



الهيئة العامة
للإشراف على التعليم

El Corán

Y la construcción del ser humano y la vida

Una lectura y comprensión renovadas de las suras breves, adaptadas a las necesidades del alma y la vida contemporánea: una fundamentación, formulación y traducción con jurisprudencia, pensamiento y espiritualidad.

Dr. Fadhl bin 'Abdullah Murad



El Corán

y la construcción del ser humano y la vida

Una lectura y comprensión renovadas de las suras breves, adaptadas a las necesidades del alma y la vida contemporánea: una fundamentación, formulación y traducción con jurisprudencia, pensamiento y espiritualidad.

DR. FADHL BIN 'ABDULLAH MURAD

Profesor de jurisprudencia, fundamentos y pensamiento islámico

UNIVERSIDAD DE KIRKUK.

Profesor de Alta Jurisprudencia Islámica y Asuntos Coránicos

UNIVERSIDAD DE BAGDAD.

Miembro de la Liga de Jurisprudencia, Pensamiento y Reforma del Mundo Islámico

ESTAMBUL

Traducción: Isa García

Edición: Liliana Anaya

الْقُرْآنُ وَصِنَاعَةُ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَاةِ

د. فضل بن عبد الله مراد

El Corán

Y la construcción del ser humano y la vida

Una lectura y comprensión renovadas de las suras breves, adaptadas a las necesidades del alma y la vida contemporánea: una fundamentación, formulación y traducción con jurisprudencia, pensamiento y espiritualidad.

Dr. Fadhl bin 'Abdullah Murad



PRÓLOGO

*Alabado sea Allah, Señor de los mundos,
con toda alabanza que sea digna de Su gloria.*

Con toda alabanza que corresponda a Sus gracias, que atraiga Su misericordia y el incremento de Sus bendiciones.

Con toda alabanza con la que Él se complazca de nosotros.

Y con toda alabanza por la que Él ha elogiado a quien ha querido de Su creación.

Y con toda alabanza que Él ha ocultado en lo desconocido de Su complacencia.

Y con toda alabanza con la que fue alabado por Sus mensajeros, Sus profetas, Sus siervos piadosos y Sus ángeles cercanos.

Alabanza por todo lo que debe ser alabado por Sus bendiciones.

Y por cada uno de Sus nombres por los que merece ser alabado.

Y por cada expresión que merece ser alabado.

Y por todo lo que debe ser alabado.

Y por todo lo que ha de ser alabado.

Alabanza que nos haga merecedores del Paraíso Supremo, por Su favor y misericordia.

Alabanza que abra para nosotros toda puerta de bondad y desbloquee con ella cada bendición.

Alabanza que afiance nuestros corazones en Su recuerdo, Su agradecimiento y la buena adoración de Él.

Alabanza que nos bastará en todas las necesidades, que será respondida con la súplica, con la cual se perdonan los pecados y las faltas.

Y nos provea con ella la visión de la dicha en nuestra religión y nuestras almas, tanto externa como internamente.

Y fresca de ojos en mi madre, y en mi padre –que Allah tenga misericordia de él–, y en mis antepasados, y fresca de ojos en mi descendencia, en mi religión y en mi vida mundana, tanto en lo aparente como en lo oculto; y fresca de ojos en nuestras esposas, nuestras familias, nuestros mayores, nuestros bienes, nuestra religión y nuestro mundo.

Alabanza por todo lo que se nos ha abierto de entre lo que estaba oculto para nosotros.

Alabanza por la culminación de estas páginas en la comprensión de Su Libro.

Alabanza que nos aclare que estamos sirviendo Su Libro conforme a la Sunnah de Su Profeta ﷺ.

Tantas como la cantidad de lo que ha creado y modelado, y la cantidad de todo lo que ha creado y de todo lo que Él ha medido y determinado en Su Libro, y por todo lo que ha abarcado Su Libro, desde lo que Su conocimiento ha abarcado y Su pluma ha registrado.

Alabanza que se repite con lo que no tiene límite ni fin, ni en número ni en tiempo ni en lugar.

Y envío bendiciones y saludos de paz al Mensajero, el sello de los profetas, Muhammad ﷺ, y a su familia, sus compañeros y quienes le sigan con excelencia hasta el Día del Juicio.

Una oración perpetua, con cada partícula del tiempo...

Una oración eterna en la tierra, en los cielos y el día que se presenten los testigos.

Una oración que permanezca eternamente, con la eternidad que está en el conocimiento de Allah.

Una oración mediante la cual se alcance el rango de acompañarle en el Paraíso eterno.





CAPÍTULO 1

Un viaje en la jurisprudencia del *Corán* como constitución del mundo preservado...





Definición del proyecto

Comienzo con las suras breves que fueron de lo primero en ser revelado, porque Allah las eligió para que fueran la primera manifestación de Su Palabra y el inicio de Sus mensajes a la creación, y eso no puede ser sino por una sabiduría que Él ha querido, y por la particularidad en sus significados, expresiones, estructuras y leyes.

He vivido una travesía profunda en la jurisprudencia del Corán y la Sunnah como constitución del mundo preservado, una travesía que comenzó desde el año 2000. En ella se han revelado grandes fundamentos y principios legislativos, y leyes de responsabilidad que guían la vida y el mundo, y forman al ser humano para estar a la altura de la misión del liderazgo sobre la Tierra con la que fue encargado.

Posteriormente, lancé el proyecto renovador llamado “Fiqh de la época”, que abarca tres grandes proyectos:

1. El proyecto “La jurisprudencia del Corán como constitución del mundo preservado”: Este se compone de seis secciones:

- ✻ El Corán y la construcción del ser humano y la vida.
- ✻ Los grandes ejes legislativos de los versículos legales.
- ✻ La jurisprudencia de los mandamientos integrales y sus aplicaciones contemporáneas.
- ✻ La jurisprudencia universal y humanista.
- ✻ El compendio integral en la jurisprudencia del Corán.
- ✻ Reglas de legislación, sus objetivos y causas en el Corán.

2. Proyecto de los fundamentos del iytiḥād (esfuerzo jurídico) en la jurisprudencia de la actualidad:

Del cual se publicó como introducción “Los fundamentos en la jurisprudencia de la actualidad”, seguido por una enciclopedia titulada Los fundamentos del iytiḥād en la jurisprudencia de la actualidad, que esperamos publicar próximamente, si Allah quiere.

Luego se prepararán libros breves para cada categoría, como uno para los empleados, otro para los médicos, para los políticos, y así sucesivamente.

3. Proyecto de aproximación y renovación, que incluye: la integración de todas las puertas de la época en enciclopedias modernas y verificadas, para que sean tratadas a lo largo del año según las temáticas contemporáneas.

Y una rama más de este es la aproximación de las principales fuentes del legado tradicional en las ciencias fundamentales, jurídicas y de objetivos (maqāṣid).

Así, esta es la primera colección: De la jurisprudencia del Corán como constitución del mundo preservado.

Y una última señal que vale la pena mencionar aquí: el número de suras del Corán es 114, la mitad de ellas es 57 suras...

¿Saben dónde se encuentra esta mitad exactamente?

Comienza con la sura en la que se menciona “Se ha escuchado” (al-Muyādala), hasta la sura de la humanidad (an-Nās), cincuenta y siete suras que representan la mitad del Corán en número. Entonces, ¿cuál es el secreto?

He investigado esto durante años, me detuve largo tiempo, profundicé en los libros de tafsir y jurisprudencia, afiné la mirada, afiné la visión del corazón y la razón, y seguí métodos rigurosos. Estas tres últimas secciones contienen la síntesis de las fuentes fundamentales de la ley islámica.

Me enfoqué de forma especial en una parte sobre las suras breves y sus versículos, porque son una verdadera guía para conducir el alma y la vida. Y debido a que son breves, muchas personas las memorizan, y quienes no lo hacen, al menos recuerdan gran parte de ellas. No son solo memorizadas por los especialistas, sino por el público general... las recitan en sus oraciones y lecturas.

¿Por qué?

Sí, esta es una pregunta válida que merece ser planteada.

Y la respuesta: para que constituyan una prueba irrefutable ante toda la creación, y para que las más grandes enseñanzas estén contenidas en suras breves, fáciles de memorizar y comprender. En ellas hay fe, valores, ética, percepción material, visión de la vida y del universo. En ellas se hallan respuestas a las grandes preguntas que debatieron los filósofos, incluyen los derechos humanos y la cooperación entre los seres humanos.

Pasemos rápidamente por algunos ejemplos:

Observa los seis temas tratados en la sura de Al-Mā'ūn, que abarca religión, vida, humanidad, oración, construcción de valores y cooperación entre los seres humanos.

La sura de Quraish y sus fundamentos para la estabilidad social y económico-política. La noche y el poder absoluto de Allah.

Al-Humaza y la dualidad de los valores y el dinero.

Al-'Asr y el valor del tiempo y los cuatro pilares para salvar al mundo de la perdición. At-Takāzur y el valor de la perdición humana y la gestión de las bendiciones. Al-Qāri'ah y el destino de la humanidad.

Al-'Ādiyāt y Az-Zalzalah: ambas forman la imagen del ser humano ingrato y la balanza precisa.

Al-Baiina, que aclara y responde la cuestión de la identidad: ¿quién eres tú y quién es el otro?, hasta que no quede confusión al respecto.

¿Saben quiénes son ustedes? *Oh ustedes que han creído y obrado con rectitud: ustedes son los mejores de la creación.*

¿Saben quiénes son los que no creyeron? *Ellos son los peores de la creación.*

Y lo asombroso hoy es que de lo mejor de la creación se han vuelto seguidores y defensores de lo peor de la creación, y así, brevemente, la sura *Ash-Sharḥ* contiene los cinco elementos fundamentales de la felicidad:

- 1. Psicológica:** “¿Acaso no te hemos abierto el pecho?”
- 2. Espiritual (relacionada con la fe):** “Y aliviarnos de ti tu carga”.
- 3. Social y global:** “Y elevamos para ti tu mención”.

Y el conocimiento, con la naturaleza de la vida: “Ciertamente, con la dificultad viene la facilidad.” Y la practicidad, en tu vida mundana y con tu Señor: “Y cuando termines, esfuérzate. Y hacia tu Señor dirige tu anhelo.”

Y así, la sura *At-Tīn*, que encierra la dualidad de la creación y el juicio. Y la sura *Al-‘Alaq*, que representó el nacimiento de una nación, y expuso la dualidad del conocimiento, y respondió a las grandes preguntas que desconcertaron a los filósofos (¿de dónde venimos?, ¿por qué?, ¿y hacia dónde vamos?), entre otras. Y la sura *Al-Balad*, que corrigió la orientación hacia la riqueza y rectificó los valores morales de los poderosos. Y la sura *Al-Takāzur*, que trató el tema de los factores que llevan a la decadencia de las civilizaciones y de la humanidad, y sus concepciones erradas.

Ya hemos hablado aquí en la primera colección de un número de ellas. Completaremos el proyecto en una segunda colección. El Libro de Allah está lleno de lo que reforma la vida y al ser humano. Es un compendio completo de los aspectos intelectuales, humanos, jurídicos, financieros, políticos, éticos, sociales y universales.

Y también se verá reflejado esto en esta colección de suras breves. Por eso, dentro de nuestro proyecto de renovación contemporánea —la

jurisprudencia de la actualidad— hemos elegido esta serie dentro de la jurisprudencia del Corán para hablar de ella.

La explicaré con el lenguaje de la época, con las palabras del pueblo, y aclararé lo que contienen de los fines de la legislación, y el método legislativo indicativo, y los principios fundamentales.

La dimensión legislativa suprema contenida en cada sura, y el espacio dedicado a la jurisprudencia de la da'wah (llamado al Islam), y las deducciones jurídicas breves al final de cada sura, se asemejan a un resumen global que abarca lo que contiene cada sura desde todas sus dimensiones. Hemos extraído de ello la jurisprudencia de los grandes imames y sus escuelas, sin añadirle nada que no sea ya aceptado por ellos, ni incluyendo nada que solo puedan comprender los especialistas.

Nuestra época tiene una necesidad urgente de la jurisprudencia del Corán y de las suras breves como constitución divina segura: una constitución del mundo preservado, con un método que revele su orientación, su sabiduría y su beneficio. Creemos que todo esto puede desatar los nudos del pensamiento y abrir nuevas vías para aquellos que depositan su confianza solo en Allah, y ruegan para que Él nos abra de Su conocimiento lo que Él disponga, y que aclare nuestros corazones.

He consultado, para cada versículo, las principales fuentes del tafsir, como At-Ṭabarī, Al-Kashānī, At-Tartūshī, Ibn al-‘Arabī, Ash-Shawkānī, Ibn ‘Āshūr y otros. Y en jurisprudencia, lo que ha sido adoptado por los eruditos en nuestras enciclopedias jurídicas como Al-Kāfī de Ibn Qudāmah, Al-Maymū‘ de An-Nawawī, y Al-Istidhkār de Ibn ‘Abd al-Barr, así como de las diferentes escuelas jurídicas y las interpretaciones correctas, junto con investigaciones y ciencias contemporáneas. Mencionaré las fuentes más importantes al final del libro.

Artículo primero de la constitución

No existe libro, constitución, texto legal, enciclopedia colectiva o individual, resolución académica, institucional o popular, ni libro de una persona letrada o analfabeta que comience con esta declaración: (“Este es el Libro sobre el cual no hay duda”), salvo el Libro de Allah, exaltado sea, la constitución del mundo preservado.

Después de la sura de apertura (Al-Fātiḥah), que recopiló los elementos fundamentales de la devoción (‘ubudia) y la felicidad, te encuentras al inicio de la sura Al-Baqara con esta verdad absoluta: “Este es el Libro sobre el cual no hay duda” [2:2].

¿Por qué esta apertura comienza con esa afirmación? ¿Por qué esta declaración es la base? ¿Y por qué representa el artículo primero de la constitución divina?

Porque es una verdad que debe ser sembrada y arraigada en lo más profundo de la mente, hasta que se convierta en una creencia firme en el corazón. Es sobre esta convicción que se construye la visión del pensamiento y la acción responsable con toda conciencia.

¿Saben por qué esta es la apertura?

Porque quien se dispone a creer en algo debe tener convicción interior sobre ello. Si no la tiene, no podrá reflejarse en su lectura, ni provocará ningún cambio, ni podrá traducirse en hechos y conducta, ya que las acciones nacen de las convicciones profundas.

Y observa eso en tu vida práctica y cotidiana: en tus relaciones, en tu profesión, en tu enseñanza.

Si no tienes esa convicción, las cosas no serán más que el fruto de días desperdiciados, y estrecheces psicológicas resultado de una batalla interna entre la convicción de lo que haces y lo que haces sin convicción alguna, esperando solamente la aprobación de otros.

De aquí proviene el significado del versículo noble en esta constitución, donde se afirma:

“No se le acerca la falsedad ni por delante ni por detrás”

una apertura como base inicial que no cambia ni se altera.

Porque estás por recibir un enfoque integral de enseñanzas para la vida que están contenidas en este Corán: la constitución divina eterna — ya sea en lo psicológico, en lo personal, en lo familiar, en lo femenino, en lo infantil, en lo social, en lo político, en lo económico, en los bienes, en las fronteras, en la seguridad interior, en las relaciones locales, populares, regionales, internacionales y los distintos diálogos.

Por lo tanto, es necesario que en su comienzo se afirme la eliminación de toda duda sobre esta constitución.

¿Acaso puede una constitución de esa magnitud carecer, en sí misma, de fuerza, firmeza, estabilidad y realismo?

Ha reunido múltiples cualidades que establecen criterios objetivos para relacionarse con ella. Ha sido descrita como un espíritu:

“Te he revelado [¡Oh, Mujámmad!] una inspiración Mía [el Corán]” [42:52], para que sepamos que es un espíritu que se lanza con pensamiento, razón y corazón. Y que el ser humano se fortalece con el espíritu del trato con ella, porque si este espíritu se apaga, su muerte es segura.

Y nuevamente, Allah nos dice en la descripción de esta constitución: “No se le acerca la falsedad ni por delante ni por detrás” [41:42].

Entonces, tengamos convicción de que es la verdad pura; quien actúe conforme a ella, habrá acertado en alcanzar la verdad absoluta. Y en otra ocasión, nuestro Señor dijo sobre él, al inicio de la sura Al-Kahf: “Alabado

sea Allah, quien ha hecho descender el Libro sobre Su siervo, y no ha puesto en él desviación” [18:1], para que tengamos plena confianza de que seguimos el camino recto, y para que no se repita ningún desvío en quien se adhiera a este método.

Y para que estemos tranquilos con respecto a su preservación, dijo en el versículo 9 de la sura Al-Ĥiyr: “Ciertamente, Nosotros hemos hecho descender el Recuerdo, y ciertamente seremos sus guardianes” [15:9].

Así, tratamos con él con una entrega absoluta y una convicción interior asegurada, comenzando con el versículo: “Este es el Libro sobre el cual no hay duda”.



CAPÍTULO 2

La sura Al-Mā'ūn *y las seis grandes cuestiones*





SURA AL-MĀ' ŪN (EL AUXILIO)

*En el nombre de Allah,
el Misericordioso, el Compasivo.*

1. ¿Has visto a quien desmiente la retribución?
2. Ese es quien rechaza al huérfano,
3. y no impulsa a alimentar al necesitado.
4. ¡Ay de los que oran!,
5. pero son negligentes con respecto a sus oraciones,
6. los que hacen ostentación,
7. y se niegan a prestar incluso lo más simple.

El proyecto y la construcción de la conciencia desde el primer instante...

1. Así se abre esta sura revelada en La Meca —según la opinión más sólida— con el llamado de atención sobre la gran cuestión...

Es la cuestión de la fe religiosa y la postura frente a su negación. Antes de hablar sobre esta cuestión, es necesario hacer una introducción general sobre esta sura breve, compuesta por pocos versículos, pero de enorme significado y profundidad.

Siete versículos que memoriza la mayoría del pueblo musulmán, pero que contienen temas de jurisprudencia, legislación, preceptos definitivos y cuestiones fundamentales en: creencia (‘aqīdah), jurisprudencia (fiqh), fundamentos legales (uṣūl), objetivos legales (maqāṣid), legislación ritual y legislación social.

Esta sura encierra dos núcleos centrales de las grandes cuestiones del proyecto que trajo consigo el Mensajero del Islam —que Allah le bendiga y le conceda paz— como mensaje para toda la humanidad.

2. Esta sura fue revelada en La Meca —como hemos expuesto anteriormente— y forma parte de las suras breves, porque se centra, como es habitual, en cuestiones esenciales de la fe y en el fortalecimiento del ámbito religioso, pero también aborda los derechos de los sectores sociales más vulnerables, la oración, la construcción de la personalidad ética firme, y condena la hipocresía, tanto en la práctica como en la creencia, e invita a la cooperación en los ámbitos social, internacional y humano, con lo cual cierra su mensaje.

Todo esto nos lleva a concluir... que la naturaleza de esta religión se basa en una legislación integral y continua, conectada con la vida y la realidad. Una legislación total que construye la vida y al ser humano, y corrige los desequilibrios religiosos, sociales y éticos.

Ciertamente, es una religión grandiosa y activa, un enfoque integral para la vida en todas sus dimensiones.

3. Un punto muy importante que debe resaltarse es que esta amplitud no proviene de un texto explícito o deducido de forma directa, sino que requiere de un espíritu jurídico vivaz, una mente encendida, una comprensión profunda de los métodos de deducción y de la extracción de normas. En resumen: requiere mente y corazón. Una mente con corazón, y un corazón con entendimiento y sensibilidad.

4. Otro punto importante es que estas enseñanzas provienen de una sura revelada en La Meca. Esto significa que el gran proyecto que trajo Muhammad ﷺ no se aislaba de los temas sociales ni de las capas vulnerables de la sociedad, ni se desentendía de una legislación reformadora que impone obligaciones y no simplemente designa a un representante que se encargue de los derechos del huérfano y el necesitado.

Y al mismo tiempo, trata el tema del mā‘ūn (la ayuda mutua) en lo personal,

familiar, social e internacional. Corrige la ética y edifica una personalidad sincera que no conoce la hipocresía, ya sea religiosa o existencial.

5. Esta legislación en la etapa de La Meca no esperó a la etapa de Medina... en absoluto, sino que establece su esencia, sus pilares y sus compromisos desde el primer destello de su misión, para que sus seguidores sepan que están llevando un proyecto reformador para la vida y el ser humano, lejos de toda deformación, y guiando su rumbo hacia su verdadero propósito de existencia. Así, cuando llegue el momento de los detalles, estos no serán una novedad ni algo independiente, sino una continuación de la construcción de la conciencia desde el primer instante.

Y después de esta panorámica importante con la que abrimos esta sección de “*la jurisprudencia del Corán*”, comenzamos con esta sura de siete versículos, que contiene seis cuestiones generales de gran importancia y particular relevancia. Las seis cuestiones son:

- 1.** La cuestión de la fe.
- 2.** El derecho del huérfano.
- 3.** El derecho del necesitado.
- 4.** La burla al pilar de la religión, que es la oración.
- 5.** La ostentación y la hipocresía.
- 6.** El *mā‘ūn* (la ayuda mutua), en sus distintas formas: personal, social e internacional.

Y ahora, pasemos a la primera cuestión...

PRIMERA CUESTIÓN: EL CRIMEN DE DESMENTIR LA RELIGIÓN

*Allah, exaltado sea, dijo:
“¿Has visto a quien desmiente la retribución?”*

El significado de *religión* (dīn) aquí es todo lo que proviene del mandato de Allah, Su prohibición, Su legislación y Su juicio, como mencionó Ibn Yarīr, y se transmitió en algunos relatos de Ibn ‘Abbās¹.

Y esto, en realidad, es más amplio que limitarlo únicamente al juicio y la recompensa, ya que lo incluye, pero además lo trasciende: quien desmiente la religión está, necesariamente, desmintiendo también el juicio y la rendición de cuentas, porque forma parte integral de la fe.

Así también en Su dicho, exaltado sea: “*Dueño del Día de la Retribución*” [1:4], cuyo significado conocido es que se refiere al Día del Juicio.

Existe un sentido más profundo en esta denominación: lo que se pretende es que el Día del Juicio sea un día absolutamente religioso.

Un día en el que se midan todos los criterios: religiosos, civilizacionales, estatales, políticos, económicos, éticos, de acciones y de personalidades.

Todos estos asuntos serán evaluados y pesados solo con la balanza de la religión, y según cuánto se acercaron o alejaron de ella, y hasta qué punto se aferraron a ella y actuaron conforme a ella.

Por ello, el Día del Juicio, de la recompensa y la rendición de cuentas, fue llamado *Yawm ad-Dīn* (Día de la Religión); porque se basa en el respaldo al dīn (la religión) de Allah y su defensa.

“Les daré Mi socorro a Mis Mensajeros y a los creyentes en esta vida y también en el Día del Juicio, cuando comparezcan los [ángeles] testigos.” [40:51].

¹ Al-Tabarī, Yāmi‘ al-Bayān, tomo 24, página 657.

Esta apertura interrogativa: “¿Has visto...?” no pretende simplemente una pregunta, sino que actúa como una advertencia y una declaración de una verdad fundamental que debe ser revelada, y eso es lo que han mencionado algunos de los exégetas.

Ibn ‘Atiiah dijo: “Esta es una pausa de alerta para que todo oyente recuerde lo que conoce de esta descripción.”²

Sí, este versículo revela lo oculto acerca de la personalidad de quienes desmienten, cómo tratan con Allah y Su legislación, cómo tratan con la creación, con la sociedad... y con los más vulnerables.

Es como si el texto dijera: quiero que reconozcas al mentiroso por su actitud hacia la ley divina; quiero que sepas quiénes son los enemigos del juicio de Allah, de Su mandato y de Su prohibición.

Ellos son los que se llenan la boca con palabras altisonantes sobre los derechos humanos y la protección de los débiles, pero son los primeros en maltratar al huérfano, impedirle su derecho, y no alientan el auxilio a los necesitados.

Este es el resumen esencial extraído de la apertura de esta sura, y que muchos exégetas han indicado y declarado abiertamente.

Az-Zamajsharī dijo: “¿Sabes quién es aquel que desmiente la retribución? Si no lo sabes, entonces te lo presento: es aquel que maltrata al huérfano, es decir, lo rechaza con violencia, rudeza y daño; su respuesta es dura, severa y llena de crueldad.”

“Y no impulsa a alimentar al necesitado”, no motiva a su familia a dar alimento a los pobres. Esto constituye una señal clara de que desmentir la retribución se manifiesta en la inhibición del bien, y en el atrevimiento a hacer daño a los más vulnerables.

Es decir: si creyera verdaderamente en la retribución, y temiera la advertencia de Allah, y tuviera certeza del castigo, no actuaría de esa manera. Cuando

² Ibn ‘Atiiah, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, tomo 5, p. 572.

alguien sabe que está siendo observado y juzgado, sus palabras se vuelven más cuidadosas, su temor lo contiene y se abstiene de todo lo que podría provocar condena. Y esto revela debilidad de fe y la fragilidad del pacto de certeza.³

De aquí podemos extraer principios fundamentales y deducir normas legales importantes, que funcionen como leyes normativas de responsabilidad. Entre ellas:

1. Descubrir a los que desmienten la religión, exponer su corrupción y peligrosidad, la metodología coránica que ordena señalarlos, la obligación de denunciarlos, y los medios para hacerlo.

Esto se entiende claramente del dicho de Allah, exaltado sea: “¿Has visto a quien desmiente la retribución? Ese es quien rechaza al huérfano, y no impulsa a alimentar al necesitado”.

Esto es una legislación para exponer y avergonzar a los que desmienten la religión ante el mundo entero. Porque Allah, glorificado sea, los ha desenmascarado aquí dentro de un marco humano en el que suelen presumir, mienten con palabras, y embaucan a las masas desde ese mismo sitio del corazón. Y esta es una gran regla. Este estilo contundente es mencionado por Allah muchas veces en Su Libro.

Al seguir esta regla legal en los versículos del Corán, te encuentras con que menciona sus posturas, expone sus susurros, sus sentimientos y sus estados internos, los cuales nadie conoce salvo Allah, y todo ello de forma paralela a la exposición de sus posturas humanas, sociales, doctrinales, económicas y financieras, entre otras.

En efecto, desde la apertura misma de esta breve sura, el Mensajero ﷺ nos muestra cómo se desenmascara a los que desmienten, los que niegan la retribución, el juicio y el castigo; los que desmienten la religión, su importancia, su autoridad y sus órdenes. Estos son los que devoran los derechos de los débiles sobre la Tierra, o impiden que se ejerzan o se defiendan.

³ Al-Kashf ‘an Ḥaqqā’iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl, tomo 4, p. 803.

2. Esta legislación forma parte del combate contra los enemigos de Allah, los que desmienten Su religión y Sus mensajes. Por eso, aparece con fuerza y frecuencia en el Corán. Y como esta batalla tiene múltiples formas y herramientas, se requiere legalmente emplear todos los medios posibles, cada uno en su lugar y forma adecuada.

Los enemigos de la religión de Allah manipulan la conciencia pública, difaman Su religión, Su ley y Sus mensajes con mentiras e invenciones. Por ello, es obligatorio defenderla por la causa de Allah, con una respuesta firme.

Pero debemos distinguir entre lo que decimos, y decirles que no hablamos más que con evidencia correcta. La mentira y la calumnia están prohibidas para el musulmán, incluso contra su enemigo incrédulo.

Allah, exaltado sea, dijo: “Y que el odio hacia una gente no los lleve a ser injustos. Sean justos, pues ello está más cerca de la piedad” [5:8].

Aquí vemos que el Sagrado Corán conduce esta batalla —la batalla de la conciencia— en tres direcciones:

1. Corregir la conciencia: Dar a conocer a las personas a Allah y Su religión, y lo que ello conlleva de valores como la justicia, la bondad y la paz para el mundo; hacerles comprender la verdadera realidad de esta vida transitoria que vivimos, su valor relativo, y su función como medio de inversión hacia la otra vida, que es el destino permanente y la verdad eterna.
2. Responder a las dudas que se plantean en su contra.
3. Revelar la falsedad de los enemigos de Allah, su corrupción y su peligro.

Estas tres líneas serán explicadas de manera más detallada a lo largo de esta serie, si Allah quiere.

Este es el enfoque del Corán en la batalla por la corrección de la conciencia.

3. Preparar los medios: Es obligatorio preparar los medios para realizar este enfoque en nuestro mundo actual, utilizando las herramientas de este siglo y los medios de comunicación contemporáneos.

Esto se debe a que la responsabilidad está relacionada con los fines, y los medios están sujetos a la capacidad, y a la medida en que logran el propósito deseado. No pueden ser efectivos si no se adaptan al momento y sus herramientas.

Hoy, con lo que está a nuestro alcance, preparar medios adecuados se ha convertido en una de las obligaciones religiosas más importantes. Entre los medios más urgentes de este siglo está el estudio de las herramientas modernas, sus medios y enciclopedias, con un nivel de profundidad suficiente para enfrentar lo que preparan los enemigos de la religión y la humanidad.

Lo que han hecho hoy distorsionando la conciencia global sobre el Islam y sus seguidores es algo extremadamente peligroso para el musulmán, su mensaje y su vida.

Contrarrestar este peligro es una obligación que recae sobre los Estados, la Ummah (la nación musulmana), el individuo y la sociedad, cada uno en su ámbito de responsabilidad.

Pero el trabajo estructurado solo puede lograrse mediante acción institucional. Por ello, establecer centros de investigación, plataformas mediáticas, redes informativas, que se encarguen de frenar y confrontar estas corrupciones, es necesario. Y el individuo también debe colaborar, porque estas corrupciones mayores que se cometen contra el Islam, la familia y la sociedad no se pueden combatir sin medios adecuados.

4. La cuarta cuestión en la batalla por corregir la conciencia es una parte esencial del proyecto del Islam: reformar la vida, estructurarla y fortalecerla, y construir al ser humano virtuoso en la tierra, de acuerdo con las tareas del califato divino (el encargo de Dios al ser humano como administrador en la Tierra).

El ser humano no puede ser guiado por el pensamiento si su mente está saturada de concepciones deformadas, y su corazón cargado de creencias erróneas que se han arraigado en él.

Es sabido que los hábitos del ser humano en su entorno social y cotidiano interactúan con su pensamiento, según el esquema de la triada mente-corazón-comportamiento. La mente conceptualiza, el corazón cree, y el comportamiento ejecuta. Esta triada crea influencia, define opiniones y acciones, y conecta el pensamiento, la creencia del corazón y la acción social.

Cuando esta triada se desvía, la persona comienza a actuar en base a hábitos y tradiciones que contradicen las verdades, y normalmente lo hace con gran fanatismo hacia lo que heredó de sus padres, costumbres y tradiciones. Por eso, los que niegan la religión (los que desmienten la fe) insisten mucho en seguir ciegamente a sus antepasados.

La tradición en la confrontación con el Islam —que apoyó a quienes abogaban por el monoteísmo— es lo que encontramos hoy en nuestro tiempo bajo múltiples formas.

Occidente moviliza su maquinaria mediática, financiera y de redes mundiales de ideas, imágenes y distorsiones, para difamar al Islam y a sus seguidores, transformando así la percepción, las mentes y la cultura de nuestra sociedad.

Me dijo un día el famoso predicador Zakir Naik en La Meca que uno de los mayores desafíos que enfrentan es el intento de distorsionar la imagen del Islam ante la conciencia de los ciudadanos, ya sea en Occidente o en Oriente, y que ese impacto ha llegado a países del Este de Asia y del mundo entero. Esto aclara lo que los musulmanes deben hacer en términos de comunicación global, según las tres direcciones ya mencionadas.

5. Los que desmienten la religión son enemigos de la humanidad: Esto lo aclara el Corán cuando dice: “El que rechaza al huérfano y no incentiva a alimentar al necesitado” [3-107:2] Aquí aparece el término demostrativo “ذَلِكَ” (ése), que denota precisión y especificidad.

Ibn Ashur dijo: “El uso del término ‘ése’ y la referencia a quien desmiente la religión bajo esa denominación es una forma más completa de diferenciación, hasta que esa persona se caracterice por esta cualidad o sea colocada en el lugar de lo evidente al que se hace referencia explícita.”⁴

Entonces, aquí se aclara la agresión de los que desmienten la religión hacia la humanidad, especialmente hacia los más vulnerables: el huérfano y el necesitado. Y explotar al débil es un crimen mayor, una vileza y una bajeza, porque en realidad se ensaña con un huérfano indefenso que no tiene a nadie que lo defienda. ¿Qué hizo ese huérfano para ser tratado así?

No hay justificación para ello salvo que este es un enemigo de la humanidad.

¿Por qué no se exige a sí mismo hacer una obra que no le causa daño, que consiste solo en alentar a alimentar al pobre?

Esto es prueba de que no tienen compasión ni por los seres humanos ni por los más débiles, ni siquiera con un mínimo de bondad.

La apertura de esta sura nos explica el accionar inmoral y hostil que lideran los países occidentales contra las asociaciones y organizaciones benéficas islámicas, intentando cerrarlas o restringirlas bajo múltiples pretextos.

Estos países que niegan la religión no respetan los derechos de los débiles, ni se preocupan por ellos. Lo que escuchamos de sus bulliciosos medios, y sus escandalosas campañas sobre los derechos humanos, ha resultado ser mentira y falsedad.

Mirá cómo se ha reducido la visión occidental al convertir al ser humano en un mero centro financiero, evaluando a las personas según su producción económica. La miseria se convierte en un segmento de consumo dentro del mercado capitalista.

¿Alguna vez se ha atendido realmente al derecho del huérfano o de los niños de la calle? ¿Se ha elevado alguna vez la causa del pobre?

⁴ At-Tahrir wa at-Tanwir, vol. 30, p. 514.

Los derechos de los perros tienen más protección que los derechos de los seres humanos. ¿Qué han hecho los países del sistema que niega a Dios y sus derechos sobre el ser humano? ¿Y estas —que afirman ser defensoras de los derechos humanos y adoptan el sistema secular y liberal—?

Han matado a millones en sus guerras destructivas, empleando armas nucleares, destruyendo países, desplazando a cientos de millones, sembrando el caos con pandillas que todos saben que ellas mismas crearon, pero nadie se atreve a confrontarlas.

Lo hacen con mentiras vergonzosas, como sucedió en Irak con la gran mentira de las armas nucleares. Destruyeron millones de vidas, mataron a cientos de miles, arrasaron países... y lo mismo ocurrió en Afganistán, y en Bosnia, y en Herzegovina...

El sistema capitalista usó armas nucleares contra civiles directamente, no contra instalaciones militares o estructuras relacionadas, como fue el caso en Hiroshima y Nagasaki.

El sistema comunista también trató al ser humano como ganado, le arrebató sus bienes en nombre de la colectivización estatal, y extendió su mano para confiscarlo todo. Así fracasó la humanidad en todos los países que adoptaron el comunismo, cayendo en un matadero de esclavitud como animales domesticados o de carga.

Estos países que niegan la religión representan el eje del mal mundial, del dominio y la arrogancia. Son civilizaciones que brillan solo en los medios, y que, en realidad, son ladrones en la oscuridad. Su existencia depende realmente del robo de los recursos de los pueblos.

El robo internacional, la piratería nuclear, la arrogancia y la altivez en la Tierra... Nada puede detenerlas excepto un sistema global diferente: el Estado del Islam, con sus valores, su justicia, su humanidad y su pureza, tanto externa como interna.

LA SEGUNDA CUESTIÓN: LOS DERECHOS DEL HUÉRFANO

*Dice Allah:
“Así es aquel que empuja con violencia al huérfano”.*

Así, con esta palabra abarcadora y poderosa, se expresa una acción cargada de rudeza, desprecio, crueldad y humillación. Es una palabra compuesta por dos letras intensas, que se pronuncian con fuerza y dureza, transmitiendo una intensidad significativa y un impacto profundo en la jurisprudencia relacionada con el trato hacia los huérfanos.

Muchos exégetas han interpretado que el significado es: “lo empuja privándolo de su derecho”.⁵

Ibn Abbas dijo: “Ese que empuja al huérfano” se refiere a quien le niega su derecho. Y si lo analizamos, vemos que se trata de un solo tipo de conducta, pero que esta palabra le da tres dimensiones permanentes:

1. Dimensión ética.
2. Dimensión psicológica.
3. Dimensión jurídica.

En cuanto a la dimensión ética, ciertamente quien *empuja con violencia al huérfano*, sin duda lo desprecia y lo insulta, y eso va en contra de la nobleza y la generosidad. Esto es lo que claramente indica la palabra de Dios: “No maltrates al huérfano”.

En cuanto a la dimensión psicológica, la expresión “*empuja*” conlleva una carga de opresión, rencor y presión emocional. Por eso Qatadah dijo que el significado de “empuja” es que lo oprime y lo violenta. Esto está en consonancia con lo que se revela en otro pasaje que prohíbe este acto y lo condena: “*En cuanto al huérfano, no lo oprimas*”.

⁵ Tafsir al-Qurtubi, al-Yami' li-Ahkam al-Qur'an, tomo 20, página 211.

En cuanto a la dimensión jurídica, quien empuja al huérfano está más allá de simplemente negarle sus derechos: está afectando su sustento y su vida. Esta dimensión está claramente indicada en el versículo: “¿Has visto al que empuja con violencia al huérfano?” [107:2].

Estas tres dimensiones son pilares obligatorios en la jurisprudencia del trato con los huérfanos. Son los fundamentos del fiqh del huérfano. Ya hemos mencionado recopilaciones jurídicas que lo resumen en otro lugar, en la sección “Introducción al fiqh contemporáneo”.

El texto “*empuja al huérfano*” implica muchas inferencias, tanto por lo expresado literalmente como por su sentido general.

Literalmente, la palabra en árabe no tiene sino los siguientes significados:

1. Lo empuja con violencia y dureza.
2. Lo aleja de su derecho.
3. Lo oprime y lo somete.
4. Lo abandona y lo deja desamparado, como dijo Al-Zayyay.⁶

Esto es lo que se ha transmitido oralmente de los compañeros del Profeta y de sus sucesores, y lo que han dicho es lo que corresponde al consenso de los intérpretes del Corán.⁷

Y esto confirma lo que hemos mencionado respecto a las tres dimensiones:

- ❁ la dimensión psicológica y física,
- ❁ la dimensión legal,
- ❁ y la dimensión ética.

⁶ *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhu*, Al-Zayyay, tomo 5, página 367.

⁷ Citado por Ibn Yarir At-Tabarī en su *Tafsīr At-Tabarī – Yāmi' Al-Bayān*, vol. 22, pág. 415.

