su función, en la continuación de este proceso religioso; ya que, habiendo cumplido su rol, ¿debe la Razón abdicar o seguir su acción en materia de comprensión e interpretación de los textos divinos? [Abū Zayd, 1990: 96]

El discurso religioso continuó afirmando el acuerdo entre lo Inteligible (aquello que es razonado) y la Autenticidad (de aquello que se transmite). Los teólogos contribuyeron a establecer una serie de principios fundamentales relativos a la Razón humana en la comprensión de los textos y la cultura arabo-islámica tuvo como preocupación instituir y guardar este principio de pluralismo. Pero debido a factores sociopolíticos esta variable pronto se desquebrajó.

Abū Zayd apunta a la batalla de Siffīn³⁸ como el primer intento de someter la Razón al texto divino, cuando los ejemplares del Corán fueron elevados sobre la punta de las lanzas para hacer un alto y llegar a un acuerdo para solucionar el conflicto.

No obstante, este hecho histórico es visto por algunos historiadores como un episodio no exento de leyenda y mito. Las fuentes ofrecen muchos detalles sobre la batalla aunque en parte sea en un contexto legendario, que refleja el carácter épico de este conflicto crucial en la primigenia historia islámica. Las líneas principales de este hecho y conflicto en la fundación de la historia islámica y su desarrollo son difíciles de esclarecer y desentrañar. [Madelung, 1997: 232].

Pese a todo, esta circunstancia reveló un contenido ideológico determinado; y es que se transfirió el conflicto sociopolítico a aquél de la religión y los textos.

³⁸ Denominada la primera Guerra Civil Musulmana o *Fitna*, tuvo lugar en el año 657, entre las fuerzas comandadas por Mu‘āwīya y ‘Alī ibn Abī Ṭālib y que concluyó con un arbitraje.

Es decir, una vez que el conflicto pasa del dominio de la realidad social al terreno de los textos, la razón se vuelve sumisa a este texto divino; por tanto su función ahora se limitará a explotar [justificar] ideológicamente la realidad. Ahora el conflicto consiste en esgrimir una polémica religiosa sobre la interpretación de los textos. [Véase Capítulo III].

Así, Abū Zayd aduce que el discurso religioso en adelante ha venido a contradecir el credo islámico frente a la Razón. Un totalitarismo que define al fundamentalismo.

El principio de Autoridad o Soberanía [*ḥākimīyya*] condujo a eliminar la independencia de la Razón, subordinándola a los textos de los que ésta se nutría; y en los que se refugiaba y buscaba amparo. El proceso se repetirá con los Mu‘tazilīes³⁹ hasta llegar a Al-Gazālī⁴⁰ que dio el golpe de gracia a la Razón, según Abū Zayd. [Abū Zayd, 1990: 97]

Lo más irónico, según el autor, es cómo este discurso se proyecta por ejemplo, en el Renacimiento Europeo, utilizando para éste, el concepto de la Ignorancia o *Ŷāhilīyya*.

Abū Zayd apunta que el Renacimiento Europeo liberó a la Razón de la Autoridad o Soberanía de los textos, en manos de la Iglesia; por lo que es natural que la cultura racional e intelectual islámica trate de encontrar en este paradigma un apoyo.

Este mano a mano será aprovechado por los poseedores del discurso religioso para calificar cualquier pensamiento racional, islámico o no, de *Ŷāhilīyya*.

³⁹ Grupo y corriente filosófica islámica de corte racionalista y fuertemente enraizado en la filosofía helenística, del siglo VIII, que tuvo al Califa abbasí Al-Ma‘mūn como principal seguidor político. De su mano tuvo lugar uno de los episodios más ambiguos en la historia del pensamiento, la *Miḥna*. Ésta resultó en una persecución de aquellos que no comulgaran con las ideas y postulados *mu‘tazilīes* que el Califa apoyaba.

⁴⁰ Filósofo y teólogo musulmán, representó la ortodoxia islámica y fue el principal refutador de los *mu‘tazilīes* y la filosofía heredada de Occidente y Grecia. Decantado por la vía mística, estableció que ésta constituía el método de conocimiento superior.

Abū Zayd explica que fue Abū 'l -'Alā al-Mawdūdī (principal fuente de referencia para el discurso islamista, y que dio al movimiento del Islam político, las bases coránicas que posteriormente retomaría Sayyid Qutb ⁴¹) quien afirmaba que la *Ŷāhilīyya* se presentaba en tres direcciones: el ateísmo, el politeísmo o el paganismo en todas sus formas, antiguas o modernas, y la tendencia agnóstica mística.

Así, se ha llegado a una mezcla de filosofía, literatura y ciencias, de procedencia griega, irania e hindú que por su culpa, ha emergido el desacuerdo teórico entre los musulmanes.

Sobre Abū 'l -'Alā al-Mawdūdī, decir que fue uno de los primeros pensadores [renovadores] islámicos en desarrollar un sistema político que tuviera como eje principal el Islam y un plan de acción social en consonancia con su visión política. Creó una ideología islámica, articulada en base a la organización de un Estado islámico, lo puede decirse que constituyó el verdadero comienzo de la Renovación Islámica contemporánea. Sus escritos fueron prolijos y los esfuerzos del partido que creó, *Ŷamā'at e-Islāmī*, ayudaron a promover su ideario. [Reza Nasr, 1996: 3].

No se trataba de un simple rechazo a Occidente, sino un discurso motivado por múltiples factores en consonancia con los factores políticos: la búsqueda de la identidad, el poder tras el dominio Británico, el nacionalismo o una sociedad multicultural.

Al-Mawdūdī definió sus esfuerzos en base al concepto de *ta'yādīd* [renovación]; éste a su vez se constituiría en una fuerza dinámica que trasladaría el pasado al tiempo presente y futuro. [Reza Nasr, 1996: 56].

Su interpretación religiosa exponía que la filosofía, la literatura, las artes, el misticismo, o costumbres enraizadas en la tradición, eran una adulteración impura y sincrética de la fe islámica. Y apartaban al musulmán de lo divino a lo mundano. Creía también que la Historia Islámica desde los Califas Ortodoxos⁴² en adelante había esencialmente un periodo de declive y *Ŷāhilīyya*. A pesar de periodos en el que

⁴¹ En *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis; with the assistance of Katajun Amirpur and Mohamad Nur Kholis Setiawan*. Editorial: University Press, Amsterdam, 2006. pag 52.

⁴² Tras la muerte del Profeta, se considera a Abū Bakr, 'Umar ibn al-Jaṭṭāb, 'Uṭmān ibn 'Affān, y 'Alī ibn Abī Ṭālib, *al-Julafā' ar-Rašīdūn*, los cuatro Bien Guiados u Califas Ortodoxos.

surgieron tendencias ortodoxas e movimientos de Renovación, la vida islámica ha sido profanada por el sincretismo y sus tendencias paganas y el culto a ellas asociado. [Reza Nasr, 1996: 136].

Él pilar base del postulado de la Soberanía es el desacuerdo y las desavenencias de la reflexión racional y el rechazo al pluralismo. Peor resulta la oposición entre profano y divino, intervención divina e intervención humana que conduce a negar cualquier valor a los esfuerzos humanos.

Esta separación de lo divino y lo humano desestima la verdadera naturaleza de la Revelación; en tanto que ésta es en sí un punto y nexo entre lo divino y lo humano.

Los conceptos religiosos son reformulados por el discurso religioso para que se correspondan con la ideología de la Soberanía y la Divinidad. Para Sayyid Qutb, la Divinidad es la Soberanía o derecho de Soberanía Absoluta y consiste en legislar la intención de los hombres, sus modos de vida y dictar sus valores.

Esta idea anterior, cotejando con lo hallado en su libro, *La Justicia Social en el Islam*⁴³, resulta así:

La *ḥākīmīyya* es la soberanía más alta y absoluta de la divinidad encarnada en un poder político. Al igual que la aceptación de la ley islámica debe ser absoluta, el rechazo de los gobiernos *yāhilīyyēs* debe ser radical.

Fue a través de Sayyid Qutb que el discurso religioso comenzó a concentrar su interés en el concepto de Soberanía. Sus principales ideas son las siguientes: oposición entre el Islam y el sistema cultural Occidental, la crítica sobre la ruptura producida entre la Iglesia y la ciencia, el rechazo a figuras y pensadores racionalistas, y su rechazo a la herencia cultural filosófica del Islam. Existe una exaltación de la filosofía propia del Islam; *Qur'ān*, la Sunna y el *Hadīth*.

He tratado de encontrar en el libro de Sayyid Qutb estas líneas de pensamiento que expone Abū Zayd. Así pues, aquí tenemos a continuación algunos ejemplos.

⁴³ Traducida por José Cepedello Boiso. (De la versión inglesa de Hamid Algar) Editorial Almuzara, S.L, Córdoba, 2007. pag.20

Los gobiernos *yāhilīyyēs* no solo producen un efecto negativo en los individuos sino que degeneran y acaban por destruir la sociedad en su totalidad. La solución pasa por ser la religión como orden social y político y frenar e impedir la separación entre Religión y Estado⁴⁴.

Continuaba vendiendo [la Iglesia] sus “indulgencias plenas”, predicando su “condenación eterna” y ejerciendo su dominio tanto sobre sus cuerpos como sobre sus almas. Más aun, cuando detentaba el poder de la Inquisición para matar o quemar a cualquiera que suscitara la revuelta o indujera a la duda o la herejía.

En consecuencia sus doctrinas entraron en conflicto con las de la ciencia, en aquellas materias referentes al mundo, el Universo y la naturaleza de la existencia⁴⁵.

La historia islámica nunca ha conocido ese mal que suponen las persecuciones organizadas de los librepensadores, tal y como sucedió en las tierras de la Inquisición⁴⁶.

No hay que buscar la verdadera filosofía islámica en Avicena o Averroes, por más que ambos sean conocidos como filósofos musulmanes, porque sus enseñanzas no son sino el reflejo del pensamiento griego y no tiene relación alguna con verdaderas concepciones islámicas⁴⁷.

Algunos escritores musulmanes, al discutir sobre el sistema político islámico, se esfuerzan en establecer conexiones y similitudes entre éste y otros sistemas conocidos tanto del antigüedad como del mundo moderno y de épocas anteriores y posteriores al Islam⁴⁸.

El objetivo del investigador islámico no debería ser en ningún caso convertir el estudio del sistema político musulmán en una búsqueda de elementos similares o coincidentes con otros sistemas, antiguos o modernos. [...]

Algunos han introducido en su pensamiento y sus razonamientos componentes extraídos de maquinarias ajenas a nuestro sistema de gobierno. Creen que con esa actitud, están contribuyendo a construir una nueva vía renovada para el Islam. Todos ellos se equivocan [...] lo que consiguen es desmantelar el Islam.

⁴⁴ *La Justicia Social en el Islam*. Pag. 21.

⁴⁵ *Íbid.* Pag. 53.

⁴⁶ *Íbid.* Pag. 50.

⁴⁷ *Íbid.* Pag. 58.

⁴⁸ *Íbid.* Pag. 140

A la hora de describir nuestro estudio tenemos que tener mucho cuidado con no sustentar nuestro estudio en meras comparaciones con otros modelos⁴⁹.

El Islam es la religión que defiende la unidad de todos los poderes del universo. Sostiene la unidad de la divinidad, la unidad de todas las sucesivas manifestaciones de la única religión verdadera que procede de Dios; y por último, la unidad de todos los profetas en su testimonio sobre esta fe desde el principio de los tiempos⁵⁰.

Según Abū Zayd a través de este concepto, el discurso religioso somete a la legislación humana; lo que conlleva la dominación de aquellos que pretenden poseer el derecho de comprender e interpretar los textos en exclusividad: los únicos transmisores de la palabra de Dios. [Abū Zayd, 1990: 107].

En definitiva, las implicaciones sociopolíticas que entraña este concepto son las siguientes:

-Consagra a regímenes dictatoriales y reaccionarios.

-Si la dictadura es el fenómeno político más degradante de una sociedad el discurso religioso contribuye a perpetuar este fenómeno, con su recurso a este principio.

-El conflicto con este principio tiene por objeto el poder. No se reivindica nada en nombre del Islam que no sea el control total de la sociedad.

Hasta aquí los postulados y fundamentos.

Ahora veremos los otros mecanismos del mecanismo religioso citados en el apéndice 2.2.1.

⁴⁹ *Íbid.* Pag. 143.

⁵⁰ *Íbid.* Pag. 65

2.2.4. Amalgama entre Pensamiento y Religión.

A principios de la Historia Islámica existía la concienciación de que los textos religiosos tenían unos, su propio dominio de intervención propia y otros, estaban sometidos a la Razón y experiencia humana; es decir, dominio Divino y dominio Intelectual, respectivamente.

Los primeros musulmanes se preguntaban a menudo si el comportamiento del Profeta estaba regido por la conciencia o la experiencia y la Razón. Ésta pues ha sido siempre una duda, una incógnita, en los principios de la historia islámica.

Ahora bien, el discurso religioso pretende extender el campo de la intervención de los textos religiosos a todos los dominios; es decir, la justificación de toda la intervención por un solo dominio; el religioso.

Confunde por un lado la mecánica de estos textos y por el otro la lectura y la comprensión que de ellos se hace. El texto y el posterior ejercicio cognitivo-intelectual de comprensión del mismo.

El discurso religioso abole la distancia cognitiva entre sujeto y objeto. Pretende traspasar los “obstáculos intelectuales” y acceder a la intencionalidad divina sin más. Es decir, reconocer la intención divina en el texto sin reconocer que existe un proceso intelectual cognitivo previo. [*Véase* Capítulo III].

Este concepto o mecanismo a la vez, encierra otros tantos que posteriormente veremos. Mecanismos como el recurso a los Ancianos y del Patrimonio, la Certeza intelectual y deducciones inamovibles; o el desprecio y la ignorancia deliberada en torno a la dimensión histórica.

La amalgama se construiría y resultaría también como la simbiosis entre el proceso de comprensión [que se da en tiempo actual] y el texto [que pertenece a un espacio temporal anterior lingüísticamente, *a priori*].

Es una práctica peligrosa, según Abū Zayd, porque conduce a hablar en nombre de Dios; lo que el Islam y su historia ha evitado a lo largo de toda su historia.

Además existe una obstinación en afirmar un solo Islam y el rechazo a reconocer la pluralidad de facetas que posee el credo musulmán, lo cual lleva a dos resultados en el discurso religioso.

-El Islam se convierte en una significación única e inmutable; que no queda influido por el movimiento de la Historia ni las diferencias entre las sociedades ni la multiplicidad de grupos culturales.

-Esta concepción inamovible está en manos de una élite; un grupo de hombres que se consideran inocentes de las inclinaciones y decisiones humanas; un grupo perfecto.

Sobre este último concepto, los integrantes de este pequeño círculo sólo ellos mismos pueden comprender los textos; y este proceso no puede ser externo a estos límites fijados por ellos.

Para Abū Zayd estaríamos ante la puesta en escena de una clerecía representada por una autoridad global; lo cual supondría una contradicción al principio del rechazo a una autoridad sagrada dentro del Islam.

2.2.5. Reducción de todos los fenómenos a un Principio y Causa Primera

Según Abū Zayd, el discurso religioso interpreta todos los fenómenos naturales y sociales reduciéndolos a un principio anclado en Dios. Todo lo que acontece en la sociedad se remite a él. También se funda la idea de que es indiscutible rechazar este principio y quien lo haga, rechaza por ende, los sentimientos religiosos.

Automáticamente se produce la negación del hombre y sus leyes naturales y sociales. Reducir todos los fenómenos a una Causa Primera necesariamente conduce al principio de Soberanía Divina, como negación de la soberanía humana. [*Véase* Capítulo III].

Es un postulado esencial que se repite una y otra vez y sirve para combatir el laicismo. Atacar a éste último es el eje central del discurso religioso; así como la aparición de la citada autoridad en manos de un pequeño círculo que se reivindica a sí misma cuando pretender erigirse como Verdad Absoluta.

El laicismo es atacado como un fenómeno Occidental que considera que Dios creó el mundo y después lo abandonó; siendo su relación actual con él, como la de un relojero con su reloj fabricado, que después dejó marchar por su cuenta. [Abū Zayd, 1990: 84].

En definitiva, según Abū Zayd, lo que realmente importa es la connotación peyorativa del uso del término “Occidental”.

También le sorprende cuando el discurso religioso esgrime el término para aducir y reducir el laicismo Occidental a la búsqueda de la Separación entre Estado y religión. Y es que critica el pensador, este fingimiento lamentable cuando el discurso religioso ataca a la Iglesia en su persecución de la ciencia y la sabiduría. Es una contradicción si nos percatamos de que el discurso realiza la misma acción: equiparar el laicismo con la apostasía.