Todas son dimensiones intencionadas dentro de la palabra abarcadora, y sobre ellas se construye la obligación de respetar al huérfano, la prohibición de oprimirlo, maltratarlo y humillarlo, la prohibición de dañarlo físicamente, la prohibición de usurpar sus bienes y derechos, y la prohibición de descuidarlo. Todos estos son deberes legales sobre los que se edifica el fiqh del huérfano.

Estas significaciones han venido detalladas en el Corán en varios pasajes, tales como:

1. El cumplimiento de todas las medidas necesarias para restaurar sus bienes y vida, lo que se deduce del dicho de Dios Altísimo: “Y te preguntan acerca de cómo deben obrar quienes tienen huérfanos bajo su responsabilidad. Diles: “Invertir sus bienes materiales para procurar incrementárselos es lo mejor, pero si [consideran más fructífero] unir su riqueza con la de ellos [para gestionarla conjuntamente], trátenlos como a sus hermanos.” [2:220]
2. La prohibición de consumir sus bienes, como en Su dicho: “Reintegren los bienes materiales a los huérfanos [cuando alcancen la pubertad]. No les cambien lo bueno de ellos por lo malo de ustedes, ni se apropien de los bienes materiales de ellos agregándolos a los de ustedes, porque es un gran pecado.” [4:2]
3. La entrega de sus bienes cuando lleguen a la madurez y capacidad de gestión, y su evaluación para conocer si son aptos, lo que se deduce de Su dicho: “Pongan a prueba la madurez de los huérfanos cuando alcancen la pubertad, y si los consideran maduros y capaces, entrégueles sus bienes.” [4:6]
4. La tutela del huérfano, su cuidado y no descuidarlo. Esto tiene numerosos textos auténticos que alientan a ello. Entre estos textos están:

Primero: El tutor del huérfano estará junto al Mensajero de Dios en el Paraíso. De Sahl ibn Sa’d, que dijo: El Mensajero de Dios dijo: “Yo y el que cuida de un huérfano estaremos así en el Paraíso”, y señaló con

el índice y el medio, y los separó ligeramente. (Relatado por al-Bujari, Abu Dawud y al-Tirmidhi).

Segundo: Integrar al huérfano en la familia puede ser una causa para entrar al Paraíso. De Zurārah ibn Awfā, que narró de un hombre de su tribu que se le decía a Mālik ibn Mālik: Él oyó al Profeta decir: “Quien tome a dos musulmanes huérfanos y les dé de comer y beber hasta saciarlos, el Paraíso será obligatorio para él. Pero quien tenga a sus padres vivos y no los honre, entrará al Fuego. ¡Que Dios lo aleje de Su misericordia!” (Relatado por Abū Ya‘lá, al-Ṭabarānī y Aḥmad con una cadena aceptable y versión resumida con isnād ḥasan).

Tercero: Cuidar del huérfano ablanda el corazón y satisface las necesidades del alma. De Abū al-Dardā, que dijo: Un hombre vino al Profeta quejándose de la dureza de su corazón. Él le dijo: “¿Quiéres que tu corazón se ablande y que se cumpla tu necesidad? Entonces ten misericordia del huérfano, acaricia su cabeza, dale de tu comida, y tu corazón se ablandará, y se cumplirá tu necesidad”. (Relatado por al-Ṭabarānī y es auténtico).

Abū Huraira dijo: Un hombre se quejó al Mensajero de Dios de la dureza de su corazón, y él dijo: “Acaricia la cabeza del huérfano y alimenta al necesitado”. (Relatado por Aḥmad, y su cadena de transmisión es auténtica).

Cuarto: Se iguala al mérito del combatiente, del ayunante y del que vela en oración.

De Abu Huraira, que el Profeta dijo: “Quien se esfuerza por ayudar a la viuda y al necesitado es como el que combate en el camino de Dios –y creo que añadió– y como el que reza por la noche sin descanso, y como el que ayuna sin romper su ayuno”. (Relatado por al-Bujari, Muslim e Ibn Mayah. También lo narró al-Nasa’i con un isnad auténtico. El que se esfuerza por ayudar a la viuda y al necesitado es como el que lucha en el camino de Dios, o como el que vela en oración por la noche y ayuna de día).

Se transmitió de ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muttalib al-Majzumi que dijo: Entré con mi madre Salma, hija de Nuḥaym, donde el Mensajero de Dios, y ella le dijo: “¡Oh Mensajero de Dios! No te contaré nada salvo lo que he oído de ti”. Él dijo: “Quien gasta en dos hijas, o dos hermanas, o dos parientes cercanas, esperando con eso el favor de Dios hasta que las independice, ellas serán para él un velo del Fuego”. (Relatado por Aḥmad y al-Ṭabarānī y es auténtico).

Existen muchos textos como estos, que indican claramente cuánto nuestra religión se preocupa por los derechos, protege a los vulnerables.

Estas disposiciones incluyen mandatos, prohibiciones, incentivos, advertencias, análisis y aclaraciones; todo ello derivado de normas, fundamentos y propósitos relacionados con el cuidado del ser humano, sus derechos, especialmente los vulnerables y oprimidos, para integrarlos en el tejido social. Como dice el Corán: “Y examinaremos [en el Día del Juicio] lo que hicieron, y lo convertiremos en polvo disperso”. [25:23].

Y tratar con ellos está regulado por un principio legislativo general, tal como dice el Altísimo: “¿Y qué te hará saber qué es la rectitud?” [2:220], y se basa en la construcción de una personalidad íntegra y equilibrada, alejada de la opresión y la violencia, y de las humillaciones y ofensas. Una personalidad tratada con honor, protegida dentro del entorno de la familia y el hogar. No debe ser una carga, ni rechazado de las puertas, ni abandonado en el camino.

¿Quién es el huérfano y cuáles son las disposiciones más importantes relacionadas con él en la jurisprudencia y el Corán?

A través de los textos legislativos establecidos en el Corán y la Sunnah surgió el discurso jurídico en las escuelas jurídicas, consolidado en las cinco escuelas de jurisprudencia. Esto fue incluso antes de la época de los Compañeros y de los Seguidores. Y se le dedicó un capítulo especial denominado “la jurisprudencia del huérfano”, para que esta temática forme parte del sistema general de la jurisprudencia islámica⁸.

⁸ Al-Muqaddimah en Fiqh al-‘Asr, 2/703.

Aquí mencionaré algunos puntos resumidos de la jurisprudencia con el objetivo de beneficiar al investigador y a las instituciones que se ocupan del cuidado del huérfano:

1. El huérfano es aquel cuyo padre ha fallecido antes de alcanzar la pubertad. Esta es su definición según la jurisprudencia⁹, porque ya no se le considera huérfano después de la pubertad, como se menciona en el hadiz.
2. La regulación sobre el manejo de los bienes del huérfano está basada en la palabra del Altísimo: “Di: mejorar su situación es lo mejor.” [2:220]. Y en Su dicho, exaltado sea: “No utilicen los bienes del huérfano a menos que sea para beneficiarlo, y entréguelos cuando alcance la madurez. Cumplan con sus compromisos, porque se los interrogará por ellos.” [17:34].

Así, no se permite actuar sobre los bienes del huérfano sino en lo que contenga un beneficio predominante y verdadero.

No se permite vender los bienes del huérfano sino con una justificación evidente y un interés prevalente, según el consenso de los juristas. Por ello, los juristas han sido estrictos en cuanto a la venta de los bienes inmuebles del huérfano, ya que los inmuebles se conservan por sí mismos. Por tanto, si su venta y su precio no implican una ventaja clara para el huérfano, la base legal es la prohibición.

Según el razonamiento jurídico prevaleciente, no se exceptúa de esta regla ni se suaviza su rigor salvo en situaciones de necesidad, como el riesgo de pérdida total o deterioro del inmueble, en cuyo caso se permite venderlo para comprar uno mejor, o si el huérfano necesita gastos de manutención urgentes, se estima entonces la necesidad de generar una fuente de ingresos para ello¹⁰. Así, se permite vender algo del inmueble en caso de necesidad urgente.

⁹ *Radd al-Muḥtār* sobre *al-Durr al-Mujtār*, 4/440, con nota marginal sobre *Kifāyat al-Ṭālib al-Rab-bānī*, 2/385. Véase también: *Al-Muṭālib al-Āliyah*, comentario sobre *Rawḍ al-Ṭālib*, 3/88; *Maṭālib Ūlī al-Nuhā* en el comentario de *Ghāyat al-Muntahā*, 3/361.

¹⁰ Véase Ibn Qudāmah en *Al-Mughnī*, vol. 6, p. 246; también *At-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām ash-Shāfiʿī*, vol. 3, p. 549.

Para prevenir el fraude con los bienes del huérfano, la mayoría de los juristas de las escuelas malikí, shafí, hanbalí y los compañeros de Abu Hanifa prohíben que el tutor venda para sí mismo el bien del huérfano, o que venda los bienes del huérfano a sí mismo¹¹. Mālik fue estricto en cuanto a esta cuestión, y si llegara a ocurrir (una infracción), entonces sería el juez quien debe encargarse de su evaluación¹².

3. Desde la perspectiva del interés general, se permite invertir el dinero del huérfano en cualquier actividad comercial que implique ganancia clara y beneficio predominante. Así lo sostuvieron algunos de los Compañeros, quienes les siguieron, y las demás escuelas jurídicas, porque esto entra en el campo del interés del huérfano.

Esto no incluye actos de manipulación. Por ello, no se permite que quien esté a cargo del huérfano comercie con sus bienes para sí mismo, ya sea con salario o con participación proporcional. El imām Aḥmad opinó que toda la ganancia debe ser para el huérfano¹³.

4. No está permitido disponer del dinero del huérfano para hacer un préstamo sin retribución o como obsequio, ni consumirlo sin necesidad, aunque sea con intención de devolverlo. Esto no entra dentro del interés contemplado. Allah dice: “No utilicen los bienes del huérfano a menos que sea para beneficiarlo, y entréguelos cuando alcance la madurez. Cumplan con sus compromisos, porque se los interrogará por ellos.” [17:34].

Tampoco se permite prestar el dinero del huérfano según la mayoría de las escuelas jurídicas, excepto si se teme que el dinero quede inactivo y hay una garantía segura para su devolución. En ese caso, se permite prestarlo con un contrato garantizado para que sea devuelto en un tiempo determinado¹⁴.

¹¹ *Al-Ijtiyār li-Ta'īl al-Mujtār*, vol. 1, p. 285; nota marginal de as-Sūyūṭī sobre *Sharḥ al-Kabīr*, vol. 4, p. 453. También: Ibn 'Ābidīn en su comentario sobre *Sharḥ al-Maḥallī*, vol. 2, p. 305.

¹² Nota marginal de as-Sūyūṭī sobre *Sharḥ al-Kabīr*, 4/453.

¹³ *Al-Mughnī* de Ibn Qudāmah – edición de at-Turkī, 6/338.

¹⁴ *Al-Mughnī* de Ibn Qudāmah – edición de at-Turkī, 6/244, y las referencias anteriores.

TERCERA CUESTIÓN: EL DERECHO DE LOS SECTORES VULNERABLES...

Los necesitados

“Y no exhorta a dar de comer al necesitado.”

Esta es la tercera ley en esta sura, que se deriva del texto coránico. Esta disposición implica, de manera concluyente, que clasificar la omisión de dar alimento al pobre como una falta es una ofensa grave y reprochable, ya que se asocia esta conducta con quienes niegan la fe. Esto constituye una prueba evidente de su contradicción con la fe en Allah y en el Día del Juicio, y esto indica su prohibición tajante, de modo que no es lícito para ningún musulmán cometerla.

1. La jurisprudencia extrae de esto una prueba clara sobre la obligatoriedad de exhortar a alimentar a los grupos necesitados, para atender sus carencias y sufrimientos. Lo obligatorio es aquello por lo cual se incurre en pecado si se omite, y posee distintos niveles. Por tanto, quien abandona esta responsabilidad legal incurre en pecado.

Este pecado puede alcanzar el nivel de los pecados mayores, dado que Allah lo ha mencionado entre las causas que llevan a entrar al Infierno, en otro pasaje, al decir: “Y no solían alentar a dar de comer al necesitado. Así que hoy no tendrán ningún amigo íntimo aquí, ni comida, salvo de un árbol espinoso. Comerán de él hasta llenar sus vientres.” [37-69:33]

Esto alcanza el grado de pecado mayor si se mantiene con continuidad y persistencia. Lo que indica el uso del verbo en tiempo presente: “no exhorta”, es que hay persistencia y continuidad en este abandono y repetición del acto.

2. La exhortación implica incitar, y consiste en solicitar de otro que realice una acción, con énfasis y firmeza. Este estilo lingüístico tan elocuente permite al jurista deducir la obligatoriedad de la exhortación y de la solicitud de cumplimiento del derecho de los pobres, con énfasis y reiteración.

De esto se extrae evidencia de que la mera exhortación, incluso sin ejecución directa, si se hace con énfasis y convicción, no anula el deber legal. Esto forma parte de la precisión metodológica del sistema legislativo en el Corán.

3. La exhortación es uno de los medios utilizados para alimentar al pobre, y los juristas, los teóricos de los principios legales y los estudiosos de las finalidades de la ley islámica, han establecido una norma: “Los medios tienen el mismo juicio legal que los fines”, es decir, lo que no se puede alcanzar salvo por medio de algo, eso se vuelve obligatorio en nuestra religión.

El texto coránico y sus semejantes son prueba directa de esta regla. Este principio pertenece al campo de las inferencias primarias, y es de las más fuertes formas de inferencia: que el abandono de alimentar al necesitado constituye una grave falta en el ámbito de las prioridades. Como en la declaración de Allah, Exaltado sea: “No rechaces al mendigo.” [17:23] Lo cual es una advertencia contra el rechazo severo, y todo lo que sea más que eso es aún más grave.

4. Esta aleya también constituye una prueba de que exhortar a alimentar al necesitado es obligatorio, sin importar los medios, las herramientas o los canales utilizados para ello. Cuando el objetivo es obligatorio según la ley islámica, entonces también lo es el uso generalizado de los medios para cumplir con ese deber, incluso si son múltiples.

Esto incluye los medios contemporáneos de comunicación y de información, en todas sus formas y canales, ya que la exhortación mediante los medios se ha convertido en un deber como cualquier otro instrumento legal.

El impacto que tiene sobre la sociedad, el individuo y la familia es profundo, siendo uno de los cuatro factores fundamentales que ejercen una influencia evidente, tangible y reconocida. Se trata de uno de los instrumentos más potentes de transformación e impacto, sobre los cuales los expertos han llamado la atención:

✻ Los medios de comunicación.

✻ La mezquita.

✻ La educación escolar.

✻ La familia y la sociedad.

El papel central y vital de los medios de comunicación en la orientación del mundo es incuestionable, y debe ser aprovechado como medio para transmitir el bien a la humanidad.

Los medios deben desempeñar un papel activo en aliviar el sufrimiento de los necesitados sobre la tierra, garantizando el acceso a sus derechos y que estos les lleguen de forma tangible.

La aleya: “Y no exhorta a dar de comer al necesitado” es una prueba del deber de utilizar todos los medios disponibles y lícitos para promover campañas de recaudación y ayuda, tales como los canales de televisión, los dispositivos móviles, los eventos, las celebraciones, los discursos desde los púlpitos, los carteles publicitarios, los periódicos, las revistas, los sitios web y las redes sociales.

Todo esto forma parte de los medios relevantes y de interés público en nuestra época, que permiten transmitir el mensaje a la opinión pública de manera más eficaz, rápida y persuasiva. Y dado que estos medios están incluidos dentro del ámbito de las obligaciones religiosas, es imprescindible utilizarlos para desarrollar campañas humanitarias de auxilio, caridad, distribución de alimentos, medicamentos y para cubrir otras necesidades como la vivienda y demás.

De esto se deduce que la actividad mediática en este ámbito está permitida, e incluso es requerida, como medio para exponer estos asuntos a las entidades donantes. No se considera ostentación ni hipocresía, sino que forma parte de la exhortación y del llamado legítimo en defensa del derecho del pobre. Allah, Exaltado sea, dice: “A quienes dan en caridad y no lo echan en cara ni ofenden.” [2:262]

Pero esto no debe menoscabar la dignidad del necesitado, ni exponer su imagen ante el público de manera que le afecte negativamente, por lo que esto podría implicar una forma de humillación hacia él. Y lo que esto deja en su personalidad puede afectar su futuro, su reputación y su imagen ante la sociedad. La legislación, como es sabido, busca preservar su dignidad. Por ello, este principio no se invalida, sino que se concilia con la necesidad.

Puede documentarse la necesidad de la familia sin exponer a sus miembros ni hacerles pasar vergüenza. Si es absolutamente necesario mostrar el caso para que se acepte la solicitud del necesitado, entonces solo debe mostrarse en la medida en que se logre el objetivo, y únicamente en la forma indispensable.

5. El Islam con el ser humano como ser humano: Este tipo de acción y beneficencia hacia los necesitados procede del fundamento religioso, pero también expresa una postura ante la humanidad misma, sus angustias y sufrimientos.

El Islam reconoce al ser humano como tal, y esto nos lleva a una observación importante: El término “huérfanos – necesitados – indigentes” no está condicionado ni limitado. Es decir, la ayuda no se restringe únicamente a los huérfanos musulmanes, sino que incluye a todos los necesitados de entre los hijos de Adán, sin distinción de color, nacionalidad, filiación ideológica o afiliación espiritual.

El Islam se coloca al lado del necesitado, dondequiera que esté, hasta que se le satisfagan sus necesidades, porque así lo exige la religión, la razón y la justicia universal. Esto se debe a que el Islam es una religión para toda la humanidad.

El ser humano no está limitado a un territorio específico ni a una zona determinada de la tierra, ni está vinculado a una raza o nación concreta. Más bien, el principio rector es la universalidad de la misericordia, como se menciona desde el comienzo de la misión profética, en la palabra del Altísimo: “Y no te enviamos sino como misericordia para todos los mundos.” [21:107]

Esta expresión nos detiene con su amplitud e inclusión sin restricciones ni condiciones particulares. Y quien comprenda el significado de esto... sí, es

uno de los rasgos distintivos del Islam: su universalidad y carácter humano.

Por ello, el Islam trata al ser humano con misericordia, justicia, equidad y nobleza, sin importar su origen.

Es cierto que, en algunos aspectos relacionados con la distribución de bienes, el Islam sí condiciona la fe, pero eso ocurre en ámbitos muy limitados, como el zakat (caridad obligatoria).

Aunque no se mencione explícitamente el requisito de fe en el verso del zakat, donde se enumeran sus destinatarios, los juristas han inferido dicha condición de las palabras del Profeta ﷺ: “Se les toma de sus ricos y se devuelve a sus pobres.”¹⁵ Lo que confirma que se refiere a los pobres dentro de la comunidad musulmana.

Además, existe consenso entre la mayoría de los juristas en cuanto a la necesidad de que quien recibe el zakat sea musulmán, ya que no se entrega a un incrédulo. Este consenso fue transmitido por el imām Ibn Qudāmah en *Al-Mughnī*, donde dice: “No sabemos de ningún desacuerdo entre los sabios sobre que no se entrega el Zakat a un incrédulo.”

Ibn al-Mundhir también afirmó: “Han transmitido el consenso de que a quien no se le debe zakat, no se le da nada de sus fondos.”

Sin embargo, se ha hecho una excepción en otro caso, que es el de permitir entregar del Zakat al incrédulo si este pertenece a la categoría de aquellos cuyos corazones se desea atraer (mu'allafāt al-qulūb). “No se le da zakat al incrédulo, salvo si es uno de los mu'allafah.”¹⁶

Esta última opinión fue transmitida en lo citado por al-'Umrānī, autor de *Al-Bayān*, de az-Zuhrī e Ibn Sirīn. Al-Sarajī, jurista ḥanafī, dijo en *Al-Mabsūt*: “No se entrega zakat a un incrédulo salvo según la opinión de Zafar, ya que permite entregarla a quien no es musulmán, por analogía, dado que el objetivo es enriquecer al pobre necesitado y acercarlo (al Islam).”¹⁷

¹⁵ Ṣaḥīḥ al-Bujārī (2/104), n.º 1395; Ṣaḥīḥ Muslim (1/50), n.º 29.

¹⁶ *Al-Mughnī*, 4/108.

¹⁷ *Al-Bayān* de al-'Umrānī, 2/441; *Al-Mabsūt*, 2/202.

Esta es también la postura que adoptó la mayoría, y fue transmitida por Ibn Qudāmah e Ibn al-Mundhir.¹⁸

Por tanto, en el caso de querer atraer el corazón hacia el Islam, se entrega al incrédulo una parte del Zakat correspondiente a la categoría de mu'allafāt al-qulūb. Esto es exclusivo del Zakat.

En cuanto a las demás formas de ayuda, caridad y donaciones voluntarias, estas son de carácter general para toda persona necesitada, como se establece en la palabra del Altísimo: “Allah no les prohíbe ser benévolos y justos con quienes no los combaten por su religión ni los expulsan de sus hogares”. [60:8]

Y el carácter general de la palabra del Altísimo: “Y alimentan, por amor a Él, al necesitado, al huérfano y al cautivo.” [76:8]

Ha sido transmitido en el Sahih de al-Bujārī, de Asmā', que ella dijo al Mensajero de Allah ﷺ: “Oh Mensajero de Allah, mi madre vino a verme, y ella deseaba (mi compañía), aunque era politeísta. ¿Debo mantener los lazos con mi madre?” Él respondió: “Sí, mantén los lazos con tu madre.”¹⁹

Este caso es una cuestión bien conocida y establecida en la jurisprudencia islámica.

CUARTA CUESTIÓN: LA TRÍADA DE LA CONSTRUCCIÓN

Dijo Allah: “¡Ay de los orantes que son negligentes en sus oraciones [realizándolas fuera de su horario], y solo las realizan para hacerse ver, y se niegan a prestar hasta la mínima ayuda!” [107:4-7]

Este texto declara la condena de este tipo de comportamiento que afecta la religión, la moral y la sociedad.

Una vez más, se manifiesta la armonía de la legislación islámica en su

¹⁸ Transmitido por Ibn Qudāmah en Al-Mughnī y por Ibn al-Mundhir.

¹⁹ Al-Bujārī, 2620.

totalidad, al abordar los desequilibrios que se presentan. Pues si algo persiste sin corrección, conlleva al caos, a la rebeldía contra la religión, los valores y la comunidad.

La sura se abre estableciendo el tema de la religión, y luego impone la necesidad de una acción valórica que sea coherente con los sectores marginados o excluidos, específicamente los huérfanos y los necesitados, y brindarles lo que requieren tanto en lo emocional y espiritual, como en lo material.

Lo que sigue en el texto es una transición hacia otras dimensiones correctivas, centradas en elementos fundamentales de la personalidad, que conforman los pilares del desarrollo integral del creyente.

Se empieza con la oración como una cuestión fundamental que representa un pilar de la religión. El espíritu de obediencia está directamente ligado a ella, y se la aborda con un tono claro y directo, que revela la autocomplacencia egoísta como un mal valórico evidente.

El peligro de la ostentación (riyā') cierra esta sección con la cuestión de la cooperación social y humana, al denunciar las múltiples formas de negligencia en la práctica de la ayuda mutua. Son tres cuestiones que han sido claramente condenadas desde el inicio con esta advertencia contundente: “¡Ay de quienes oran, pero descuidan sus oraciones!” [5-4 :107]

Esta amenaza del castigo es prueba de que esta acción se considera uno de los pecados mayores, y un crimen reproable entre los delitos condenables. Las tres cuestiones aquí tratadas están incluidas dentro de ese mismo juicio.

En efecto, quien manipula este gran pilar —la oración— refleja una personalidad débil en su fe, entregada a los deseos del alma y a las insinuaciones de los demonios. Ha vaciado la oración de su contenido, no cumpliéndola como Allah ordenó, y desobedeciéndole con negligencia.

1. La amenaza del castigo es evidencia de que esta acción se clasifica entre los pecados mayores según los especialistas en los fundamentos jurídicos, los juristas y otros.

Obsérvese el término utilizado: “sāhūn” (que descuidan), que implica una negligencia global, ya sea en el momento o en la manera. Esto puede manifestarse en retrasarla más allá de su tiempo, o realizarla solamente cuando tiene ganas, fijando él mismo cuándo ora o no; o sin respetar debidamente sus pilares ni condiciones.

También incluye la oración de quien no recita en ella ni recuerda a Allah, y solo la realiza como un acto externo y vacío. La oración se convierte entonces en un engaño visible, cuya única finalidad es mostrarse ante los demás.

Aquel que desea ser visto por otros postrado y en oración, cuando en realidad lo motiva la hipocresía, el orgullo y la ostentación, está lejos de la verdadera oración. La ha descuidado y se ha vuelto negligente con respecto a ella.²⁰

Ha sido narrado en Bujari y Muslim sobre el retraso de la oración desde su tiempo prescrito, y cómo el Profeta ﷺ la condenó al decir: “Esa es la oración del hipócrita. Esa es la oración del hipócrita: se sienta esperando al sol hasta que esté entre los cuernos del demonio, y luego se levanta y la realiza apresuradamente, apenas recordando a Allah en ella.”

Esta es la descripción de la oración del ‘Aṣr cuando se realiza fuera de su tiempo correcto, como lo afirman los textos sobre su tiempo límite. Es decir, cuando se la posterga hasta casi la puesta del sol, que es un momento de desaprobación, y se reza de manera precipitada, sin sosiego ni humildad. Por eso, dijo: “No recuerda a Allah en ella sino un poco.” Y puede que lo que lo empuje a hacerla sea únicamente el temor al juicio social, no la búsqueda del rostro de Allah.

La intención aquí no es el olvido involuntario en la oración. Hay una diferencia entre quien se le escapa el momento por descuido o sueño, y

²⁰ Transmitido por la mayoría de los exégetas. Véase: Tafsir al-Qurṭubī; al-Īmī li-Aḥkām al-Qurʾān, 20/211.

quien deliberadamente la retrasa, sin motivo válido. El primero actúa por olvido, mientras que el segundo lo hace conscientemente. El primero es perdonado; el segundo ha cometido un acto deliberado. Al-Ḥasan al-Baṣrī dijo: “Gracias a Allah que Él dijo: ‘que descuidan sus oraciones’ (sāhūn), y no dijo ‘que no oran.’”

Y el Mensajero de Allah ﷺ no reprobó directamente su oración, como ha sido reportado en las colecciones auténticas y en los libros de Sunnah, y eso por sabiduría, para enseñar a la gente y aclarar el fallo para ellos. Por ello, conviene aquí mencionar los principios legales relacionados con esta cuestión, para un beneficio más completo.²¹

2. Si el orante olvida accidentalmente uno de los pilares de la oración y omite un rukn (pilar), entonces no le basta con hacer la prosternación por olvido (suḥūd as-sahw), sino que debe obligatoriamente realizar ese pilar; de lo contrario, su oración será inválida. Como, por ejemplo: quien omite el rukū‘ (inclinación) o la suḥūd (prosternación) por olvido, debe realizarla. Si aún se encuentra dentro de la oración, lo hace y continúa desde allí. Si ya ha salido de la oración y luego lo recuerda, debe repetir toda la oración desde el inicio. Pero si lo recuerda inmediatamente después, debe hacerlo directamente. Este es el criterio para saber si su oración es válida o no (hay detalles sobre esto en las ramas de la jurisprudencia – al-furū‘ al-fiqhiyah). Pero si ya salió de la oración y luego recuerda después de mucho tiempo que olvidó un rukn, o una condición esencial, entonces debe repetir la oración.²²

Si olvida uno de los actos obligatorios (wāyib), como el testimonio intermedio (tashahhud al-awsat), entonces se debe realizar la prosternación por olvido. Esto ha sido narrado en los hadices auténticos sobre el tema. Cuando el Profeta ﷺ oró y omitió el tashahhud intermedio, finalizó su oración, luego hizo dos prosternaciones y dijo: “Así hizo el Mensajero de Allah.” Lo narraron Aḥmad y at-Tirmidī, y fue autenticado.

²¹ Véase: al-Mudawwanah, edición simplificada, 1/222; al-Umm de ash-Shāfi‘ī, 1/147.

²² Al-Istidhkār, 1/521; *Bidayat al-Muḥṭahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, 1/202 *Sharḥ Ma‘ānī al-Āzār*, 1/431; *Al-Mughnī* de Ibn Qudāmah, edición at-Turkī, 1/686 *Ad-Durar al-Muḍīyyah* con comentario de *Sharḥ ad-Durr al-Bahīyah*, 1/105

Quien omite el tashahhud intermedio debe realizar la prosternación por olvido antes del saludo final, o después, según lo establecido en los textos. Esto forma parte de las situaciones en las que se permite elegir entre una u otra.

Si lo recuerda después de haber terminado y aún está sentado, puede retomarlo desde ese punto y continuar. Pero si ya ha roto la postura de cierre, no vuelve a hacerlo, y quien diga que debe volver si no lo ha acompañado de una intención clara, no invalida su oración. La invalidez es la posición de la mayoría, como lo dijo Ibn ‘Abd al-Barr²³, y es también la opinión de Aḥmad.

Si no ha iniciado aún la recitación,²⁴ Ibn ‘Ābidīn también dijo, al transmitir la posición más acertada dentro de su escuela: que la oración no se invalida.²⁵ He mencionado este asunto debido a que se ha difundido la opinión que considera que la oración se invalida, mientras que el asunto en realidad es objeto de controversia entre la mayoría.²⁶

²³ Al-Tamhīd – Ibn ‘Abd al-Barr (fallecido en el año 463 h.) Dijo en *Al-Tamhīd* – Ibn ‘Abd al-Barr: La prueba es lo que transmitió el Mensajero de Allah respecto a que se levantó después de la sentada intermedia. Lo mismo se aplica a quien se levanta entre dos postraciones y no regresa: si se ha incorporado totalmente, no debe regresar; pero si no ha terminado de incorporarse, entonces debe regresar a la sentada. La oración en este caso sería válida, según la mayoría de los sabios. Si difieren sobre si debe realizar la prosternación por olvido, eso no afecta la validez de su oración. Y algunos dijeron: si una persona se incorpora por olvido, su oración no se invalida. Esta es una opinión débil y poco fundamentada, ya que se aleja del principio original, y abandonar el regreso sin justificación constituye una innovación. Que Allah nos proteja.

Los sabios también discreparon sobre esta cuestión. Mālik dijo: quien se ha incorporado y no se ha sentado, debe prosternarse por olvido antes del saludo. Ibn al-Qāsim y Ashhab dijeron: prosternará después del saludo. Alī ibn Ziyād dijo: se prosternará antes del saludo, ya que era obligatorio para él regresar cuando aún estaba en el proceso de levantarse, y por tanto ha aumentado algo (a la oración), por lo cual su oración queda defectuosa.

Ash-Shāfi‘ī dijo: si recuerda antes de incorporarse completamente, entonces debe sentarse. Pero si ya se ha incorporado totalmente, no debe regresar. Así lo transmitieron Ṭalḥah, al-Aswad, Qatādah y un grupo de sus seguidores.

En otro dicho atribuido a Ash-Shāfi‘ī, si regresa a la sentada por olvido, debe prosternarse por ese retorno. Y en otra opinión más tajante, como la de Ḥammād ibn Abī Sulaymān, sostiene que, si no se ha mencionado que se sentó, no se considera que se haya sentado. Ibrāhīm al-Najā‘ī dijo: lo más importante de esto es la lectura del Corán. Y Mālik narró que, si el orante ya ha levantado sus rodillas del suelo, ya ha pasado el punto de retorno y no debe regresar. Ḥassān ibn ‘Aṭīyah dijo: si sus rodillas se han separado del suelo, ha pasado el momento de volver atrás.

²⁴ *Al-Mughnī* de Ibn Qudāmah, ed. at-Turkī, 2/419.

²⁵ *Radd al-Muḥtār* sobre *al-Durr al-Muḥtār*, 4/449; 5/51.

²⁶ El hadiz transmitido en este sentido ha sido tratado ampliamente en *Ḥulāṣat al-Badr al-Munīr* (1/162), y es el hadiz de al-Mughīrah ibn Shu‘bah, donde el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Si alguno de ustedes se levanta después de dos rak‘ahs, pero no se ha incorporado completamente, que se siente. Pero si ya se ha incorporado completamente, que no se siente y que realice la prosternación por olvido.” Este hadiz

3. En cuanto al abandono de un acto recomendado (sunna) dentro de la oración, no se requiere prosternación por olvido, según la mayoría de los sabios.

4. Sobre el lugar en el que debe realizarse la prosternación por olvido: Ha sido narrado en el hadiz de Ibn Buhainah que el Mensajero de Allah ﷺ se levantó después de realizar dos rak'ahs, sin sentarse, y continuó su oración. Cuando finalizó, realizó dos postraciones mientras seguía sentado. Lo transmitieron al-Bujārī y Muslim.²⁷

Este es el fundamento que tomaron muchos sabios, incluidos Aḥmad e Ibn Māyah, así como el hadiz de 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, y at-Tirmidhi lo narró y lo consideró autentico. Dijo: Escuché al Mensajero de Allah ﷺ decir: “Si alguno de ustedes duda sobre si ha rezado una raka'ah o dos, que considere que ha rezado una; y si no sabe si ha rezado dos o tres, que considere que ha rezado dos; y si no sabe si ha rezado tres o cuatro, que considere que ha rezado tres. Luego, que realice el *suyud* (prosternación) cuando haya finalizado su oración y aún esté sentado, antes de pronunciar el *salām*.”²⁸

Y en el hadiz de Abū Sa'īd al-Judrī, dijo: El Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Si alguno de ustedes duda durante su oración y no sabe si ha rezado tres o cuatro, que deseche la duda y actúe conforme a lo que está seguro. Luego, que realice dos prosternaciones antes del *salām*.”²⁹ Y esta es la prueba de que el *suyūd as-sahw* (prosternación por olvido) debe realizarse antes del *salām*.

Se ha transmitido el hadiz de Dhī al-Yadain: que el Profeta ﷺ rezó el *Dhuhr* cinco (raka'āt), y se lo relató a él, entonces preguntó: “¿He

fue transmitido por Aḥmad y otros. Abū Dāwūd dijo: esta es la opinión de Mālik, al-Awzā'i, y otros. Al-Bayhaqī dijo: no necesita una intención específica. También ha sido narrado de varios sabios y juristas. En una versión se dijo: “Si ya ha mencionado que se ha incorporado completamente, entonces que no se siente.”

²⁷ Al-Bujārī, 3/92, hadices n.º 1224 y 1235; Muslim, 1/299, hadiz n.º 570.

²⁸ At-Tirmidhi en el *Kitāb Mawāqit as-Ṣalāh*, No. 398, e Ibn Māyah No. 1209. Ibn Hajar en *Taljiṣ al-Ḥabīr* (2/11 ṭ al-'Alāmiyah) dijo: “Es un hadiz con fallas en su cadena de transmisión, pues se ha transmitido de Ibn Ishāq de modo *mu'dal* desde Kurayb. También lo narró Abū Dāwūd de Ibn 'Ulayyah de Ibn 'Alīyah de Ibn Ishāq de Ma'kūl de Kurayb de forma *mursal*. Y cuando Ibn Ishāq fue preguntado por Ḥusayn ibn 'Abd Allah: “¿Acaso te lo narró alguien que te inspire confianza?” Respondió: ‘No’. Dijo: ‘Pero Ibn Kurayb me lo narró y Ḥusayn es débil en transmisión.’”

²⁹ Muslim, No. 572 y No. 573.

aumentado algo en la oración?” Le dijeron: “Sí”. Entonces realizó dos prosternaciones después de haber dado el *salām*.³⁰

Y esta es la opinión adoptada por un grupo de eruditos, y constituye evidencia de la permisividad. Algunos sabios incluso han preferido que, si el olvido se debe a una omisión, se realice la prosternación (*suyūd*) antes del *salām*, y si el olvido se debe a un añadido, se prosternará después del *salām*. Esa sería la forma de armonizar entre los hadices.³¹

LA QUINTA CUESTIÓN: EL SISTEMA DE LA HIPOCRESÍA HUMANA Y EL MĀ‘ ŪN INTERNACIONAL

¡Ay de los que rezan solo para hacerse ver, y se niegan a prestar hasta la mínima ayuda!

Así trata este texto un problema y una aflicción psicológica que se refleja en la conducta habitual y de culto. Es la ostentación, que es la asociación menor (*shirk asgar*), como ha sido mencionado en la Sunnah.

La persona afectada por esta enfermedad no deja de actuar con duplicidad en sus relaciones, girando en movimientos de sentimientos y letras desconectadas.

Se comunica contigo con amabilidad, mientras levanta su teléfono que está

³⁰ Al-Bujārī, 1232/93/2; Muslim, 91/1, No. 572.

³¹ Dijo Ibn Rushd en *Bidāyat al-Muġtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (1/202):

“Hubo discrepancia sobre los momentos del *suyūd as-sahw*, con cinco posturas:
– La escuela shafī‘ī sostuvo que la prosternación por olvido debe realizarse siempre antes del *salām*.
– La escuela ḥanafī opinó que su lugar es siempre después del *salām*.
– Los mālikīs hicieron una distinción: si la prosternación es por omisión, se realiza antes del *salām*, y si es por adición, se realiza después del *salām*.
– Aḥmad ibn Ḥanbal dijo: Se prosternará antes del *salām* en los casos en que el Mensajero de Allah ﷺ prosternó antes del *salām*, y después del *salām* en los casos en que el Mensajero de Allah ﷺ prosternó después del *salām*. Así, si el olvido ocurre en un caso que no ha sido reportado del Mensajero de Allah ﷺ, se prosternará antes del *salām*.
– La opinión más fuerte entre los sabios es que solo se prosternará por olvido en los cinco casos en los que el Mensajero de Allah ﷺ lo hizo, y no fuera de ellos, ya que, si hubiera sido obligatorio realizarlo en otros, él lo habría prescrito; y si no lo hizo, no se considera que haya omisión alguna.”

conectado con otra persona ocupada con alguien que tiene un paciente realmente enfermo.

Trata con una cara, alaba con otra. Esto forma parte de los problemas sociales y existenciales de la vida. No influye en crítica ni en reforma, ni cree en herida ni en corrección. Lo importante para él es que el público lo aplauda si sucede. Emite declaraciones ante los medios y los destellos de las cámaras, diciendo declaraciones falsamente engañosas.

Puede parecer externamente alguien que busca reconciliación, mientras que es el instigador de la sedición, que sale en una comisión de solución siendo él parte del problema. Esta grave categoría merece la amenaza del castigo, y forma parte del grupo de los que rezan pero son negligentes, y de quienes niegan la ayuda y la justicia.