No es éste el único argumento en esta reducción a un principio primero, la Razón también es atacada cuando ésta se utiliza para tratar de explicar los fenómenos sociales y naturales de la sociedad musulmana. Pero, ¿qué fin tiene este mecanismo?

Un objetivo ideológico claro. Criticar el laicismo y hacer patente su hostilidad ante la ciencia y el conocimiento intelectual. El discurso trata de defenderse de estas acusaciones utilizando una hábil artimaña.

Se traslada y convierte el término *'ilman̄yya* (laicismo, secularidad) en *dunyāwiyya* (terrenal, terrestre, mundano) perdiendo de vista el hecho de que esta orientación y práctica, sitúa el movimiento islámico contemporáneo en lo escatológico; lo cual se opone frontalmente al concepto de temporalidad y que contradice el postulado esencial del movimiento; Islam como religión y vida. [Abū Zayd, 1990: 84].

2.2.6. El recurso a los Ancianos y del Legado

En ese concepto, el autor remite de nuevo a los dos dominios, Intelectual y Divino, como una característica y duda planteada y suscitada entre los musulmanes en los inicios del proceso de Revelación, con respecto al Profeta.

Según Abū Zayd, los primeros en aplicar la ecuación de Soberanía, Texto y Política fueron los Omeyas. [Abū Zayd, 1990: 86]

Así, se inició el punto de vista dominante del discurso religioso en todos los regímenes políticos y sociedades islámicas.

En busca de una necesaria legitimidad política, se produce una “falsificación” de la conciencia; consistente en la armonización de las bases religiosas existentes con el principio de Poder. Esto puede observarse en el principio de fatalidad, *yābr*, que atribuye todo lo que en este mundo acontece, incluidas las acciones humanas, al Poder de Dios y su Voluntad.

Abū Zayd aduce que finalmente, con las distintas escuelas filosóficas, se llegará a la institucionalización de la negación de las leyes de causalidad. Es decir, establecer cualquier relación entre el Sujeto y la Acción como una relación de Consecuencia, sólo lleva a la Acción Divina.

Primero fue Al-Aš‘arī. Teólogo y filósofo árabe del siglo X, cuyo pensamiento fundó una escuela y corriente con su mismo nombre, al principio estuvo entre los *mu‘tazilīes* para después convertirse en su máximo detractor. Encaminó su pensamiento a una vía media entre la Ortodoxia y el Racionalismo islámico. [Badawī, 1972: 264-301].

Posteriormente vendría Al-Gazālī que aducía que Dios es el sujeto que mueve todas las cosas y partes del Mundo y sus componentes; lo que se reduce como el sentido de la Creación y la Acción; lo que lleva a negar en suma, la Acción Natural.

El autor, poniendo como ejemplo a dos grandes filósofos de la cultura islámica, llega a la conclusión de situar los inicios de esta creencia que domina el discurso religioso de hoy. Las consecuencias pues, de estos conceptos, se encuentran en este discurso, donde Dios es el sujeto detrás de toda Causa existente. [Abū Zayd, 1990: 87].

Se ha llegado a ignorar deliberadamente otras corrientes filosóficas integrantes de la cultura islámica, como la encontrada entre los ya citados *muʿtazilīes*. Así pues, el discurso religioso transfiere la mayor parte de su tiempo a sacralizar la primera corriente de pensadores ya citados, mientras que a estos últimos se les acusa y adjudica “influencias” extranjeras que les hacen desposeer de un Islam Verdadero. [Véase Capítulo III].

Sayyid Qutb hablaba de una “generación coránica excepcional”, que forjó su saber en la sola y única fuente del Corán. Algo que pone en entredicho Abū Zayd, al hablar de otras fuentes que fueron mezclándose con la fuente de origen: filosofía griega, mitos persas, teología cristiana, influencia judía... [Abū Zayd, 1990: 87].

Todo esto se incorporó a la exégesis coránica, escolástica [*ʿilm ʿusūl al fiqh*] y jurisprudencia [*ʿilm al-fiqh*]. Son de esa fuente de dónde se ha nutrido la generación excepcional coránica de los orígenes.

Lo absurdo e irónico llega para Abū Zayd, cuando el discurso religioso actual se enorgullece de esta “parte maldita” del Patrimonio cuando establece la comparación entre la Iglesia y la Europa Medieval. Describe cómo ésta última fue influida por el sistema de pensamiento musulmán, sobre todo en las ciencias exactas. Esto no es más que una justificación para poder aceptar la “importación” de los frutos del progreso europeo y la Revolución Industrial. Reclamarían los frutos del sistema “experimental” que Europa ha obtenido de sus predecesores; pero el discurso no reclama, curiosamente, el laicismo; dado que Europa, según ellos, separó de sus raíces islámicas, el sistema que tomó prestado.

En definitiva, el discurso religioso utiliza un sistema selectivo y utilitarista cuando rechaza debatir acerca del Patrimonio cultural de sus fuentes.

2.2.7. Certeza intelectual y deducciones inamovibles

Este cuarto mecanismo se caracteriza por las posiciones tajantes e imponentes a las que no se puede añadir ni contradecir nada. Está unido al primer mecanismo; el de la amalgama entre pensamiento y religión.

Permite a sus poseedores tachar a sus oponentes y todo aquél que se atreva a contradecirles de incredulidad, y apostasía; lo que lleva de nuevo a ese destacamento único de teólogos y ulemas hablando en nombre del Islam.

Se hace ostentación de la legitimidad forzosa en este círculo a la hora de analizar el Islam y sus actuales circunstancias. Es lo que hacen los grupos islamistas y el fundamentalismo; y ello les permite igualmente definirse a sí mismos, como los únicos capaces de definir el extremismo religioso. Nada tiene valor si no está enunciado sobre conceptos islámicos auténticos así como en los principios de la *Šārī'a*.

Es una apropiación en exclusividad del Texto Divino y el rechazo a cualquier crítica factible. Acepta divergencias en sólo en cuestiones marginales y al tratar de mostrar su tolerancia desprende por doquier, su intolerancia e intransigencia. Basta con que las divergencias tengan que ver con el fondo y el contenido esencial para que se refugien en la Verdad Absoluta. Entonces desaparece la frontera imaginaria entre moderación y extremismo.

Otra de las propiedades de este mecanismo es la solución de todos los problemas sociales, económicos, políticos, morales, o culturales mediante el retorno del Islam, lo que sirve a Abū Zayd para apuntar que el discurso religioso no se ha preocupado de saber ni investigar cuándo se alejó el Islam de las realidades sociales islámicas.

El discurso religioso pasa directamente a la descripción de la realidad sin detenerse en la hipótesis como método de análisis de la misma; y esta “descripción” y su solución, se estipulan en forma de axiomas o principios, a propósito de los cuales, cualquier crítica o desacuerdo es tachada de ignorancia o descreimiento.

Se traslada todo a un mismo factor y se persuade de que éste solo recurso es suficiente. Falla a la hora de determinar el momento en el que se produce la desunión entre la realidad y la religión. Algunos hacen remontar esta separación al conflicto surgido entre los musulmanes en el primer siglo; otros la debilidad general del Imperio Islámico y su estructura política. [*Véase* Capítulo III].

Abū Zayd rechaza la sola atribución de responsabilizar a la expansión colonialista europea, del retraso del Mundo Islámico; o bien este retraso ya era preexistente a la llegada del colonialismo y la expansión occidental facilitó tan sólo este hecho. La encarnación de lo demoníaco es Europa, [Abū Zayd, 1990: 90]; por lo que las disciplinas de la Humanística son tachadas de anti-islámicas y de *Yāhīlīyya*.

A su vez, el movimiento nacionalista árabe es visto como un complot europeo para dividir al Islam; adversario de la fe y la religión. Los lazos que reposan sobre la raza, la tierra, el color de la piel, la lengua y los intereses comunes con burdas trabas, dado que la civilización islámica es musulmana y no árabe; religiosa y no-nacionalista.

En definitiva, los problemas de la Humanidad se deben al alejamiento de la religión y al distanciamiento con la Divinidad.

2.2.8. El desprecio y la ignorancia deliberada en torno a la dimensión histórica.

En cualquier discurso religioso observamos cómo la interpretación individual se hace en un espacio temporal determinado, [en este caso, el momento actual] utilizando textos que lingüísticamente pertenecen al pasado. [Abū Zayd, 1990: 92].

Este proceso conduce a graves problemas que el discurso religioso no quiere asumir. Confundir el pensamiento y la religión entraña confundir lo profano con lo divino; y engloba en un halo de sacralidad aquello que es humano y temporal.