La hipocresía política, con sus posturas contradictorias llenas de engaño, encubrimiento, ambigüedad y habladurías, entra de lleno también en esto. Lo que causan de daños es enorme para el Estado y para la estructura general de las relaciones, además del engaño que practican frente a la opinión pública.

El oportunismo disfrazado de beneficio propio domina las posturas del mundo hoy. No hay lugar para los oprimidos ni para los merecedores en un mundo que solo reconoce a los fuertes. Las posturas de la hipocresía política alcanzan un nivel escandaloso en nuestro mundo.

Es la cima de la pirámide social en la sociedad internacional, al menos con excepción del liderazgo de partidos cuyas personas no caben en el conteo de dedos...

Permítanme llamar su atención hacia lo que confirma el final de este texto: “los que rezan solo para hacerse ver”.

La hipocresía periodística y mediática

Es ostentación en busca de fama, y el precio es una falta de consideración por la verdad ni por su contenido, que es asesinado vivo. Es trabajar con

quien paga más o satisface su deseo de protagonismo, venganza o represalia, aunque sea a costa de la patria, del pueblo y del bien común.

Esta élite que se denomina “el cuarto poder”, tiene un gran papel en la fractura del mundo árabe, islámico e internacional. A pesar de que su deber es la verdad y el servicio al público, no se guían por la brújula de la conciencia, sino que sus palabras se desvían para satisfacer sus pasiones personales solamente.

Este texto trata la conciencia para que sea sincera, íntegra, honesta, estable y no fluctuante con las olas de la ostentación, la hipocresía, el egoísmo y el sufrimiento.

Así también son las organizaciones internacionales en nuestro mundo: no están en favor del ser humano, sino con la hipocresía. Solo se alinean con los que dominan el mundo, con palabras y acciones que no tienen nada que ver con la verdad ni con el esfuerzo por el bien del ser humano.

El Islam trata los problemas y dificultades del mundo, ha hecho obligatorio la veracidad y ha hecho de la ostentación un gran crimen. Un texto sobre esto está en esta breve sura, que lo resume todo. Esta sura fue revelada en La Meca como un juicio que no acepta la abrogación ni la especificidad. Un reglamento para reentrenar a la humanidad con la misión del liderazgo divino conforme a lo que Dios quiere.

Para alcanzar la nación ejemplar, no en la ciudad corrupta. Porque encontrar una nación ejemplar hará que el mundo salga de las pasiones, los deseos y las codicias hacia la paz, la justicia y el bien, y su existencia silenciará al mundo respecto a sus injusticias y a los grilletes que les impone.

Tipos de ostentación y sus niveles

Al-Ghazali mencionó que la ostentación, según lo que se ha observado, tiene cinco categorías:³²

³² *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (3/297)

Esto son solo iluminaciones de sus palabras, que necesitamos urgentemente en nuestro tiempo. Quien desee más detalle, que consulte su libro *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn...*

Primero: la ostentación en la religión con la apariencia del cuerpo

Esto consiste en mostrar delgadez y palidez para hacer creer que es resultado de gran esfuerzo, intensa tristeza por el asunto de la religión y fuerte temor del Más Allá. En lugar de ello, se trata de una transformación provocada por la falta de comida, la vigilia nocturna, el exceso de esfuerzo y profunda tristeza por la religión. Así también, el descuido del cabello para que parezca despeinado, cuando en realidad es por falta de cuidado. Y estas son causas por las que la gente asocia a las personas con la religión, por lo tanto, el alma llama a manifestarlas para alcanzar esa comodidad de reconocimiento.

Relacionado con esto está: el tono de voz bajo, el brillo de los ojos, el hundimiento de las mejillas. Todo esto se hace pasar por signos de ayuno, mientras que en verdad no lo son. La ley considera que quien reduce su voz por debilidad, o por hambre, no es superior a quien tiene fuerza. Y por eso dijo Ibn Mas'ūd: “Pónganse de pie como personas que han ayunado verdaderamente.”

La ostentación en las apariencias físicas con intención mundana: Esto se da entre quienes buscan el mundo y quieren aparentar, como mostrar sobrepeso en algunas regiones del cuerpo, o claridad del color de piel, postura erguida, buen aspecto del rostro, limpieza del cuerpo, fuerza y proporción de las extremidades.

Segundo: la ostentación con decoraciones y apariencias

Se divide en lo que tiene relación con la religión, y lo que tiene relación mundana, como las ropas lujosas, el porte y lo que con ello se relaciona.

En cuanto a la apariencia: consiste en despeinarse el cabello de la cabeza, afeitarse el bigote, inclinar la cabeza al caminar, andar con tranquilidad, moverse con suavidad, dejar la marca del *suyūd* en la frente, ensuciar y arrugar la ropa, no usar lana sino ropa similar, arremangarse la túnica hasta

cerca de la espinilla, enrollarse las mangas, no limpiar la ropa y dejarla quemada. Todo esto lo hace para mostrar que sigue la *Sunnah* y que está dedicado a la religión, y para que la gente piense que es de los piadosos. Y de todo eso, la oración también puede ser una forma de ostentación, y no es necesariamente una expresión de adoración.

El color de la ropa puede parecerse al de los sufíes con pobreza, pero en realidad es una ruina interna. Algunos de ellos no tienen conocimiento, ni son considerados sabios, y, sin embargo, usan este tipo de indumentaria. Así, hay entre ellos quienes son ignorantes, hipócritas que engañan con falsas apariencias. Entre ellos están los que aparentan renuncia (*zuhd*), y en realidad no renuncian a nada. Lo hacen solo para que los acepten los piadosos, y es un modo de ostentación no frecuente. Otro grupo busca aceptación entre los ricos y la gente de mundo, como reyes, ministros y comerciantes.

En cuanto a la gente del mundo, su ostentación es con ropa cara, caballos elegantes, medios de transporte lujosos, estilos de vestir refinados, casas, muebles, elevación de estatus, colores de ropa llamativos y otros adornos externos.

Tercero: la ostentación en las palabras

Y la ostentación de la gente de la religión aquí se da con la exhortación, la predicación, el recuerdo (*dhikr*), hablar con sabiduría, memorizar noticias y relatos, para usarlos en debates, diálogos, y mostrarse con elocuencia y control.

El exceso de conocimiento y la constante referencia a las condiciones de los piadosos predecesores, así como mover los labios en recuerdo (*dhikr*) ante la gente, ordenar el bien y prohibir el mal con dureza de carácter, mostrar ira por los pecados, y mostrar tristeza por la separación de la gente de los pecadores.

En cuanto a la ostentación de la gente del mundo con las palabras: memorizan proverbios, dichos, adornan las expresiones, exhiben cultura, leen libros de pensamiento, política y ciencia, todo ello con el fin de hablar y discutir.

Cuarto: la ostentación en las obras

Como el alargar la posición de pie en la oración, prolongar la inclinación y la postración, y también con el ayuno, la peregrinación, el combate, la caridad, alimentar al necesitado, y con la humildad al caminar en el encuentro, bajando la mirada, inclinando la cabeza, y mostrando gravedad al hablar.

En cuanto a la ostentación de la gente del mundo con las acciones con arrogancia, presunción y toda señal de movimiento que indique estatus y pasión: es ostentación ante la gente.

Quinto: la ostentación con los compañeros, los visitantes y los acompañantes

Esto incluye varios tipos: lo que se muestra ante los visitantes, y todos ellos buscan con ello la posición y el estatus en los corazones de los siervos. Observa a los comerciantes, los sabios y los esforzados, ¿a dónde llegaron los que fueron sinceros con Dios en su destino?

Abū Huraira dijo: Escuché al Mensajero de Allah ﷺ decir: “Ciertamente, la primera persona que se juzgará el Día del Juicio será un hombre que murió mártir. Será traído y se le recordarán las bendiciones que Allah le concedió, y él las reconocerá. Allah le dirá: ‘¿Qué hiciste con ellas?’ Dirá: ‘Luché por Ti hasta que morí mártir. Le dirá: ‘Mientes. Luchaste para que se dijera: valiente. Y se ha dicho.’ Luego será ordenado que sea arrastrado sobre su rostro hasta ser arrojado al Fuego.

Luego será traído un hombre que aprendió el conocimiento y lo enseñó, y recitó el Corán. Se le recordarán las bendiciones que Allah le concedió, y las reconocerá. Le dirá: ‘¿Qué hiciste con ellas?’ Dirá: ‘Aprendí el conocimiento, lo enseñé, y recité el Corán por Ti.’ Le dirá: ‘Mientes. Aprendiste para que se dijera: sabio, y recitaste el Corán para que se dijera: recitador. Y se ha dicho.’ Luego será ordenado que sea arrastrado sobre su rostro hasta ser arrojado al Fuego.

Luego será traído un hombre a quien Allah concedió abundancia de riquezas, y se le dieron todos los tipos de bienes. Se le recordarán las bendiciones que Allah le concedió, y las reconocerá. Le dirá: ‘¿Qué hiciste con ellas?’ Dirá: ‘No

dejé camino alguno en el que Te guste que se gaste, sin que yo haya gastado en él por Ti.' Le dirá: 'Mientes. Lo hiciste para que se dijera: generoso. Y se ha dicho.' Luego será ordenado que sea arrastrado sobre su rostro hasta ser arrojado al Fuego.”³³

Y por eso se han transmitido reprensiones contra la ostentación en las palabras de los sabios, los predecesores y los imames.

Y mira lo que ha transmitido Al-Ghazālī en *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* sobre la denuncia de la ostentación entre la gente de conocimiento, y su desenmascaramiento y peligros.

Y 'Ikrimah dijo: “Ciertamente, Allah otorga al siervo conforme a su intención, no conforme a su acción; porque la intención no tiene ostentación en ella.”

Al-Ḥasan dijo: “El ostentoso quiere vencer el decreto de Allah, exaltado sea, y es un hombre de mal carácter que desea que la gente diga que es un hombre justo. ¿Cómo pueden decir eso, cuando ha buscado una posición que solo corresponde a los profetas? No se puede confiar en un corazón ostentoso.”

Y Qatādah dijo: “Cuando el siervo ve que Allah dice: ‘Miren a Mis siervos’, el siervo se avergüenza ante Él.”

Mālik ibn Dīnār dijo: “Los recitadores son tres: los que recitan por el Compasivo, los que recitan por los reyes, y Muḥammad ibn Wāsī' es de los que recitan por el Compasivo.”

Al-Faḍl dijo: “Quien quiera mirar la ostentación, que mire hacia mí.”

Muḥammad ibn al-Mubārak aṣ-Ṣawrī dijo: “Manifiesta el silencio durante la noche, pues es más honorable que tu silencio durante el día. Porque el silencio durante el día es para los ostentosos, y el silencio durante la noche es para el Señor de los mundos.”

Abū Sulaymān dijo: “Evitar la ostentación en la acción es más difícil que la acción misma.”

³³ Muslim (6/47), núm. 1905 – *Ṣaḥīḥ Muslim*

Ibn al-Mubārak dijo: “Si el hombre realiza la peregrinación descalzo y sin sombrero, se le preguntará: ‘¿Por qué lo hiciste?’ Dirá: ‘Porque quiero que se mencione que recorrió la distancia desde Jurasán a pie.’”

Ibrāhīm ibn Adham dijo: “No fue sincero con Allah quien quiso hacerse famoso.”

LA SEXTA CUESTIÓN: “Y NIEGAN LA AYUDA”

Es imprescindible remitirse a los significados de la palabra *mā ‘ūn* en la lengua árabe y su uso por los árabes. Al-Qurṭubī los recopiló y resumió, y mencionó doce significados:

1. Niegan entregar el zakat de sus bienes.
2. Niegan el dinero.
3. Niegan los beneficios del hogar, como la olla y el caldero y el fuego.
4. Todo lo que contiene algún beneficio.
5. El préstamo.
6. Lo conocido entre la gente.
7. El agua y la comida.
8. El agua únicamente.
9. La negación de los derechos.
10. Negar las cosas pequeñas.
11. Negar la obediencia y la sumisión.

12. La ayuda (*al-ma'ūnah*).

Estos significados son los que giran en torno a los usos que los árabes daban a la palabra *mā'ūn*. Y de aquí aprendemos la amplitud de significados de este código divino preservado que fue revelado en lengua árabe, esta grandiosa lengua, que Allah escogió por Su sabiduría para que fuera la lengua de Su Libro preservado, y la lengua de los árabes portadores del mensaje hacia el mundo.

Esta lengua está hoy expuesta a una campaña de desprestigio, de ridiculización y de desplazamiento en el habla. Y la lengua es un pilar de la identidad, la historia y la civilización, y una herramienta de comprensión de la religión contenida en el Corán y la Sunnah.

Así que el objetivo está claro en lo que ocurre: un plan sistemático para deformar a las generaciones árabes desde su infancia.

Permítanme decir que participamos en esta ofensiva con nuestras conductas, nuestro trato con la familia y la sociedad, con una frialdad que no disculpa su ignorancia del árabe elocuente, la lengua de la revelación, la legislación y el código divino preservado.

Aprenderla es obligatorio en general, y especializarse en ella constituye una obligación comunitaria.

Pregúntense: ¿acaso sus hijos conocen los textos de la Muqaddimah al-Ayurrūmīyah en gramática?

¿La han escuchado antes? Este es un indicador preciso de nuestra relación con lo más básico y con el primer libro de gramática que se enseña a los niños y a los principiantes entre los adultos.

Esto es lo que puede decirse sobre estas letras, si estamos hablando de una palabra árabe compuesta por cinco letras solamente: *mā'ūn*.

En cuanto a lo que se deriva de su comprensión jurídica (*fiqh*), es: La

prohibición de negar el *mā'ūn* en todas sus formas y manifestaciones que abarca esta única palabra.

El *mā'ūn* hoy, en nuestra época cargada de complicaciones que han envuelto la materia y el interés sobre los valores humanos y las normas, adopta múltiples formas.

Si tomamos como ejemplo la negación del zakat —que es uno de los pilares del Islam— o hablamos de negar la ayuda a los demás y brindarla a las personas de manera visible, siendo esto parte de los valores esenciales de esta religión genuina y de sus responsabilidades sociales generales, Allah dijo: “Y cooperen en la bondad y la piedad.” [Corán 5:2]

Negar la ayuda al prójimo y no satisfacer sus necesidades cuando es necesario, se considera uno de los pecados que deben ser incluidos dentro del sistema de los que han sido amenazados con el castigo, como en Su dicho, exaltado sea: “Aquellos que hacen ostentación y niegan la ayuda.”

Y si no se especifica, entonces cae bajo las buenas costumbres (*ma'rūfāt*), como indicó al-Qurṭubī y otros, y es un detalle valioso.

Nuestra cultura del conocimiento ha limitado el *mā'ūn* únicamente a los utensilios domésticos y herramientas de cocina, y aunque este significado es válido, en el ámbito del *fiqh* será considerado como parte del todo, o igual a él.

Pero el término *al-mā'ūn* por sí solo es suficiente sin necesidad de esta comparación, ya que abarca tipos que pueden denominarse *la ayuda personal*, *la ayuda comunitaria*, e incluso *la ayuda internacional*, que consiste en la negación de los derechos hacia otros, la negación de la ayuda científica y tecnológica, la cual es un derecho de las naciones.

De hecho, naciones, refugiados y pueblos civiles han sido privados, y se les negó incluso lo más básico de las ayudas; así que ¡ay de quienes niegan la ayuda, quienesquiera que sean!

Deducciones jurídicas

Se establece la legitimidad de exponer a los que mienten con respecto a la religión, sus engaños y la falsedad de sus pretensiones humanitarias.

La negación de la religión es el primero de los crímenes y pecados en términos absolutos, razón por la cual encabeza la lista de los seis crímenes en la sura.

La indicación del uso del verbo en presente para las tres acciones (*niega, no cuida, no ayuda*), aludiendo a la continuidad de la conducta delictiva.

La señal externa en los asuntos ocultos indica su presencia en el interior; sus acciones revelaron lo que había en sus corazones de mentira.

Los medios adoptan el mismo juicio que los fines: quien incita a alimentar y el medio lleva a ello, se le ordena hacerlo.

“Alimentar al pobre” equivale a “darle de comer”, porque “el alimento del pobre” se añade a él como posesión. Así, “el alimento del pobre” se entiende como algo que está en propiedad del rico, como cuando se dice: “el coche de tal persona”, y es de su propiedad. Esto porque Allah ha hecho que el pobre tenga un derecho en el dinero del rico, y ese es su alimento. Así, el añadido tiene una realidad significativa aquí, y puede entenderse que quien impide darle de comer, impide su fuente. Es decir, que no da lo que le corresponde, y eso incluye ayudas, asistencia y demás.

El uso absoluto del término indica que el islam considera los derechos.

Los huérfanos, los pobres y los débiles, ya sean musulmanes o no musulmanes.

La obligatoriedad de incitar con énfasis y pedir alimentar al pobre, y adoptar los medios adecuados en nuestra época para cumplir con este deber.

No está permitido sacar la oración de su tiempo, ni retrasarla más allá del tiempo por negligencia o descuido.

No está permitido para el orante alterar los pilares y condiciones, ni olvidar mencionar a Allah, exaltado sea, en ella. Esto se deduce del texto anterior: *“acerca de su oración, son negligentes.”*

El proyecto del Islam es un proyecto de reforma integral para la religión, cumpliendo con las obligaciones legales, actos de adoración, moralidad y cooperación humana.

Que la ostentación forma parte de las malas conductas prohibidas, y por eso fue mencionada en un contexto de advertencia severa con la amenaza del castigo, lo cual indica la intensidad de su prohibición y su énfasis.

La prohibición de negar el *māʿūn* en todos sus significados, a nivel individual, familiar, social, estatal e internacional.

Principios legislativos obligatorios

Primer principio legislativo obligatorio: Negar el derecho a practicar una religión viene como el primero de los grandes crímenes, y conlleva otras grandes faltas relacionadas con la humanidad. Exponer a quienes niegan la religión, mostrar la corrupción de su camino y su peligroso enfoque, exige seguir el camino correcto y obliga a adoptar los medios para ello.

Segundo principio legislativo obligatorio: El islam es una religión de derechos, misericordia y justicia. De ahí se desprende la protección de los débiles en la sociedad humana, tanto musulmanes como no musulmanes, y preservar los derechos materiales y espirituales de los necesitados. Exigir el cumplimiento de los derechos de los pobres y su alimentación es una obligación; instar a ello es obligatorio, e ignorarlo está prohibido.

Tercer principio legislativo obligatorio: Preservar los símbolos de la religión, y en primer lugar la oración, que es una obligación y de las más grandes obligaciones en la legislación islámica. Descuidarla constituye un pecado.

Cuarto principio legislativo obligatorio: La construcción de la

personalidad musulmana basada en los valores, la moral y la veracidad es un deber religioso. Prohibir la ostentación, la hipocresía y la falta de ética es también obligatorio.

Quinto principio legislativo obligatorio: El concepto del *mā'ūn* representa todas las formas de asistencia individual, familiar, comunitaria, humana e internacional, y su cumplimiento es requerido legalmente.

Sexto principio legislativo obligatorio: La legislación del islam es una legislación integral de reforma, que conlleva un proyecto de justicia, benevolencia y beneficio para el mundo, abarcando todos los aspectos de la vida religiosa, los derechos humanos, sociales, espirituales, éticos, y la cooperación entre individuos, pueblos y sociedades.

Los objetivos de la ley islámica (maqāṣid ash-sharī'ah)

Primer objetivo: La preservación de la religión, y es con lo que comienza la sura, ya que se criminaliza la mentira respecto a ella.

Segundo objetivo: La preservación de la vida, lo cual se evidencia en la obligación de proteger al huérfano y alimentar al pobre.

Tercer objetivo: El establecimiento y la protección de los derechos humanos. Esto ha sido mencionado abundantemente en los textos del Corán y la Sunnah, sin importar si la persona es musulmana o no. Aquí se establece el derecho del huérfano con todas sus formas, y el derecho del pobre a la alimentación. Se prohíbe negar el *mā'ūn* en todos sus significados, pues representa los derechos humanos, comunitarios y estatales.

Cuarto objetivo: La promoción de la buena moral, ya que el texto lo indica, como en el hadiz: *"Ciertamente he sido enviado para perfeccionar la buena moral."* En esta sura se destaca este propósito con claridad a través de la misericordia hacia los huérfanos y los pobres, la bondad hacia ellos, y la condena de quienes niegan el *mā'ūn* y acompañan la hipocresía y la ostentación.

La metodología legislativa

1. La aparición de una palabra con múltiples significados indica la intención de abarcar esos significados en su origen. Aquí, la palabra “dīn” (religión) abarca el significado de la ley religiosa y el significado del castigo en el Día del Juicio, como ha sido explicado en la exégesis de Ibn ‘Abbās y otros.

Asimismo, la palabra *mā’ūn* tiene doce significados, todos ellos intencionados aquí. Pero algunos de estos significados pueden incluir lo que es de una gravedad tal que alcanza el nivel de prohibición.

2. El uso de términos generales y absolutos implica su generalidad y amplitud. Así, el término “huérfano” y “pobre” se utilizan en forma general y absoluta. También, la palabra “alif-lām” (artículo definido en árabe) indica generalidad y universalidad. Por ello, todo huérfano —musulmán o no musulmán, rico o pobre— está incluido. Lo mismo aplica a todas las condiciones mencionadas en la aleya: “Y niegan la ayuda” [107:7].

Entonces, la prohibición de negar el *mā’ūn*, cuando no hay restricción o especificación, es un juicio general que incluye tanto a musulmanes como a no musulmanes.

3. El uso de la construcción lingüística de la palabra tiene como objetivo extraer un juicio de una expresión específica dentro del estilo del Corán, ya que fue revelado en lengua árabe clara y perfecta, la cual no se puede tergiversar. Cada palabra y frase tienen una intención deliberada en su uso.

Entonces, aquí la exhortación no es simplemente una petición, sino una petición acompañada de énfasis e insistencia. Esto indica seriedad en el seguimiento, la exigencia y el énfasis en cumplir con los derechos de los huérfanos y los pobres.

4. Todo lo que entra en la categoría de censura, amenaza y criminalización, entra completamente en el marco del reproche, ya sea de forma individual o colectiva.

Como en Su dicho, Altísimo sea: “¡Ay de los que oran, que son negligentes en su oración!” [5-107:4]

Estos tres asuntos que entran en el ámbito de la advertencia (*wail*) se consideran cada uno por separado como una cualidad prohibida, y no es necesario reunir las todas, porque todo lo que entra en el marco de la advertencia, prohibición y criminalización, está prohibido tanto por separado como en conjunto.

Porque, aunque la ostentación o la negación del *mā'ūn* no se mencionaran como prohibiciones independientes, el contexto de amenaza y advertencia es suficiente para indicar su carácter prohibido.

5. Los significados de las partículas tienen implicaciones que pueden derivarse de ellas juicios legales. Aquí, por ejemplo, la palabra: “an ṣalātihim sāhūn” [que son negligentes *de* su oración] indica negligencia en cuanto al tiempo, forma o modo de cumplimiento, según lo que los expertos en exégesis han mencionado.

Jurisprudencia de la Da' wa

En esta sura se encuentran los siguientes aspectos de la jurisprudencia de la da' wa:

- 1.** Que el predicador debe comprender el proyecto global del Islam para presentarlo en su totalidad, pues el Islam es una religión, oración, derechos, moral y cooperación humana.
- 2.** Enfatizar las normas centrales del Islam que son diversas, como las seis cuestiones que se abordan en esta sura.
- 3.** Presentar un resumen integral para definir el Islam y sus principios. Esta sura constituye un ejemplo claro de ello.
- 4.** Revelar las acciones de los enemigos de la religión en lo que respecta al ser humano necesitado y al huérfano, y cómo el Islam protege los derechos de estos.

5. Plantear estos temas fundamentales en discursos, conferencias, seminarios, orientaciones y publicaciones.
6. Activar la jurisprudencia del Corán y comprenderlo en la realidad de la vida, especialmente en las suras breves.





Sura Al-Humaza:

La dicotomía entre los valores y la acumulación de riquezas





SURA AL-HUMAZA

*En el nombre de Allah,
el Misericordioso, el Compasivo*

1. ¡Ay de todo difamador calumniador!
2. Que acumula riquezas y las cuenta una y otra vez.
3. Se piensa que su riqueza lo hará inmortal.
4. ¡De ningún modo! Será arrojado al Ḥuṭamah.
5. ¿Y qué te hará comprender qué es el Ḥuṭamah?
6. Es el Fuego encendido de Allah.
7. Que se eleva sobre los corazones.
8. En verdad, se cerrará sobre ellos.
9. En columnas alargadas.

Este texto coránico, en esta sura bendita, la Sura Al-Humaza, aborda dos cuestiones fundamentales:

✻ **Primera:** La moralidad de la sociedad.

✻ **Segunda:** Un tipo de políticas financieras erradas.

Siendo un texto revelado en La Meca, nos proporciona así una profunda comprensión de nuestro proyecto religioso desde sus inicios: el proyecto de los valores, el proyecto de la administración de la riqueza y su distribución; es un proyecto de monoteísmo y fe, un proyecto de valores y ética, un proyecto de economía y abundancia.

¿Cuál es el proyecto del Islam?

Esta es una pregunta que puede surgir como una búsqueda sincera, o como burla, sarcasmo o menosprecio, por parte de quien desea conocer este noble y grandioso Din (religión), o de quien lo ridiculiza con arrogancia, alejándose de aceptar la verdad, y burlándose de quien cree que este Din es incapaz de gestionar la vida, enfrentar sus desafíos y tratar sus complejidades.

Estas son las tres motivaciones que impulsan esta pregunta. Y el ser humano, ya sea en la era del átomo o en la era del camello, con sus sentimientos, cuestionamientos, naturaleza y disposición innata, sigue siendo el mismo. Las respuestas que se brindan a este ser humano son las mismas, ya sea que haya vivido en la época de Adán, del Faraón, de Moisés, de Abu Yahl o en la era de los satélites y la digitalización.

De aquí surge la universalidad del mensaje legislativo islámico, su vigencia, aplicabilidad y relevancia en todas las épocas.

La respuesta clara y explícita ha estado presente en los textos breves de las suras desde el amanecer de la da‘wa en La Meca: Ciertamente portamos un proyecto civilizatorio para el mundo, fundamentado en la fe, los valores, la gestión de la riqueza, su circulación y distribución, y la dignificación del ser humano.

El eje de este proyecto es el ser humano, sus actos y su comportamiento. Su objetivo es la construcción de la vida, en conformidad con la constitución del nombramiento divino como administrador (jalifa). Esta religión ha venido para revitalizar la vida, corregir el rumbo, y por ende, se me ha hecho evidente que la legislación islámica se fundamenta en una visión metodológica cuya función es reformar, corregir, construir, desarrollar y eliminar. Eliminar todo lo que corrompe y distorsiona, y corregir lo que se ha torcido; establecer la ética, enaltecer los valores, abolir la ignorancia de las épocas preislámicas, y crear nuevas leyes según las necesidades, así como derogar todo lo que la sharía ha prohibido.

PRIMERA CUESTIÓN: LOS VALORES Y LA MORAL

Esta es la primera cuestión destacada en la sura, con la que se inicia el texto sagrado. Se trata de un tema relacionado con un noble objetivo religioso y un gran propósito: una meta elevada claramente mencionada en los textos proféticos: “He sido enviado para perfeccionar las nobles cualidades morales”.³⁴ El inicio de esta sura afirma claramente dicha meta.

El principio fundamental establecido en la sura es preservar la seguridad moral del ser humano.

Este principio de los objetivos supremos representa una norma legislativa derivada del Sagrado Corán y de la Sunna purificada, ambos constituyen la constitución del mundo confiado (por Dios). Este principio legislativo supremo quedará evidenciado con claridad a lo largo de esta sección.

El recorrido intelectual de inferencia profunda en los significados de este texto coránico, así como los pasajes del Recuerdo Sabio (el Corán) y la Sunna profética, están colmados de evidencias que indican claramente este propósito.

Prohibición sin excepción...

“¡Ay de todo difamador!” Así, con esta gran norma general, el texto establece un principio jurídico rotundo y central: una condena sin excepciones hacia toda forma de degradación verbal, de deslizamiento hacia lo vil, hacia lo más bajo en lo moral y lo ético. Ya sea que se entienda “*wail*” como desgracia, humillación, castigo, ruina o un valle del Infierno, indica que esas dos acciones —el *humz* (difamación) y el *lamz* (burla o sarcasmo)— no son permitidas.

³⁴ *Musnad Ahmad* (14/513, *Ṭ al-Risāla*). También fue narrado por al-Ḥākim, quien dijo: El Mensajero de Allah ﷺ dijo: “He sido enviado únicamente para perfeccionar las nobles cualidades morales”. [Al-Ḥākim lo clasificó como auténtico (ṣaḥīḥ) según las condiciones de al-Bujārī e Ibn Ḥibbān. Véase: *Faṭḥ al-Bārī* de Ibn Ḥayār (6/575).] Ibn al-Bazzār también lo transmitió, aunque con la variante: “para perfeccionar buenas cualidades” en lugar de “nobles cualidades”. Ibn ‘Abd al-Barr lo recogió en *al-Bar* (2/24 *Ṭ al-Ma‘rifa*). Y en *Muwatta‘a* de Mālik se recoge que se le transmitió al Mensajero de Allah ﷺ que alguien decía: “He sido enviado para perfeccionar la buena moral”.

La formulación aquí, con esta expresión enfática de condena y prohibición, alcanza un grado tal que categoriza este acto como uno de los pecados mayores, tal como está definido en el concepto de las *kabā'ir* (pecados capitales): Todo aquello que el Corán o la Sunna han calificado como pecado, o sobre lo cual hay consenso de que es grave, o que se ha advertido contra ello con una amenaza severa de castigo, o se ha impuesto un castigo legal (*ḥadd*), o se ha condenado con intensidad, es considerado un pecado mayor. Véase *Fath al-Bārī*.

Entonces, esta prohibición no admite excepción alguna. La palabra “كل” (todo) implica universalidad absoluta y énfasis categórico. Es una de las fórmulas más contundentes de generalidad, como es conocido en los fundamentos del fiqh (*usūl al-fiqh*).

Así, la fuerza del texto radica en la claridad del juicio: Todos los tipos de difamación (*humza*) lingüística están terminantemente prohibidos, sin que se exceptúe absolutamente nada. No existe burla aceptable, ni difamación justificable. Ninguna forma puede considerarse fuera del alcance de esta condena, sino que todas están comprendidas es el *wail* amenazante de esta sura.

La dimensión lingüística de “humza” y “lamza” y su utilización en el fiqh

El Corán fue revelado en la lengua árabe, la cual, en su profundidad, contiene con una sola palabra una gran corriente de significados. Aquí entra en juego el papel del análisis lingüístico: revelar esos significados, detectar sus dimensiones, y aprovecharlos en la derivación de normas.

1. Indicaciones del significado estructural de la palabra y la comprensión jurídica extraída de ello:

a. Humza y lamza están en la forma “fu‘ala”, que es una estructura intensiva que denota exceso y abundancia. Con el sufijo *ta' marbūṭa*, se indica aún más intensidad y multiplicidad, reflejando un comportamiento repetitivo y profundamente arraigado en esta reprochable conducta moral.

Tanto así, que se convirtió en una práctica habitual entre ciertos individuos... (según la expresión de al-Zamajsharī).

Este significado estructural y su dimensión lingüística refuerzan que la condena (*tahrīm*) y la amenaza (*wa'īd*) están dirigidas a quienes constantemente se entregan a la difamación y la burla.

El mero acto de burlarse o difamar (*humz* y *lamz*) ya es prohibido, sin duda. Y siendo un pecado, su reiteración y persistencia lo eleva al nivel de pecado mayor (*kabīrah*), como se clasifica en la jurisprudencia islámica.

b. En cuanto al significado literal del verbo en la lengua: es “romper” (*kasr*), y este significado contextualizado transmite una ruptura real, concreta y maliciosa.

¿Qué decir de una sociedad en la que circulan expresiones y comportamientos groseros que quebrantan la dignidad, el honor, la nobleza y el respeto del ser humano, rebajándolo y humillándolo?

Preservar la dignidad humana es uno de los objetivos esenciales de la ley islámica (*maqāṣid al-sharī'a*), y nadie tiene derecho a socavarla, pues es un don sagrado otorgado por Allah a todo ser humano. No es un privilegio concedido por un poder terrenal ni una dádiva otorgada por nadie.

Aclaremos más el significado cuando abordemos los niveles de difamación (*humza*) y burla (*lamza*) que provienen del ámbito tribal, social o político, y que afectan la dignidad humana con agresiones, vejaciones y desprecio.

c. El significado de lamza en su raíz lingüística implica la difamación verbal, e incluye toda forma de ataque al honor o reputación, aunque sea leve. No importa si el insulto es directo, mediante insinuación o burla sobre su aspecto, creación o condición.

Esta estructura morfológica del lenguaje ofrece múltiples significados que cubren vastas áreas del concepto de seguridad en valores humanos.

Existen siete significados de *humza* y *lamza* que están abarcados por esta prohibición coránica:

1. *Humza significa*: el criticón, el que censura, y *lamza* es: el que burla. Así lo dijo Ibn ‘Abbās.
2. *Humza es* aquel que gesticula con el rostro para denigrar a la gente, y *lamza* es quien lanza comentarios sarcásticos. Lo dijeron al-Ḥasan, ‘Aṭā’, Abū al-‘Āliya, y otros.
3. *Humza es* quien ataca a la gente y *lamza* es: quien los difama mencionando sus defectos o faltas. Lo dijo Muyāhid.
4. *Humza es*: quien insulta con los ojos, y *lamza*: con la lengua. Así lo dijo Qatāda.
5. *Humza es* quien difama a la gente con gestos o golpes; y *lamza*, quien los hiere con la lengua. Así lo dijo Ibn Zayd.
6. *Humza es* quien denigra con la lengua, y *lamza*, quien lo hace con los ojos, moviéndolos con desprecio. Así lo transmitió Sufyān al-Zawrī.
7. *Humza significa* el murmurador, y *lamza*, quien ataca la dignidad del ser humano con insultos faciales. Así lo dijo Muqātil.

Este conjunto de significados muestra que los términos abarcan la calumnia, la burla, la denigración, la crítica destructiva y el desprecio hacia los demás, ya sea mediante palabras, gestos o incluso con los movimientos más sutiles.

Incluso Ibn Kaysān dijo: *Humza* es quien daña a los presentes con palabras ofensivas, y *lamza* es quien mira a su compañero con desprecio, frunce el ceño, tuerce la boca o señala con la cabeza o los ojos.

Hasta este punto llega la protección del honor en el Islam. La ley islámica ha blindado la honra y ha establecido límites claros. Esta sura revelada en La Meca porta un mandato legislativo para proteger los valores y la moral frente a los abusos, actitudes y comportamientos inmorales.

Protege la dignidad de los dimes y diretes. Quiere formar una sociedad íntegra, pura en su interior y justa en su trato hacia los demás.

El lenguaje corporal

De acuerdo con la legislación en nuestra religión, como lo establece esta y otras aleyas, el ser humano debe sentarse en una reunión sin que cause molestia a nadie ni represente amenaza para el honor de los presentes, y mucho menos perjudique o hiera a alguien, aunque sea en lo más mínimo.

Incluso la más leve herida a los sentimientos, o el más sutil movimiento, hasta el gesto de las cejas, que expresa desdén o rechazo del corazón, una leve inclinación de cabeza o un ademán que indique orgullo o arrogancia, o una mirada desdeñosa con el rabillo del ojo... O incluso el hecho de apartar la vista con desdén, o la indiferencia y la falta de atención.

Sufyān al-Zawrī dijo: “*Difama con su lengua y señala con sus ojos*”, lo que implica que tanto el movimiento de la lengua como el de los ojos son acciones calculadas.

¡Por Allah! ¿Qué religión es esta que protege los sentimientos humanos de hasta la más mínima agresión y eleva la moral a estándares tan sublimes?

Sí, es necesario preservar los sentimientos del otro, incluso mediante los movimientos del cuerpo. El lenguaje corporal incluye todos los gestos: movimientos de cabeza, cejas, ceño y otras expresiones físicas, como también señalaron Ibn Kaisān y otros al explicar el sentido de *humza* y *lamza*.

La sharía vino para proteger: la religión, el alma, la mente, los bienes y el honor.

El honor y la dignidad forman parte de los objetivos supremos (*maqāṣid*) del Islam, cuyo sexto propósito fundamental es preservar la cohesión de la comunidad. Hemos afirmado esto en otro contexto, y el testimonio aquí es que la protección del honor es uno de los grandes fines a los que vino la Sharī‘a noble.

Si te encuentras entre la gente del Islam, goza de una seguridad integral que abarque incluso los sentimientos, para que nadie sea herido, menospreciado o difamado.

Esta legislación grandiosa ha prohibido este tipo de conducta: La seguridad integral en esta religión nos proporciona una prueba contundente de que cualquier sistema basado en la calumnia, el desprestigio, el terror psicológico o el asesinato de inocentes no tiene ninguna relación con nuestra religión.

Vive con seguridad en todo el sentido de la palabra. Esta religión te protege en lo esencial, en tus necesidades y también en tus aspiraciones. Debemos, como sociedades, comprometernos con esta legislación grandiosa. No solo para presentarla al mundo como un conjunto de creencias, valores y principios nobles, sino también como una religión que emancipa —y no somete—. Este es el rasgo distintivo del individuo y la sociedad musulmana frente a otras.

Ciertamente, Allah vincula Su adoración con una conducta recta.

No se trata solo de rezar ni de escribir en los letreros “sonría al cliente” con una sonrisa falsa que desaparece al instante... Sino de una actitud establecida por Allah en Su religión, que exige compromiso, ética, valores, principios y constancia en ellos. Todo esto forma parte de un sistema coherente de adoración única a Allah.

Mira las reuniones, ¿en qué se han convertido? Mira los medios, ¿cómo se enfrentan y se descalifican? ¿cómo se burlan unos de otros? Mira a nuestra sociedad y a nuestros dirigentes, a las élites, al pueblo común y a los sectores privados...

La configuración contemporánea de la burla y la difamación (*lamza*): Evolución y expansión

La *lamza* (burla/difamación) no es un defecto que desaparezca por sí solo de manera espontánea, sino que se multiplica si no se le pone freno. Los reformadores deben intervenir, de lo contrario, se reproducirá como células cancerosas con una dinámica exponencial, hasta convertirse en un fenómeno que afecta a toda la sociedad y la nación.

Arrojaremos aquí rápidamente algo de luz sobre las manifestaciones actuales de esta problemática:

1. La burla social: Así como está prohibido burlarse de personas individuales, también está prohibido el sarcasmo social colectivo. La burla basada en una sensación de superioridad, arrogancia y desprecio hacia otros grupos dentro de una misma sociedad.

En algunas comunidades se escuchan expresiones cargadas de altivez y menosprecio hacia otros grupos.

2. La burla étnica: Esto ocurre cuando una etnia se burla de otra, por ejemplo con expresiones de inferioridad étnica. Una tribu se burla de otra por su linaje, estatus, territorio o reputación, o incluso por su origen histórico, geográfico o social.

3. La burla regional: Se manifiesta en regiones donde predomina el prejuicio territorial, influenciado por rasgos geográficos o psicológicos. Por ejemplo, se ridiculiza a alguien diciendo: “¿Tú de dónde eres?... ¿De tal país o tal región?”, lo que implica desprecio por su lugar de origen.

Este tipo de regionalismo y orgullo basado en la procedencia territorial refleja un comportamiento de naturaleza puramente animal, carente de todo contenido moral.

En cuanto a la perspectiva islámica, Allah —glorificado sea— ha distribuido a los pueblos y tribus sobre la faz de la Tierra con diversidad geográfica determinada, repartiendo entre ellos los medios de subsistencia, haciendo que unos necesiten de otros.

4. Así también ocurre con la burla y el desprecio basados en el linaje, la raza o el origen étnico: A través de la historia han ocurrido catástrofes en la ummah (nación islámica) debido a que algunos afirmaron que Allah los había favorecido en su linaje por encima de otros. Se erigieron como señores de los árabes, legalizaron para sí mismos riquezas ilícitas, se consideraron amos y vieron a los demás como esclavos.

Esta es la misma oscuridad ideológica que hoy vive la ummah: Las pretensiones de superioridad y privilegio “divino” de un grupo sobre otros, arrogándose el derecho a dominar a la humanidad.

Menospreciar a otros por su linaje, y pretender que unos son mejores que otros por su origen es una de las formas más degradantes de burla. Encierra arrogancia, desprecio por la dignidad del ser humano y contradice el principio divino de que el único criterio de valor es la piedad: “En verdad, el más honorable de ustedes ante Allah es el que más Le teme”. [49:13]

5. La burla doctrinal e ideológica: Se manifiesta mediante frases sarcásticas, burlas, ataques, menosprecio, ridiculización, insultos, excomunión (*takfir*), y todo tipo de ofensas dirigidas simplemente por tener una diferencia doctrinal o intelectual.

6. La burla política: Se escucha frecuentemente el desprestigio hacia partidos específicos, declaraciones dirigidas con ataques verbales, y el etiquetado negativo de personas y partidos políticos, con el fin de deslegitimarlos, ridiculizarlos y destruir su imagen.

7. La difamación mediática (al-hamzah al-i‘lāmiyah): Con la multiplicación de medios de comunicación y redes sociales, las formas de *lamza* (difamación o burla) también se han diversificado y sofisticado. Hoy en día, se ha convertido en una herramienta peligrosa para el insulto, la humillación, el desprecio, la ridiculización y la distorsión de la verdad.

A través de los medios, se practican las formas más graves y extendidas de transgresiones éticas con un carácter chocante. Se ha transformado en un comportamiento cotidiano, una práctica sistemática que daña de forma rápida y directa a cualquier persona.

Aquí se concreta plenamente el componente lingüístico que mencionamos antes: la *lamza* indica intensidad, reiteración, dominio y rapidez.

8. Conclusión: Los significados de *humza* y *lamza* son amplios y diversos, y abundan los hadices sobre su prohibición en todas sus formas.

Entre ellos, el ḥadīz de Ḥudhaifa, quien narró que el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “No entrará al Paraíso el que lleva chismes”. En otra versión: “*el que difama*”³⁵. Lo relataron al-Bujārī, Muslim, Abū Dāwūd y al-Tirmidhī.

El ḥāfid (especialista en ḥadīz) dijo: Al-qattāt y al-nammām tienen el mismo significado:

Al-nammām: quien se sienta con un grupo, escucha lo que dicen y luego va a otro grupo a contarlo.

Al-qattāt: quien escucha sin ser visto ni notado, y luego lleva lo oído a otros³⁶.

De Ibn ‘Abbās (que Allah esté complacido con él), se transmitió que el Mensajero de Allah ﷺ pasó junto a dos tumbas y dijo: “Ambos están siendo castigados, pero no por un pecado considerado grande —aunque en verdad sí lo es—. Uno de ellos solía propagar calumnias (*namīmah*), y el otro no se cuidaba al orinar”. Relatado por al-Bujārī —con esta redacción— y por Muslim.³⁷

De ‘Abd al-Raḥmān ibn Ghanm, se narró que el Profeta ﷺ dijo: “Los más amados entre los siervos de Allah son aquellos que, cuando se les menciona Allah, se conmueven. Y los peores siervos de Allah son los chismosos y difamadores, los que dividen entre los seres queridos y buscan defectos en los inocentes”. Relatado por Aḥmad y clasificado como auténtico (ṣaḥīḥ).³⁸

De Abū Huraira, se narró que el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “¿Saben quién es el arruinado (*mufliṣ*)?” Dijeron: “El arruinado entre nosotros es quien no tiene dinero ni bienes”. Él dijo: “El arruinado de mi comunidad es quien vendrá el Día del Juicio con oración, ayuno y zakāt, pero habrá insultado a este, calumniado a aquel, consumido los bienes de tal, derramado sangre de otro y golpeado a otro más. Entonces se le tomarán de sus buenas obras y se les darán a ellos. Y si se agotan sus buenas obras antes de que se salde lo que debe, se le cargarán los pecados de ellos, y luego será arrojado al Infierno”. Relatado por Muslim.³⁹

³⁵ Ṣaḥīḥ al-Bujārī (8/178), n.º 6056; Ṣaḥīḥ Muslim (1/101), n.º 105

³⁶ *Fath al-Bārī* de Ibn Ḥaṣar (1/178)

³⁷ Ṣaḥīḥ al-Bujārī (1/52), n.º 216; Sunan Ibn Māyah (1/125), n.º 347

³⁸ Musnad Aḥmad (6/409), n.º 17998

³⁹ Ṣaḥīḥ Muslim (4/1997), n.º 2581

Ya sea que esta conducta ruin provenga de un incrédulo o de un musulmán, su gravedad es igual. Y este significado se aplica al fenómeno del insulto, aunque algunos hayan tratado de limitarlo con generalizaciones. Sin embargo, la mayoría de los sabios lo interpretaron literalmente, como señal de advertencia. Lo corrobora el ḥadiz transmitido por al-Bujārī en *al-Adab al-Mufrad*, con una cadena de transmisión aceptable (*isnād ḥasan*): De Asmā' bint Yazīd, quien dijo: El Profeta ﷺ dijo: “¿Acaso no les informaré quiénes son los peores de entre ustedes?” Ellos respondieron: “¡Sí, claro!”. Dijo: “Los que cuando se les menciona Allah, no se conmueven. ¿Y no les informaré quiénes son los peores de entre ustedes?” Dijeron: “¡Sí, claro!”. Dijo: “Los que siembran la calumnia (*namīmah*), los corruptores entre los que están en paz, y los que buscan defectos en los inocentes”⁴⁰. Y esta es una generalización que abarca cualquier tipo de daño que el ser humano pueda causar a otro desde cualquier ángulo.

El Islam es una religión que construye la felicidad del ser humano y la protege. Combate, sin duda, a quienes producen tristeza en los corazones de los demás, siembran desesperanza, pesimismo y oscuridad en las almas y emociones. Esos están entre los peores de la creación.

La shari‘a es una realidad viva que toca la vida misma, que convive con el ser humano, sus emociones y sus problemas. Identifica los puntos de dolor, tristeza, frustración y negatividad, y sobre ellos el Corán y la Sunna proyectan su luz, para diagnosticarlos, clasificarlos y tratarlos. Y esto es justamente lo que esta sura ha revelado, abordado y tratado.

El Corán y su método enseñan al ser humano a comprender la vida, y le revela que, por su naturaleza de prueba y examen, existen tanto el bien como su opuesto.

Y aunque las conductas de ciertos individuos y lo que provocan en la sociedad sean considerados dañinos y perjudiciales, la Shari‘a ha establecido mecanismos para rechazarlos, reducir su impacto y neutralizarlos, sin que ello implique anular completamente su existencia, ya que su presencia puede estar vinculada a intereses generales importantes.

⁴⁰ *Al-Adab al-Mufrad*, pág. 1333.

Su existencia le otorga al creyente, a lo largo del camino de lucha, una inmunidad acumulativa frente a la debilidad, la sumisión y la humillación: “¿O acaso pensaban que iban a entrar al Paraíso sin que Allah sepa quiénes de ustedes luchan y son pacientes?” [3:142]

La existencia del sistema de difamación (*lamza*) y burla en la vida es un tipo de prueba. Sin embargo, al mismo tiempo, genera beneficios que fortalecen al creyente mediante el bien. Cuando este toma conciencia, no cae en la miseria emocional, sino que encuentra en esta situación una oportunidad para practicar la humildad, y detecta claramente a quienes pertenecen a esa clase de personas, para tratar con ellos de forma adecuada.

Esto lo impulsa a practicar la paciencia frente al perjuicio, y a no perder su tiempo en conflictos con esta clase de individuos despreciables y provocadores. Le permite, además, centrar su energía en el desarrollo de sí mismo y de la sociedad con una educación basada en los valores, el rechazo de lo vil y la superación de las conductas inferiores.

Y también lo fortalece con una conexión firme con su Señor y su método divino, para superar los momentos más difíciles y los ataques constantes a los creyentes que no se han librado de las campañas de burla, escarnio y distorsión.

SEGUNDA CUESTIÓN:

LA GESTIÓN DE LA RIQUEZA Y SU CIRCULACIÓN

Esta es la segunda cuestión que aborda la sura, y es de naturaleza financiera. Allah, Altísimo sea, dice al respecto: “Aquel que acumula riquezas y las cuenta una y otra vez”. [104:2]

Así pues, se trata de un diagnóstico dual:

a) Un diagnóstico ético

Este tema ya fue abordado en la primera parte, sobre *humza* y *lamza*.

b) Un diagnóstico financiero

Que se manifiesta en la avaricia, la acumulación de bienes y su acaparamiento. Ambas son calamidades que afectan al alma y a la sociedad: “Y a quien ve su alma como suficiente, éstos son los que están perdidos” [53:32]

Estos versículos apuntan a una gran finalidad dentro de las finalidades superiores (*maqāṣid*) del Islam:

La segunda finalidad general

Entre los fines de la Shari‘a se encuentra el movimiento de la riqueza y su administración, no su acumulación ni monopolización. Este principio global está respaldado por numerosos textos del Corán y la Sunna, así como por sus aplicaciones prácticas.

La riqueza ha sido creada por Allah para sustentar la vida y debe ser gestionada y aprovechada en beneficio tanto de los individuos como de la colectividad. Por ello, la Shari‘a vino a organizar su circulación, regulando con principios y normas, y estableciendo sistemas y leyes detalladas para la gestión económica y financiera.

Al hablar de la gestión financiera, nos referimos a todo lo que incluye la definición de la riqueza, sus tipos, las formas de adquisición, la posesión, el ahorro, la administración de las transacciones, la inversión, la organización del gasto y su distribución...

La conducta mencionada en esta noble sura constituye un ejemplo claro de uso incorrecto en el trato con el dinero.

El medio que alimenta esta actitud codiciosa es parte de lo que ya se ha descrito anteriormente, y la política financiera reprobable aquí señalada se manifiesta en dos aspectos.

Primero: Lo que se indica con la frase “acumuló riquezas”. Según una lectura coránica, se recita con énfasis, lo que implica acumulación exagerada, insistente y reiterada. Esto refleja la práctica de consagrar la riqueza únicamente a ser atesorada o almacenada, sin ponerla en circulación ni en

servicio del bien colectivo.

Segundo: La expresión “y la contó”, que puede entenderse como:

- ✻ Un atesoramiento obsesivo del dinero,
- ✻ Una preparación ansiosa y obsesiva ante posibles catástrofes,
- ✻ una clasificación meticulosa según tipos, denominaciones o cantidades.

Estas tres prácticas están implícitas en esa única expresión: “y la contó”.

Por tanto, esta política financiera condenada representa una desviación grave desde la perspectiva de la ley islámica, pues implica apartarse de sus fines, y paralizar los beneficios que el dinero debe generar en la vida social.

La acumulación del capital y su inmovilización representa un daño económico importante, ya que retirar el dinero del mercado genera consecuencias como el desempleo, el estancamiento comercial y el colapso de la actividad económica.

Todo esto repercute directamente en la clase trabajadora y en la sociedad en general, provocando pobreza, crisis y profundas problemáticas sociales. Por eso, el dinero debe bajar al mercado para crecer, circular y no estancarse, evitando así que se acumule solo como número y suma.

¿Cuántas fábricas, empresas y servicios se podrían activar? ¿Cuánta inteligencia y cuántos talentos se movilizarían cuando el dinero se pone en movimiento en el mercado comercial?

Todos prosperan y se benefician: el propietario del capital, el trabajador, el comerciante, el inversionista. Desde el ámbito industrial y de la construcción hasta el turístico. Toda la red de intereses públicos y privados se activa cuando el capital se mueve.

Pero cuando Allah —glorificado sea— priva al avaro de este movimiento,

este millonario cuya única preocupación es acumular y contar, y llenar balances de cuentas, queda atrapado en el camino equivocado.

Esto nos recuerda también una de las razones del rechazo islámico hacia la usura, ya que representa una forma de acumulación que multiplica el capital sin que la gente ni el mercado se beneficien.

Donde hay usura, hay acumulación, codicia, pobreza y clases sociales que se forman a costa de los más débiles. Ahí florece la injusticia económica a expensas de los más humildes, quienes son los más numerosos y más vulnerables.

Por eso, lo que hoy se llama bonos del Tesoro, cuyo cobro con intereses está prohibido, representa una catástrofe económica real para los países⁴¹.

El dueño del capital debe poner su riqueza en funcionamiento y no atesorarla, pues de lo contrario, las obligaciones del zakat la consumirán hasta agotarla.

Por ello se menciona en el hadiz: “Inviertan los bienes de los huérfanos para que no los consuma la caridad”⁴².

Aunque existe cierta discrepancia sobre la autenticidad de este hadiz en relación con los huérfanos, lo que nos interesa aquí es su valor como una cuestión jurídica ampliamente reconocida.

La cuestión es: ¿Está sujeto el dinero del huérfano al zakat? La opinión predominante entre los imames del zakat es que sí lo está, y aunque el huérfano aún no ha alcanzado la pubertad, el significado legal se mantiene válido⁴³.

⁴¹ Los países emiten bonos y obligaciones para cubrir el déficit presupuestario. Posteriormente, el Estado paga el interés sobre esos bonos con nuevos préstamos, lo cual agrava el déficit. Los bancos centrales se convierten en los mayores compradores de estos instrumentos, que se vencen entre 3 y 10 meses, o incluso más, y generan intereses cada vez mayores.

⁴² *Muwaffa*’ de Mālik – narración de Yaḥyā (2/253, n.º 863)

⁴³ Tratamos esta cuestión con amplitud en la obra *Ma’ālim al-Iyṭihād fī Fiqh al-‘Aṣr*, y concluimos que la opinión predominante es la que establece que el zakat se aplica al dinero del huérfano. Así lo afirmaron los Compañeros como ‘Umar, ‘Ā’isha, ‘Alī, Ibn ‘Umar, Yābir, Ibn Mas‘ūd, y sabios como al-Ḥasan al-Baṣrī, Muyāhid, y los imames Mālik, al-Shāfi‘ī y otros.

2. El dinero lleva asociados múltiples derechos

Estos incluyen los gastos obligatorios, los salarios, los impuestos permitidos por el Islam, la hospitalidad, el sostenimiento de empleados, líderes, cobradores de zakat, los necesitados y otros casos estipulados en los textos.

Cálculos e ideas erróneas detrás del acaparamiento y la acumulación de riqueza

Allah, Altísimo sea, dice: “Cree que su riqueza lo hará inmortal” [104:3]

Esta es la verdadera razón que impulsa a la persona a acaparar, a almacenar riqueza y a acumular donaciones sin gastar ni cumplir con sus obligaciones financieras.

Conocer esta motivación es fundamental para tratarla adecuadamente, pues no se puede resolver aquello cuyo origen se ignora.

El motivo aquí es la ilusión de que acumular riqueza garantiza seguridad, o lo que podríamos llamar: alcanzar la *seguridad económica total*, como si la estabilidad vital estuviera vinculada exclusivamente al dinero y su acumulación.

Este es un pensamiento altamente peligroso, al que al-Suddī se refirió cuando explicó este verso: “Cree que su riqueza lo hará inmortal”, es decir, cree que vivirá eternamente, que no morirá.

Pregunto: ¿Existen hoy estas creencias? ¿No se refleja en muchas personas la idea de que el dinero prolonga la vida y ahuyenta la muerte?

Cuando esta idea llega a ese punto, se convierte en una doctrina: se debilita la fe, se pierden valores, y los cofres llenos de dinero generan una sensación de seguridad falsa en quienes confían en ellos, algo que la gente racional ni siquiera aceptaría.

Un dicho cercano a esta idea es: *“El que tiene dinero, vive más”*. Cuando esta idea se apodera de alguien, lo arrastra hacia una lógica económica plana que cree que la supervivencia está ligada al saldo bancario.

La creencia de que: *“Si no fuera por el dinero, no habría vivido; y mientras más dinero tenga, más larga será mi vida”*, es una idea que revela la pérdida de la brújula de la verdad, de la luz de la guía y de las señales correctas del camino.

Es otro tipo de mentalidad que opera en ese nivel distorsionado. Incluso podría decirse: *“Si no fuera por el dinero, no habría estado aquí”*, *“Si no fuera por el dinero, no habría tenido buena salud”*, *“Si no fuera por el dinero, no habría alcanzado esta posición”*, o *“si no fuera por el dinero, ya habría desaparecido hace tiempo”*.

Este concepto es un pensamiento erróneo, resultado de una falta de conciencia sobre el verdadero papel del dinero, o de una debilidad en la fe, o su ausencia total.

Porque solo con la fe se puede corregir la visión sobre el dinero, la vida, las causas y los resultados, y vincular al ser humano con Allah y Su guía.

Principios legislativos financieros

El Islam ha establecido principios legislativos claros en lo que respecta a la organización del dinero, su circulación y administración. Ha dejado en evidencia que el propósito de la Shari‘a es poner el dinero en movimiento, no congelarlo, ni monopolizarlo, ni restringirlo a un determinado grupo o clase.

Esto se extrae de lo que indica esta sura respecto a la personalidad acumuladora y acaparadora, que maneja el dinero con una visión limitada y lo utiliza con fines egoístas. Este comportamiento termina perjudicando al mercado y a la vida social.

Por ello, el Corán expresa claramente: *“Para que no circule solamente entre los ricos de entre ustedes”* [59:7]

Este enunciado es uno de los más famosos y poderosos fundamentos utilizados para justificar el objetivo legal del texto. Ha sido considerado por los expertos en fundamentos jurídicos islámicos (uṣūliiūn) como uno de los mejores ejemplos de justificación explícita del precepto⁴⁴.

Incluso al-Shīrāzī llegó a decir que este versículo es el modelo supremo del razonamiento jurídico en la Shari‘a, y respondió con él a quienes negaban la existencia del *ta‘līl* (justificación de los preceptos) en la ley islámica, como algunos juristas literalistas⁴⁵.

También se ha utilizado como ejemplo contra quienes rechazan que se puedan derivar causas legales del texto, o quienes sostienen que no existe una justificación en los términos del Corán, especialmente aquellos que consideran que el *ta‘līl* con el dinero o lo que se conoce como *moneda inexistente* (moneda no respaldada) no es válido⁴⁶.

Este principio legislativo constituye una prueba de que la Shari‘a pura establece en sus políticas financieras el principio de participación, y de que la circulación del dinero no debe estar restringida a una élite ni a una clase, sino que debe circularse y compartirse de forma comunitaria.

De ahí que este tipo de justificación clara se utilice como base reguladora de la distribución y circulación de la riqueza y el dinero, y esto nos conduce a observar que el concepto islámico de distribución de la riqueza en el marco de la ley revelada, nos revela con claridad el enorme potencial y el vasto espacio que se abre para la circulación del dinero, y su manejo por toda la sociedad sin distinción de clase, estatus o formas de segregación regional o racial.

Estamos ante una constitución económica islámica de gran envergadura, que presenta una estructura y visión integrales para tratar el dinero, movilizarlo, invertirlo y evitar su acumulación estéril en manos de una élite social cerrada.

Hasta el punto de que el mundo ha escuchado sobre el club de los cien más

⁴⁴ *Aḥkām al-Qur‘ān*, al-Kiyā al-Harrāsī al-Shāfi‘ī (4/7–40); *Fath al-Qadīr* (5/332)

⁴⁵ *Al-Luma‘ fi Uṣūl al-Fiqh*, al-Shīrāzī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, segunda edición, p. 99

⁴⁶ *Iyābat al-Masā’il*, comentario sobre *Baḡiāt al-Amal*, Dār al-Risāla, Beirut, primera edición, p. 188

ricos del mundo, que concentra en sus manos la mayor parte de la riqueza mundial, mientras miles de millones de seres humanos padecen hambre, pobreza y carencias.

Según un informe documentado, los 1810 multimillonarios del mundo —de los cuales 190 son mujeres— tenían una riqueza neta combinada en 2016 de 6.5 billones de dólares⁴⁷.

Los ricos en el mundo aumentaron en el año 2010 a 10.9 millones de personas, con un crecimiento del %8.3.⁴⁸ La organización británica no gubernamental “Oxfam” afirmó que la riqueza del %1 de los más ricos del mundo supera la riqueza del resto de la sociedad en su conjunto. Oxfam, en su informe presentado antes de la cumbre del Foro Económico Mundial en Davos, instó a los líderes del mundo a tomar medidas adecuadas para enfrentar la desigualdad en la posesión de la riqueza mundial. La organización basó su informe en datos enviados por la empresa bancaria suiza Credit Suisse, a partir del mes de octubre.

La organización también afirmó que la riqueza de 62 personas de las más ricas del mundo equivale a la riqueza de la mitad más pobre de la humanidad, y criticó el accionar de los grupos de presión, así como el ocultamiento y la evasión de enormes sumas a través de lo que se conoce como paraísos fiscales.⁴⁹

Por esta razón, uno de los objetivos de la sharía es lograr la equidad en la administración del dinero y la justicia en la distribución de la riqueza. Ibn ‘Ashur dijo: “El propósito legislativo en los bienes incluye cinco aspectos: su obtención, su distribución, su resguardo, su circulación y la justicia en ello”. La circulación del dinero entre las manos de los hijos de Adán es uno de los propósitos más elevados, y es una indicación legal clara que fomenta el trato con el dinero de manera correcta.

Y la legalidad del tránsito continuo de los bienes de una mano a otra.⁵⁰ Luego explicó que, debido a la necesidad de circulación entre las manos de las personas, la sharía permitió las transacciones, algunas necesarias y otras no

⁴⁷ <http://www.aljazeera.net/multimedia/infograph>

⁴⁸ <https://www.traidnt.net/vb/traidnt>

⁴⁹ http://www.bbc.com/arabic/business/2016/01/160117_wealth_world

⁵⁰ *Maqāṣid al-sharī‘a al-Islāmiya*, Qatar (3/2/470)

tanto, y entre ellas lo que permanece y lo que se desvanece, y entre ellas lo que beneficia y lo que no beneficia, hasta el punto que permitió el comercio durante el Hayy. De los significados de la circulación (al-dawlān) está el objetivo de que el dinero pase a muchas manos de la Ummah sin que haya inconveniente en ello, ya que lo que importa es su obtención lícita, y eso se logra mediante el comercio y los pagos compensatorios que se abonan a sus dueños. Así, el ciclo del dinero en manos de los miembros de la Ummah y su salida de un solo individuo para pasar de mano en mano constituye un propósito legal. Por ello, aludió a esto con su dicho, exaltado sea, sobre la distribución del botín: *“para que no sea un patrimonio exclusivo entre los ricos de entre ustedes”*, es decir, que no permanezca el dinero circulando entre los ricos únicamente.

La sharía ha alcanzado su propósito en esta cuestión de forma sutil, pues protegió al propietario de su derecho a disfrutar de su riqueza sin impedimento, y no permitió que se le despojara de sus bienes por capricho, debido a lo que hay en la naturaleza humana del apego al dinero. Así, estableció dos límites legales: uno de ellos que establece la duración del derecho mientras su dueño esté con vida, y el segundo que regula el dinero después de su fallecimiento.⁵¹

¡De ninguna manera!... Enérgico rechazo, tono severo y amenaza con la *Ḥuṭamah*

“¡De ninguna manera!” —con esta expresión tan contundente se anulan por completo todas esas conductas.

Es como si se dijera: ¡Mientes!, tal como lo interpretó ‘Umar —que Allah esté complacido con él—, y así también tus acciones y pensamientos: acumular dinero, despreciar y burlarte de la gente por arrogancia. Y la *Ḥuṭamah* es el Infierno que lo destruye todo a lo que se arroja, y cuya realidad sólo Allah conoce: “¿Y qué te hará saber qué es la *Ḥuṭamah*?”

En ello hay evidencia de que es una prisión encendida ahora, pero no aún encendida en su punto máximo; como sugiere el término “*muṣṣadah*” (encendida).

⁵¹ Fuente anterior (3/2/470)

Es una *Huṭamah* aplastante en la que se extinguen todos los significados y esperanzas engañosas, toda soberbia y toda altivez y tiranía.

Aplasta al dinero y a su dueño, quien se deleitó en él, y lo privó de la creación, y lo utilizó para la arrogancia sobre la Tierra y para burlarse de la gente mediante señas, gestos y desprecio.

Y cuando el corazón es el lugar del orgullo, la ilusión y la arrogancia, entonces la *Huṭamah* es lo que les corresponde, y ese lugar les cubre con ardor, sofoco y ahogo, cortando así los órganos.

Un significado más profundo y correcto es que “cortar los órganos” significa: se le inflige a cada uno según lo que merece del castigo, en proporción al daño que haya causado.

Injusticia, avaricia, maldad y obstinación. Por tanto, ser arrojado allí es su justo merecido por el castigo. Y son dos significados auténticos.

Y junto con ello, están encerrados en ese lugar con puertas selladas, bloqueadas sobre ellos en una forma espantosa, compuesta de columnas alargadas.⁵²

La ley islámica advirtió severamente contra acumular riquezas sin cumplir con el deber de la oración, emitiendo su advertencia más intensa en los textos del Corán y la Sunnah. Al respecto, al-Bujārī y Muslim narraron de Abū Huraira —que Allah esté complacido con él—, quien dijo: “Salí una noche de las noches del Ramadán, y vi al Mensajero de Allah ﷺ caminando solo, sin que lo acompañara ningún ser humano. Dijo: “Pensé que prefería que nadie caminara con él, así que caminé a la sombra de la luna”. Me volteó y dijo: “¿Quién eres?”. Respondí: “Abū Huraira”. Dijo: “Ven conmigo”. Caminamos hasta que nos sentamos, y dijo: “Siéntate aquí”. Me sentó en un terreno lleno de piedras, luego me dijo: “Siéntate aquí hasta que yo regrese”. Partió, y escuché un sonido como el de una olla que hierve, o como el sonido de una caldera. Entonces dije: “¡Debo haber oído a alguien siendo castigado!”. Y vi a

⁵² *Tafsīr al-Ṭabarī, Yāmi‘ al-Bayān*, 24/626. Y en él dice: “Por Allah, no sabemos cómo será su castigo, ni hemos recibido una descripción específica de su forma, ni se nos ha presentado evidencia para afirmarlo, así que nos abstenemos de determinar su naturaleza”.

una persona que era arrastrada por los ángeles, caminando de cara al suelo, hacia el Infierno. Le pregunté: “¿Quién es él?”. Me respondió: “Ese es fulano, el ladrón, que robaba la riqueza de los huérfanos y de los débiles”. Entonces dije: “¡No tengo paciencia para ver esto! ¡Oh, mensajero de Allah, haz que Allah me convierta en alguien a quien le dé el bien y le sea entregado con su mano derecha, y en quien haya bien y haga el bien!””.

Dijo: Caminé con él una hora. Entonces me dijo: “¡Siéntate aquí!”. Dijo: Me hizo sentar en una zona con piedras alrededor. Me dijo: “¡Siéntate aquí hasta que regrese a ti!”. Luego se fue. Partió y caminó en la oscuridad de la noche, y no pude verlo, hasta que escuché un sonido. Luego lo escuché decir algo que no entendí, luego dijo: “¡Si roba, y si fornicar!”. Entonces, cuando llegó, no pude contenerme y dije: “¡Por Allah, haz que Allah me convierta en alguien paciente!”. Él dijo: “¡Oh, Abū Huraira, Allah me lo ha concedido!”.

¡Que Allah te redima! ¿Quién habló en el lado de la *ḥarra*? No oí a nadie decir algo que volviera hacia ti. Él respondió: “Ese fue Yibrīl. Se apareció en el lado de la *ḥarra* y dijo: “Anuncia a tu comunidad que quien muera sin asociar nada con Allah, entrará al Paraíso”. Dije: “¡Oh Yibrīl! ¿Y si roba? ¿Y si fornicar?” Dijo: “Sí.” Dije: “¿Y si roba? ¿Y si fornicar?” Dijo: “Sí. Y aunque haya bebido alcohol.”⁵³

Deducciones Jurídicas

En el texto de esta sura bendita, el Islam establece una constitución integral que une entre los valores y la materia; pues organizó el eje de la ética y trazó al mismo tiempo los límites del sistema financiero.

Esto representa lo que no han podido alcanzar las teorías contemporáneas, que han fallado ya sea en relación con la materia o en relación con la ética, positiva o negativamente. Cada una de estas teorías entra en contradicción con la otra.

En la Sura se establece la prohibición del desprecio mediante la palabra o con lenguaje corporal.

⁵³ *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* (8/94), con el número 6443; *Al-Adab al-Mufrad*, núm. 279, pág. 803.

Se establece que esta prohibición abarca tanto al musulmán como al no musulmán; pues a todo ser humano le está vedado burlarse de otro, mofarse de él, ridiculizarlo por su aspecto físico, defectos congénitos, vestimenta o religión, ya que esto conlleva a burlarse de Allah y de Su Mensajero. Por ello, el texto llega con absoluta claridad.

Se establece que no hay excepción alguna respecto a la prohibición de la burla, el sarcasmo y la ridiculización.

Se establece la prohibición de acumular dinero de forma avara y monopolizarlo, y no destinarlo a lo que es su derecho, tal como lo indican los textos legales.

Se condena la codicia material, así como la desviación de sus objetivos hacia la mera acumulación, la avaricia, la exclusión y la arrogancia.

Se manifiesta la importancia de leer las motivaciones detrás de los hechos y las conductas, pues aquí se deja claro que el motivo de acumular riquezas parte de una concepción equivocada: “Cree que su riqueza lo hará eterno”.

Se corrigen concepciones erróneas, se reprueba y se disuade de ellas, como se desprende del término: “¡De ningún modo!”

Se afirma la creencia en lo oculto y en el Día del Juicio.

Se advierte contra la ira de Allah, Su dominio y Su castigo.

Hay prueba de la existencia del Fuego y de que está actualmente encendido, lo cual se deduce del uso de la palabra (mu'qadah) —”encendido”.

Se confirma lo que hay en el Infierno de horrores, prisiones y cadenas. ¡Que Allah nos proteja de ello!

Se afirma la existencia de puertas en el Infierno, y que estas están cerradas impidiendo la salida de sus habitantes.

Se confirma la existencia de un castigo especial para ciertos pecados. Aquí se hace referencia a una prisión en columnas extendidas.

Se confirma la entrada de los incrédulos al Fuego, ya que esto fue afirmado con énfasis en Su dicho: “De ningún modo, ciertamente será arrojado en la Huṭamah”. Y esto es una prueba de que el destinatario aquí es el incrédulo.

Y si el musulmán comete una acción similar, entra en la advertencia y prohibición de forma general, según el alcance de las aleyas. Sin embargo, está sujeto a la voluntad de Allah: si Él quiere, lo castiga; y si quiere, le perdona. Esto lo respalda la aleya: “Ciertamente Allah no perdona que se le asocie, pero perdona lo que está fuera de ello a quien Él quiere”.

Principios legislativos obligatorios

Primera cláusula legislativa: El compromiso con la moral y los valores sociales provenientes de las virtudes del Islam y sus buenas costumbres, así como la protección del honor. Atentar contra ello mediante palabras, acciones o insinuaciones está legalmente prohibido.

Segunda cláusula legislativa: La acumulación de riqueza y su monopolización, sin destinarla a su propósito legítimo, así como impedir que se utilice en lo que corresponde, es ilícito según la sharía y contradice los objetivos financieros que esta ha establecido.

Objetivos de la Sharía en la Sura

Primer objetivo: Preservar el honor y protegerlo de cualquier acción ofensiva, ya sea mediante palabras, hechos o insinuaciones.

Segundo objetivo: Proteger la riqueza, así como proteger los medios de su circulación y gestión; prohibiendo su acumulación avara, la negación de las obligaciones por poseerla, limitando su circulación a una élite específica.

Tercer objetivo: Afirmar la creencia en el Día del Juicio Final, y

lo que este conlleva de castigo para quienes atentan contra el honor y monopolizan la riqueza, privándola de su derecho y función.

La Metodología Jurídica Islámica

1. El término “wail” con todos los significados que conlleva, indica que la acción mencionada forma parte de los pecados mayores.
2. El uso del término en forma indefinida abarca a todos los individuos que cometen burlas, tanto con palabras como con gestos.
3. La generalización contenida en el verso: “el que acumula riquezas y las cuenta repetidamente”, abarca a todo aquel que no cumple con lo que Allah ha ordenado respecto a los derechos en la riqueza.
4. La reprensión y severa advertencia derivadas de la expresión “¡De ningún modo!” son prueba de la fuerza de la prohibición en este contexto.
5. La estructura morfológica de las palabras también tiene un significado importante que el jurista debe tener en cuenta. Aquí, por ejemplo, la palabra “*humazah*” en su forma morfológica señala, desde el punto de vista lingüístico, el sentido de repetición e intensidad. La adición de la letra *fā*’ y la vocal *ḥarakah* de la letra final indican abundancia y continuidad, y el aumento de la *tā*’ al final refuerza la idea de constancia y frecuencia, como en la palabra ‘*allāmah* (sabio eminente).

Por tanto, el jurista debe deducir de esto que la condena, la prohibición y la amenaza se aplican a este tipo de comportamientos reincidentes. Si una persona comete este acto sin ser constante en ello ni tener los rasgos del burlador habitual, entonces no alcanza el nivel de gravedad que implica este tipo específico.

Aspecto de la Jurisprudencia de la Da‘wah

1. **Otorgar a los valores y la moral un espacio dentro del ámbito de la predicación y la formación**, enfocándose en la preservación del honor y los límites inviolables entre individuos y sociedades.

Vivimos una realidad contemporánea en la que las ofensas al honor, la descalificación y el desprecio hacia las personas y su humillación se han vuelto algo ampliamente difundido. El Islam combate este fenómeno y sus manifestaciones.

2. Exponer la jurisprudencia del dinero y sus derechos, y lo que se deriva de su mal uso en cuanto a castigos. Esto es especialmente relevante bajo el sistema capitalista que gobierna el mundo y lo domina, acumulando riquezas en manos de élites y clases privilegiadas. El resultado ha sido opresión, usura, corrupción financiera, y la aparición de problemas como el desempleo, la pobreza, la recesión y las crisis económicas.

Estas corrupciones sólo pueden ser corregidas por el sistema económico del Islam, que comienza por reformar la perspectiva sobre el dinero y sus fines, al llamar a obtenerlo de forma lícita, regular su procedencia y circulación, y fomentar su distribución para causas de bien y su uso como herramienta beneficiosa para la humanidad y para la construcción de la Tierra según el método islámico. Así, es deber del predicador destacar este aspecto importante, ya que el Corán y la Sunnah lo abordaron con claridad y detalle.

3. Diagnóstico de los problemas de la realidad y su tratamiento: Esta sura aborda dilemas tanto éticos como financieros.

4. Recordar a las personas el Más Allá: Recordar a la gente el Día del Juicio es uno de los más grandes objetivos de la prédica (da‘wah), ya que afianza esa conciencia y esa creencia en el corazón, y de ahí brota —sin duda— la corrección del ser humano, y su reforma en el trato con la vida, con los demás y en su relación con su Señor, glorificado sea.

5. La descripción minuciosa que presenta el Corán de los detalles del Más Allá: Es un estilo de altísimo impacto en el alma humana, porque la generalización no tiene el mismo efecto que la descripción detallada. Y es que el detalle convierte las cosas en algo tangible y perceptible. Mira, por ejemplo, cómo se describe aquí el Infierno con la palabra *Huṭamah* (la trituradora), y cómo se describen los detalles del castigo de forma que llegan incluso a impactar a los más insensibles y penetrar en los corazones de quienes lo

escuchan, al punto que se menciona que el fuego se eleva sobre ellos, que su lugar de sufrimiento es el cuerpo mismo, y que el fuego está sobre ellos en columnas extendidas y fijas. Es una prisión dentro de otra prisión.



Sura Quraish:

El propósito de las bendiciones es adorar sólo a Allah





SURA QURAISH

*En el nombre de Allah,
el Misericordioso, el Compasivo*

1. Por la seguridad que gozan los Quraish,
2. su seguridad en los viajes de invierno y de verano,
3. ¡que adoren al Señor de esta Casa!
4. Quien les dio de comer cuando tenían hambre, y los protegió del temor.

Los Cuatro Fundamentos para la Estabilidad Nacional e Internacional y su Propósito: la Adoración

La sura Quraish aborda estos cuatro pilares fundamentales:

- ✻ El movimiento comercial y la cohesión económica: “Por la seguridad que gozan los Quraish”
- ✻ La seguridad alimentaria: “Quien les dio de comer cuando tenían hambre”
- ✻ La seguridad y la estabilidad: “Y los protegió del temor”
- ✻ El objetivo de todo ello: “¡Que adoren al Señor de esta Casa!”

Quiero analizar todo esto partiendo del primer punto, que aparece en la apertura de la sura: se trata de la cohesión comercial. En cuanto a la dimensión final del mensaje, se encuentra al final de la aleya: “¡Por la seguridad que gozan los Quraish!”

La aleya “¡Que adoren al Señor de esta Casa!” nos muestra que el objetivo de todo este sustento, estabilidad y seguridad alimentaria, así como del

movimiento comercial, que dio origen a alianzas económicas internas en los mercados locales, y externamente a través de dos caravanas en cuatro direcciones —hacia el Levante, Persia, Abisinia y Yemen—, es la adoración de Allah, el Señor de esta Casa. Ese es el objetivo legislativo islámico, que este noble texto establece de manera clara hasta el día de hoy, en la era digital, después del tiempo de los camellos y de la seda.