No se contenta con abolir la dimensión histórica que le separa del texto, sino que pretende apoderarse de las intenciones divinas. Apoyándose en la Autoridad de los Antiguos y su Patrimonio, y dando a sus escritos una sacralidad tal, como si de textos “Auténticos” se tratara, refuerzan ese desprecio a la dimensión histórica.

Podemos observar esta idea en el uso del discurso religioso del término *Ŷāhilīyya*, ante lo cual será necesario no confundir su acepción en lengua árabe preislámica con la moderna, de “ignorancia” o “desconocimiento”. En su acepción preislámica y desde el punto de vista sociológico son las relaciones de fuerza establecidas entre las tribus y en las relaciones entre individuos y grupos; un comportamiento contrario a la razón y a la lógica.

Estas relaciones sociales y su injusticia fueron la causa principal del retraso de esta sociedad y la aparición del Islam. Éste surge entonces, para combatir la injusticia e ignorancia recurriendo al arbitraje de la Razón, si se observan los primeros textos religiosos. Concepción diametralmente opuesta a la sostenida por el discurso religioso.

Y es que mientras el término en base a sus componentes sociológicos y lingüísticos remitía a una realidad que otorgaba cierta historicidad, en su significación contemporánea religiosa se encuentra confundido el sentimiento religioso y emocional [fanatismo] con lo histórico.

La *Ŷāhilīyya* designa una época determinada en la historia de la sociedad árabe, pero en su desprecio de la dimensión histórica, el discurso religioso niega esta

evidencia; llamando *Ŷāhilīyya* al atentado contra Dios, a su cualidad Divina y la sociedad regida por el arbitraje humano y la Razón.

Así, para este discurso, es una posición intelectual susceptible de repetirse; cada vez que una sociedad se aleje del camino trazado por Dios y el Islam; en el presente, pasado y futuro.

Es una oposición igualmente contra la Soberanía Divina [*ḥākīmīyya*], dado que se somete al gobierno de los hombres, en vez de someterse al de Dios. A su vez, la única autoridad capaz de cumplir con esta misión es aquella de los hombres de religión; en otras palabras, la Soberanía Divina conduce a la Soberanía de los hombres de Religión. [*Véase* Capítulo III].

Abū Zayd añade también que existe una imagen fantasiosa por parte del discurso religioso, de los primeros años de la Revelación y el abandono de la *Ŷāhilīyya*, en series televisivas, representando los primeros musulmanes y su época histórica.

Para Abū Zayd es imposible que el musulmán se reconcilie con su realidad ya que ésta ha cambiado en relación con el tiempo de la revelación; es igualmente imposible que se reconcilie con cualquier tipo de pensamiento de corte positivista.

Abū Zayd lo ejemplifica en esta frase: “O Dios reina o es la *Ŷāhilīyya*”.⁵¹ [Abū Zayd, 1990: 95].

El discurso religioso aísla al Islam de la realidad y de la historia, a la vez que la Revelación, y por consecuencia, el Islam, es un hecho histórico.

⁵¹ *Íbid.* Pag. 95.

2.3. Dios y El Hombre en el Texto Coránico

En su discurso inaugural por la obtención de la Cátedra Honorífica Cleveringa en el año 2000 y otorgado por la Universidad de Leiden⁵², Abū Zayd sentó, ante la audiencia allí congregada, las bases y postulados que sintetizan y conforman otro bloque dentro de su Crítica al Discurso religioso; y es el Texto Sagrado, *Qur'ān*, como canal de de Comunicación; donde Dios y el Hombre se encuentran y la palabra de Dios es humanizada.

En este apartado resumiremos las principales líneas que definen este campo de investigación de Abū Zayd y su obra.

El *Qur'ān* representa un dominio de comunicación donde el hombre y Dios se encuentran. El lenguaje utilizado en este acto es aquél del Texto sagrado. A través del proceso de Recitación este lenguaje se infiltra en el habla cotidiana de los musulmanes, retornando así a su naturaleza humana original. El lenguaje se ha impermeabilizado en la historia del Pensamiento Islámico y la lengua Árabe se ha considerado el lenguaje sagrado.

Lo que el *Qur'ān* presenta a los musulmanes no es una islamización de la vida ni la separación de la religión y la vida. La separación de la religión y el Estado es esencial pero no supone relegar la religión al fondo de la vida social. Como modo de comunicación entre Dios y el hombre, nos enseña el Texto sagrado, algo que trasciende más allá de la Ley y la Política; nos enseña que la interpretación literal significa que encerramos la Palabra de Dios en el momento de su enunciación histórica. Hay que limitar el significado del *Qur'ān* a la primera fase de su construcción histórica.

La concienciación de las características esenciales del lenguaje religioso protegerán al individuo de una inmersión total en su atmósfera [del *Qur'ān*] de adoctrinamiento; lo que resulta en la pérdida de la identidad humana.

⁵² “The Qur'ān: God and Man in communication”. Leiden, 2004. Disponible en: http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/lecture.pdf

2.3.1. La Palabra de Dios Humanizada

Se plantea Abū Zayd , ¿qué es *Qur'ān*? Para saber la respuesta, primero tenemos que dilucidar el significado y la connotación que se da a este fenómeno.

Los filólogos sugieren que proviene de *qarana* [reunir, recopilar] o de la raíz *qara'a* [recitar]. Abū Zayd se decanta por la segunda acepción por el hecho de que, en origen, fue transmitido al Profeta por vía oral. Los versos fueron integrados en capítulos y parcialmente asignados a forma escrita, de acuerdo con las fuentes islámicas.

Fue tras la muerte del Profeta que estos capítulos se recogieron, ordenaron, y finalmente escritos en un libro, *al-Muṣḥaf*. No obstante, es en su acto de recitación y sus principios [*ta'ywīd*] donde encontramos la importancia y su significación para la comunidad de musulmanes. Las características ascéticas del lenguaje coránico fruto de la recitación, también influyen en el día a día de los musulmanes; tanto en la vida comunal como en la esfera individual.⁵³

Posteriormente Abū Zayd aduce que en la definición del *Qur'ān* aceptada por todo musulmán, (*la Palabra de Dios revelada al Profeta Muḥammad en árabe puro en el espacio de veintitrés años*) podemos distinguir tres aspectos fundamentales: *Kalām Allāh* (la Palabra de Dios), el *Qur'ān* y *waḥy* (inspiración).

En el discurso religioso contemporáneo son tratados como sinónimos pero los teólogos clásicos percibían cierta diferencia entre ellos. Para adentrarnos en profundidad en esta última cuestión primero debemos saber en qué consisten estos tres aspectos.

La Palabra de Dios se subraya y se define como las palabras de *Allāh*, infinitas e inagotables. Por lo tanto si la Palabra de Dios dista de ser confinada mientras que el *Qur'ān* como texto está delimitado en espacio, entonces el *Qur'ān* sólo representa una manifestación concreta de la Palabra de Dios. No obstante, el *Qur'ān* se refiere a sí

⁵³ “The Qur'ān: God and Man in.... pag. 2.

mismo como *Kalām Allāh*, lo que confirma la identificación, por tanto, entre la Palabra de Dios y el *Qur'ān*.

El *Qur'ān* es la Palabra de Dios; sobre este postulado nunca hubo divergencias entre los musulmanes a lo largo de los siglos. Sin embargo la discusión centrada en la cuestión de la creación o eternidad del *Qur'ān* es un tema aparte, que no entra en este apartado, según Abū Zayd.

El concepto de *wahy* es el canal mediante el cual la Palabra de Dios fue revelada al Profeta y a los humanos, en general. Etimológicamente significa una forma misteriosa de comunicación no-verbal. En la literatura pre-islámica, en este fenómeno intervenían dos seres de distinto grado de existencia. En el proceso de Revelación del *Qur'ān*, el Arcángel Gabriel [Ŷibrīl] es el mediador y el Profeta es el destinatario.

El Texto sagrado indica que sólo hay tres posibles canales de comunicación entre Dios y el hombre: por inspiración, detrás de un velo, o enviando a un mensajero que revele con permiso de Dios lo que Él desea [Azora 42, versículo 51]. Lo que interesa a Abū Zayd es el tercer canal, que piensa es aquél de la Revelación Coránica; donde la misión del mediador Ŷibrīl era comunicar al Profeta, mediante *wahy*, la Palabra de Dios, *Kalām Allāh*. La conclusión para Abū Zayd es que *wahy* no es sinónimo de Palabra de Dios.