Ciertamente, la bendición del petróleo y el gas hoy, así como la seguridad, la estabilidad, la ubicación geográfica estratégica y el alto prestigio, todo ello tiene como finalidad y objetivo lo que establece esta sura: adorar al Señor de esta Casa. Ese es el objetivo central que resume toda la sura y aparece explícito al final.

Las palabras del Altísimo: “Por la seguridad que gozan los Quraish. Su seguridad en los viajes de invierno y verano”, expresan el primer pilar de la estabilidad de los Quraish, que es la cohesión comercial que lograron mediante acuerdos internacionales y regionales que derivaron en un movimiento comercial continuo, lo que generó para la sociedad estabilidad y prosperidad.

Este tipo de cohesión comercial es conocido⁵⁴, y de sus frutos está lo que condujo al entendimiento del comercio, su práctica habitual y la continuidad de sus caravanas son bien conocidos. También se sabe que la continuidad es un factor esencial en la estabilidad y el crecimiento comercial. Esto condujo a una comprensión común, a su cohesión como comunidad y a la ausencia de división entre ellos.

Estos son los tres significados centrales sobre los que gira el discurso de los sabios de la lengua y los exégetas de entre los Compañeros. Y quien examine el término “ilāf” verá que se refiere al pacto comercial que Quraish concertó con las naciones, y que este acuerdo era ampliamente conocido.

⁵⁴ *Ibn ‘Āshūr* dijo en *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (30/559): “Las dos caravanas no dejaron de salir de Quraysh hasta la llegada del Islam, y ellos las continuaban. Y es bien conocido y célebre que quien instituyó el sistema de alianzas (*ilāf*) fue Hāshim. Es el mismo al que se atribuye el famoso relato transmitido por Ibn ‘Abbās y otros, en el que se menciona que Hāshim fue quien estableció alianzas con los reyes de Yemen, de Abisinia, del Levante, y con los demás reyes de las rutas por las que pasaban sus caravanas comerciales. Así, Quraish obtenía cartas de protección de cada uno de esos reyes. Cuando se acercaba la caravana, portaban estandartes que señalaban que eran del *ilāf*, y así nadie los atacaba, sino que se les concedía seguridad, se les ofrecía hospitalidad, e incluso se les daba obsequios. Y cuando regresaban, llevaban mercancías de gran valor que intercambiaban incluso con los reyes y príncipes de Persia.”

Por ello, “el viaje de invierno y verano” se encuentra en aposición a un elemento omitido que sugiere una causa, es decir, debido a aquel pacto comercial y cohesión logrados en los viajes de invierno y verano.

Y “ilāf” (acuerdo) también se refiere a lo que se conoce como familiaridad y hábito respecto a algo, y por extensión, se usa para expresar acuerdo y unidad social. Todos estos significados son correctos y esta expresión, por tanto, reúne los tres significados.⁵⁵

Así, el sentido del texto es: por la bendición del pacto económico (ilāf), que condujo a la comprensión del comercio, a su dinamismo, a la costumbre de sus caravanas y a su continuidad, sin interrupción ni división entre ellos. Todo ello condujo a su unidad y estabilidad, pues Quraish ya no temía a sus enemigos; por tanto, se sentían seguros en su camino hacia el Yemen o el Levante. Incluso eran conocidos como “los amos de los dos santuarios” y su estabilidad como sociedad, y que no se dispersaran ni tuvieran que trasladarse de un lugar a otro en busca de alimento, como sí lo hacían otros pueblos.

Así pues, debían agradecer a Allah y adorarlo, pues Él es el Señor de esta Casa segura, Quien les dio de comer cuando tenían hambre y los protegió del temor, gracias a ese movimiento comercial establecido y a los pactos que aseguraron para ellos dicha actividad.

Trece cuestiones jurídicas derivadas de la sura Quraish

“Por la seguridad que gozan los Quraish, su seguridad en los viajes de invierno y verano...” se extraen de ella las siguientes cuestiones de jurisprudencia (*fiqh*):

1. El impacto del movimiento comercial en la estabilidad: Quraish no pudo asentarse en su ubicación sino a través de un comercio que garantizara seguridad interna, lo cual obtuvieron gracias a la seguridad del entorno de la Casa Sagrada (*Bayt al-Harām*).

⁵⁵ Y en esto coinciden diversas opiniones, siguiendo lo que fue transmitido por los Compañeros y los eruditos del lenguaje, entre quienes aclararon que los significados se refieren tanto al pacto como a la familiaridad y la cohesión.

2. Se indica que la seguridad alimentaria es resultado del dinamismo económico: El comercio de Quraish se beneficiaba de su posición geográfica y de la intermediación durante todo el año, lo cual fue un factor crucial para combatir el espectro del hambre y la pobreza.
3. Se establece que el Islam es abierto al comercio para todas las naciones, tanto musulmanas como no musulmanas: Allah lo presenta en esta sura como una bendición, y ellos —es decir, Quraish— viajaban a nivel regional e internacional, y Allah los favoreció con ello e hizo de ello una gracia.
4. Se manifiesta la sabiduría divina en la diversidad de las fuentes de la Sunnah y su impacto en el aspecto comercial específicamente.
5. Se evidencia el aprovechamiento de la variación estacional en el comercio regional intermitente.
6. Se aprecia la bendición de la diversidad natural en la Tierra, lo que potencia el crecimiento económico y estimula el intercambio comercial en su variedad y riqueza.
7. Se establece la permisibilidad de los contratos de muḍārabah (sociedades de inversión): Ya que el comercio mencionado en las aleyas se enmarca dentro de este tipo de contrato, donde una parte aporta el capital y la otra parte se encarga del trabajo.
8. Se valida la creación de alianzas comerciales con otras naciones: Pues Allah concedió esta bendición a los Quraish, y ellos establecieron alianzas comerciales con distintas regiones del mundo: hacia el norte con Roma, al este con Persia, al sur con Yemen y al oeste con Abisinia.
9. Se evidencia que el objetivo último de la riqueza, el comercio y la economía es la adoración a Allah en su sentido más completo: “¡Que adoren al Señor de esta Casa!”
10. Se muestra que el bienestar alimentario está subordinado a la seguridad: Esto establece una conexión directa entre la protección de la vida y la

existencia con la seguridad, como se indica en: “Quien les dio de comer cuando tenían hambre...”

- 11.** Se indica que la estabilidad en el ámbito de la seguridad es una de las mayores bendiciones: Esto se debe a su impacto en la protección de la vida, los bienes, las creencias y las religiones. Y de ahí que se mencione el alimento en segundo lugar, ya que este último es una herramienta para la continuidad de la vida humana, mientras que la seguridad es una herramienta para preservar la vida y su permanencia. Así, la herramienta es juzgada según su función, y los medios tienen el mismo estatus legal que los fines.
- 12.** Se establece que no puede existir economía sin seguridad, ni prosperidad sin estabilidad: Y que no hay economía sin un movimiento comercial fluido a nivel interno y externo; tampoco hay bienestar humano sin una economía que esté al servicio de la humanidad. Todo esto debe canalizarse para cumplir con el deber del *istijlāf* (la responsabilidad del ser humano como administrador en la Tierra), cuya finalidad es la adoración de Allah.
- 13.** Se establece que esta cuaternidad constituye los factores de estabilidad, civilización y desarrollo: Y estos son: el movimiento comercial, la seguridad alimentaria, la seguridad nacional y la adoración exclusiva a Allah.





Sura Al-‘Asr:

El valor del tiempo y la rentabilidad integral





SURA AL-'ASR

*En el nombre de Allah, el Misericordioso, el
Compasivo*

1. ¡Por el tiempo!
2. Ciertamente, el ser humano está en perdición,
3. Excepto quienes creen, obran con rectitud, se aconsejan mutuamente con la verdad y se exhortan con paciencia.

Esta grandiosa sura encierra un proyecto de salvación para la humanidad. La saca del sufrimiento, la miseria, la obstinación, la corrupción y la injusticia, y la conduce hacia el método de Allah revelado como constitución para el *istijlāf* (administración de la Tierra), que representa el honor que Allah ha conferido al ser humano.

Hemos dicho anteriormente que las suras breves contienen obligaciones fundamentales que representan principios rectores de vida. Son normas que gobiernan la existencia, diseñadas para reconstruir al ser humano reformando su conciencia, visión, creencias, valores, ética, comportamiento, y sus vínculos con el universo, con la vida y con los demás seres humanos.

Se trata de un proceso de fabricación que convierte al ser humano en el portador de la gran misión que Allah le encomendó, tal como lo expresó: “Él los ha hecho administradores en la Tierra”.

Esta sura expone claramente para nosotros el sujeto del deber y las misiones del encargo en la vida. El sujeto del deber es el tiempo, sobre el cual Allah juró.

Las tareas del deber se recogen en esta cuaternidad mencionada en la sura, que abarca: la fe, las buenas obras, exhortarse mutuamente a la verdad, y exhortarse mutuamente a la paciencia.

Y debido a la gran importancia de esta sura, los Compañeros del Mensajero de Allah ﷺ solían recitarla al separarse tras una reunión. Era una práctica firme y establecida, no sujeta a opinión personal, por lo que no cabe duda sobre su autenticidad.

Al-Ṭabarānī narró: Nos relató Muḥammad ibn Hishām al-Musilī, quien dijo: Nos relató Ibn ‘Ā’ishah, quien dijo: Ḥamād ibn Salamah nos relató de Zābit al-Bunānī, de Abū Madīnah al-Dārimī —y se trata de una narración auténtica— quien dijo: “Cuando dos hombres de los Compañeros del Profeta ﷺ se encontraban, no se separaban sin que uno de ellos recitara a su compañero la sura *Al-‘Aṣr*, hasta que uno de los dos la completara”.⁵⁶

Esto constituye una prueba de la importancia de esta sura, al punto que los Compañeros la adoptaron como lema para sus encuentros y despedidas, como mencionó Ibn ‘Āshūr.⁵⁷

El valor del momento

Y con ello comenzamos, pues el juramento hecho por el tiempo, que es *al-‘aṣr*, pertenece a Allah, y Él jura por lo que desea. Y nadie puede jurar por algo sino por Allah, como se explicará más adelante.

1. Ya sea que se refiera a todo el tiempo, es decir, el transcurso de la noche y el día.

⁵⁶ *Al-Mu‘jam al-Awsaṭ* de al-Ṭabarānī (215/5) con el número 5142. Dijo: al-Mustaghfirī transmitió de al-Ṭabarānī que dijo al-Ja‘fī: Abū Qatāda fue jurista, y fue mencionado por al-Daraqutnī diciendo: “No hay problema en él.” Véase *Ta’rīḥ Baghdād* y sus suplementos de la edición académica (133/8). Asimismo, ‘Ubayd Allah ibn ‘Ā’ishah, quien era un experto jurista, fue mencionado por los autores de las Sunan, con excepción de Ibn Māyah. Y dijo al-Hayzamī en *Majma‘ al-Zawā‘id wa Manba‘ al-Fawā‘id* (10/307): Lo narró al-Ṭabarānī en *al-Awsaṭ*, y sus narradores son fidedignos, excepto ‘Ubayd Allah ibn ‘Ā’ishah, y él es confiable. Esta es su declaración. Dijo: también fue considerado confiable por Abū Dāwūd, al-Tirmidhī y al-Nasā’ī. Lo mencionó al-Mizzī en *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl* (19/147), con el número 4318. Y lo identificó con la letra Sin, y lo citó al-Hāfid en *Tahdhīb al-Tahdhīb* (7/457), omitiendo en una de sus versiones el símbolo del verificador. Dijo al-Nasā’ī: No hay problema en él.

Dijo Ibn Hibbān: Era un narrador confiable, perspicaz, de los grandes eruditos del siglo noveno y vigésimo segundo. Formaba parte del grupo de Shu‘bah, el maestro de los sabios del ḥadīz, como lo describió después al-Ṭabarānī en la serie *al-Aḥādīz al-Ṣaḥīḥah*, y era experto en la jurisprudencia y sus fundamentos (uṣūl) (6/376). Y este ḥadīz tiene una cadena auténtica. Los narradores de Muslim lo transmitieron, excepto Muḥammad ibn Hishām al-Musannā.

⁵⁷ *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (30/528).

2. Específicamente al tiempo comprendido entre el *zawāl* (declinación del sol) y el *ghurūb* (puesta del sol), como dijo al-Ḥasan, y se tomó como orientación:
3. la oración de *al-‘aṣr*, como dijo Muqātil.
4. la época del Profeta ﷺ.
5. la era del Islam.

El término abarca todos estos significados, y según los expertos en tafsir, cada uno de ellos es correcto. La palabra *al-‘aṣr* puede incluirlos a todos, y esto forma parte del conocimiento del fiqh del lenguaje revelado en el Sagrado Corán, expresado en un claro idioma árabe.

Este juramento nos guía hacia la reflexión sobre el valor del tiempo, con todas sus partes: desde una hora, hasta una sola fracción de ella. Todas forman parte de *al-‘aṣr*.

Esto nos permite comprender una divergencia entre los madhāhib de Mālik y al-Shāfi‘ī: ¿puede alguien jurar mencionando un momento, diciendo, por ejemplo: “¡Por la tarde!”? Según Mālik, esto no equivale a un juramento formal, mientras que al-Shāfi‘ī afirmó que sí lo es, ya que Allah juró por una sola hora, como lo expresó Ibn al-‘Arabī. Y en ello hay una indicación de la amplitud de posibilidades contenidas en la palabra *al-‘aṣr*, y de su extensión al tiempo y sus distintas partes.

¿Por qué jura Allah por el tiempo?

Ciertamente, Allah jura por ello para alertar a la humanidad sobre el valor del tiempo, ya que es el capital del individuo, del pueblo, de la comunidad y de la humanidad entera. En verdad, es el capital auténtico.

Las civilizaciones no se edifican sino a través del tiempo y sus momentos, y no florecen los conocimientos ni prospera la tierra ni se difunde el mensaje si no es mediante el aprovechamiento de los instantes del tiempo.

Algunas fracciones de un segundo pueden provocar un cambio, una transformación, y dejar huella en la vida de los individuos y las naciones.

Y por ello, que la reflexión sobre este significado se expanda tanto como se desee. Un solo instante, si se pierde en la adoración, puede hacer que no se alcance ni una sola raka‘ah (unidad de oración) antes de que el tiempo expire, como lo afirman los juristas. Incluso, algunos sostienen que basta con percibir el inicio del tiempo para poder declarar la intención (*iḥrām*) antes de que se agote el periodo permitido.⁵⁸

Esto se extrae del hadiz narrado en *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*: Nos relató Abū al-Yamān, quien dijo: Nos informó Shu‘ayb, de al-Zuhrī, de Abū Salamah, de Abū Huraira, quien dijo: El Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Quien alcance una raka‘ah de la oración de al-‘aṣr antes de que el sol se ponga, ha alcanzado al-‘aṣr.”

Antes de que se ponga el sol, si alcanza una *rak‘ah*, entonces ha realizado su oración. Y si alcanza una postración de la oración del *ṣubḥ* (oración del alba) antes de que salga el sol, entonces ha realizado la oración en su horario.⁵⁹

Y quien conozca el tiempo con precisión de un instante, o lo alcance entre el *zawāl* (declinación del sol) y el momento de la oración del *‘Arafah* y el *fa‘yṛ* del día del sacrificio (*nahr*), ha cumplido según la opinión unánime de la mayoría de los sabios.⁶⁰ Los *mālikíes*, sin embargo, consideran que debe alcanzarse incluso un instante de la noche del sacrificio.

Y aunque entrar en los detalles jurídicos del instante y su regulación podría parecer un tema sutil, este es uno de los aspectos profundos de la jurisprudencia islámica, y ello demuestra el gran valor del tiempo.

“Ustedes son la mejor nación que ha sido sacada para beneficio de la humanidad”: para poblar la Tierra, edificar los corazones, establecer la

⁵⁸ Dijo Ibn Rushd en *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (1/106): En cuanto a los tiempos de necesidad y excusa, su consideración entre los juristas de las diferentes escuelas es tal como mencionamos anteriormente, y este es el parecer predominante.

⁵⁹ *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* (1/116).

⁶⁰ Lo mencionó Ibn Qudāmah como un consenso, citando a Ibn ‘Abd al-Barr. Véase: *al-Nazar al-Ma‘nī* de Ibn Qudāmah (5/275).

unicidad (*tawhīd*) y la felicidad. Y la importancia de honrar y valorar el tiempo fue uno de los títulos más destacados de los sabios del Islam.

Por eso, Allah juró por *al-‘aṣr* en una sura breve que todos memoricen, y que todos puedan preservar, para alertarlos a todos sobre el tiempo, sus momentos y su movimiento, que conlleva ganancia o pérdida. La pérdida no se manifiesta sino en la caída de uno de los cuatro pilares de la rectitud.

Una nación que no valora el tiempo es una nación que no puede avanzar: no hay valor del tiempo en el camino de los pueblos rezagados.

La apertura del tiempo

Dijo el Imām Aḥmad: “Nos relató Wakī‘, nos relató Isrā’īl, de Abī Ishāq, de Muyāhid, de Ibn ‘Umar, que el Mensajero de Allah ﷺ recitaba en las dos *rak‘ahs* antes del *faḡr* y en las dos *rak‘ahs* después del *maghrib*, a veces una y a veces diez veces: “Dí: ¡Oh, ustedes los que no creen!” [al-Kāfirūn] “Y dí: Él es Allah, Uno” [al-Ijlās]⁶¹

De este modo, es una *sunnah* que quien realiza la oración recite en la primera *rak‘ah* de la *sunnah* del *faḡr* la sura *al-Kāfirūn*, y en la segunda *al-Ijlās*; y lo mismo aplica para las dos *rak‘ahs* de la *sunnah* del *maghrib*.

¿Por qué?

La razón fundamental e importante es que ello consolida la renuncia al *shirk* (asociar copartícipes a Allah) y la afirmación sincera del *tawhīd* (unicidad divina). Es una declaración de apertura matinal cargada de significado, contenida en cada una de sus partes: corta con el vínculo del *shirk* y sus formas, y se adhiere a la pureza de la fe, sin ninguna contaminación.

¡Oh tú, que buscas profundidad en el sentido! Qué grandioso es el significado que nuestro Señor ﷻ quiere anclar en lo más hondo de las almas y en lo más íntimo del corazón: que en estos dos momentos se abre el tiempo: Todo el tiempo es ya sea noche o día, sin intermedio entre ambos. Este es el ciclo vital, resumido y condensado.

⁶¹ *Musnad Aḥmad* (8/381), número 4763.

Por tanto, es apropiado que se lo encabece con el título: La Unicidad Pura (at-Tawḥīd al-Jāliṣ), que abarca dos fundamentos esenciales: la afirmación (*izbāt*) y la negación (*nafi*). La sura *al-Kāfirūn* incluye ambos aspectos: la negación (*at-tanazzuh*) y la renuncia (*al-barā'ah*) de toda forma de *shirk* (asociación) en creencia y en acción. Es una clara renuncia a cualquier religión fuera del *tawḥīd* puro. Su estructura es precisa y detallada, sin ambigüedad alguna ni posibilidad de conciliación. Así, esta sura encarna el significado de la afirmación (*izbāt*): la confirmación de la religión verdadera, que es el Islam: “Para ustedes su religión, y para mí, la mía” [109:6]

Este es el significado de “lā ilāha illā Allah” (no hay divinidad salvo Allah); en ella hay negación y afirmación. Lo mismo ocurre con la sura *al-Ijlās*: afirmación de la unicidad absoluta y negación de toda divinidad fuera de Él —glorificado sea—. Por ello, esta es la verdad con la que debe comenzar el tiempo y sobre la cual debe edificarse la vida.

Y hay un significado importante en esta cuestión: quien está presente para esta adoración y la establece en este tiempo noble, es el portador de este *tawḥīd* puro, y se espera que su súplica sea aceptada.

La oración del faḡr no es presenciada sino por los creyentes sinceros y los piadosos, quienes se apresuran a estar presentes desde el inicio del día con su adoración constante. Su apertura con la proclamación del *tawḥīd* al Señor de los mundos.

¡Sí! La oración del faḡr es la aurora de los creyentes...

Y la *sunnah* previa a este amanecer es la primera luz de esa aurora. Así pues, ¡abracen este significado!, con la recitación de estas dos suras en la *sunnah* voluntaria.

Si la religión reside en el corazón, entonces los rangos de los orantes habrán alcanzado su esplendor.

¿Saben quién es el que se ausenta de esta oración? quien tiene un corazón enfermo. Así lo describe el noble ḥadiz registrado en *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*.

De Abū Huraira, que dijo: El Profeta ﷺ dijo: “La oración más pesada para los hipócritas es la del ‘*ishā*’ y la del *faʿyṛ*. Si supieran lo que contienen, acudirían a ellas aun arrastrándose. Y he pensado en ordenar que se realice el *adān*, luego encargar a alguien que dirija la oración, y yo salir con unos hombres portando leña para quemar las casas de aquellos que no acuden a la oración.”⁶²

La *sunnah* de recitar *al-Kāfirūn* y *al-Ijlāṣ* en la *sunnah* del *faʿyṛ* alude a que el tiempo debe comenzar con una marca de pureza: hacia Allah, y que los tiempos y los momentos estén bordeados por la guía, el recuerdo, la obediencia y la devoción, abriéndose con el *tawḥīd* y el compromiso con él.

Sesión de jurisprudencia sobre aspectos importantes de las normas del juramento

1. Allah juró por al-‘aṣr (el tiempo), y a Él —glorificado sea— le corresponde jurar por lo que desee. Pero no es permitido que el ser humano jure sino por Allah. Por tanto, no está permitido jurar sino por el nombre de Allah o por un atributo de Él, como ha sido transmitido.

Como el ḥadiz de Ibn ‘Umar en *Ṣaḥīḥ Muslim* y otros, que dice: “El Profeta ﷺ oyó a ‘Umar mientras juraba por su padre, y dijo: ‘Ciertamente Allah les prohíbe que juren por sus padres. Quien quiera jurar, que jure por Allah o que guarde silencio.’”

Y en otra versión: “Quien jure, que no jure sino por Allah.”

En el ḥadiz de Abū Huraira transmitido por Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Ḥākim, al-Nasā’ī, Ibn Ḥibbān y al-Bayhaqī: “El Mensajero de Allah ﷺ dijo: ‘No juren sino por Allah, y no juren sino si son veraces.’”

Lo narraron Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Ḥākim y lo calificaron como auténtico. Y fue narrado del Profeta ﷺ: “Quien jure por otra cosa fuera de Allah ha cometido un acto de incredulidad (kufr) o de asociación (shirk).” Esta es la versión de Aḥmad, y también está en *Sunan al-Tirmidhī* y *al-Ḥākim*: “Ha cometido shirk.” Este ḥadiz forma parte del capítulo más severo de advertencias.

⁶² *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* (1/132)

También se transmitió que el Profeta ﷺ juraba diciendo: “Por Aquel que cambia los corazones”, como en el ḥadiz de Ibn ‘Umar en *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* y otros. Y dijo: “Lo que más juraba el Profeta ﷺ era: ‘Por Aquel que cambia los corazones.’” Y en los dos *Ṣaḥīḥ* (al-Bujārī y Muslim), se registra el ḥadiz de Ibn ‘Umar que dice: Zayd ibn Ḥārizah solía decir: “Juro por Allah” y así se ha confirmado que el Profeta ﷺ juraba diciendo: “Por Aquel en cuyas manos está mi alma.”

El Profeta ﷺ relató de Yibrīl que este dijo: “Por Tu gloria, no entra al Paraíso nadie que haya cometido esa acción.” Es decir, la traición. Esto se encuentra en *Ṣaḥīḥ Muslim*, y hay muchos hadices auténticos con este sentido.

2. No está permitido jurar por la amānah (la confianza), ni absolutamente ni condicionalmente. En cuanto al juramento por la amānah, ha sido registrada una prohibición severa al respecto, como en el ḥadiz de Buraydah ibn al-Ḥuṣayb al-Aslamī, quien narró que el Profeta ﷺ dijo: “Quien jura por la amānah, no es de los nuestros.”⁶³

Ibn Ḥaṭṭab al-Hayzamī clasificó el juramento por la amānah como uno de los pecados mayores, y lo mencionó en su obra *al-Zawājir ‘an Iqtirāf al-Kabā’ir* después del pecado número cuarenta y ocho, en el capítulo de los juramentos prohibidos.

En cuanto al juramento por el divorcio, es un tipo de juramento pronunciado sin mencionar el nombre de Allah, por lo que cae bajo la misma prohibición general de no jurar sino por Allah.⁶⁴

3. Quien jura diciendo: “Si Allah quiere”, entonces ha hecho una excepción, y no se le exige expiación por el juramento.

Al-Nawawī transmitió el consenso sobre este punto, al decir: “Los musulmanes están unánimemente de acuerdo en que decir: ‘Si Allah quiere’ impide que el juramento tenga efecto, con la condición de que esté conectado directamente a la declaración”⁶⁵.

⁶³ Lo transmitieron Abū Dāwūd (n.º 3253), con esta redacción, y Aḥmad (n.º 22980).

⁶⁴ En cuanto a su implicación legal, existe una gran diferencia de opinión entre los sabios. Ibn ‘Abd al-Barr dijo en *al-Tamhīd* (12/439): “No hay discrepancia entre los sabios en que el divorcio con intención de juramento no conlleva separación, y que considerarlo como un divorcio real requiere intención, forma y redacción expresa. Si se formula sin intención de separación, no se considera válido.”

⁶⁵ *Sharḥ al-Nawawī ‘alā Muslim* (11/119)

La evidencia de ello está en el hadiz de Abū Huraira, que el Profeta ﷺ dijo: “Quien jure diciendo: ‘Si Allah quiere,’ no será considerado como quien ha incumplido su juramento.” Lo transmitieron Aḥmad, al-Tirmidhī, Ibn Māyāh y al-Nasā’ī.

El significado de “no ha incumplido” es que no se le impone la expiación correspondiente si rompe el juramento.

También Abū Dāwūd narró de ‘Ikrimah que Ibn ‘Abbās dijo: “El Mensajero de Allah ﷺ dijo: ‘¡Por Allah, conquistaré a Quraidah!’; luego dijo: ‘Si Allah quiere.’ Luego dijo: ‘¡Por Allah, conquistaré a Quraidah!’; luego dijo: ‘Si Allah quiere.’”

Esto no contradice la práctica de los Compañeros, quienes adoptaron este principio jurídico. Las opiniones de los Compañeros del Mensajero ﷺ sobre el juramento condicionado y el divorcio indican que no consideraban el divorcio condicionado como automáticamente vinculante, salvo que se cumpliera la intención de separación clara.

Ibn Qayyim transmitió que algunos de los Compañeros emitieron el fallo de que el divorcio condicionado no se considera efectivo salvo con la intención manifiesta, y no simplemente por la pronunciación del juramento.

Ibn Taimiiah también lo explicó claramente, mencionando que, si una persona jura algo, y su intención no era la ejecución literal de ese acto, sino solo una advertencia o coacción, no se aplica el divorcio ni se considera válido. Este es el criterio adoptado por Ibn al-Qayyim, y se registra en *Maḡmū‘ al-Fatāwā*.

Dijo: “Si Allah quiere”, y luego no los reprendió. Dijo Abū Dāwūd: este hadiz fue transmitido de manera no conectada por otro que Ibn ‘Abbās, y al-Bayhaqī lo narró con cadena continua y bien establecida.

En el *Ṣaḡīḥ* de al-Bujārī, se menciona que el Profeta Salomón, hijo de David, dijo: “Me uniré carnalmente esta noche con setenta mujeres.” En el hadiz, el Profeta ﷺ dijo: “Si Allah quiere, no pecará.” Al-Shawkānī dijo, comentando

esto: “Si el añadido ‘si Allah quiere’ está vinculado al juramento, entonces no conlleva consecuencia legal.”

4. Quien jura sobre algo y luego ve que otra cosa es mejor, que haga lo que es mejor y expíe por su juramento. Esta es la base establecida por los hadices auténticos, como el hadiz de ‘Abd al-Raḥmān ibn Samurah, en el que el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Si juras sobre algo y luego ves que otra cosa es mejor, haz lo que es mejor y paga la expiación por tu juramento”.

También lo narraron al-Nasā’ī y Abū Dāwūd: “Rompe tu juramento por lo que es mejor y paga la expiación por lo que dijiste.” Lo transmitieron Muslim y otros, entre ellos ‘Adii ibn Ḥātim. Y del hadiz de Abū Huraira: “No jures sobre algo y luego veas que otra cosa es mejor sin hacer lo que es mejor y pagar la expiación por tu juramento.”

5. El juramento inmersivo (al-yamīn al-ḡamūs) está entre los pecados capitales. Es aquel juramento en el que la persona jura conociendo que miente.

Una prueba de ello es lo narrado de ‘Abd Allah ibn ‘Amr, que un beduino vino al Profeta ﷺ y le dijo: “Oh Mensajero de Allah, ¿cuáles son los pecados mayores?” Dijo: “Asociar copartícipes con Allah.” Dijo: “¿Y luego cuál?” Dijo: “Desobedecer a los padres.” Dijo: “¿Y luego cuál?” Dijo: “El juramento inmersivo.” Dijo: “¿Qué es el juramento inmersivo?” Respondió: “Que jures con falsedad para apropiarte injustamente de los bienes de un musulmán.” Lo narraron al-Bujārī y Muslim.

Dijo Mālik en el *Muwatta’*: En cuanto a quien jura sobre algo sabiendo que miente, y jura con falsedad a sabiendas, complaciéndose en obtener con ello algo, o busca mediante él que se le devuelva lo tomado, o que se le entregue un bien, esto es un pecado mayor aún, y por la gravedad de su crimen, algunos sabios sostuvieron que no tiene expiación, como castigo similar a la sentencia criminal.⁶⁶

En cambio, al-Shāfi‘ī dijo: tiene expiación. Y dijeron los mālikíes y los ḥanafíes: si es sobre un hecho pasado y quien jura lo hace mintiendo, no tiene expiación porque ha incurrido en un pecado grave. Pero si jura sobre

⁶⁶ *Muwatta’* de Mālik – transmisión de Yahyā (3/18, ed. al-A‘damī)

algo futuro, como quien dice: “¡Por Allah, no daré este dinero mañana!”, sabiendo con certeza que miente o duda, esto es un juramento inmersivo (*yamīn ḡamūs*) y no tiene expiación.⁶⁷

6. No hay culpa por los juramentos involuntarios (*yamīn al-laḡw*), como en la palabra de Allah, Altísimo: “Allah no les tomará en cuenta por el desliz de sus juramentos”.

Y en *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, de ‘Ā’ishah, quien dijo: “Esta aleya fue revelada acerca de Su dicho: “Allah no les tomará en cuenta por el desliz de sus juramentos”, en referencia a las expresiones del hombre: ‘No, por Allah’, ‘Sí, por Allah’, ‘¡Oh, por Allah!’”.

Ibn al-Mundhir transmitió un parecer similar de Ibn ‘Umar, Ibn ‘Abbās y otros de los Compañeros, así como un grupo de los Tabi‘īn. Abū Dāwūd narró que ‘Ā’ishah dijo: “El Mensajero de Allah ﷺ dijo: ‘Es la palabra del hombre en su casa: No, por Allah; Sí, por Allah’”

Y los sabios han mencionado otros dichos con significado similar, entre ellos cinco que transmitió Ibn Rushd, y lo que los compañeros del Profeta interpretaron del texto tiene prioridad.⁶⁸

7. El musulmán tiene derecho a invalidar su juramento, tal como se establece en los dos *Ṣaḥīḥ* por lo que se transmitió de entre los compañeros del Profeta ﷺ, que este ordenó hacerlo, como en el ḥadiz de al-Barā’ y otros.

⁶⁷ Véase *Fath al-Qadīr* (3/4); *al-Sharḥ al-Ṣaḥīr* con glosa de al-Ṣāwī (1/33–32); *Asnī al-Maṭālib* (1/241–240); *Maṭālib Ūlī al-Nuhā* (6/368)

⁶⁸ *Bidāyat al-Muṣṭahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (2/171). Mālik y Abū Ḥanīfah sostuvieron que el juramento respecto a algo: se refiere a que el hombre afirma con certeza algo, por tanto, si se pronuncia con esa intención, se considera tal como lo juró. Ash-Shāfi‘ī dijo: “El tipo de juramento es similar a las expresiones coloquiales, mientras no se manifieste la intención contraria, lo cual ocurre por costumbre cuando el hombre, durante una discusión, dice: ‘¡Por Allah, que no fue así!’, y lo hace sin tener la intención de jurar”. Este tipo de expresión no implica juramento si no se tiene esa intención. Esto lo transmitió Mālik en el caso de una mujer de ‘Ā’ishah, y también se narró de al-Ḥasan de Ibn Abī al-Ḥasan, Qatādah, Muṣāhid e Ibrāhīm an-Naḥa‘ī. Y hay otra opinión que dice que el juramento se considera tal si el hombre lo pronuncia estando enojado, y eso lo dijo Ismā‘īl el juez entre los compañeros de Mālik. Y existe la opinión que dice que el juramento, si se pronuncia con relación a desobedecer, entonces se considera como un juramento de desobediencia. Se narra de Ibn ‘Abbās: “Cuando el hombre jura no comer algo, entonces ha jurado en contra de lo legislado”.

Aḥmad transmitió a partir del ḥadiz de Abū Huraira, que ‘Ā’ishah dijo: “Una mujer le ofreció dátiles, así que ella comió algunos y dejó otros, entonces le dijo: ‘¡Debes comerlos todos!’”. Ella respondió: “Te he jurado que no los comeré”, a lo que dijo el Mensajero de Allah ﷺ: “¡Revoca tu juramento y paga la expiación del mismo!”. Y sus transmisores son hombres de confianza conforme al Ṣaḥīḥ.

Si no se manifiesta claramente que su juramento es condicional, entonces se sigue la opinión de los sabios según la cual se considera como un juramento.

Quien jura sobre otro sin tener la intención de aplicarse el juramento a sí mismo, y lo vincula al acto de otro, entonces, según la mayoría, le corresponde la expiación.

Ibn Qudāmah dijo: “Si un hombre dice: ‘¡Por Allah, que fulano hará tal cosa!’; o ‘¡que no lo hará!’; o jura sobre una persona presente y le dice: ‘¡Por Allah, que harás esto!’; y dicha persona no lo hace, entonces la expiación recae sobre quien juró. Así lo dijeron Ibn ‘Umar, la gente de Medina, ‘Aṭā’, Qatādah, al-Awzā’ī, la gente de Iraq, y ash-Shāfi‘ī, porque es el juramento habitual, por lo que la expiación recae sobre él.”⁶⁹

Aḥmad tiene otra transmisión que contradice la más conocida, en la cual se establece que no hay expiación sobre él, y que la expiación recae sobre la persona sobre la cual se ha jurado que hará algo y no lo hizo.⁷⁰

⁶⁹ *Al-Muḡnī* de Ibn Qudāmah (13/503). Véase también: *Idhār al-Inṣāf* en la determinación de la opinión preponderante en las divergencias (11/234).

La realidad de la situación fue expuesta también en *al-Fatāwā al-Hindīyah* —capítulo de los juramentos— donde se dice: “Un hombre dijo a otro: ‘¡Por Allah, que harás tal cosa y tal otra!’; sin que se dirija directamente a él como interpelación directa, y sin que la intención del juramento recaiga sobre sí mismo, entonces no hay nada que deba cumplir si uno de los dos no realiza el acto mencionado. Pero si quien juró tenía la intención de aplicar el juramento a sí mismo, entonces se considera juramento obligatorio”. Esto también se menciona en *al-Mudawwanah* (1/580): “¿Has visto si alguien dice: ‘¡Me comprometo por Allah a no hacer tal cosa y tal otra!’; y luego actúa en sentido contrario? Dijo: ‘Esto no tiene duda de que constituye un juramento contra sí mismo’. Le dije: ‘¿Y si un hombre dice: “Te comprometo por Allah a no comer”?’ Dijo: ‘Esto es una súplica, no un juramento, a menos que tenga la intención de hacer de ello un juramento obligatorio contra sí mismo.’”

Asimismo, se transmitió del ‘Ālim de Medina, Ibn al-Qāsim, y es también el dicho de Mālik: “No he escuchado de Mālik que vea en ello algo salvo que uno de los dos lo haga con intención de obligarse a sí mismo”. También dijo: “Esto es como si alguien dijera: ‘Te pido por Allah que hagas tal cosa y tal otra’. En tal caso, no se impone nada a ninguno de los dos, salvo que uno de ellos lo haga con intención de obligarse a sí mismo.” Al-‘Utbī mencionó lo mismo en *al-Nawādir*, y añadió que este tipo de casos están incluidos en lo que *al-Mudawwanah* recoge junto a otras excepciones importantes.

⁷⁰ *Ḥalafta ‘alayhi wa ‘alayka bi-llāh*, y en cuanto a la expresión: *in lam yaqul fihimā bi-llāh*, sin jura-

Sheij al-Islām hizo una distinción al respecto, indicando que esto aplica si se juró sobre otro. Y si no sabe si lo alimentará o no, entonces esto constituye una mera petición, no un juramento, por lo tanto, no hay expiación. Y si sabe que ciertamente lo alimentará, como si fuera su hijo, entonces se le considera que ha jurado, porque lo ha vinculado consigo mismo.⁷¹ Ash-Shawkānī opinó que no hay expiación sobre él.⁷²

Ibn Baṭṭāl dijo —y se transmitió de Abū Huraira y de ‘Ubādah ibn ‘Abdi Llāh ibn ‘Utbah ibn Mas‘ūd—: “Ambos no consideraban que hubiera expiación en ello.” ‘Ubādah dijo: “¿No ves que Abū Bakr le dijo al Profeta ﷺ durante la visión: ‘¡Juro que me contarás, oh Mensajero de Allah!’? Entonces el Profeta ﷺ respondió: ‘¡No jures!’” Él no le ordenó expiar. Ibn al-Mundhir dijo: “No hemos recibido que haya sido ordenado con la expiación.” También se dice que fue una súplica, no un juramento, por lo tanto, no corresponde la expiación al que suplica; más bien, la expiación recae sobre quien se compromete a ello. Así, si el Profeta ﷺ no juró, no está obligado a cumplirlo.⁷³

Lo que se deduce de esto es que la opinión más sólida es que no hay expiación, y la evidencia de ello es lo que se encuentra en el ḥadiz de Abū Bakr, pues dijo al Mensajero de Allah: “¡Por Allah, cuéntamelo!”, y él le respondió: “Te has equivocado”, lo que indica que el Profeta ﷺ no le ordenó expiar.⁷⁴

mento ni fórmula, entonces no hay nada que deba cumplir. Esto fue dicho en *at-Tāy wa-l-‘Iklīl* para resumir lo mencionado en *al-Mudawwanah* (4/440).