La orden dada por Dios al Profeta para hacer llegar Su mensaje, nos introduce el concepto de *risāla*; mensaje, propiamente. Lo cual denota que el contenido del *Qur'ān* debe separarse de la expresión lingüística. Como mensaje, el Islam no es una nueva religión, sino que es el mismo mensaje revelado por otros profetas desde la creación del mundo. Por tanto, si el contenido del *Qur'ān* ha sido expresado en lenguaje humano, es el dominio del lenguaje que representa la dimensión humana de todas las escrituras en general, y en particular, el *Qur'ān*.⁵⁴

⁵⁴ *Íbid.* Pag 4.

Otra particularidad que expresa Abu Zayd es que el contenido original de la Palabra de Dios, en su vastedad, es sagrado y divino. Pero una vez expresado en árabe, se desacraliza. El *Qur'ān* que se lee e interpreta no es, en nada, la eterna Palabra de Dios.

Además, el lenguaje del Texto sagrado representa un “habla” específica de la lengua árabe, y por tanto queda sujeta a las reglas léxicas, gramáticas, sintácticas y semánticas del árabe. A su vez, el árabe ha sido influido por el *Qur'ān* mediante una dinámica lingüística especial que ha transformado el vocabulario en símbolos semióticos.

El lenguaje del *Qur'ān* transfiere mucho del vocabulario árabe a la esfera de la semiótica. La función de esta transformación es evadir la realidad visible para establecer la invisible Divina Realidad de Dios. Así pues, todo en la Realidad visible son signos que se refieren a Dios.⁵⁵

Con el tiempo, el árabe fue impermeabilizado por el lenguaje coránico; dicho de otra forma, la dinámica del *Kalām*, dominó a la lengua cotidiana; la Palabra de Dios se convirtió en la palabra de los humanos en su día a día.

⁵⁵ *Íbid.* Pag 5.

2.3.2. Dios y el Hombre en contacto

El encuentro entre *Ŷibrīl* y *Muḥammad* establece el modelo de comunicación entre Dios y el hombre. Cuando el arcángel ordena a *Muḥammad* que lea [*iqra*'], en este contexto dado, observamos la presencia de *Ŷibrīl* y su receptor, *Muḥammad*. El mensaje introduce al Profeta a Dios, pero el objeto, complemento directo del verbo en imperativo está omitido. Esto indica que el verso, su enfoque y objetivo, es el acto propio de Recitación. Así, es a través de del acto humano de la Recitación que la palabra de Dios es humanizada. La Recitación [*qirā'a*] es la acción humana que presenta el dominio existencial donde Dios y el hombre se encuentran.⁵⁶

Con respecto al *wahy*, sólo la voz del hombre se muestra explícita, externalizando y transmitiendo el mensaje de Dios. El profeta antes de la Recitación tuvo que escuchar. Esto supone que el acto de escuchar no es en sí una acción pasiva; representa la comprensión interna, íntima y sentida.

La Recitación se convirtió en el eje central de todos los rezos; la repetición del nombre de Dios [*dīkr*] también con el tiempo se identificó con el propio texto coránico.

Así también se encuentra como una repetición, el *tasbīḥ*, la Glorificación de Dios [*subḥān Allāh*]. A ello se añade el *takbīr*, [la declamación de *Allāh Akbar*]. Lo que trata de enfatizar *Abu Zayd* es que estas frases y vocabulario coránico son parte del lenguaje cotidiano, así como de componentes esenciales de los rituales de fe.

El *ṣalāt* como nos relata *Abū Zayd*, fue introducido por vez primera al Profeta en su viaje y ascensión al cielo, *mi'rāḡ*; el cual se menciona en la azora cincuenta y tres, *Al-Naym*; lo que importa aquí no es la descripción o el contenido de esta escala, sino que fue en comunicación directa con Dios.

El viaje cósmico supuso el inicio del rito y rezo obligatorio; lo cual es la verdadera fundación de la religión.

⁵⁶ *Íbid.* Pag 6.

2.3.3. *Ṣalāt* y *Ḥayy*: Micro y Macro canales de comunicación

El rezo islámico básico es aquél compuesto por la recitación del primer capítulo y azora del Corán, *al-Fātiḥa*; en cada una de las unidades o *rak'a*. El *ṣalāt* se identifica plenamente con la recitación de la *Fātiḥa*; lo que presenta a su vez una súplica y una respuesta; *du'ā'* e *istiḡāba*, respectivamente, entre el creyente y su Dios. Es el dominio del encuentro diario entre la Divinidad y la Humanidad.⁵⁷

Aduce Abū Zayd que es a través de la recitación de esta azora tan importante y eje principal del credo islámico, que el creyente se dirige a Dios, y a su vez, Dios le responde. Se trata de un proceso comunicativo claro y filológico. Lo que se oye es la voz del hombre pero lo que se recita es una parte del *Qur'ān*.

Por otra parte, en el *ṣalāt*, se esconden siete versos que a su vez, cubren en su conjunto, todos los temas que se encontrarán posteriormente en todo el *Qur'ān*, según Al-Gazālī; así esta forma encapsulada sirve para Abū Zayd como pretexto para introducir la idea de que existe, por ende, un micro-*Qur'ān*.

El *Ḥayy* representa el Peregrinaje a la Meca que todo musulmán debe realizar al menos una vez en su vida; y constituye un macro-rezo en sí mismo. Esto es así, porque comparado con el *ṣalāt*; es la ocasión anual islámica donde se combinan lo secular y lo divino. Un importante componente de esta comunicación universal y multitudinaria que tiene lugar en los lugares santos y sacros musulmanes, es la súplica *du'ā' al-talbiyya*, entonada cuando el creyente se aproxima a Meca.

Cabe añadir también otro macro-rezo como el que tiene lugar en el mes de Ramaḍān, cuando los primeros versos del *Qur'ān* fueron revelados, especialmente en la noche de *Laylat al-qadr*. La importancia de este macro-rezo estriba en la importancia por igual de la dimensión oral y filológica.

⁵⁷ *Íbid.* Pag 9.

2.3.4. Recitación y Disciplina

La Recitación, *Qirā'a*, el corazón del macro-rezo y del micro-rezo que conlleva el *ṣalāt*, se desarrolló como disciplina independiente. Embellecer el texto sagrado mediante la Recitación y su práctica se vino a llamar *tartīl* y las reglas de Recitación, *ta'ywīd*; siendo éste un campo interdisciplinario que combina la lingüística, la interpretación musical y la lectura, y varias vocalizaciones del *Qur'ān*.

La Recitación y la Memorización han sido componentes esenciales de la educación tradicional musulmana. El primer paso para un niño musulmán es la memorización de azoras pequeñas. Más adelante, el sistema educativo islámico en las escuelas *madrasas*, empieza con la memorización y asimilación del *Qur'ān*.

Con la introducción del modelo secular occidental, las enseñanzas enfocadas a la Recitación y Memorización siguen siendo esenciales en los *curricula* de las escuelas; lo que se acentúa en la época post-colonial. Según Abū Zayd, no hay ninguna duda de la correlación existente entre un alto uso oral de los textos religiosos y los movimientos religiosos reformistas; dado que se produce una internalización que sirve como un adoctrinamiento efectivo y una disciplina educacional.⁵⁸

Los recientes movimientos islamistas, hacen muy buen uso de la Recitación y Memorización para extender sus ideologías. A su vez, los gobiernos de muchos países musulmanes, no dudan en apoyar y fomentar con el mismo método, la Recitación y Memorización del *Qur'ān* en espacios y competencias con grandes sumas de dinero.

Por último, cabe añadir el apoyo mediático, y a nivel tanto audiovisual como radiofónico, la amplia cobertura que poseen programas o emisoras que, con un despliegue diario constante, utilizan y promueven la disciplina de la Recitación como herramienta en su discurso religioso e ideario.

⁵⁸ *Íbid.* Pag 11

Capítulo III: Traducciones.

El presente capítulo tiene por objetivo mostrar algunos breves extractos de dos de las obras más significativas del autor.

Así pues, comenzaré con pasajes escogidas de su obra, *Naqd al-Jiṭāb ad-dīnī*, [Crítica del Discurso Religioso]; para terminar con extractos de su otra obra, *Maḥḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘Ulūm al-Qur’ān* [El concepto del Texto. Estudio de las ciencias del Qur’ān].

(1992) *Naqd al-Jiṭāb ad-dīnī*

“Este estudio propone una exposición de los contenidos que conforman el discurso religioso; sin considerar la distinción, (permanente en los medios informativos), basada en: [discursos de] “moderación” y “extremismo”.⁵⁹

“Esta distinción, en estos dos modelos de discurso, es una diferencia de grado y no de naturaleza. Prueba de ello es que no se encuentra ninguna diferencia entre ellos, con respecto a sus fundamentos y mecanismos intelectuales. [Esto] se revela en los elementos fundacionales de los dos modelos de discurso; en su utilización y estructura, en general. Estos elementos fundacionales están exentos de discusión, diálogo, y concesiones.”⁶⁰ [Abū Zayd, 1992: 67].

“El conflicto entre moderados y extremistas reside en la cuestión del Anatema [lanzado] sobre el gobernante⁶¹ y la sociedad; y como descubriremos más adelante, es un conflicto “superficial” y no “esencial”. “[Abū Zayd, 1992: 69].

“Responder al Anatema con su parecido confirma lo que pensamos acerca del conflicto ente moderados y extremistas; es un conflicto superficial y no esencial, y gira alrededor del campo de la aplicación del principio, y no el principio en sí. A su vez, el

⁵⁹ En esta primera línea que inaugura el libro, he decido incluir la locución *que conforma*, pese a no existir en el original; así como *en los medios* y *basada*.

⁶⁰ La palabra original es *regateo*.

⁶¹ *Lanzado* es una añadido mío. El autor no da un nombre a esa autoridad.

conflicto gira en torno al principio de la abolición del mal⁶²; el cual también [se aplica] sobre “circunstancias” o “momentos” convenientes, [según el discurso religioso] y no en cuanto al concepto en sí.

El Anatema va unido al concepto de *ḥākimīyya* y al Texto, elementos esenciales en la estructura del discurso religioso en sus dos vertientes, moderado y extremista por igual. Lo que está citado con claridad en el discurso extremista, se esconde, latente, en el moderado.” [Abū Zayd, 1992: 67]

La Amalgama entre pensamiento y religión

“El discurso religioso junta la mecánica de los textos y su lectura con la interpretación que de ellos hace. Con esta unificación no abole la distancia cognitiva entre “sujeto” y “objeto”, sino que la traspasa (de manera implícita) alegando su capacidad para hacerlo ante todos los impedimentos y condiciones, existenciales y cognitivos; y llegar a la Divinidad, escondida en los Textos. En esta alegación grave, el discurso religioso no comprende que aborda un campo peligroso⁶³. Éste, que es “hablar en nombre de Dios”, resulta un campo que, durante toda su historia, evitó el discurso islámico, salvo en unas pocas excepciones aproximadas.” [Abū Zayd, 1992: 78].

Reducción de todos los fenómenos a un Principio y Causa Primera

“La narración de un Islam Único, inmóvil [con respecto] a su sentido, el cual no se transmite sino a los Ulemas, parece ser una parte de la estructura de un mecanismo, más amplio en el discurso religioso. No posee la simplificación ni la naturalidad con la que se muestra en los sentimientos religiosos comunes y naturales, sino que lo encontramos en el discurso religioso; que posee unas magnitudes peligrosas que amenazan a la sociedad; faltando poco para que neutralice la eficacia de la Razón; en las circunstancias y asuntos de la vida.

El discurso religioso se apoya en el empleo de este mecanismo sobre los sentimientos religiosos comunes y se utiliza con el fundamento de que es uno de los

⁶² La locución completa es *tagīr al-munkar bi- l-yad*. Lo que literalmente es *alteración del Mal por la mano*.

⁶³ En el texto original, *zona espinosa*.

postulados de la fe que no puede criticarse. Si todas las creencias opinan que el mundo debe su existencia a una causa primera, (Dios en el caso del Islam), el discurso religioso, que no la fe, se basa en la interpretación de todos los fenómenos, naturales y sociales, con la vuelta de todos ellos a aquél Principio Primero. [Abū Zayd, 1992: 81].

El recurso a los Ancianos y del Legado

“Cuando el discurso religioso contemporáneo se apoya en el Legado, se propone ignorar, por otro lado, otros aspectos, como los *mu‘tazilīes* y la filosofía⁶⁴. Lo lleva a cabo, muchas veces, con la anexión del atributo de la sacralidad a la primera corriente [el Legado]; y traslada a la segunda [los *mu‘tazilīes* y la filosofía] la influencias foráneas con las que el Islam se desvió.

Esto es lo que Sayyid Qutb nos comenta sobre la “Generación Coránica Singular”, la generación de los Compañeros [del Profeta], a la que recurre por su excepcionalidad, por lo expuesto de este escritor, y es que obtuvo su concienciación y comprensión, [la generación] por la Única fuente del *Qur‘ān*. Después, ¿qué ocurrió?

Las fuentes se mezclaron, y desembocaron en una sola; la cual obtuvo, [de] generaciones filosóficas próximas, como la griega y su área; mitos persas, y sus representaciones, israelíes, judías, teología cristiana y otros vestigios culturales y sedentarios. Todo se mezcló con el Comentario al *Qur‘ān*, la ciencia del *Kalām*, el Derecho y sus fuentes por igual. [Abū Zayd, 1992: 86].

Certeza intelectual y deducciones inamovibles

“El discurso religioso pasa de la suposición a la descripción de la realidad y el estado de la cultura; certifica, y zanja de manera categórica, el desacuerdo; como si se fueran principios o axiomas, con la mejor de las astucias.

⁶⁴ En el texto original tenemos la locución, *compañeros de las ciencias de la mu‘tazila*.

Si este simple análisis sobre la realidad, refleja su incapaz opinión [la del discurso religioso] para la comprensión y la percepción; [esto] conduce entonces, por otro lado, a la ocultación de la verdad más clara, con sus reglas y sus dificultades; lo que significa atribuir todo a un factor único.” [Abū Zayd, 1992: 91].

El desprecio y la ignorancia deliberada en torno a la dimensión histórica

“La *Ŷāhilīyya* es la destrucción de la *ḥākīmīyya*; es el sometimiento a la autoridad de los hombres, en oposición a la de Dios. Y a pesar de que la Soberanía significaba en el último análisis, el recurso a los textos religiosos, estos textos no pasan sin la comprensión de los hombres y su interpretación.

No se expresa por sí mismo su significado ni lo que [se] indica, sino que son los hombres quienes lo expresan. De acuerdo con el discurso religioso, el único Poder capaz de ejecutar esta misión, con absoluta objetividad y lejos de las pasiones y prejuicios ideológicos es el [Poder] que presentan los hombres de religión; es decir, la *ḥākīmīyya* Divina va a parar a la Autoridad de los hombres de Religión. [Abū Zayd, 1992: 98].

Postulados. La Soberanía

“La llamada del Islam fue, en su esencia, una llamada para la fundación de la Razón en la esfera intelectual, y en el de la justicia en el campo de la ética social; lo que en sus características es lo contrario de la ignorancia y la tiranía; [éstas] eran el apoyo y el sostén de la sociedad árabe a la que se dirigió la Revelación en primer lugar. El discurso religioso en sus distintas corrientes, en la historia y cultura islámicas, persistió en el celo por la refutación de la contradicción entre la sociedad en permanente evolución y la firmeza de los textos; entre la Revelación y la Razón.” [Abū Zayd, 1992: 101].

“Y cuando se traspasa la lucha social socio-política del campo de la realidad al campo de los textos, la razón se proyecta (subordinada al texto) y se limita toda su misión a la explotación del mismo para la justificación ideológica [del discurso

religioso]; lo que finaliza con una realidad sempiterna, vista por los pensadores del poder y sus opositores por igual. Frecuentemente la lucha se torna una polémica religiosa en torno a la interpretación de los textos.

Junto con el arbitraje de los mismos, y la lucha socio-política, se llega a un totalitarismo en la eficacia del texto, hasta llegar al extremo de su custodia; como aparece en el principio de la *ḥākimīyya* del discurso religioso contemporáneo.” [Abū Zayd, 1992: 102].

El Texto

“El discurso religioso acepta que los textos religiosos son susceptibles de la renovación del pensamiento y del esfuerzo intelectual⁶⁵ por el tiempo y lugar, aunque no va más allá del pensamiento de los sabios⁶⁶ para este fenómeno; y por ello se delimita a los textos legislativos que no los textos de los dogmas y sus narraciones. En esta limitación del campo del esfuerzo intelectual, se funda el discurso religioso y su dictamen de la utilización de la *Šarī'a* en cualquier época y lugar; y su oposición, hasta el punto de [lanzar] el Anatema al esfuerzo racional en el campo de la creencia y las narraciones religiosas. [Abū Zayd, 1992: 118].