Y si un hombre dice: “Me comprometo por Allah a no hacer tal cosa”, entonces es como si dijera: “Te ruego por Allah que no lo hagas”, o “Te pido por Allah”, o “Te imploro por Allah”. Entonces, no hay nada obligatorio sobre cada uno de ellos. En cuanto a los shāfi‘íes, ellos dictaminaron que, en tal caso, si alguien jura sobre otro, no hay expiación a menos que tenga la intención del juramento, como si dijera: “¡Te ruego por Allah que hagas tal cosa!”, o “¡Te pido por Allah!”.

Si tuvo la intención de un juramento relacionado con el acto del otro, entonces es un juramento y le corresponde la expiación, porque es un juramento. Pero si tuvo la intención de que el otro lo hiciera mediante súplica o petición, o simplemente por cortesía, o con la intención de enfatizar su petición o no tuvo intención de nada, entonces no hay expiación sobre él ni sobre el otro. Véase *al-Ḥawī al-Kabīr* (15/279). Ar-Rāfi‘ī dijo en *al-‘Azīz* (12/233): “Si dice a otro: ‘Te pido por Allah’, o ‘Te juro por Allah’, o ‘¡Por Allah, que harás tal cosa!’; si lo dice con la intención de súplica, entonces lo que quiso fue solicitar intercesión, súplica o ruego, por lo tanto, no hay obligación si no tuvo la intención de que se constituyera un contrato de juramento. Pero si lo hizo con esa intención, entonces sí hay obligación.

Esto también lo dijo al-Qāḍī ‘Iyāḍ respecto a las palabras ambiguas: si no hay intención ni fórmula explícita de juramento, entonces no hay expiación. Pero si hay intención o fórmula textual como: “Fulano hará tal cosa, por Allah”, y se tuvo la intención de que fuera juramento sobre otro, o sobre sí mismo, o sin especificación, entonces si su intención fue el juramento, cuenta como tal.

⁷¹ *Maymū‘ al-Fatāwā* (1/207).

⁷² *As-Sayl al-Yarrār* (1/168).

⁷³ *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (4/439).

⁷⁴ Dijo al-Bujārī (4/406): “Nos relató Yaḥyà ibn Bukayr, nos relató al-Layz, de Yūnus, de Ibn Shihāb, de

Y ello constituye una prueba de que cumplir con el juramento tiene un límite conocido, pues puede estar relacionado con la declaración en la que Abū Bakr erró al interpretar una visión onírica, y esto es un asunto general que no necesariamente exige revelar el beneficio de su interpretación. Y se ha argumentado con ello que invalidar un juramento es recomendable, y se puede responder que cumplirlo es obligatorio si no resulta en perjuicio.

Ibn Qudāmah dijo: “Y es posible que no deba invalidarlo si ello no conlleva daño, y podría interpretarse que el Mensajero de Allah ﷺ no permitió a Abū Bakr invalidar su juramento porque sabía que no habría daño en ello.”⁷⁵

8. En cuanto a la expiación del juramento, esta se encuentra mencionada por Allah en Su Libro, en Su dicho —exaltado sea—: “Allah no les reprocha por los juramentos pronunciados sin intención, pero sí les reprocha por los juramentos hechos con intención. Su expiación consiste en alimentar a diez pobres con la comida habitual con la que alimentan a sus familias, o vestirlos, o liberar a un esclavo. Y quien no pueda hacerlo deberá ayunar tres días o vestirlos, o liberar a un esclavo. Y quien no pueda hacerlo, que ayune tres días. Esta es la expiación por sus juramentos cuando juren. Así es como Allah les aclara Sus signos para que sean agradecidos”. [5:89]

Los pilares de la ganancia completa

Son cuatro pilares definidos por las aleyas de esta sura, sin los cuales la humanidad no puede salir del túnel oscuro de la hipocresía hacia el mundo luminoso de la cuádruple eternidad. Estos pilares se presentan a través

‘Abd Allah ibn ‘Abd Allah ibn ‘Utbah ibn Mas‘ūd, que Ibn ‘Abbās dijo: ‘Lo que sucede en el sueño del Mensajero de Allah ﷺ es como si fuera una visión: vio que entraría a La Meca afeitando sus cabellos y cortándolos, entonces, algunos de los hombres se vieron impedidos por la tristeza y la aflicción; entonces Allah les reveló que sería con certeza, y cuando esto sucediera, sucedería según la voluntad de Allah.’ “Lo tomé y lo hice, luego otro hombre me lo quitó, y luego otro hombre se lo quitó al segundo, y después un tercero se lo quitó al segundo, hasta que el vínculo se rompió y llegó. Entonces Abū Bakr dijo: ‘¡Oh Mensajero de Allah, es mi padre, por Allah! Él me ha forzado a devolvértelo.’ El Mensajero de Allah ﷺ dijo: ‘Acepta.’ Luego dijo: ‘Lo que ha desatado tus lazos me ha sido más querido.’” Luego, el Profeta ﷺ dijo: “Explica.” Él dijo: “En cuanto a la suavidad de la miel y la grasa, esa es la dulzura del Islam; en cuanto a lo que rebosa de miel y grasa, es el Corán y el futuro; y en cuanto a la razón por la cual el vínculo se rompió, es la conexión entre el cielo y la tierra, entonces cuando veas que te es quitado, ese es el rompimiento de esa conexión.” Y luego, cuando otro hombre lo tomó después de ti, y otro hombre se lo quitó, y otro más, hasta que el vínculo se rompió y me llegó, entonces el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “¡Abū Bakr ha acertado en parte y ha errado en parte!” Se dijo también: “Acertó en parte y se equivocó en parte.” En cuanto a su dicho: “Te juro por Allah que me hablas con la verdad”, dijo: “Has errado.”

⁷⁵ *Al-Muḡnī* de Ibn Qudāmah (13/503).

de esta excepción central y normativa: “Excepto...”, esta es la herramienta de excepción reconocida, que es la madre de todas las puertas en las excepciones. Y lo que sigue a esta herramienta no entra sin lo que la precede, como dicen los gramáticos: lo que viene después de ella pertenece al tipo humano que ha sido elaborado, refinado por las acciones y características meticulosas que hacen de él el modelo del ser humano exitoso.

1. Los que creen.
2. Y obran rectamente.
3. Y se exhortan mutuamente a la verdad.
4. Y se exhortan mutuamente a la paciencia.

Así, esta cuádruple ganancia comenzó con la fe. Y esos tres asuntos siguientes —que se derivan de ella— son su manifestación en los comportamientos, sus vínculos y su semejanza. Y su semejanza más elevada es decir: *No hay más dios que Allah*, y su manifestación más evidente es remover el daño del camino.

Sí, el sistema de la fe y su semejanza está claramente expresado en el discurso coránico como equivalente en valor a la frase: “Los que creen y obran rectamente”.

Una sola frase, sí, pero que resume toda la responsabilidad y su resultado final.

Las distintas manifestaciones internas y externas de la fe verdadera tienen una profunda relación con la reforma de la vida en la Tierra desde una perspectiva global que la abarque.

“Y obraron rectamente”, esta expresión general a la que alude Allah en la aleya incluye todas las acciones justas (ṣāliḥāt), tal como se establece en los principios fundamentales.

La universalidad de la reforma —ya sea a nivel personal, psicológico, familiar, social o internacional— no es solo algo recomendado, sino obligatorio. De

hecho, constituye uno de los pilares que conducen a la humanidad por el camino de la seguridad y la paz. Y todo lo que sea igualmente necesario para alcanzar ese fin, también se convierte en obligatorio.

Desde un ángulo analítico y otro desde el fundamento jurídico, el texto revela que la dualidad entre fe y buenas obras no es solo una correlación decorativa; esta dualidad es profundamente real. Se revela como una expresión tangible de la vida correcta.

La fe no es una idea experimental o una abstracción filosófica flotante sin rumbo en el mundo de la imaginación y las suposiciones. Si entra en contacto con la vida, transforma su impacto en una destrucción, como lo hizo la filosofía materialista, o en un producto comercial de gran demanda como el mercado de los valores humanos manufacturados por el capitalismo. Pero no: el Islam no es esto ni aquello. Es una verdad profunda que se arraiga en la razón y en la naturaleza humana, y no un desvarío metafísico que contradice tanto la razón como la naturaleza y la vida.

La fe está profundamente vinculada con la construcción de la vida, con un nivel digno del ser humano, muy alejado del caos bestial, satánico y de las acumulaciones de vulgaridad, conflictos y suciedad.

Este modelo es digno de ese encargo de sucesión [en la Tierra], para ese noble califa honrado: “Y ciertamente honramos a los hijos de Adán”.

La fe, si no tiene un impacto en la vida y en su transformación, tanto en pensamiento como en construcción, no es más que una mera pretensión sin verdad.

La fe y la reforma en la Tierra están vinculadas en el Sabio Recuerdo. Noté que solo con esta expresión: “Creyeron y obraron rectamente”, esta fórmula se repite en el Corán cincuenta veces completas. Aunque tiene otras ramificaciones, necesita ser profundizada aún más.

Esto desmiente la idea pasiva del fatalismo extremo que aísla la fe de la acción, ya que entra en conflicto con las revelaciones y sus textos tanto en el Corán como en la Sunnah.

La fe, en su forma más pura, es un conjunto de reflejos que se manifiestan en el corazón, en la lengua, y en el cuerpo. Son ramas numerosas. En los dos Ṣaḥīḥ se menciona de Abū Huraira que el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “La fe tiene más de setenta ramas —o más de sesenta—. La más elevada es decir: *Lā ilāha illā Allah*, y la más baja es quitar un obstáculo del camino. Y el pudor es una rama de la fe.”⁷⁶

Al-Ḥāfid resumió las ramas de la fe, como también lo hizo Ibn Ḥibbān y otros, señalando que estas ramas se desprenden de las obras del corazón, de la lengua y de las acciones del cuerpo.⁷⁷

Primero: las obras del corazón. En ellas se incluyen las creencias y las intenciones, y abarcan veinticinco cualidades: La fe en Allah, que incluye la fe en Su esencia, Sus atributos y Su unicidad, afirmando que nada se asemeja a Él; la creencia de que todo ocurre por Su voluntad; la fe en Sus ángeles, Sus libros, Sus mensajeros, el destino —tanto lo bueno como lo malo—, y la fe en el Día del Juicio. También comprende la creencia en lo que ocurre en la tumba, la resurrección, la presentación de los actos, la contabilidad, la balanza, el camino (ṣirāṭ), el Paraíso y el Infierno. Asimismo, incluye el amor a Allah, el temor a Él, la esperanza en Él, el anhelo de Su cercanía, y el deseo de Su misericordia.

También incluye el amor al Mensajero de Allah ﷺ, y la creencia en su mensaje; amarlo y obedecerlo; seguir su Sunnah; sinceridad en la adoración a Allah; el abandono de la ostentación y la hipocresía; el arrepentimiento, el temor, la lealtad, la fidelidad, la paciencia, la complacencia con el decreto divino, la certeza, la confianza, la misericordia, la humildad, la honra hacia los mayores, la compasión hacia los menores, el abandono del orgullo, de la arrogancia, del odio, de la envidia, del rencor y del enojo.

Segundo: las obras de la lengua. Estas comprenden siete ramas de la fe, entre ellas: Pronunciar el testimonio de fe (tawḥīd), recitar el Corán, aprenderlo y enseñarlo, hacer súplicas, recordar a Allah (ḍikr), pedir perdón (istigfār) y evitar el lenguaje obsceno.

⁷⁶ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī (1/11), numerado 9 – Ṣaḥīḥ Muslim (1/2), numerado 57.

⁷⁷ *Fathī al-Bārī* (1/52).

Tercero: las obras del cuerpo. Estas abarcan treinta y ocho ramas de la fe, entre las cuales se encuentran aquellas relacionadas con los deberes de cada órgano, incluyendo aquellas que competen a los ojos. Son quince las principales cualidades: La purificación, obligatoria o recomendada; el evitar la suciedad y la impureza; cubrir las partes íntimas; la oración —tanto obligatoria como voluntaria—; el pago del zakāt; la liberación de esclavos.

Y también se incluyen la generosidad y alimentar al necesitado, la hospitalidad con el huésped, el ayuno obligatorio y voluntario, el ḥaġġ y la ‘umrah del mismo modo, el ṭawāf, el i‘tikāf, la búsqueda de la noche del decreto, y la firmeza en la religión. También se incluye la ḥiġrah desde la tierra del shirk, cumplir con los votos, el cumplimiento de promesas, el pago de las expiaciones, y lo relacionado con la familia: entre ellas, seis ramas que se refieren a la castidad mediante el matrimonio, cumplir con los derechos de los hijos, y la piedad hacia los padres. También se incluye evitar los castigos físicos hacia los hijos, su crianza, y mantener los lazos de parentesco.

Y entre ellas, lo relacionado con la comunidad y la sociedad, que comprende diecisiete ramas, como: sostener la justicia, seguir a la comunidad, obedecer a la autoridad, y reformar entre las personas. También se incluye combatir a los rebeldes y traidores, cooperar en la bondad, ordenar el bien, prohibir el mal, establecer las ḥudūd, y la lucha, entre las cuales está la vigilancia de las fronteras. También se cuenta la entrega de la confianza (amānah), el pago del ‘ushr, los préstamos con bondad, la honra a los vecinos, y el buen trato. Se considera también el evitar reunir riqueza ilícita, el gasto del dinero en su derecho, y evitar el despilfarro y la exageración, responder al saludo, evitar burlarse de los pecadores, y cómo alejar el daño de las personas. Asimismo, evitar los juegos vanos, y apartar el daño del camino. Son sesenta y nueve ramas.

Nuestro pilar de salvación...

“Se exhortaron mutuamente a la verdad, y se exhortaron mutuamente a la paciencia”.

No basta con practicar la fe y trabajar por la reforma en la Tierra para alcanzar el camino seguro. Es imprescindible cumplir con dos asuntos de gran importancia:

1. Se exhortaron mutuamente a la verdad.
2. Y se exhortaron mutuamente a la paciencia.

“Tawāṣaw”, en la forma verbal *tafā‘ul*, indica que esta cualidad ha pasado de ser una acción individual a convertirse en una interacción comunitaria, familiar y social de carácter colectivo y específico.

“Tawāṣaw”, con su forma en pasado perfecto, denota continuidad, estabilidad, realización constante y vigencia permanente que le otorgan legitimidad legal y fuerza normativa, sugiriendo además su durabilidad como fundamento estructural.

Y no solo eso, sino que este verbo conlleva un matiz obligatorio, ya que implica una salida del extravío manifiesto, lo cual es condición indispensable para alcanzar la salvación.

Por tanto, esta interacción es un deber obligatorio. Esta exhortación mutua es un requerimiento legislado, y su continuidad también es un mandato.

Así que tenemos aquí dos exigencias en este asunto: no es algo ocasional o temporal; no se trata de un gesto caprichoso o de un estado de ánimo pasajero o afable, sino que es un asunto permanente y constante.

Si nos comprometemos con esta legislación, entonces nuestras almas y conductas cambiarán verdaderamente, porque toda la sociedad se convierte en vigilante de sí misma.

No se trata de una vigilancia inquisitiva ni de una actitud que persigue o busca errores, sino de una corrección y reforma que se hace con suavidad, sin violencia, sin agresión y sin deshonra.

Es un acto que se entrelaza con la vida, y su pérdida convierte a la vida en algo sin dirección ni sentido. Ese es el propósito del mandato divino: “Se exhortaron mutuamente”.

Es una función más precisa, profunda y completa que el mandato del bien y la prohibición del mal, porque representa una visión integral de la vida y de su estructura, no solo una reacción a comportamientos desviados o malas acciones.

Por ello, aunque el deber de ordenar el bien y prohibir el mal está establecido en múltiples pasajes, uno de los más claros es lo que Allah menciona como una cualidad distintiva de esta comunidad: “Ustedes son la mejor comunidad que ha sido sacada para la humanidad: ordenan el bien, prohíben el mal y creen en Allah” [3:110] Y también: “Y entre ustedes haya una comunidad que invite al bien, ordene el bien y prohíba el mal” [3:104]

Y luego dice: “Ellos son los que tendrán el éxito”.

Esto indica que la responsabilidad del mandato del bien no recae sobre todos por igual, ya que el cumplimiento colectivo puede ser suficiente. Pero si algunos lo abandonan, el pecado recae sobre los demás.

En cuanto a: “Y se exhortaron mutuamente a la verdad, y se exhortaron mutuamente a la paciencia”, este es un acto continuo.

Y la shari‘ah pretende con esta responsabilidad alcanzar a toda la comunidad... Es decir, a todo aquel que ha salido de la perdición.

La exhortación mutua (tawāṣī) es una acción que no necesita ser delegada a un grupo que ordene y prohíba. Es más bien una acción cotidiana que llevan a cabo el padre, la madre, la familia, el vecino, el amigo, el maestro, el responsable, el empleado... así, abarca a toda la sociedad.

Cabe destacar que la expresión “ordenar el bien y prohibir el mal” aparece tal cual, y su significado implica un tipo de dirección, corrección o severidad. Por ello, algunos expertos en los fundamentos jurídicos (uṣūliiṅ) han condicionado su uso a situaciones de superioridad legítima o autoridad.

Pero el “tawāṣī” no implica esto. Aunque esté relacionado, no conlleva necesariamente la connotación de autoridad sobre quien recibe el mensaje, salvo que se trate de una súplica o una petición afectuosa.

Por ejemplo, si alguien le dice a su amigo: “Pásame el bolígrafo”, es solo una solicitud, no una orden. Si un padre le dice a su hijo: “Realiza la oración”, eso no es una orden jurídica, sino una instrucción de crianza. Si un maestro le dice a su alumno: “Entrégame el deber”, eso no es una orden formal.

Así, hay una diferencia importante entre el tawāṣī y el mandato del bien y prohibición del mal. El tawāṣī se convierte en un acto más suave y acorde con la vida cotidiana, porque su forma se asemeja más al consejo, la recomendación o la enseñanza, y surge de un sentimiento sincero que empuja al cumplimiento mediante la exhortación mutua.

El tawāṣī es una acción adecuada al ritmo de la vida, sin rigidez ni fricción. Se inserta dentro de la dinámica social habitual que genera afecto, y provoca efectos positivos al surgir desde el corazón y tocar con suavidad, misericordia y ternura los estilos de vida con un enfoque compasivo y humano, con nobleza y humildad. Por eso se transmitió de Ibn ‘Abbās que dijo sobre: “y se exhortaron mutuamente”, es decir: se ayudaron, se recomendaron mutuamente unos a otros, se aconsejaron y se impulsaron mutuamente unos a otros. Esta es una interpretación profunda que conecta con la bendición contenida en la súplica del Profeta ﷺ.

En resumen, lo que se concluye del “y se exhortaron mutuamente” es:

1. Que implica realización y firmeza, como también lo indica el tiempo verbal en pasado.
2. Que conlleva una interacción social tanto general como específica.
3. Que es una obligación jurídica (shar‘ī).
4. Que es más amplia, completa y abarcadora que el mandato del bien y la prohibición del mal. Este es el primer núcleo temático relacionado con esta expresión. Entonces, ¿qué es lo que concierne a ella y con qué empieza esta exhortación mutua?
5. Con la verdad.

6. Con la paciencia.

¿Qué es la verdad (al-ḥaqq)?

Este término compartido posee múltiples significados correctos. “Al-Ḥaqq” es uno de los nombres de Allah, exaltado sea. Por tanto, exhortarse mutuamente a seguir la verdad significa obedecer a Allah, cumplir Sus mandamientos y Su legislación. Esto es lo más general y completo de los significados. También puede referirse a la verdad del Corán o del tawḥīd, como mencionó ash-Shawkānī al revisar las posibles interpretaciones generales de este término.

Pero luego de todo eso, el uso de “la verdad” de manera definida por el artículo “la” da un significado general (‘āmm) puede restringirse según el contexto. Esto podría significar todas las formas de “verdad” lo cual es equivalente a “derechos”, que podrían ser:

1. Los derechos financieros.
2. “Y en sus riquezas había un derecho reconocido para el mendigo y el necesitado”.
3. Los derechos sociales comunitarios: “Y da al pariente lo que le corresponde, y al pobre y al viajero”.
4. El derecho a la producción agrícola: “Y cuando recojan su cosecha, den lo que le corresponde”.
5. Derechos del vecino: “Y al vecino próximo, y al vecino lejano, y al compañero cercano”.
6. Derechos del compañero y del amigo: “Y al compañero cercano”.
7. El derecho del viajero en necesidad (*ibn al-sabīl*), es decir, aquel que está fuera de su tierra, aunque sea rico en su país, pero necesita dinero y no puede llegar a su destino: “Y al viajero en necesidad”.

- 8.** El derecho a la justicia entre el pastor y su rebaño, entre hijos y esposas.
- 9.** El derecho del musulmán sobre otro musulmán en apoyo, auxilio, ayuda y respaldo.
- 10.** Los derechos humanos, generales y específicos.
- 11.** El derecho del pastor sobre su rebaño y del rebaño sobre el pastor.
- 12.** Los derechos de los padres.
- 13.** Los derechos de Allah, exaltado sea.
- 14.** Los derechos del Mensajero ﷺ, su familia y sus compañeros.
- 15.** Los derechos del ser humano, los derechos de los empleados, y los derechos de los no musulmanes.

Estos forman el sistema legislativo integral de los derechos.

Y como ejemplo del mandato de exhortarse mutuamente con la verdad, está que tú le digas a otro la verdad, le enseñes y lo alertes. Como que el padre enseñe a su hijo, y el maestro a su alumno.

Que los medios de comunicación cumplan con su papel pionero en el establecimiento del mensaje “y exhortaos a la verdad”. Ciertamente, la verdad es aquello sobre lo que se erigieron los cielos y la tierra con una balanza de justicia que no se desvía ni se inclina. Por tanto, es un deber religioso establecer la verdad y exhortarse mutuamente a ella. Observa la expresión “y exhortaos”, y lo que conlleva de gentileza y amplitud que alivian el corazón de las turbaciones de las necesidades, errores y múltiples formas de agresión que practican algunos en el contexto de la orientación y guía. Ciertamente, exhortarse a la verdad no implica este estilo.

Un viaje con: “Y exhórtense a la paciencia”

Una de las mayores fuentes de fortaleza que necesita el creyente responsable para avanzar hacia Allah en un camino lleno de sacrificios, deseos, dudas y pruebas es la paciencia, uno de los pilares más importantes de la madurez integral, y el más relevante tanto en lo religioso como en lo mundano. Es con ella que la humanidad debe construir su vida, en una estructura cuádruple coherente, sintetizada de forma magistral en esta gran sura: la fe, las buenas obras, el exhortarse a la verdad y el exhortarse a la paciencia.

Ciertamente, la fe y la realización de buenas obras en la Tierra, y su implementación conforme al método del reemplazo divino, requieren paciencia. Poner esto en práctica correctamente requiere paciencia. Así como la verdad, el exhortarse a ella, la perseverancia en ella y la firmeza sobre ella también requieren paciencia. Por ello, la paciencia es el pilar de la salvación. Y Allah la ha ordenado junto a la oración, una al lado de la otra, acompañándose con equilibrio.

“Y exhórtense a la verdad y exhórtense a la paciencia”, en una dualidad que representa una fuente de energía recomendada por el Señor de los mundos, quien conoce perfectamente lo que necesita el creyente en su camino, en sus movimientos y cambios a lo largo de la vida. Ciertamente, la vida, con sus altibajos, dificultades, ocupaciones y distintas presiones.

Múltiples son las pruebas que se manifiestan de diversas maneras, poniendo a prueba el alma humana con aflicciones, presiones y crisis.

El musulmán, al enfrentarlas, no debe responder con negatividad, apatía, debilidad o impotencia, sino con claridad, dignidad, resiliencia y una convivencia positiva con ellas, comprometido en todo momento con la verdad, en las condiciones que Allah ha dispuesto para él y bajo Su amparo y cuidado. Esto requiere, sin duda, de una gran paciencia activa.

La paciencia es el camino hacia todas las virtudes, pues ella protege al alma de los caprichos, la desesperación, la ira y el desánimo. Motiva a la perseverancia y a la constancia, da fuerza para soportar y dejar la pereza

y la frustración. Es una cualidad que eleva a las más altas estaciones que Allah ha elogiado, como en Su palabra: “Ciertamente, Allah está con los pacientes”.

Sí... Él está con ellos brindándoles el perdón, el arrepentimiento, la victoria, el éxito y el apoyo, y todo lo que conlleva esta expresión, una de las más grandiosas en significado. Y Él ordenó anunciarles buenas nuevas: “Y da buenas nuevas a los pacientes”. Luego oró por ellos: “Ellos son quienes recibirán bendiciones de su Señor y misericordia”. Y testificó que están guiados: “Y ellos son los que están bien guiados”. “Y da buenas nuevas a los pacientes. Aquellos que, cuando les ocurre una desgracia, dicen: “Ciertamente, a Allah pertenecemos y ciertamente a Él hemos de regresar”. Esos son los que recibirán bendiciones de su Señor y misericordia; y esos son los bien guiados”. [157-2:155]

La paciencia es algo que todos necesitan, sin excepción.

Puede manifestarse en la forma del dominio del alma, que necesita el político y el reformador; y su significado es elevarse por encima de lo vulgar, soportar lo absurdo, contener las reacciones, mantener la firmeza de postura y evitar la impulsividad de las declaraciones.

El esposo necesita paciencia con su esposa, y lo mismo ella con él. Paciencia frente a los contrastes de la vida, con todas sus dualidades, contradicciones y circunstancias cambiantes.

“Y a quienes sean pacientes y perdonen, ciertamente eso es de las cosas más firmes y recomendables” [42:43].

El joven necesita paciencia ante el ímpetu de la juventud, las tentaciones del deseo, en un mundo expuesto a la superficialidad y a la facilidad, y frente a la exposición constante del ser humano moderno en el gran mercado del deseo. El sabio necesita paciencia para profundizar en las cuestiones, extraer soluciones desde lo oculto, con una mirada reflexiva y una investigación agotadora. La paciencia es el arma del combatiente y su fortaleza en las primeras líneas, cuando ve que los peligros lo rodean por todas partes. La

paciencia es la herramienta del escritor libre, cuya pluma rasga el blanco del papel con tinta negra que ilumina los caminos del mundo.

Y en términos generales, cualquier labor que emprendamos necesita un suministro constante y continuo de paciencia, para resistir los golpes, los obstáculos y los dolores que oscurecen el camino y agravan las circunstancias. Por eso, el Profeta ﷺ dijo: “La paciencia es luz”⁷⁸.

Y por ello, se ha extendido ampliamente el discurso de los grandes sabios acerca de la paciencia. Al-Halimi dijo: La paciencia tiene tres tipos: paciencia en la obediencia al Creador; paciencia ante la desobediencia al Creador; y paciencia en soportar la obediencia y evitar el pecado. A este significado se le añade otro sentido que se recoge en las palabras de Ibn Al-Qayyim —que Allah tenga misericordia de él—: “Y paciencia ante los decretos (divinos)”⁷⁹.

Este es el nivel de la complacencia, y es una posición grandiosa ante Allah, Glorificado sea.

Tener paciencia en lo que Allah haya decretado para ti de pruebas, como dijeron los sabios, es la llave para la apertura de los asuntos y la superación de las crisis. Y no exageramos al decir que muchas enfermedades físicas graves que afectan al ser humano tienen como causa la falta de paciencia, y la aparición de la ira, la desesperación, la ansiedad o la tristeza en el corazón.

Allah, Exaltado sea, dijo sobre Ya‘qub (Jacob) cuando el dolor lo afectó profundamente y lo dejó con un trauma emocional que se acumuló en su alma: “Y sus ojos se pusieron blancos por la tristeza, pues se la guardaba en su interior” [84 :12].

Esto indica que la tristeza y la ansiedad pueden afectar las funciones de órganos esenciales y sensibles como la vista, entre otros, que son órganos centrales del cuerpo.

La vida: ciertamente, tu Señor te otorga la claridad interior, pero junto a

⁷⁸ Muslim, Libro de la Pureza, capítulo sobre las virtudes del wudú, hadiz núm. 223.

⁷⁹ *Madarij As-Salikin* (2/165).

ella vienen las sombras de las preocupaciones y los temores. Estas afectan la visión del mundo, la forma de pensar, la agudeza del juicio y la suavidad de la percepción. La falta de claridad interior influye en la salud física y psicológica en general, y sus efectos en la salud mental son más peligrosos que muchas enfermedades físicas evidentes, que hacen que la persona acuda al médico y a los centros de tratamiento para atenderlas.

El dolor interno, cuando no se manifiesta, no permite que el ser humano conviva con él; por ello se convierte en trastornos psicológicos que se reflejan en la conducta, endurecen el trato con los demás, entorpecen el pensamiento correcto y afectan la toma de decisiones que pueden ser determinantes en nuestras vidas.

Esto es lo que confirman los grandes especialistas en psicología, quienes afirman que el sufrimiento mental puede llevar a una ruta de pensamiento destructivo. Así, el paciente con trastorno mental podría llegar a quejarse de lo que no se ve, y su enfermedad se proyecta sobre su entorno. Puede involucrarse en delirios de persecución, fantasías y confusión. Si no logra percibir la realidad y resistir su influencia, el médico podría tener que internarlo, considerándolo clínicamente un caso psiquiátrico.

Por eso, el Profeta ﷺ solía buscar refugio en Allah de las enfermedades psicológicas, y mencionó ocho de ellas en una sola súplica, que se cuenta entre las palabras más concisas y profundas que pronunció. Dijo: “Solía escuchar al Mensajero de Allah ﷺ decir con frecuencia: ‘¡Oh Allah! Busco refugio en Ti de la preocupación y la tristeza, de la debilidad y la pereza, de la cobardía y la avaricia, y del peso de las deudas y del sometimiento de los hombres’”⁸⁰.

Al-Bujari recogió en su *Sahih*, en el hadiz narrado por Aisha —que Allah esté complacido con ella—, que el Mensajero de Allah ﷺ solía decir en su oración, después de buscar refugio del castigo de la tumba y de las pruebas del Anticristo y de la vida y la muerte: “¡Oh Allah! Me refugio en Ti de las deudas y del sometimiento de los hombres”. Le dijeron: “¡Oh Mensajero de Allah! ¿Acaso buscas refugio del endeudamiento con tanta frecuencia?”. Él respondió: “Ciertamente, cuando una persona se endeuda, miente y no cumple”⁸¹.

⁸⁰ Sahih al-Bujari, Libro 75, Hadiz 2893.

⁸¹ Sahih al-Bujari (1/86), hadiz núm. 239.

Por eso, Allah —Glorificado y Exaltado sea— dijo en su máxima expresión de consuelo a Su Mensajero ﷺ: “Y no te entristezcas”; y dijo: “No dejes que se apene tu alma por ellos”⁸².

Es decir: no te angusties por sus dificultades, y si la tristeza fuera útil para alcanzar la meta, Allah no habría ordenado dejarla. Entonces, ¿qué pensar si esa tristeza es solo ruina?

La paciencia ha sido mencionada en el Corán con mucha frecuencia. Incluso algunos eruditos del Islam afirmaron que la paciencia ocupa un lugar más alto que nuestra actual posición doctrinal.

¡Hermanos! Esos sabios, pensadores e inventores que aportaron tanto valor y significado al mundo, sin duda lo hicieron gracias a la paciencia.

Si examináramos las biografías de los grandes sabios y sus luchas en distintas áreas de la vida, encontraríamos maravillas en este aspecto. Pero lograron alcanzar tanto gracias a su paciencia, con la que aportaron soluciones a muchos problemas, tanto en lo religioso como en lo mundano. Esto nos aclara el significado de las palabras del Profeta ﷺ: “La paciencia es luz”, como está registrado en *Sahih Muslim*⁸³.

Las obligaciones legislativas

La primera obligación legislativa: Toda la humanidad está obligada a creer en Allah, en Sus Mensajes, a enfrentar el ateísmo y sus herramientas, y a invitar hacia Él, porque esa es la causa del extravío de la humanidad y de sus enormes pérdidas, tanto a nivel espiritual como material.

La segunda obligación legislativa: Se impone a la sociedad humana y a nivel internacional la tarea de reformar la Tierra y actuar conforme a lo que Allah ha legislado.

La tercera obligación legislativa: Toda la humanidad debe colaborar en el establecimiento de la verdad y tener paciencia para mantenerla.

⁸² *Maymu' al-Fatáwa* (18/39).

⁸³ *Sahih Muslim*, Libro de la Pureza (1/203), hadiz núm. 223.

La cuarta obligación legislativa: Estas cuatro responsabilidades se aplican por igual al individuo, a la sociedad, a la nación y a toda la humanidad.

Los objetivos de la sharía en la sura

El primer objetivo: La preservación de la religión —“aquellos que creen”.

El segundo objetivo: La reforma en la Tierra es uno de los mayores objetivos de la legislación islámica.

El tercer objetivo: Los medios para alcanzar estos fines comparten su misma importancia en la ley.

Por eso, se ordenó exhortarse mutuamente a la verdad y exhortarse mutuamente a la paciencia, ya que ambos son medios para preservar la religión y lograr la reforma en la Tierra.

El enfoque metodológico en la obligación legal

1. Aclarar que la obligación religiosa está implícita en la excepción de la pérdida, lo que indica que todo lo que queda fuera de la excepción es obligatorio. No se necesita mayor explicación, ya que la redacción es una clara indicación del carácter obligatorio del asunto.
2. El ser humano es el eje central de la obligación, ya sea musulmán o no musulmán. El discurso está dirigido a todos, y esto incluye lo que se conoce como la entrada de los no creyentes en el ámbito del mandato religioso.
3. El mandato religioso relacionado con exhortarse a la verdad y exhortarse a la paciencia es general y abarca incluso a quienes no son musulmanes, y eso incluye todas las formas de llamado (a la fe).
4. La universalidad del mandato religioso respecto a los cuatro asuntos implica distintos niveles: algunos son individuales, otros comunitarios, como en las obligaciones colectivas que se satisfacen con la acción de algunos.

La jurisprudencia de la da'wah

1. El objetivo del Islam es sacar a las personas del extravío, la desdicha y la pérdida, hacia la felicidad, el éxito y la salvación. Esta sura lleva consigo ese significado, pues aclara el camino de la desdicha y la perdición, y revela el camino hacia el triunfo y la felicidad.

El mensaje y el llamado a las personas exigen que tengan plena conciencia de este objetivo para que la da'wah no se desvíe de su propósito. Tal como ocurrió en llamados anteriores que comenzaron con claridad en este objetivo, pero luego fueron arrastrados hacia otras agendas políticas específicas que no tienen relación con los objetivos del llamado y la transmisión del mensaje. Esto provocó una ruptura con la esencia de la da'wah y sus fines, y la convirtió en meros programas políticos sin base ni guía. ¿Qué han hecho con ese lema? No lo elevaron ni cumplieron con el deber del llamado que fue confiado a ellos por Allah, por lo que engañaron a la gente y los llevaron al error.

2. El mensaje del Islam tiene un proyecto y un método claro, con elementos y bases evidentes para el rescate de la humanidad. Los portadores del llamado deben exponerlo con claridad.

Y cada sura del Corán lleva ese proyecto y presenta métodos diversos. Esta sura, en particular, presenta un resumen del mensaje de rescate con un estilo especial, ya que viene en el contexto del proyecto salvador de la humanidad frente a lo que sufre de conflicto, desvío, opresión, corrupción e injusticia.

No hay forma de salir de esta trágica secuencia salvo mediante el método del Islam.

Los pilares de este proyecto salvador se sustentan sobre cuatro columnas fundamentales, que representan el anillo de seguridad para la humanidad. Ninguna sociedad puede prescindir de ellas, sin discriminación ni exclusión, y esta sura las contiene en su totalidad.

3. El enfoque salvador del Islam se basa en la creencia en Allah y en Sus Mensajeros, y en la realización de buenas obras en la Tierra. Se trata de una fe que conlleva acción, por lo tanto, el predicador debe explicar este

método con claridad, y destacar que no existe fe verdadera sin obras rectas.

Es indispensable también señalar el peligro del pensamiento superficial que separa la fe de la vida práctica, y que lleva a la sociedad a aislar la fe de la reforma en la Tierra y del desarrollo civilizatorio.

Asimismo, es deber de la sociedad exhortarse mutuamente a la verdad, en todo lo que es verdadero. Esto, sin lugar a duda, conduce a una guerra contra la falsedad, su legitimación, sus defensores y promotores.

Del mismo modo, la sociedad debe exhortarse a la paciencia: paciencia ante las dificultades de la vida y sus obstáculos; paciencia en la obediencia a Allah, en evitar el pecado, y en soportar el decreto divino con aceptación y satisfacción. Esta concienciación genera una sociedad fuerte, consciente, resistente a los embates, que forma individuos firmes, perseverantes y resilientes, capaces de enfrentar las sorpresas de las desgracias y las tribulaciones con entereza.

Debemos enseñar la paciencia a nuestros hijos, nuestras generaciones y nuestras sociedades. Y aquí entra el rol del predicador en el uso del púlpito y los medios contemporáneos para afianzar estos grandes conceptos.

Deducciones jurídicas

Veintidós cuestiones jurídicas se han deducido de la sura Al-‘Asr:

1. En el versículo: “¡Por el tiempo! Ciertamente el ser humano está en pérdida, excepto aquellos que creen y hacen buenas obras, y se exhortan mutuamente a la verdad y se exhortan mutuamente a la paciencia” [103:1-3], se evidencia que Allah tiene derecho a jurar por lo que Él creó, con lo que quiera de Su creación. Sin embargo, no es permisible para el ser humano jurar por nada fuera de Allah, debido a la prohibición explícita en la Sunna auténtica.
2. El versículo muestra la importancia de valorar el tiempo en todas sus partes, sus horas y sus momentos. El juramento por el tiempo denota su relevancia. Sobre este punto difieren Mālik y Ash-Shāfi‘ī: quien jura no

hablar con alguien durante una tarde, ¿incluye toda la tarde o solo una parte? Ash-Shāfi‘ī dijo: “Incluye toda la tarde”, y Mālik dijo: “Incluye solo la parte habitual según la Sunna”.