“Junto con este nivel de complejidad y complicación en el texto, no le basta al discurso religioso con la limitación del esfuerzo personal en textos delicados y sensibles, (los textos legislativos) sino que vuelve y refuta el esfuerzo personal por completo. [Abū Zayd, 1992: 119].

⁶⁵ La palabra utilizada es *īyihād*.

⁶⁶ La palabra es *fuqahā'*

(1991) *Mafhūm an-na.ss.*

“El *Qur’ān* es un texto lingüístico que podemos definir como fundacional en la historia de la cultura árabe. Y no es una simplificación definir la civilización arabo-islámica como la civilización del “texto”. En ese sentido, la civilización produjo sus postulados y su ciencia así como su cultura, sobre la base la que no podemos ignorar; la esfera del texto.” [Abū Zayd, 1991: 11].

“Si la cultura árabe es una cultura que otorga al Texto esta autoridad y convierte la interpretación en un método, entonces es necesario una comprensión [aunque de manera implícita] de la esencia del Texto y [sus] modos interpretativos.

Y con esto, la interpretación gozó de suerte en algunos estudios que se establecieron sobre las ciencias religiosas, pero no tuvo esa suerte el “concepto” del texto, en los estudios que intentaban descubrir el mismo en nuestra cultura, si es que éste existe. [Abū Zayd, 1991: 12].

“El estado salafí⁶⁷ (en su verdad esencial y sin tener conocimiento) disfraza los propósitos de la Revelación y sus objetivos, al separar el texto de la realidad.” [.....]

La otra corriente que corresponde al discurso religioso es aquella de la Renovación. Ésta estima que no se puede imitar a los Antiguos⁶⁸; ellos vivían en su propia época y hacían uso de su esfuerzo intelectual; fundaron las ciencias y la civilización; la filosofía y el pensamiento. Esto constituye nuestro Legado; nuestra herencia. Y ese Legado continúa participando en la forma de nuestra conciencia y dejando huella en nuestra conducta.

Pero si nosotros no podemos ignorar este Legado ni omitirlo de nuestra concienciación, porque en nuestra propia capacidad no podemos aceptarlo, entonces debemos volver a su [re]elaboración y librarnos de lo que no es apropiado para nuestra época.” [Abū Zayd, 1991: 20].

⁶⁷ Corriente perteneciente al discurso religioso contemporáneo. Promueve la vuelta al estado originario y primera época del Islam junto con sus fundamentos y postulados.

⁶⁸ La palabra es *qudamā’*.

Capítulo IV: Conclusiones

Debo comenzar este final de mi trabajo afirmando mi sorpresa por el descubrimiento de la obra de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd y las connotaciones y repercusiones de sus planteamientos en relación con mis conocimientos, al respecto del pensamiento islámico contemporáneo y sus máximos exponentes y variantes.

Admito que lo contemporáneo en la cultura árabe e islámica siempre ha producido en mí una sensación de precaución, de alarma, de incomodidad; el hartazgo se ve motivado por lo mediático, las incongruencias, los discursos de apoyo o discursos beligerantes, la dicotomía perenne; son tiempos difíciles para todos.

Poseía un conocimiento general de la trayectoria ideológica y postulados fundamentales de los reformistas islámicos del siglo XIX, en materia de pensamiento y filosofía.

No obstante, mi sorpresa no puede limitarse al descubrimiento de este elenco de pensadores y corrientes filosóficas islámicas, resultantes del encuentro con la Modernidad y Europa, por motivo de la obra de Abū Zayd; es en realidad, la propia perspectiva del autor; de este mismo hecho, junto con sus aportaciones, lo que resulta interesante y ha motivado, bajo mi punto de vista, su reconocimiento intelectual y mi admiración.

La crítica, la síntesis, el rigor intelectual, la fundamental metodología, y por qué no, la facilidad [que no simplismo] a la hora de mostrar y constatar su posicionamiento intelectual y racional, es digno de mencionar. Esto resulta, a mi juicio, lo más significativo, de su obra. Es decir, la concreción exacta y ajustada, de su propio contenido filosófico contrastado con los comentarios y distintas posturas ideológicas de las principales figuras que ha dado el Islam.

A ello, podría añadir la tenacidad y la valentía de su proclama en un mundo oscuro y tirano; débil y hostil; y lleno de aquellos postulados que él mismo apuntilla y desengrana; pero un mundo agradecido por contar con voces como la suya.

No voy a hacer un ejercicio vacío y burdo de reconocimiento a su figura por el mero hecho de sus tristes circunstancias; debo centrarme y fijarme en mis propias conclusiones fruto de toda su obra escrita, que es lo que realmente nos interesa, y ha suscitado este estudio.

En el ámbito de su crítica al discurso religioso el autor muestra su conocimiento patente de lo que conforma el discurso religioso contemporáneo; los postulados que se han venido repitiendo a lo largo de la historia islámica o los que han sido creados o [mal]interpretados por motivo de la lucha eterna por el Poder y la Soberanía, que tan bien esgrime Abū Zayd.

Su énfasis en estas variables maniqueas, no es menor que su dedicación a la Filología y el texto coránico; otro pilar base del estudio del pensador.

Creo que para Abū Zayd, la sociedad islámica ha entrado siempre en dinámicas de influencia, recíprocas con otras culturas [motivadas en base a la historicidad de la propia cultura humana]; pero éstas se han visto obstaculizadas en los últimos tiempos por equiparar el Poder y la Verdad; la constatación de que esa “clerecía islámica” que tanto apunta el pensador, pretende parar esa rueda inmortal y longeva, que son los nexos e interferencias culturales.

Y es que actualmente, Abū Zayd apunta que su cultura la árabo-islámica está atravesando un duro periodo de intransigencia y hermetismo político y cultural a manos de un discurso religioso dañino y mortal; que frente a cualquier acto o hecho, que no sea partícipe de sus propios principios, supone una ofensa y un reto; y ante lo cual sólo cabe el Anatema y el rechazo absoluto.

La vuelta a los orígenes islámicos, el embellecimiento de ese pasado y el [mal]uso de la tradición y las Fuentes por el fundamentalismo islámico es algo fuertemente criticado por Abū Zayd, pero sin duda, son sus propios idearios políticos y no su consternación por la fe islámica y su defensa, lo que les lleva a promover sus alzadas posturas. Es aquí donde más resalta el espíritu fuertemente islámico de Abū Zayd, lo que a mi juicio, es la característica que más debe resaltarse de su obra.

Ese espíritu está igualmente en perfecta consonancia con su visión racionalista y los tiempos modernos en un sistema cada vez más globalizado. La herencia plebeya o la sumisión a Occidente, una adjudicación automática al sustrato europeo no debe, a mi juicio, aplicarse a la ligera a Abū Zayd. Sería injusto. Rechazo verle como un pensador musulmán de corte o influencia occidental. En ninguno de sus escritos he visto una alusión excesiva a autores europeos. Su obra es plenamente árabe, egipcia y musulmana; pero ante todo es un exegeta y un filólogo.

El planteamiento de Naṣr Ḥāmid Abū Zayd al afirmar que el *Qur'ān* es ante todo Texto, y la Palabra de Dios es humanizada, representa una perspectiva que abre una senda alejada de aquél discurso o defensa intelectual anclada en el mero manifiesto político. Así pues, se aleja de las proclamas basadas en la dicotomía de Buenos y Malos.

Es un proceso y opción que, bajo mi punto de vista, facilita el posicionamiento de los musulmanes que no se hayan fuera del credo y dogma, pero tampoco desean adscribirse a un discurso político contrario a su propio y personal fe.

En definitiva, la opción de Abū Zayd, enraizada en el rechazo del *status quo* [véase Capítulo 2.1] promulgado por el discurso religioso, así como directrices oficialistas que van de la mano de los primeros, es el de la simple objetividad intelectual y verdad racional: aquella proveniente de la Filología y la hermenéutica de *Kalām Allāh*, palabra de Dios.

En cuanto a los postulados y mecanismos tratados, cabría añadir que la Palabra, la Historicidad, y por lo que a mí respecta, la Humanidad en su conjunto, se reflejan en la Escritura y es difícil escaparse de esta relación. La congelación de los textos por parte del discurso religioso, la adjudicación de la Soberanía, el rechazo a la herencia cultural históricamente diversa que posee el Islam, y lo más importante, la negación de la subjetividad personal son las trabas y obstáculos frente a los cuales lucha Abū Zayd con su discurso propio, el de la libertad de expresión. Pero no me parece prudente ni necesario realzar el racionalismo de Abū Zayd, de manera excesiva, ya que su obra lo demuestra por sí misma.