3. En el versículo hay una manifestación de la misericordia de Allah con Su creación, pues les aclara lo que les protege de la perdición.
4. La pérdida de la humanidad solo se evita si se cumplen cuatro condiciones: la fe, las buenas obras, exhortarse a la verdad y exhortarse a la paciencia.
5. El versículo indica que la pérdida rodea al ser humano completamente, tal como lo indica el término árabe (في) que implica inclusión total.
6. El uso del juramento en este versículo confirma la certeza de la pérdida, con una fórmula enfática que sustituye al juramento convencional.
7. El versículo confirma y reafirma que quien actúe según estas cuatro condiciones alcanzará la salvación.
8. Se deduce que los factores de la salvación frente a la pérdida han sido definidos por Allah, y no quedan al criterio humano ni a los deseos individuales.
9. El versículo confirma el fracaso de los ateos, los incrédulos y los hipócritas, y la perdición que les espera por no tener fe.
10. Se concluye que la fe y las buenas obras son los dos pilares de la salvación. Esto se reitera en más de cincuenta pasajes del Corán, lo que indica la invalidez de cualquier tendencia que reclame la salvación sin fe ni buenas obras.
11. Se deduce la prohibición de corromper la Tierra, ya que ello lleva a la destrucción y a la pérdida, como en el verso: “y obraron buenas obras”.

12. Se establece la obligación de que todos participen en la realización de buenas obras: el individuo, la sociedad y el Estado. Esto se infiere del uso de la forma plural y la conjunción “y”.
13. El versículo demuestra que no basta con palabras, sino que se requiere la acción mediante buenas obras.
14. Se concluye que todo tipo de reforma en la Tierra es deseable: en lo religioso, familiar, educativo, político, económico, mediático y general. Toda obra buena que beneficie a la sociedad y alivie los sufrimientos entra dentro de las buenas obras, y es requerida en todos los campos.
15. En el versículo se establece la obligatoriedad de exhortarse mutuamente a la verdad y a la paciencia, ya que están directamente relacionados con la salvación.
16. Se deduce también la necesidad de mantenerse firmes en esa exhortación, ya que el uso del verbo en pasado indica consolidación y constancia, como en: “Y creyeron, y actuaron rectamente”; lo cual es una evidencia del compromiso con la acción y su continuidad.
17. El versículo señala la obligación de la participación e interacción de la sociedad en la exhortación, ya que el término “exhórtense” está en la forma gramatical *tafā’ala*, lo que implica reciprocidad, intercambio e implicación comunitaria.
18. Se deduce la necesidad de que la exhortación se haga con sabiduría y amabilidad, ya que la palabra “exhórtense” implica delicadeza en el consejo, a diferencia de que uno diga: “Ordena” o “Oblígalo”, sino más bien: “Aconséjalo”, “Indícale amablemente”.
19. Se establece que exhortarse mutuamente es una obligación general que no excluye a nadie, a diferencia de ordenar el bien y prohibir el mal, que puede aplicarse parcialmente según el texto: “(pero algunos de ustedes)”.

Si parte de la comunidad deja de hacerlo, se le atribuye a todos y se los culpa colectivamente, como en: “Ustedes son la mejor comunidad que ha sido sacada para la humanidad: ordenan lo correcto y prohíben lo reproable”; por lo tanto, exhortarse es un deber colectivo. Y ordenar el bien es más preciso, pues está dirigido a todos. Los eruditos del *uṣūl* (fundamentos jurídicos) debatieron si este deber cae bajo el ámbito del deber colectivo (*farḍ kifāiah*) o individual (*farḍ ‘ain*).

Por ejemplo, exhortar al padre sobre su hijo, o a un amigo sobre su amigo cercano, es un deber que recae sobre él de manera específica, porque se encuentra en una posición propicia. Todo acto adecuado que sirva a la reforma, a la construcción social, a las relaciones humanas, políticas u otras, entra dentro de esta exhortación.

- 20.** El versículo establece la obligatoriedad de adherirse a la verdad en todas las circunstancias y mantenerse firme en ella. La palabra “verdad” es general y abarca toda forma de verdad. Por lo tanto, se obliga a los Estados, a la sociedad y a los individuos a exhortarse a la verdad, aferrarse a ella y proclamarla, incluso contra uno mismo, o frente al enemigo, o en asuntos de justicia. Y dado que esto requiere constancia y continuidad, Allah ordenó inmediatamente el cuarto pilar para alcanzar la salvación: la paciencia.
- 21.** Se deduce la obligatoriedad de tener paciencia ante la verdad y en la exhortación a ella. También la paciencia en la fe, en la realización de buenas obras, y en exhortarse mutuamente. La paciencia es un pilar esencial en todas estas áreas, y no se puede prescindir de ella.
- 22.** El versículo muestra la necesidad de mantener la constancia, evitar el desánimo, el estancamiento, la pasividad y la superficialidad en la opinión. Todo esto, si no se corrige, debilita la efectividad tanto del individuo como de la sociedad. El uso del pasado en el versículo es una indicación de verificación, firmeza y estabilidad, lo cual lleva a la continuidad en su exhortación mutua.

Sura At-Takāzur:

*La responsabilidad sobre
el deleite y la gestión de
los placeres*





SURA AT-TAKĀZUR

*En el nombre de Allah, el Misericordioso, el
Compasivo.*

23. La rivalidad por la acumulación los ha distraído,
24. hasta que visitaron las tumbas.
25. ¡No! Pronto sabrán.
26. ¡No! Otra vez, pronto sabrán.
27. ¡No! Si supieran con certeza...
28. Verían, con seguridad, el Infierno.
29. Luego lo verán con certeza de visión.
30. Luego, ese día, se les preguntará por los placeres.

Una mirada a la Sura At-Takāzur

La gestión de los placeres y sus responsabilidades

Me detendré solamente con el último versículo de esta sura, en nuestra primera serie de este ciclo. No hablaré aún de la sura en su conjunto, eso lo dejaré para el siguiente grupo de encuentros.

La Palabra del Altísimo: *“Luego, ese día, se les preguntará por los placeres”.*

Así concluye la Sura At-Takāzur, que establece las bases para la reconstrucción de la sociedad musulmana, su refinamiento y su estatus civilizatorio elevado, alejada de la trivialidad, el entretenimiento, la superficialidad y la banalidad.

Volveré a esto en un futuro encuentro, pues aquí me detendré solamente con el versículo final, que establece claramente la responsabilidad sobre los placeres...

El texto confirma de forma clara la responsabilidad personal, colectiva y específica sobre los placeres, sus fuentes y cómo se utilizan, y hay otros versículos que indican lo mismo.

Así, el cuestionamiento “*por los placeres*” no fue formulado de forma general sin definición, sino que abarca todos esos asuntos.

Es una responsabilidad real, confirmada y concluyente, expresada con una fórmula de énfasis que contiene el juramento y el refuerzo: “*Se les preguntará*”.

Es una de las expresiones más fuertes del idioma para afirmar algo, hasta que no quede duda alguna.

El juicio es indudable, sin lugar a dudas, ni posibilidad de objeción, ni susurros del alma que a veces duda... Sí, seremos responsables de los placeres y todo lo relacionado con ellos.

¿Saben qué son esos placeres? Este tipo de placeres es ese toque de comodidad y lujo que se encuentra por encima del nivel de las necesidades básicas. Todos los medios y recursos de lujo están incluidos dentro de ello.

Ciertamente, el placer no está prohibido, está permitido; pero eso no significa que esté exento de rendición de cuentas. Por el contrario, forma parte de la responsabilidad adicional.

Los placeres lujosos están permitidos por la ley islámica, pero están rodeados por límites de responsabilidad, costes y consecuencias.

Están permitidos, sí, pero con un sistema de responsabilidad minucioso y riguroso. El Profeta ﷺ dijo: “Lo primero sobre lo que será preguntado el siervo en el Día del Juicio será acerca de los placeres: “¿Acaso no te dimos salud en tu cuerpo y agua fresca para beber?””⁸⁴

⁸⁴ Lo narró At-Tirmidhi (5/377, con la numeración de Tuhfat al-Ahwadhī), y es un hadiz auténtico; todos sus transmisores son confiables. Algunos narradores mencionaron este hadiz con la expresión “de parte del Profeta”, y otros como un dicho atribuido a At-Tirmidhi. Esto se considera poco común, ya que el contenido corresponde al estilo profético y no meramente narrativo. Por ello, Al-Munāwī dijo que es un hadiz auténtico, y lo mismo dijo Ibn Hayar en *Fath al-Bārī*. También fue clasificado como auténtico.

Las explicaciones de los exegetas del Corán sobre este pasaje giran en torno a unas diez interpretaciones, tres de las cuales son las más prominentes.

La vida: “la salud, la seguridad y el alimento”. Es una expresión correcta y sin objeción alguna, transmitida por Al-Qurṭubī y otros. Algunos añadieron a ello el placer del sueño confortable, la tranquilidad del hogar y su sombra. Es un suspiro que agita el alma, llevándola a la gratitud y al equilibrio de la rendición de cuentas.

El término “placeres”, en verdad, es una palabra abarcadora que incluye todo lo que está por encima de las necesidades básicas. Deducimos esto del hecho de que el Mensajero ﷺ hizo del agua fresca una de las bendiciones sobre las que el siervo será interrogado, a pesar de que no se trata de un lujo extraordinario. La frescura en sí es un valor adicional, indicando una categoría de los placeres que invitan al disfrute y a lo superfluo.

He encontrado que algunos estudiosos clásicos dedujeron esta implicación también. Al-Qurṭubī cita de Al-Qushairī que este dijo: “De lo que el siervo será interrogado el Día del Juicio no es sobre aquello que mantiene su vida, sino más bien sobre el alimento suave, la ropa fina y un lugar de descanso con frescura y abrigo...”

Sufyān ibn ‘Uainah dijo: “Si el hambre es saciado y la desnudez cubierta con ropa gruesa, entonces no se interroga al ser humano sobre ello el Día del Juicio. Más bien será interrogado sobre los placeres”⁸⁵.

At-Taḥāwī y otros transmitieron, al comentar la dificultad de ciertas narraciones, el siguiente relato: De Az-Zubayr: “Cuando fue revelado: “*Luego, ese día, se les preguntará por los placeres*”, dijimos: “¡Oh Mensajero de Allah! ¿Cuáles placeres, si lo único que tenemos son los dátiles y el agua?” El Mensajero de Allah ﷺ respondió: “¡Será!”. Con esto, entendimos que el hadiz afirma que incluso eso —dátiles y agua— entra dentro de los placeres sobre los cuales serán interrogados.

tico por Al-Ḥākim, y aprobado por Al-Dhahabī. Véase: *Tuhfat al-Ahwadhī*, Al-Ḥākim(4/128), *Al-Zajar* (4/398), *Yāmi‘ al-Uṣūl* (2/143).

⁸⁵ *Tafsīr Al-Qurṭubī*, Al-Yāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān (20/177)

Él dijo: ¿Qué placeres? Es decir: ¿Qué tipo de bendiciones tenemos? Lo único que tenemos son los dos alimentos—el dátil y el agua—. Y la respuesta del Mensajero de Allah ﷺ para ellos en ese momento fue: “¡Ciertamente será!”⁸⁶.

Es decir: aun si su sustento se limita a esos dos alimentos, se les preguntará sobre ello.

Esto demuestra que el interrogatorio no es sobre lo que es necesario, sino sobre lo que está por encima de lo básico. Ellos serán interrogados acerca de lo que disfrutan como un favor adicional, más allá de lo que los sostiene, y que no realizan por sí mismos, sino que Allah se los facilita. Y encontramos evidencia que apoya esta explicación, narrada de manera auténtica del Profeta ﷺ, en otro hadiz.

De Abu ‘Ubayd, de Sā’ib, se narró: El Mensajero de Allah ﷺ salió una noche. Encontró a Abu Bakr rezando, y luego a ‘Umar rezando, entonces salió y se unió a ellos. Después, salió con ellos hasta que entraron a un jardín de los Anṣār. Les dijo: “¿Podemos entrar?”. Les ofrecieron dátiles y agua, y comieron y bebieron. Entonces, el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “*Este es parte del placer por el que serán interrogados*”.

‘Umar dijo: “¿Acaso seremos cuestionados por esto el Día del Juicio?”. Respondió: “Sí, excepto por tres cosas: un trozo de pan que sacia el hambre de un hombre, una prenda que cubre su desnudez, y una piedra que le resguarda del calor y el frío”.

Estos textos muestran que lo que está en el nivel de las necesidades básicas alimentarias, de vestimenta y de vivienda no forma parte de los placeres por los cuales se rinde cuentas. Más bien, todo lo que

⁸⁶ *Sharḥ Mushkil al-Āzār* (4/407) y con Ahmad en una cadena de transmisión aceptable, según la numeración 1405.

El Imām Aḥmad dijo —que Allah tenga misericordia de él—: Nos narró Sufyān, de Muḥammad ibn Maslamah, de ‘Amr ibn Yaḥyá, de ‘Ubayd Allah ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Mābiṭ, de su padre, de Ibn al-Zubayr —que Allah esté complacido con él—, quien dijo: Cuando fue revelado: “*Luego, ese día, se les preguntará por los placeres*” (At-Takāzur, 8), yo dije: “¡Oh Mensajero de Allah! ¿Por qué placeres seremos preguntados, si solo tenemos dátiles y agua?”. Él respondió: “*¡Será!*” —es decir, aunque sean dátiles y agua, eso también será cuestionado—. Y esta cadena es auténtica, y se encuentra en *Musnad Aḥmad*, aunque no está en los dos *Ṣaḥīḥ*.

excede eso sí está incluido. También se han narrado descripciones en los textos proféticos sobre los distintos tipos de placeres. Entre ellos, lo que se registra en Ṣaḥīḥ Muslim, de Abū Huraira, quien dijo: “El Mensajero de Allah ﷺ salió un día, o una noche, y encontró a Abū Bakr y a ‘Umar. Les dijo: ‘¿Qué los ha hecho salir de sus casas a esta hora?’. Dijeron: ‘El hambre, oh Mensajero de Allah’. Él dijo: ‘Y por Aquel en cuyas manos está mi alma, a mí también me hizo salir lo mismo que a ustedes. Levántense’. Y se levantaron con él. Fueron a visitar a un hombre de los Anṣār que no estaba en casa. Cuando su esposa los vio, dijo: ‘¡Bienvenidos!’ El Mensajero de Allah ﷺ le preguntó: ‘¿Dónde está tu esposo?’. Ella respondió: ‘Fue a buscar agua para nosotros’.

Entonces llegó el Anṣārī, los miró y dijo: ‘Alabado sea Allah, hoy no hay nadie más honorable como huéspedes que ustedes’. Luego fue y trajo un manojo de dátiles maduros, semimaduros y secos, y les ofreció: ‘Coman de estos’. Luego tomó un cuchillo. El Mensajero de Allah ﷺ le dijo: ‘No mates a una que dé leche’. Sacrificó para ellos un cordero, y ellos comieron de su carne y bebieron. Entonces el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Este es de los placeres por los que serán preguntados el Día del Juicio. Salieron por el hambre, y no regresarán hasta haber disfrutado de este placer”⁸⁷.

Y según Ibn Hibban, el Profeta ﷺ dijo: “Pan, carne, dátiles, agua fresca y ojos humedecidos de lágrimas. ¡Por Aquel en cuyas manos está mi alma!, ciertamente que esto es parte del deleite por el cual serán interrogados”.

Allah, glorificado y exaltado sea, dijo: “Luego, ese día, serán interrogados acerca del deleite”.⁸⁸ Este es, pues, el deleite por el cual serán interrogados el Día de la

⁸⁷ Ṣaḥīḥ Muslim, Hadiz núm. 2038

⁸⁸ Las divisiones sus los tipos: El Imam Al-Qurtubí mencionó diez opiniones en cuanto a la explicación del deleite, recopiladas en su obra *La recopilación de normas del Corán* (vol. 2, pág. 449).

Una de ellas afirma: *El deleite se refiere a la seguridad y la buena salud*. Esto fue dicho por Ibn Mas‘ud, Al-Hasan y Al-Farrā’. También lo dijo Sa‘id ibn Yubayr.

La tercera opinión indica: *Se refiere a la audición, la vista y la razón*.

Lo dijo Ibn ‘Abbās.

Y en la recopilación auténtica se narró de Abu Huraira y Abu Sa‘id, quienes dijeron: El Mensajero de Allah dijo: “El siervo será llamado el Día de la Resurrección, y se le dirá: “¿Acaso no te he concedido oído, vista y fuerza física?””. Entonces, Él dirá: “Hoy te haré sordo, ciego y mudo”. Este hadiz fue registrado por At-Tirmidhī, quien dijo que es un hadiz hasan sahih (bueno y auténtico).

La cuarta opinión sostiene: *El deleite es lo que se consume de alimentos y bebidas*. Lo dijo Yābir ibn ‘Abd Allah al-Anṣārī. Un hadiz de Abu Huraira coincide con esta interpretación.

Resurrección.

La responsabilidad civilizatoria en la gestión del deleite

Estimado lector, permíteme decirte: alcanzar el grado de deleite beneficioso para el gozo del alma y la abundancia de placeres conlleva una carga de responsabilidades civilizatorias, éticas, sociales, religiosas, familiares y humanas.

El ser humano tiene derecho a disfrutar del deleite, pero también es responsable por ello; es responsable de gestionar ese deleite, de cómo lo disfruta, lo utiliza y de cuáles son sus fuentes. Por ello, el texto explícitamente establece que la persona será interrogada sobre su riqueza: ¿de dónde la obtuvo y en qué la gastó?

En el hadiz auténtico narrado por Abu Barzah al-Aslamí, se relata que el Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Los pies del siervo no se moverán el Día de la Resurrección hasta que se le pregunte acerca de su vida y en qué la gastó, de su conocimiento y qué hizo con él, de su riqueza y de dónde la obtuvo y en qué la gastó, y acerca de su cuerpo y cómo lo desgastó”.⁸⁹

Es una responsabilidad que no admite frivolidad; una responsabilidad que incluye evitar involucrarse con lo que no le pertenece según los derechos establecidos por el texto.

“Y da al pariente su derecho, y también al pobre y al viajero necesitado. Y no malgastes tu riqueza derrochadoramente”. [17:26]

“Adoren a Allah y no Le atribuyan nada como copartícipe. Y traten bien a los padres, a los parientes, a los huérfanos, a los necesitados, al vecino próximo y al vecino lejano, al compañero cercano, al viajero, y a quienes

La quinta opinión dice: *Se refiere al almuerzo y la cena*. Lo dijo Al-Hasan.

La sexta opinión, según el erudito Al-Shāfi‘ī, establece: *Es la satisfacción del cuerpo al saciarse de comida y bebida, disfrutar de sombra, contar con estabilidad económica, vivir con moderación y experimentar la dulzura del sueño*.

La séptima opinión, relatada por Mālik, afirma: *Es la buena salud corporal y el bienestar del alma*.

La octava opinión fue dicha por Muhammad ibn Ka‘b, quien expresó: *El deleite son las bendiciones con que Allah nos ha favorecido: la fe y el perdón*.

La novena opinión fue mencionada también por Al-Hasan, quien añadió: *Es la belleza física, la distinción social, el cumplimiento de la ley islámica y la comprensión del Corán*.

La décima opinión concluye: *El deleite es dormir en paz y con salud*.

⁸⁹ Sunan at-Tirmidhi (4/612)

estén bajo su responsabilidad. Ciertamente, Allah no ama a quien es arrogante y presumido”. [4:36]

Cuando el individuo, la sociedad, la nación y el Estado alcanzan un nivel elevado de deleite, es inevitable que comiencen a manifestarse en ellos signos de embellecimiento, ornamento, urbanismo y lujo en las distintas esferas de la vida.

Aquí comienzan a reflejarse éticas, costumbres, comportamientos, valores y relaciones que marcan una nueva etapa impuesta por la fase del deleite.

Surgen interacciones entre ellos mismos, y también con otros, desde sus creencias, su religión y su sistema de valores hasta sus prioridades materiales. Esto puede dar lugar a estados de arrogancia, vanidad y rivalidad, así como a la ostentación y el exhibicionismo, lo cual contraviene la legislación islámica y el espíritu de moderación.

Por ello, la responsabilidad en torno a este deleite es un camino inevitable del cual no hay escape, y cada quien recibirá el resultado de su bien o su mal.

Así pues, el texto legislativo: “Luego, ese día, serán interrogados acerca del deleite” — impone la necesidad de establecer una estrategia para gestionar la ola de deleite y su aprovechamiento.

Esta estrategia es obligatoria, porque lo que no se logra sin ella se convierte también en obligatorio. Dejar de implementarla conduce al desenfreno, al derroche, al despilfarro, a la distracción, y al uso indebido prohibido por la ley islámica. Todo ello lleva a la corrupción, al desvío personal o social, al colapso moral o material, y a todas sus consecuencias. Y debido a que se preguntará por el deleite, deben asumirse las consecuencias del incumplimiento.

De ello se deduce la obligación de una gestión recta y adecuada del deleite, de sus recursos y fuentes, así como de su uso, de modo que no se derive del interrogatorio consecuencias punitivas por parte de Allah, ni en esta vida ni en la otra.

Las obligaciones legislativas relacionadas con el deleite

Primera norma legislativa: Allah ha permitido al ser humano, tanto individualmente como en sociedad, alcanzar un elevado grado de lujo y disfrute. Sin embargo, también ha censurado el exceso al grado de la abundancia desmedida, debido a sus consecuencias perjudiciales sobre la conciencia, la acción y las responsabilidades del liderazgo consciente.

Segunda norma legislativa: El ser humano asume la responsabilidad de gestionar el deleite con rectitud, así como de obtenerlo, utilizarlo, distribuirlo y preservarlo correctamente. Esto debe hacerse de un modo que cumpla con las obligaciones legales establecidas por Allah, materialice el propósito de Su adoración y los fines del liderazgo en la tierra.

La metodología legislativa

1. La universalidad del discurso: El mandato abarca tanto al musulmán como al no musulmán en cuanto a la responsabilidad sobre el deleite.
2. Confirmación de la interrogación: El cuestionamiento es real y se refuerza con el uso de las letras enfáticas, y el estilo gramatical utilizado elimina cualquier duda o ambigüedad. Esto constituye una prueba clara de que nadie quedará exento de ser interrogado.

Aunque la forma y el propósito del interrogatorio puedan variar, el incrédulo también será cuestionado por lo que tuvo, por sus argumentos, por los placeres que disfrutó y por su negación de los favores de su Señor. En cambio, los creyentes serán preguntados de forma distinta.

Existen numerosos textos proféticos que indican que los creyentes también serán interrogados.

3. El uso del artículo definido en la palabra “el deleite” y de la partícula enfática “la” implica generalidad. Esto lleva a concluir que la interrogación abarca todo tipo de deleite. Ibn Yabir dijo —y su opinión es la más correcta—: Allah informó que interrogará a ese grupo sobre el deleite, sin especificar qué tipo. Lo que significa que serán preguntados por

todo tipo de deleite, sin excepción. El hadiz no dice que serán preguntados por “algunos deleites”, sino por todos⁹⁰.

4. Entre los métodos con los que la legislación islámica impone la obligatoriedad está el uso de la información sobre el interrogatorio que tendrá lugar el Día de la Resurrección, como se menciona aquí. De ello se deduce la obligatoriedad de racionalizar el uso del deleite, de actuar conforme a lo lícito en sus fuentes, su gestión, su distribución y su consumo —en cuanto a su forma y naturaleza—. Este es un estilo distintivo tanto del Corán como de la Sunnah.
5. El uso de la conjunción seguida por una expresión emotiva indica que el interrogatorio tendrá lugar después de que las personas vean el Fuego y se les presente el Infierno el Día de la Resurrección.



⁹⁰ Fuentes:

Tafsir al-Ṭabarī

Yāmi' al-Bayān, vol. 24, pág. 616

Tafsir al-Rāzī

Mafātiḥ al-Ghayb

Tafsir al-Kabir, vol. 23, pág. 275

Y la primera de las dos opiniones es que:

☞ El interrogatorio abarca todos los deleites.

☞ Esto se confirma por el uso del artículo definido “el”, y el enfático “la”, lo cual indica totalidad, según el principio de los expertos en retórica árabe.



CAPÍTULO 7

Sura Al-‘Alaq:

*El Mensaje y el
Nacimiento de la Nación*





SURA AL-‘ALAQ

*En el nombre de Allah, el Misericordioso, el
Compasivo.*

1. ¡Lee en el nombre de tu Señor, que creó!
2. Creó al ser humano a partir de un coágulo.
3. ¡Lee! Y tu Señor es el más Generoso,
4. Que enseñó con el cálamo,
5. Enseñó al ser humano lo que no sabía.

[5-96:1]

Estas aleyas fueron las primeras que descendieron del Corán, como lo han afirmado claramente los eruditos de la exégesis.

Allah —glorificado sea— ordenó al Mensajero ﷺ que leyera. Y este mandato representaba un milagro en sí mismo, ya que él no sabía leer. Por eso dijo: “No sé leer”. Entonces, Allah le enseñó lo que debía leer desde ese mismo instante. Él era el Profeta iletrado, no formado por los hombres.

“¡Lee!”: Este mandato fue el inicio que dio nacimiento a una nación, y con ello se consolidó una civilización. Una civilización que reformó al mundo, lo salvó de la ignorancia y las tinieblas, y lo condujo hacia la luz y la guía.

El hecho de que la primera revelación al Profeta ﷺ comenzara con una lectura está relacionada con la escritura y el uso del cálamo (la pluma). Esto constituiría un milagro eterno para las generaciones futuras. En cuanto al Profeta ﷺ, para la nación fue un acto de ennoblecimiento, una dignificación del conocimiento y la lectura, y una exigencia que no se limita exclusivamente a su persona.

Es como la declaración de Allah: “Di: Él es Allah, Uno” Este es un discurso dirigido a nuestro Mensajero ﷺ, pero cuyo significado incluye a toda persona entre los humanos y los yinn, como si dijera: “Di esto tú, y que lo diga también cada uno de ellos”.

Y así comenzó el mandato, y nació la nación: La nación del Mensaje, la nación de la lectura...

Fue el nacimiento de la ciencia, el entendimiento jurídico y el pensamiento. Fue el nacimiento del intelecto humano, iluminado en un mundo sumido en la oscuridad de la ignorancia, y una ruptura con las concepciones preislámicas estáticas sobre el universo, la vida, la existencia y el pensamiento.

Y la obligatoriedad general está relacionada con el género mismo de la lectura; en cuanto a sus detalles, tienen normas específicas.

La lectura se ha convertido en una obligación plena dentro de nuestra legislación, salvo para quien se vea imposibilitado, ya que el deber religioso está condicionado por la capacidad.

Por ello, es indispensable aprender a leer, pues representa la puerta al conocimiento en todas sus formas, comenzando por el conocimiento de Allah y Sus mensajes, hasta llegar al conocimiento de las leyes del universo, que Él puso al servicio de la humanidad como elementos clave para ejercer el liderazgo en la tierra, incluyendo el conocimiento de la creación, del alma y de sus misterios.

Tal como dice Su Palabra: “¿Acaso no reflexionan?”

Ciertamente, el conocimiento es la llave de la vida; con él se revelan los mundos del saber y los tesoros ocultos del empoderamiento infinito.

La obligatoriedad instrumental sobre el Estado y la sociedad

Todo aquello cuya realización depende de algo más, dicho medio se convierte también en obligatorio. Lo que no puede cumplirse sin algo,

dicho medio también es obligatorio. Esta es una de las reglas fundamentales más importantes. Por lo tanto, es un deber obligatorio y evidente para el Estado construir sólidamente los pilares del conocimiento, expandirlo y erradicar el analfabetismo tanto cultural como científico. No basta con simplemente recomendarlo, pues se trata de una responsabilidad que garantiza la realización de los intereses generales, siendo la educación su principal eje.

Asimismo, esta obligación también recae sobre la sociedad, pues tiene el deber de proteger el interés común de todos, ya que evitar el daño es un mandato obligatorio. Y no hay mayor daño que el causado por la ignorancia y sus consecuencias.

La lectura, como medio para evitar tales daños, forma parte de un conjunto de medidas y medios que deben implementarse con el fin de cumplir con los deberes. Y aquello que conduce al deber, es también un deber.

Los padres tienen la responsabilidad de enseñar a sus hijos, ya que ellos son sus tutores legales y su bienestar es una obligación que requiere cuidado y atención, no indiferencia ni negligencia. Abandonar su educación es abrir la puerta a la corrupción.

El Profeta ﷺ no sabía leer ni escribir, y eso fue parte del milagro de su mensaje para desmentir a los falsos acusadores. Tal como Allah —glorificado sea— dijo: “Tú no solías leer antes de este [Corán] ningún libro, ni escribías con tu mano. De lo contrario, los falsos habrían dudado”.

Pero su nación, a la que él fue enviado, sí carga con el deber de aprender, leer y enseñar. Así pues, la lectura, la escritura y la enseñanza son una obligación colectiva.

En cuanto a la afirmación del Profeta ﷺ: “Somos una nación iletrada; no escribimos ni realizamos cálculos”, el significado es que nuestra legislación puede ser comprendida tanto por el iletrado como por el hombre sencillo, sin que esto implique superioridad alguna sobre el instruido o el erudito.

La cuestión aquí no radica en ser iletrados o en alentarlos, ya sea de forma expresa o implícita, ni tampoco se trata de una afirmación textual o con sentido aprobado. Más bien, los mandatos de lectura, adquisición de conocimiento y aprovechamiento del saber han sido expuestos de forma clara.

La comunidad ha sido encomendada con la lectura, y la lectura del Corán y de los preceptos legales se encuentra en el centro de esa obligación. Asimismo, se le ha encomendado el uso del cálamo, ya que es el instrumento para la lectura. Por ello fue mencionado después, como medio directo.

La obligación de leer permanece vigente, ya que es un pilar esencial de la legislación islámica en la Tierra. Forma parte de los deberes que seguirán vigentes hasta el Día del Juicio, y entre ellos se encuentra el uso de las herramientas del conocimiento y la adquisición del saber.

La lectura es beneficio completo, el principio del conocimiento

La legislación de la lectura es de carácter general, ya que el objeto del mandato ha sido omitido intencionadamente. Si se hubiera dicho: “¡Lee! ¿Qué cosa?”, la respuesta habría quedado abierta e indefinida, lo que demuestra su carácter universal.

Esto implica que se han abierto las puertas del conocimiento y del acceso a sus fuentes. Desde aquí, puedo afirmar que nuestra legislación ha concedido la libertad científica en todas sus formas.

Es una legislación que valora el conocimiento y lo promueve como un bien.

No hay restricciones legales sobre lo que se lee: no hay límites respecto a lo que elijas leer, ni cuándo ni cómo lo hagas. Eres libre de navegar en este océano del saber en el momento y de la manera que desees, desde cualquier ángulo y en cualquier dirección.

Por tanto, no existe ningún perjuicio relacionado con la lectura en sí misma.

Desde esta perspectiva, puedo afirmar que la lectura representa un beneficio puro. El daño no proviene de la lectura, sino de la forma en que se emplea el conocimiento, o de los contextos ideológicos que lo distorsionan o explotan.

Y no conozco ningún campo de conocimiento que, por su esencia, sea perjudicial, excepto —y esto es una excepción específica— libros de brujería, hechicería, pornografía, o que inciten al delito, así como textos que siembran dudas sobre los principios religiosos inquebrantables, o que deforman la historia y la tergiversan.

Quien lee libros de brujería o hechicería inevitablemente se dirige hacia lo nocivo, pues ese contenido solo conduce a lo perjudicial, tanto para la persona como para la comunidad.

Así mismo, el lector que se sumerge en libros que siembran dudas sobre Allah, Sus mensajes y lo sagrado, está en grave peligro.

En el Libro de Allah y en la Sunnah de Su Mensajero ﷺ, se ha advertido contra este tipo de lecturas por el daño que implican, ya que promueven el ego, el orgullo y la arrogancia. El conocimiento, en su conjunto, es un beneficio puro; por tanto, cualquier “conocimiento” que conlleve daño no es conocimiento, sino ignorancia compuesta.

De aquí proviene la advertencia contra los libros de perplejidades, pornografía y hechicería, y contra los engaños disfrazados de conocimiento, porque en realidad no son saberes en absoluto. La lectura legítima es aquella que se orienta hacia el beneficio, no hacia el perjuicio.

Cuando se incluyen en ella canales intelectuales que están cargados de ambigüedad, deseo o engaño, comprendemos que no son conocimiento verdadero. Por ello, debe prohibirse su lectura, ya que no representan saberes, sino formas de ignorancia.

El mundo actual no está exento de tales peligros. Por ello, el lector reflexivo y sensato debe orientarse hacia la verdad, y filtrar toda información nueva

a través del criterio del conocimiento verdadero, el cual revela el desvío de ciertas ideas mediante evidencias científicas y racionales.

En cuanto a otro tipo de libros —como los que tratan de pornografía o hechicería—, estos no deben ser leídos ni por un sabio ni por un ignorante. La sola lectura de libros de hechicería es una causa de extravío y daño. Allah lo ha declarado expresamente en el texto coránico: “Y ciertamente aprendieron lo que perjudica y no les beneficia” [2:102].

Leer sobre los aspectos sexuales con fines de excitación no es conocimiento, ni representa beneficio alguno.

Del mismo modo, leer libros que distorsionan la historia y falsifican los hechos produce una generación desorientada, sin identidad, vulnerable a cualquier corriente ideológica.

Leer libros que siembran dudas sobre las verdades fundamentales del Islam puede estar permitido sólo con la intención de refutarlas, pues su lectura revela la falsedad que contienen y permite rebatirla.

A partir de todo lo anterior, se concluyen las siguientes reglas:

- ❁ La lectura es un beneficio puro.
- ❁ El conocimiento es un beneficio puro.

Los libros de tergiversación, hechicería, dudas y deseos representan ignorancia absoluta, por lo tanto, no se debe orientar a nadie hacia su lectura.

Se exceptúa de la prohibición un solo tipo de caso: los libros de tergiversación o dudas, si quien los lee es una persona capacitada para refutar el daño que contienen.

Los libros de tergiversación son aquellos que tienen la intención de falsear la verdad, ya sea científica, histórica o relacionada con la información académica.

Dado este criterio, es imprescindible proteger a los jóvenes y a la sociedad de este tipo de materiales —mencionados anteriormente— en programas, planes de estudio y publicaciones impresas.

Por ello, invito a revisar minuciosamente los programas educativos y currículos escolares en todos los niveles, ya que constituyen la puerta de entrada hacia el futuro de cualquier nación.

Por lo tanto, es obligación protegerlos de los cuatro tipos antes mencionados, especialmente de los libros que contienen tergiversación de la verdad o información que falsifica la historia y el conocimiento, ya que pueden dar lugar a una generación desorientada, afectada por el desconocimiento, y convertirse en una herramienta manipulable que otros utilizarán para controlar a la nación y saquearla política, económica e ideológicamente.

Estas son corrupciones graves que deben combatirse mediante una verdadera reforma educativa que beneficie a la nación y al mundo.

Pero antes de concluir este enfoque, quiero recordar que la ley islámica ha afirmado preservar los cinco propósitos esenciales de la ley islámica —que son: la religión, la vida, el alma, el intelecto y la riqueza— requiere también preservar el intelecto colectivo. Y lo que mencionamos anteriormente se considera parte de los instrumentos y medios para proteger el intelecto; y los medios tienen los mismos dictámenes jurídicos que los fines.

No debemos olvidar que la lectura es la llave del honor divino: “¡Lee! que tu Señor es el Más Generoso”.

Ciertamente, cualquier nación, estado o individuo que comprende la lectura, ha comprendido uno de los caminos hacia la generosidad divina. Y si no ha alcanzado su fruto, al menos ha recorrido el camino hacia ella, pues esta generosidad divina abarca todos los asuntos del bien y los intereses legítimos.

Por ello, las naciones lectoras avanzan, ya que poseen las llaves del conocimiento. Y esas llaves solo se conceden a quien ha recibido la

generosidad de su Señor: “Y tu Señor es el Más Generoso, que enseñó mediante el cálamo” [7-17:6].

Este mandato, aunque dirigido particularmente al Profeta ﷺ, tuvo una aplicación general en cuanto al contenido. La lectura que se le encomendó incluía el Corán y la Sunnah, provenientes de su fuente original; así, entrar al ámbito del Corán y la Sunnah era entrar directamente en el terreno del honor divino.

Y aunque el mandato fue revelado en primer lugar de manera específica: “¡Lee!”, su orientación abarca a todos los públicos: a quienes se dirigen las enseñanzas del mensaje, que incluye todo tipo de saberes, ciencias y conocimientos, así como sus ámbitos de honor y elevación divina.

El secreto de la letra *bā* ’

Detengámonos un momento con la letra *bā* ’ en la frase de Su palabra, exaltado sea: “¡Lee en el nombre de tu Señor que creó!” [96:1], y lo que viene después, antes de pasar a reflexiones sobre otras suras.

Decimos: La *bā* ’ en «bi-smi Rabbik» (“en el nombre de tu Señor”) tiene múltiples significados, ya que esta letra, en su origen, posee muchos usos en la lengua árabe en la que fue revelado el Corán. Ibn Hishām menciona en *Al-Mughnī* hasta catorce significados posibles de la *bā* ’, y aquí nos ofrece varios sentidos de los que se derivan distintos fallos jurídicos.

Entre ellos, el significado de “sobre”, es decir: *lee sobre el nombre de Allah como forma de supremacía*, como dijo Al-Ajfarsh, quien sostuvo que este sentido implica el dominio y majestad del nombre de Allah sobre todo lo que es leído, aprendido y conocido.

Es decir, todo se encuentra bajo Su nombre y Su honra. Observa aquí lo que dijo Ibn ‘Āshūr, quien ofreció valiosas reflexiones en una lista como la que hemos mencionado, derivadas de los significados lingüísticos.⁹¹

Otro sentido es el de *acompañamiento*, es decir: leer acompañado del nombre de Allah, el Creador, lo cual implica orientar y utilizar el conocimiento de manera beneficiosa.

⁹¹ *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, de Ibn ‘Āshūr (3/436)

El ejercicio del liderazgo en la tierra, su construcción y reforma, como Allah ha ordenado, se sustenta en esto.

Además, conforme el ser humano profundiza en su conocimiento, su percepción del Nombre de Allah se incrementa —cuanto más sabe, más reverencia siente.

La *bā'* aquí encierra un significado fundamental: indica *busca ayuda*, es decir, *pide auxilio a Allah*.

El lector y el erudito deben apoyarse en Allah en su búsqueda, lo cual reviste la mayor importancia por varias razones:

Primero, porque constituye un acto de adoración intencionada.

Segundo, porque quien busca ayuda sincera recibe respaldo directamente de parte de Allah. Y eso es exactamente lo que el investigador y el lector necesitan: si Allah te abandona, ni aunque deletrées letra por letra lograrás alcanzar nada.