Con respecto a la metodología aplicada, el campo de investigación del autor se desgrena y se divide en fundamentos que siempre acaban por retornar al punto inicial y de comienzo. Es a la sazón, un proceso a veces iterativo que el autor adelantará al hablar de la impermeabilidad de los mecanismos y su tendencia a solaparse unos con otros.

De la misma manera encuentro también un tanto forzada, su alusión a la supuesta “clerecía” musulmana, compuesta por ulemas, que se erige como la única para dictaminar e interpretar los textos religiosos.

Y es que parece que Abū Zayd busca personalizar o institucionalizar esa “clerecía” cuando a mi juicio y por sus propias características, no existe tal definición.

La “clerecía” islámica es difícil de localizar ya que el discurso religioso se encuentra disgregado y disperso, por naturaleza; si no se trata, del caso particular de su país, Egipto.

La obra de Abū Zayd está de acorde a los tiempos que le han tocado vivir, sin necesidad de mencionar las tristes circunstancias que han supuesto su exilio; donde la disidencia racional [siempre patente] aparece cuando no corren tiempos de libertad y se hayan situaciones de ahogo intelectual y se ejercita si existen voces instruidas que se atreven a rechazar la dicotomía y contradicción impuesta [y falsa] entre Sujeto y Objeto; o lo que es lo mismo, religión y libre interpretación.

Por esto y muchas más razones su obra se ha difundido a gran escala en los países islámicos que ya la conocen, pero expensas de una sesgada y censurada transmisión como los que aún se resisten a hacerlo.

Aquí en Europa, añadir que se harán cada vez más estudios pormenorizados y detallados de sus escritos además de los ya existentes, fruto de la relevancia que rodea a su persona. Ojalá puedan reflejar fielmente y trasladar al lector su verdadera naturaleza, con la mayor de las concreciones y suma objetividad, sin manipulaciones ni arreglos ficticios.

Esto último es mi humilde propósito. Doy fin pues a mi trabajo.

Bibliografía

Obras de Nasr Hāmid Abū Zayd

Al-Jiṭāb ad-dīnī: ru'ya naqdīya. Naḥwa intāy wa 'y 'ilmī bi-dalālāt al-nuṣūṣ al-dīnīya.

Editorial: Dār al-Muntakhab al-'Arabī lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
Beirut; 1992.

Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'Ulūm al-Qur'ān.

Editorial: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb. Beirut, El Cairo; 1991.
(Quinta Edición, 1998).

Al-naṣṣ, al-ṣulṭa, al-ḥaqīqa. Al-fikr al-dīnī bayna irāda al-ma'rifa wa irāda al-haymana.

Editorial: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī. Beirut and Casablanca; 1995.
(Segunda edición, 1997.)

Extractos de: *al-Mar'a fī 'l-jiṭāb al-azma.*

Editorial: Dār Nuṣūṣ. El Cairo; 1994.
(Publicados y encontrados en www.wluml.org)

Naqd al-Jiṭāb ad-dīnī.

Editorial: Sīnā lil-Naṣr. El Cairo; 1992. (Cuarta Edición, 1998).

Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis; with the assistance of Katajun Amirpur and Mohamad Nur Kholis Setiawan.

Editorial: University Press, Amsterdam; 2006.

En Francés

“Le Discourse Religieux Contemporain: Mécanismes et Fondements Intellectuels”.

Traducido por Nachwa al-Azhari y Edwige Lambert. Con la colaboración de Iman Farag. En *CEDEJ - Egypte / Monde Arabe*, No.3, Tercer Trimestre, 1990, pp. 73-120.

En Italiano

Islam e storia: Critica del discorso religioso. Traducido por Guido Brivio (del francés).

Editorial: Bollati Boringhieri. Torino, 2002.

Artículos del autor

“The Qur’anic Concept of Justice”, en *Polylog, forum for Intercultural Philosophizing*, No. 3 (Junio 2001)

“The Qur’an: God and Man in Communication”, discurso inaugural de la Cátedra Cleveringa en la Universidad de Leiden. (27 de Noviembre, 2000).

“Heaven, Which way?” en *Al-Ahram Weekly*, No. 603, 2002.

“Human Rights and Renewing of Religious Discourse: How Can the Arab World benefit from the Experiences of the non-Arab Islamic World?”
Conferencia ofrecida en Alejandria, del 18-20 Abril; 2006. Versión modificada y reducida de:

Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics.
Editorial: The Humanistic University Press Publication. Utrecht; 2004.

Otros Artículos

Khatab, Sayed. “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the thought of Sayyid Qutb” en *Middle Eastern Studies*, Vol 38, no. iii; pag. 145-170, 2002.

Shepard, W. “Sayyid Qutb’s doctrine of Jāhiliyya” en *International Journal of Middle East Studies*. Vol.35, no. iv, pag. 521-545; 2003.

“Dossier 14-15: From Confiscation to charges of Apostasy” en Centro de Ayuda Legal para los Derechos Humanos [CHRLA]. Septiembre, 1996. Disponible online en www.wluml.org

Libros consultados

Abdel-Karim, Gamal. *Ciencia del Islam desde los orígenes hasta hoy*.
Editorial: Fundación del Sur, D.L. Madrid; 2005.

Arkoun, Mohamed. *The unthought in contemporary Islamic thought*.
Editorial: Saqi Books. Londres; 2002.

Badawi, Muhammad Mustafa (Editor). *Modern Arabic Literature . The Cambridge History of Arabic Literature*. Tomo IV.
Editorial: Cambridge University Press. Cambridge, New York; 1992.

Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la philosophie en Islam. I, Les philosophes théologiens*.
Editorial: Librairie philosophique J. Vrin. Paris; 1972.

Finianos, Ghassan. *Islamistes, apologistes et libre penseurs*. Editorial: Presses Universitaires de Bordeaux. Pessac; 2002.

Horrie, Chris y Chippindale, Peter; *¿Qué es el Islam?*
Traducción y adaptación, Fernando Santos Fontenla.
Editorial: Alianza Editorial. D.L. Madrid; 1994

Hourani, Albert. *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*.
Editorial: Oxford University Press. Londres; 1962.

Hourani, Albert. *La historia de los árabes*.
Editorial: Vergara. Barcelona; 2003.

Madelung, Wilfred. *The Succession to Muhammad. A Study of the early Caliphate*.
Editorial: Cambridge University Press. Cambridge, New York, Melbourne; 10997.

Mussallam, Adnan. *From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the foundations of the radical Islam*.
Editorial: Praeger. Westport, Conn. (Estados Unidos); 2005

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*.
Editorial: Oxford University Press, Londres, 1996.

R. K. Pruthi. *Encyclopedia of Jihad*.
Editorial: Anmol Publications. Nueva Delhi; 2002.
Ramadan, Tariq. *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*.
Editorial: Bellaterra, D.L. Barcelona: 2000

Qutb, Sayyid. *Justicia social en el Islam*.
Traducción y estudio preliminar de José Cepedello Boiso.
Editorial: Almuzara. Córdoba; 2007.

Enciclopedias

The encyclopaedia of Islam. Segunda Edición.
Editado por B. Lewis [et.al.].
Leiden: E.J. Brill; London, 1986.

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world.
Editado por Esposito John L.
Oxford University Press. New York, Oxford; 2001.

Diccionarios

Cortés, Julio. *Diccionario de Árabe culto moderno: árabe-español*.
Editorial: Gredos. Madrid, 1996.

Corriente, F. *Diccionario árabe-español*.
Editorial: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1991.

Esposito John L. *The Oxford dictionary of Islam*.
Editorial: Oxford University Press. Oxford; 2003.

Galimberti Jarman, Beatriz. Russell, Roy. *The Oxford Spanish dictionary. Spanish-English, English-Spanish. El diccionario Oxford: Español-Inglés, Inglés-Español*.
Editorial: Oxford University Press. Oxford, 2001.

García-Pelayo y Gross, Ramón. Testas, Jean. *Larousse. Diccionario general español-francés, français-espagnol*.

Con la colaboración de Micheline Durand, Fernando García-Pelayo y Gross, Jean-Paul Vidal.

Editorial: Spes, D.L. Barcelona; 2004.

Lane, Edward William . *An Arabic-English lexicon*. Vol I.

Editorial: The Islamic Texts Society. Cambridge, 1984.