Estos sentidos incluyen: apoyo, búsqueda de ayuda, acompañamiento e inicio, todos ellos aceptables dentro del contexto del Corán revelado en lengua árabe. Cada letra tiene múltiples significados, que los hablantes usan según lo que se ajuste mejor a la situación.

Cuando una letra posee varios sentidos en un mismo contexto, no debe limitarse su interpretación a uno solo, ni descuidarse el resto, salvo si existe una prueba clara que indique restricción o especialización. Negarse a considerar los otros significados sería una omisión o una reducción sin justificación.

Así pues, con base en lo expuesto, los lingüistas han considerado que la *bā'* en la expresión “en el nombre de tu Señor” puede interpretarse simultáneamente como: *Pidiendo ayuda a Allah, acompañado de Su nombre, y con el favor de Su nombre*, todo ello siendo coherente y complementario.

La dualidad del conocimiento

*“[Aquel] que enseñó mediante el cálamo;
enseñó al ser humano lo que no sabía”*

Así lo dice Allah —glorificado sea—. Y así se dirige a la nación para que asuma la gestión de la herramienta del conocimiento y el instrumento de construcción de civilizaciones: el cálamo.

Esto me llevó a detenerme ante este pasaje coránico, en el cual se forma lo que llamaríamos la dualidad del conocimiento.

Sí, aquí se configura una dualidad entre: la lectura y el cálamo. Los cálamos son el manantial y depósito de los conocimientos, sus vehículos. Las letras son la llave de la vida. Y desde la perspectiva jurídica en el pensamiento islámico, el medio que conduce a un fin adopta el mismo juicio legal que ese fin.

Por lo tanto, la humanidad no puede acceder a ningún tipo de conocimiento sino por medio de este instrumento: el “cálamo”.

Ya sea que el cálamo sea tradicional —pluma y tinta— o moderno —incluyendo medios de escritura digitales como computadoras y otros dispositivos—, todo entra dentro del mismo marco.

Y de aquí comprendemos que la lectura del Profeta ﷺ del Corán y su recitación de la Sunnah, a pesar de que él no escribía, fue en sí misma un milagro intencionado.

Su recitación del Corán y de la Sunnah (a través de transmisión oral) fue la única fuente de memorizarla correctamente y transcribirla. Luego fue registrada y escrita para el mundo de manera preservada. Así, el texto coránico quedó protegido por escrito.

La Sunnah también fue preservada por escrito. Lo que es auténtico de ella es conocido, y lo que es bueno, también. Asimismo, se conoce lo que es firme

y lo que no lo es, de modo que nada de lo que fue originalmente parte de la Sunnah auténtica se ha perdido.

Ha sido verificada a través de sus cadenas de transmisión, su grado de autenticidad, sus narradores, su ciencia y las condiciones para aceptarla, bajo normas precisas. Ninguna ciencia humana, desde que Allah creó a la humanidad hasta el Día del Juicio, ha contado con tal nivel de rigurosidad.

El texto también indica que practicar la escritura es un medio para incrementar la información y ampliar los depósitos del conocimiento. Esto es lo que señala el pasaje: “[Aquel] que enseñó mediante el cálamo; enseñó al ser humano lo que no sabía”.

Esta es la verdad: La escritura del conocimiento es, en sí misma, una forma de aprender. Quien desee aprender algo debe escribirlo y registrarlo. ¡Cuántas cuestiones han sido comprendidas o explicadas mejor solo al escribir sobre ellas! Esto es una experiencia confirmada.

El cálamo es el medio para transmitir conocimientos y experiencias. Ese conocimiento y experiencia acumulados a través del tiempo forman fenómenos progresivos y crecientes, se consolidan con los esfuerzos de generaciones sucesivas, y cada nueva generación añade algo más, aprovechando lo recibido.

Y así se han producido las civilizaciones. Surgieron la industria, la tecnología y, con ello, se fundaron los Estados.

La humanidad, gracias a la herramienta de la escritura, ha acumulado un enorme reservorio de historia, experiencias, políticas, legislaciones, gobiernos, estrategias, guerras, planificación, desastres, señales, epidemias, enfermedades, instrumentos, herramientas, métodos de defensa y formas de tratamiento.

Nuestro legado islámico es un tesoro de conocimientos en todas las artes y ciencias. Europa se benefició de él en su propio despertar industrial y científico.

El conocimiento humano es un derecho de toda la humanidad. No es un tesoro exclusivo para una nación o una generación. Por eso, el monopolio del conocimiento con el fin de embellecer la imagen de una potencia, dominar al mundo o someterlo, ha sido una actitud rechazada en el Islam.

El conocimiento, en cambio, está destinado a la reforma del ser humano y de la vida, a la construcción de civilizaciones, y a facilitar la cooperación y la paz entre las naciones.

Por ello, ocultarlo cae bajo el sentido de la palabra de Allah, Altísimo sea: “Y se niegan a dar cosas de utilidad común” [107:7], pues ello contradice el espíritu de cooperación y ayuda mutua en la virtud y el bien. Y no hay duda de que el conocimiento y la ciencia son parte de ese bien.

Y entre las más nobles funciones del conocimiento se encuentra lo que el ser humano conoce a través de él sobre su religión. Allí se encuentran las grandes preguntas de la existencia.

Son las que determinan cómo debe organizar su vida, su civilización y su desarrollo, en un sentido general.

El mundo, aunque hoy posea importantes herramientas para el progreso material y vital, sigue necesitando un conocimiento que lo oriente hacia los fines más elevados: los valores, los principios, la fe y el sentido verdadero de la existencia.

Por eso, recae una responsabilidad sobre los musulmanes: la de ofrecer al mundo el mejor conocimiento, junto con el mensaje que portan, el cual abarca verdad, justicia, monoteísmo, compasión y misericordia.

Es un mensaje con fundamentos éticos, un modelo de vida que protege la naturaleza humana y respeta a la familia, a la mujer, a la niñez y a la sociedad. Establece leyes justas, distribuye la riqueza con equidad, y llama al entendimiento y cooperación entre todos los pueblos del mundo.

Combatir la arrogancia y leer sus señales

La palabra de Allah, Altísimo sea: “¡No! Ciertamente, el ser humano se rebela” [96:6], contiene una clara advertencia y reprensión para quienes caen en la arrogancia, sea cual sea su causa, como lo indica el uso del artículo definido “al”, que denota generalidad. Se ha dicho que esta aleya fue revelada en referencia a Abū Yahl.

La expresión “¡No!” (*kallā*) contiene rechazo y advertencia, lo cual es apropiado para la ocasión. A diferencia de la opinión de quienes afirman que aquí “¡No!” significa afirmación, puesto que el significado literal de *kallā* es un término de reprimenda, como se deduce del contexto de la aleya, con su tono de advertencia y firmeza. Por lo tanto, debe conservarse su sentido original: negación y desaprobación.

Esta magnífica ley islámica rechaza la arrogancia, la combate, la condena y la reprime. Desde sus primeras revelaciones, adoptó una postura legislativa firme y decisiva frente al orgullo, pues esta sura está entre lo primero que fue revelado, y su contenido deja clara su postura desde el inicio.

Sí, esta legislación no acepta la arrogancia ni admite convivir con ella. Por ello, su orientación es clara y tajante desde el principio, sin ambigüedad ni espacio para interpretaciones vagas o controversias extensas.

Y es que el Islam confronta la arrogancia humana desde el primer momento de su mensaje, debido al daño que representa para la persona y su sociedad. El orgullo destruye al ser humano y a quienes lo rodean.

La misión del Corán, del Islam y de su Mensajero consiste en enfrentar esta arrogancia, y por ello el Corán aparece desde el principio con una armadura firme para enfrentar el orgullo, rechazarlo y oponerse a él con claridad desde su mismo inicio.

Para alcanzar sus objetivos, esta sura comenzó precisamente con esa advertencia. Señaló desde el inicio la gravedad del mensaje, y esto fue lo que realmente ocurrió. Estas aleyas fueron reveladas en respuesta a la

arrogancia de ciertos líderes que desafiaban al Profeta ﷺ, y se oponían a su mensaje y su oración.

La arrogancia humana es una corrupción moral sumamente peligrosa. Por ello, la legislación divina advirtió contra ella en las primeras aleyas reveladas, mostrando una imagen muy negativa del arrogante.

Se trata de una persona que se enfrenta a un creyente que ora, aunque no posee ningún poder ni instrumento que lo justifique, excepto su rechazo a la fe y la oración. Este es, sin duda, el colmo de la soberbia, la violencia y la agresión. Y eso es exactamente lo que se condena aquí.

Pero ¿cuáles son las causas de la arrogancia?

Aquí el texto revela las raíces y motivaciones internas del orgullo. Allah, Altísimo sea, dice: “Porque ve que se ha hecho autosuficiente”, es decir, cuando el ser humano cree que ha alcanzado autonomía y ya no necesita rendir cuentas ni enfrentar consecuencias. Según Al-Farrāʾ, el término “Tāghá” implica desvío y exceso, motivado por una falsa percepción de suficiencia y cálculo.

Esto nos revela una nueva dimensión del ser humano y de su orgullo. Ese orgullo no nace de hechos reales, sino de cálculos ilusorios, suposiciones y conjeturas infundadas.

Es una visión errónea, que carece de claridad y precisión, aunque pretende ser racional.

Así, la persona arrogante se deja llevar por evaluaciones incorrectas y juicios erróneos. Por eso, Allah —Exaltado sea— concluyó la sura diciendo: “¡No! Ciertamente, el ser humano se rebela”, es decir, que este error incluye todas esas suposiciones equivocadas y exageradas que alimentan su arrogancia.

Y si eso ocurre con una visión nublada, ¿cómo sería si fuera una visión clara y verdadera?

Observa conmigo, estimado lector, cómo se ha omitido el complemento de la expresión “porque se ve autosuficiente”. Esto plantea una pregunta: ¿autosuficiente con qué?

¿Con su riqueza? ¿Su apariencia? ¿Su linaje? ¿Su juventud y energía? ¿Su poder económico? ¿Su posición social o política?

Aquí, la omisión deliberada sugiere que todos estos posibles factores —y otros— podrían haber sido considerados. Y esta omisión refuerza el sentimiento de autosuficiencia. Por ello, algunos exégetas consideraron que el ser humano se ve autosuficiente por su riqueza y su poder, y algunos dijeron que era por sus tribus, aliados y apoyos. Y todo eso es correcto.

Aquí también surge otra cuestión importante que se destaca: ¿acaso estas herramientas —riqueza, poder humano, influencia social o política— son, por sí solas, lo que conduce al desbordamiento del orgullo? ¿Significa esto que todo el que las posee será arrogante?

La respuesta es: no, en absoluto.

Porque estas capacidades son, en realidad, medios concedidos por Allah para capacitar al ser humano en su misión de liderazgo y construcción de la tierra. Están relacionadas con el propósito legítimo de la ley islámica, que es hacer del ser humano un instrumento para habitar, reformar y administrar la tierra, no una causa directa de arrogancia.

Por tanto, la arrogancia no proviene de la mera posesión de estos recursos, sino del punto de vista desde el cual se los considera: una mirada soberbia, una visión colonizadora y excluyente, la cual percibe estos recursos como privilegios que otorgan superioridad, y sobre los cuales se construyen juicios erróneos.

Esa es la raíz del problema: no la posesión en sí, sino desde qué perspectiva se observa y qué conclusiones se sacan a partir de ello.

Y esto fue lo que ocurrió con Salomón, cuando contempló la gracia de Allah y las capacidades extraordinarias que había puesto en sus manos. Dijo:

“Esto proviene del favor de mi Señor para probarme si soy agradecido o ingrato. Y quien agradece, lo hace para su propio bien; y quien no agradece, en verdad mi Señor es Rico y Generoso” [27:40]

Esta es la visión correcta, centrada en los intereses reales y con gratitud devocional, la cual genera un uso responsable de los dones concedidos por el Señor Soberano. Salomón —la paz sea con él— los percibió como medios para lograr el objetivo divino del liderazgo sobre la Tierra. Este es precisamente el propósito que justifica las herramientas y capacidades que Allah ha concedido a la humanidad.

Pero si la visión parte de una perspectiva errónea, basada en apreciaciones estrechas, cuentas personales y ambiciones egoístas, entonces el resultado será arrogancia y corrupción.

A partir de aquí entendemos por qué Allah —glorificado sea— convirtió el orgullo en una consecuencia de una visión distorsionada y una lectura equivocada del sentido verdadero de la riqueza y el poder. Dijo: “Porque se cree autosuficiente” [96:7]

Y si la riqueza y la autosuficiencia fueran por sí solas la causa de la arrogancia, se habría dicho de forma explícita. Pero el texto señala que la causa no es la autosuficiencia en sí, sino la percepción de autosuficiencia.

Aquí surge otra pregunta: ¿Acaso puede el ser humano alcanzar una etapa en la que no necesite ayuda? ¿Puede prescindir del auxilio? La respuesta es: no.

Y esto nos lleva a una segunda reflexión: ¿Puede alguien realmente prescindir de la necesidad, si no es más que un ser limitado en capacidades?

Esto refuerza el sentido de que el ser humano jamás podrá estar exento de necesitar ayuda. Y no hay nadie que pueda prescindir del auxilio.

No es posible para ningún ser humano, ni para ninguna nación o Estado —por más capacidades que posea— prescindir completamente de la necesidad

desde todos los ángulos. Puede alcanzar un nivel de riqueza, pero no llega al punto de poder excluirse de la necesidad.

Por eso decimos que quien piensa o cree que, por sus capacidades, puede prescindir de la necesidad, está siguiendo una naturaleza falsa y engañosa.

Esto nos revela la magnitud del error de esta persona, así como su superficialidad, ingenuidad y ceguera.

Y no es un asunto exclusivo de un solo individuo, ya que el texto no se refiere únicamente a él, sino que se aplica a toda persona que trata con las capacidades desde esta perspectiva de superioridad excepcional.

De esta visión errada, limitada y superficial, surge otra conclusión: que Abu Yahl no cayó en la incredulidad sino por arrogancia y orgullo religioso. Esto fue lo que lo llevó a rechazar las aleyas que descendieron. Tal como mencionan los exégetas, aunque el asunto no se limitaba solo a él, sino que se extiende a todo ser humano que actúe de forma similar.

Aquí también debemos señalar una cuestión metodológica: que esta reprimenda constituye una legislación que apunta a comprender las causas de las desviaciones, de la corrupción generalizada, de los trastornos psicológicos y de las inclinaciones interiores. Pues cuando Allah menciona la arrogancia como causa del extravío, eso representa una evidencia jurídica en cuanto al efecto de la soberbia sobre la ley divina.

Y también representa una base legal más para establecer la obligatoriedad del conocimiento, la investigación y el análisis de las motivaciones, fundamentos y causas profundas de los hechos.

Tensión entre el arrogante y el orante

El problema del orgullo humano representa un peligro puro, como ya se ha expuesto. Está preparado para pisotear cualquier significado que se le oponga, y dispuesto a eliminar a quien no posea nada más que la paz, la fe y la palabra de Dios.

Está dispuesto a acabar con todo aquel que abogue por la justicia, la misericordia, el cuidado de los pobres, el vínculo con los familiares, la unicidad de Dios —exaltado sea—, la liberación de la humanidad de la esclavitud, la redistribución de la riqueza, y la abolición del dominio sobre el ser humano, las razas y las etnias. Esta es, en resumen, la llamada de Muhammad ﷺ. Es una llamada tan clara, concisa y accesible que incluso los incrédulos la comprendieron y captaron sus elementos esenciales.

Por eso, cuando Heraclio preguntó a Abu Sufyán antes de que este abrazara el Islam sobre la llamada de Muhammad ﷺ, este la describió con toda claridad.

En el hadiz de Abu Sufyán, recogido por Al-Bujari, cuando Heraclio le preguntó: “¿Qué les ordena?”, él respondió: “Nos dice: ‘Adoren a Allah solamente, sin asociarle nada, y abandonen lo que decían sus antepasados’”. Y nos ordena la oración, la veracidad, la castidad y el mantenimiento de los lazos familiares”⁹².

Esto indica con claridad el mensaje del Profeta ﷺ.

Grandes esfuerzos se realizaron para esclarecer el mensaje, hasta que llegó a ser parte de la memoria colectiva del pueblo, tanto de los que lo aceptaban como de los que lo rechazaban.

Esto también demuestra lo sencilla que era la forma en que se presentaba el Islam. En una frase breve se podía explicar, y a través de sus rasgos más destacados —mencionados con claridad en las suras breves— uno podía conocerlo fácilmente.

Afirmo que el orgullo humano está siempre dispuesto a combatir este mensaje y esta idea, no por lo que es en sí, sino porque llama a lo que no es compatible con el comportamiento arrogante: la justicia, la equidad y la conciencia de Dios.

Por eso, quienes son orgullosos no toleran a quien llama al bien y la verdad, y no se detienen ante la sangre de sus parientes. No les importa si su

⁹² Sahih al-Bujari, 1/9.

adversario es un hombre piadoso y honesto: están dispuestos a matarlo. Reaccionan con violencia ante cualquier intento de apelar a su conciencia, y deciden enfrentarlo, incluso si se trata de su propio pariente más cercano y querido: el Profeta Muhammad ﷺ.

El texto coránico aquí nos muestra el impacto que tuvo el orgullo sobre la predicación del mensaje.

Se enfrentaron al hijo de su tío, el más honorable de ellos, y trataron de hacerle daño en el lugar más sagrado, mientras oraba junto a la Kaaba. Intentaron herir su rostro mientras estaba postrado en oración junto a la Casa Sagrada.

Y observa el contexto de esta historia narrada en Sahih Muslim, donde Abī Huraira, narró: Dijo Abu Yahl: “¿Acaso Muhammad se postra con su rostro entre ustedes?” Dijeron: “Sí.” Entonces dijo: “¡Por al-Lāt y al-‘Uzzā! Si lo veo hacerlo, ciertamente pisotearé su nuca o aplastaré su rostro contra el polvo.”

Entonces vino el Mensajero de Allah ﷺ mientras estaba orando —(según se dice) se encontraba postrado—. Dijo: “¿Qué fue lo que lo contuvo sino que retrocedió sobre sus talones y comenzó a protegerse con sus manos?” Se le preguntó: “¿Qué te ocurre?” Dijo: “Entre él y yo hay una zanja de fuego, terror y alas.”

Dijo el Mensajero de Allah ﷺ: “Si se hubiera acercado a mí, los ángeles lo habrían desgarrado miembro por miembro.”

Allah, el Altísimo, reveló: “No obstante, el ser humano se excede cuando se cree autosuficiente. Pero todos habrán de comparecer ante tu Señor. ¿Qué piensas de quien impide a un siervo de Allah realizar sus oraciones? ¿Acaso ha recapacitado que trae la guía y exhorta a la piedad? ¿Acaso no ves cómo desmiente y rechaza? ¿Acaso no sabe que Allah lo ve? Si no pone fin lo arrastraré por su frente, esa frente mentirosa y perversa”. [16–96:6]

En la lectura adicional de la exégesis (tafsir) de estos versículos: “Si no pone fin lo arrastraré por su frente, esa frente mentirosa y perversa” Transmitido

por As-Sulafí (190/6), con la adición de Ibn ‘Abd al-A‘lā en su hadiz, quien dijo: “Y se le ordenó que hiciera lo que se le había ordenado.” Y añadió Ibn al-A‘lā: “Entonces lo llamó su vocero —es decir, su pueblo—.”⁹³

Observa la Palabra del Altísimo: ¿Qué piensas de quien impide a un siervo de Allah realizar sus oraciones? Esto expresa claramente el tono de asombro condenatorio ante esa situación. ¿Cómo puede una persona sensata oponerse a la oración de un siervo, y obstaculizar su estado de conexión espiritual?

Y esta amenaza y expresión de asombro se aplica de manera general en todo tiempo y lugar en el que alguien impida a los niños orar, o combata la oración, o a quienes oran.

Y este es el secreto detrás de la insistencia en la palabra “siervo”, aunque el siervo al que se refiere es Muhammad ﷺ. Se generaliza para condenar a todo aquel que comete esta arrogancia, agresión y daño en el mundo hasta el Día del Juicio.⁹⁴

Aquí surge la pregunta: ¿Cuál es la motivación de este tirano para oponerse a los que oran?

Y la respuesta es que los tiranos se oponen a los predicadores de la guía y la reforma en la tierra, a los predicadores de la piedad que corrigen la vida y la convierten por completo en devoción a Allah únicamente.

Así, la palabra “oración” no está limitada a su sentido ritual, sino que apunta a una dimensión mayor y a un objetivo más elevado, lo cual se entiende de la palabra del Altísimo: “¿Has visto si estaba en la guía o exhorta a la piedad?”

⁹³ Sahih Muslim (Libro 4, Hadiz 2154/38 – 2797)

⁹⁴ Ibn ‘Ashur lo señaló así, y dijo en “At-Tahrir wa at-Tanwir” (20/447): la expresión “siervo” aquí se refiere a un solo siervo entre los siervos de Allah, sin especificar a una persona en particular. Así como en la Palabra del Altísimo: “Y ciertamente enviamos a Moisés con Nuestros signos, [diciendo:] ‘Saca a tu pueblo de las tinieblas a la luz...’”. Es decir, cualquier hombre. Y consideró que la negación aquí alude a una censura general que no se limita a una persona concreta, ya que el asombro que genera impedir la oración no depende de quién la realice. Quien impide a alguien orar se vuelve automáticamente reprochable, sin importar quién sea. Y el contexto indica que el Profeta es el caso concreto más destacado, y se menciona como ejemplo en la Palabra del Altísimo para ilustrar un estado reprochable, aunque el aviso ya había sido hecho anteriormente.

Es, entonces, otro ejemplo de la lucha contra un siervo creyente y piadoso. ¿Por qué todo esto? Para explicar la motivación de sus acciones, ya que su oposición no era simplemente porque oraba, sino porque esa oración implicaba guía, y eso es inaceptable para quienes quieren desviar a las personas. No le bastó con verlo orar...

Y el compromiso con la guía no se limita a uno mismo, sino que implica difundirla en el mundo. Y esto es lo que indica la Palabra del Altísimo: “¿exhorta a la piedad?”

Y esta, en realidad, constituye una tríada de transformación y reforma:

1. La oración.
2. La interiorización de la guía en el corazón, y su arraigo en el alma y en la personalidad creyente, como lo indica la preposición “‘alā”, que denota dominio y firmeza... y no significa soberbia, sino orgullo basado en la adhesión a su religión.
3. La transmisión de esa guía a las personas para salvar a la humanidad del extravío, y conducir a las comunidades fieles al sendero recto... y eso es lo que indica el mandato de la piedad.⁹⁵

Luego aparece otro significado de esta expresión de asombro, y es que el texto se dirige al tirano.

Con base en las suposiciones y premisas racionales correctas, se puede decir que quien ataque a un orante se encuentra ante dos posibilidades: o bien está sobre guía y piedad, o bien es un mentiroso y criminal. ¿Acaso quien está

⁹⁵ Luego encontré lo que respalda esto en las palabras de Al-Farrāʾ, citado por Al-Baḥr al-Muḥīt en la exégesis (10/509). Y lo dijo Al-Farrāʾ y otros: Al-Farrāʾ dijo sobre el significado de: “¿Has visto al que prohíbe a un siervo si ora?” que prohíbe a un siervo cuando ora sobre la guía, y ordena la piedad, y la prohibición viene de un mentiroso, como Abu Yahl, quien ignoró que Allah —Exaltado sea— lo veía, por lo que Allah concluyó con amenaza y advertencia, y dijo: Quien hizo que el pronombre aquí volviera a un orante específico, se equivocó, ya que no se trata de un individuo concreto, sino del acto mismo de la oración y lo que conlleva. Porque Abu Yahl —maldito sea— atacó al Mensajero de Allah por la oración, la súplica y el llamado a Allah. Y aunque el Profeta fuera el caso en ese momento, el texto no se limita a él, sino que se refiere a toda oración que se realice con sus condiciones, y a todo reformador que ordene la oración y ordene a otros con la piedad.

sobre guía y piedad merece ser combatido? ¿Y se le tratará como si estuviera en el segundo caso? ¿O es que la guerra está dirigida exclusivamente contra los orantes que ordenan la piedad?

En cuanto a los mentirosos y corruptos, no hay discusión con ellos...

El uso de premisas racionales para establecer la prueba está ampliamente presente en el estilo del Corán, como en la Palabra del Altísimo: “Pregúntales: “¿Quién los sustenta con las gracias del cielo y de la Tierra? ¿Quién los agració con el oído y la vista? ¿Quién hace surgir lo vivo delo muerto y lo muerto de lo vivo? ¿Quién tiene bajo Su poder todas las cosas?”” [10:31]

Y debido a la perfección del estilo coránico, la palabra y la oración vienen aquí en un contexto que abarca todo esto y aquello; y expresan todo eso y lo significan sin contradicción ni diferencia.

Se concluye entonces que atacar a los orantes es un crimen en la ley islámica. Los textos han explicado que esta condena incluye también la prohibición de agredir las mezquitas y obstaculizar la oración, como se menciona en la Palabra del Altísimo: “¿Y quién es más injusto que aquel que impide que se mencione el nombre de Allah en Sus mezquitas y se esfuerza por destruirlas? Esos no deberían entrar en ellas sino con temor. Para ellos hay vergüenza en esta vida, y en la otra, un castigo inmenso.” [2:114]

Y este es un tono de amenaza con el máximo de claridad, severidad y firmeza.

Por ello, es deber proteger a los orantes y las mezquitas, y sancionar a quien los agrede.

Quien la combata o busque su destrucción, será convertido en escarmiento y lección ejemplar. Esto es lo que indica el versículo.

Su amenaza ha sido expuesta al final de la sura Al-‘Alaq con una advertencia severa, un desafío...

“¡No! Si no pone fin [a sus agresiones contra los creyentes] lo arrastraré por su frente, esa frente mentirosa y perversa. Que llame a su consejo. Llamaremos a los ángeles guardianes. ¡No! No lo obedezcas, sino que prostérnate [ante Dios] y busca Su proximidad.” [96:15–19]

Es una amenaza acompañada de una advertencia severa y amplia para el alma humana. Y lo que se mencionó anteriormente en el hadiz auténtico en Sahih Muslim: “Si se hubiera acercado a mí, los ángeles lo habrían desgarrado miembro por miembro.” Es el refugio del orante en la protección de Allah, el Único, el Omnipotente sobre todas las cosas.

Así que, oh orante, aférrate firmemente a tu súplica contra esos individuos. No cedas ni respondas a quienes desean apartarte de tu religión y de tu senda. Y sabe que tú estás bajo la protección de Allah en la mezquita y postrado en la oración, en el lugar más cercano al Señor.⁹⁶

Una cuestión central... El viaje del regreso eterno

Allah nos expone aquí un asunto de los más grandes pilares de la fe y de los fundamentos del credo: “Ciertamente, hacia tu Señor será el retorno.” Es el viaje del regreso final...

Es una cuestión que Allah ha llamado aquí “el retorno”, para mostrar que es un regreso del ser humano hacia su Señor y su destino final, el cual representa el resultado total de su esfuerzo y de sus obras en la vida mundana.

Allí encontrará ese desenlace final tan claro, que expone el resultado acumulado de cada una de sus acciones, posturas, creencias y su trato con el mensaje. Y afirmar esta verdad es, en primer lugar, una de las cosas para las cuales ha descendido mucha evidencia importante:

- 1.** Primero, porque es una de las cuestiones más grandes que la humanidad debe conocer, ya que la vida mundana representa solo una etapa hacia ese destino final.

⁹⁶ At-Tahrir wa at-Tanwir (20/453); y “acércate” significa buscar acercarse, connotando esfuerzo, compromiso e intención de acercarse a Allah mediante la oración.

2. Segundo, de ella se deriva también: la prohibición de la arrogancia, ya que el versículo “Ciertamente, hacia tu Señor será el retorno” incluye amenaza y advertencia, lo cual despierta el temor en el alma.
3. Tercero, la ley islámica ha adoptado esta cuestión desde el inicio y ha advertido con fuerza sobre ella. Combate la corrupción en la tierra, la tiranía del individuo y del Estado, y resume el fenómeno de la arrogancia en general.
4. También revela el texto una de las características más importantes de esta legislación, que es su extensión entre un inicio mundano transitorio y un final eterno y estable.

A diferencia de las leyes terrenales, que se basan en principios puramente materiales, y se ajustan dentro del marco del control legal visible, pero no alcanzan lo que hay en el interior del ser humano. En cambio, la legislación islámica ha confiado en el sentido de vigilancia interior. Ese es el sexto sentido que hace del responsable ante Allah, en lo oculto y lo visible, alguien vigilante por su fe y bondad, que hace que la vigilancia sea continua sobre el musulmán, el individuo y la comunidad. Y la nación planta esta semilla en las profundidades de las generaciones desde la infancia.

No se trata de una iniciativa social voluntaria, sino de un deber obligatorio que la ley islámica impuso al padre y la madre, responsables en el primer asiento educativo del hogar. “Cada uno de ustedes es pastor, y cada uno de ustedes es responsable de su rebaño.”⁹⁷ Ese sentido de responsabilidad basado en la fe constituye una protección para cada individuo en la sociedad, dondequiera que se encuentre. Combate los impulsos, los deseos, los susurros, los males del alma, y la sangre de las ideas desviadas que se propagan en nuestro tiempo con intensidad y en todas las direcciones y momentos.

La ley islámica tiene como propósito desarrollar este sentido de vigilancia y protegerlo, porque representa la profundidad real de la religión.

⁹⁷ Sahih al-Bujari (111/1, hadiz 893) y Sahih Muslim (1459/3, hadiz 1829).

Su preservación y cuidado, sin duda, sirven al objetivo de proteger la religión, pues su esencia verdadera es el centro de la religión. Por ello, el noble Mensajero la colocó en el nivel de excelencia espiritual (iḥsān), tal como se menciona en el hadiz auténtico: “Que adores a Allah como si Lo vieras; y si no Lo ves, ciertamente Él te ve.”⁹⁸

5. La cuestión del retorno (al-ruchā) es el medio real para revelar el contenido verdadero de la religión. Por eso deben saber que fueron encargados de los pilares obligatorios, y por ello el Corán comienza con ella en este sura.

Y su mención en el inicio del muṣḥaf (copias del Corán) y en la apertura del Libro se relaciona con lo que Allah —Exaltado sea— dijo: “Guía para los piadosos.” Y el Día del Juicio es el día del ajuste final de las cuentas de la vida mundana, y el día del honor para quienes respetaron la religión. Por eso, Allah lo llamó “el Día de la Religión” (yawm ad-Dīn), para reunir ambas verdades.

Y esta observación es percibida solo por quienes entienden más allá del lenguaje, pues la mayoría se limitó a lo literal y a su significado gramatical sin captar el nivel profundo de la designación.

Y el estilo coránico, al usar una única palabra, puede transmitir múltiples sentidos. Así se concluye esta cuestión en la apertura de la sura Al-Baqarah: “Aquellos que creen en lo oculto.”

Las grandes preguntas de la vida en la primera sura revelada

El Corán es luz y guía que Allah reveló para salvar a la humanidad, tener misericordia de ella y guiarla en todos los aspectos de su vida. Penetra el corazón con la doctrina de la piedad, y activa la mente con los fundamentos de la guía...

La legislación islámica trata al ser humano con cuidado, abordando tanto la reforma del aspecto externo como del interno, lo material y lo espiritual.

⁹⁸ Narrado por Al-Bujari en el Libro del Zakat, capítulo 41, y por Muslim, hadiz n.º 29.

Y aquí, en la primera sura revelada, se plantean las grandes preguntas fundamentales y centrales que resuenan en la conciencia, las mismas que repiten los materialistas de entre los filósofos ateos y el público que niega todo lo que no sea materia.

Pero su naturaleza original los sacude desde dentro con estas preguntas:

¿Quién me creó?

¿Por qué fui creado?

¿Cómo fui creado?

¿Hacia dónde será mi destino después de la muerte?

Allah —Exaltado sea— ya respondió a estas preguntas al inicio de esta sura bendita, al revelar que Él —Glorificado y Exaltado sea— es el Señor, el Creador de todas las cosas, y el Creador del ser humano a partir de un coágulo.

Que lo creó para que Le adorara y Le unificara, y le enseñó el conocimiento para que lo estableciera en nombre de Allah, el Señor de los mundos, Creador de la creación, para reformarla sin corrupción ni arrogancia...

Y le reveló la verdad sobre lo que hay después de la muerte, diciéndole: No es aniquilación, sino un viaje de regreso eterno hacia Allah, para el juicio y la retribución...

Las obligaciones legislativas fundamentales

La primera obligación legislativa: que Allah —glorificado sea— es el único Creador de la creación, el Dador del conocimiento y de las ciencias, y hacia Él es el retorno para el juicio y la retribución. A Él pertenece el poder absoluto. Él es quien debe ser adorado con dedicación exclusiva. No tiene asociado alguno.

La segunda obligación legislativa: que la comunidad está encargada del conocimiento, del aprendizaje y de sus herramientas, y de emplearlas en

nombre de Allah para conocer al Creador de todas las cosas y unificarlo mediante la adoración, y para conocer el propósito de la creación humana. Esta es una responsabilidad general, que compete a toda la comunidad poner en práctica. El Estado y la sociedad deben encargarse de difundir el conocimiento y las ciencias, y facilitar el acceso a ellos con fondos públicos, ya que es uno de los intereses supremos.

La tercera obligación legislativa: que la arrogancia (tughîān) está prohibida en todas sus formas y tipos, ya sea que provenga de un individuo, una nación o una comunidad. Esta obligación legislativa fundamental se deduce de la Palabra del Altísimo: “¡No! Ciertamente, el ser humano se excede.” Mediante un estilo de censura, negación y condena, y dentro de un contexto de amenaza, lo cual indica su prohibición.

La cuarta obligación legislativa: proteger a los creyentes que practican su fe, porque ellos sostienen el mayor símbolo de la religión, encabezado por la oración. En particular, porque ellos son los que se mantienen firmes en la verdad, y quienes enderezan al mundo mediante la piedad. Así que, si se les ataca y se les impide practicar su adoración, ello constituye un crimen. Y esto indica que proteger a quienes practican la fe es proteger la religión misma.

Los objetivos de la sharía

Primer objetivo: la protección de la religión. Los versículos consolidan los pilares más importantes de la religión y sus fundamentos, pues su orientación se dirige al Creador, al Sustentador, al Educador. Él es el único merecedor de adoración; no tiene copartícipe alguno. También recuerdan a la humanidad la verdad sobre su destino después de la muerte. Atacar a los creyentes que practican su religión, con sus actos y grandes símbolos —como la oración y el llamado a la piedad para la humanidad— constituye una agresión. Por eso, proteger a los creyentes y lo que ellos representan es proteger la religión misma, así como su esencia y sus manifestaciones.

Segundo objetivo: la protección del intelecto, mediante el mandato de la lectura, el aprendizaje y la educación.

Tercer objetivo: combatir la arrogancia, la tiranía, la agresión y la corrupción en la tierra. Esto forma parte de los objetivos más importantes de la sharía, y el Corán y la Sunnah han abordado esto con gran énfasis.

Cuarto objetivo: que los medios que conducen a los objetivos compartan el mismo estatus legal... Proteger el intelecto es un objetivo enorme, y el conocimiento y sus medios, la escritura, el registro y el uso del lápiz, son todos necesarios para lograr dicho objetivo.

Quinto objetivo: que los nombres, atributos y características de Allah —glorificado sea— conduzcan al conocimiento de Él. Con la creación, la educación espiritual y la adoración, el mayor propósito del mensaje es alcanzado. Más aún, es el objetivo de todos los objetivos.

Sexto objetivo: informar a la humanidad sobre el Día del Juicio, uno de los mayores propósitos de la misión profética y del mensaje.

La jurisprudencia metodológica de las obligaciones legales

1. Cuando se registra una acción del Profeta ﷺ que implica una orden, el principio general es que se aplica a toda su comunidad.
2. La expresión “¡No!” implica censura y advertencia. De ella se deduce la prohibición, según el contexto, ya que puede indicar simplemente una reprensión, como en la Palabra del Altísimo: “¡No! No lo obedezcas, sino que prostérnate [ante Allah] y busca Su proximidad.” Esta es una expresión de reproche dirigida al Profeta ﷺ, no una advertencia o amenaza.
3. En ella hay una obligación racional implícita, ya que la sura comienza presentando a Allah como el Creador absoluto, el Educador, y quien bendice a los seres humanos con conocimiento, enseñanza y entendimiento para que rindan cuentas. Esto implica la prohibición de asociarle copartícipes, y la orden de dedicarle la adoración exclusiva. Esto se deduce, aunque no haya sido expresado explícitamente, ya que el hecho

de que no se mencione no invalida la obligación de adorarlo en exclusividad si ya se estableció que Él la merece.

4. La generalidad de la palabra “el ser humano” es una prueba de que este principio se aplica a todo ser humano, sin excepción, salvo para aquel que sigue la guía, como en la Palabra del Altísimo: “Es cierto que el ser humano se extralimita, cuando se ve autosuficiente. Pero, ciertamente, hacia tu Señor será el retorno.”
5. El contexto tiene un papel importante en la interpretación de los significados del Corán. Aquí, el propósito de la Palabra del Altísimo: “Ciertamente, hacia tu Señor será el retorno” explica la verdad de lo que viene después de la muerte, y al mismo tiempo contiene una amenaza implícita mediante la indicación del contexto.
6. La forma verbal indica una norma legal, como en la Palabra del Altísimo: “Prostérnate y acércate”, lo cual señala una sustitución del pacto mediante un mandato legal de buscar la cercanía a Allah y la postración ante Él. Esto se deduce del orden sintáctico de las palabras “prostérnate” y “acércate”. Ibn ‘Ashur dijo: “Y el mandato de acercarse viene en una forma que implica lucha, esfuerzo y dificultad”, es decir: esfuércense por acercarse a Allah mediante la oración.⁹⁹
7. El uso del sustantivo indefinido en la Palabra del Altísimo: “¿Acaso has visto a un siervo cuando ora?” indica generalidad. Se refiere a cualquier siervo que rece, ya sea que el caso mencionado sea específico. Esto indica que la norma es general y no se limita al caso concreto.
8. La advertencia sobre el castigo mencionada en esta sura para quien impida la oración de los siervos indica la gravedad de esa acción. Y ese castigo conlleva la condena para quien reprima a un siervo cuando ora, mientras se encuentra sobre la guía y ordena la piedad.

Esto demuestra que la norma se aplica a todo aquel que comete la misma acción.¹⁰⁰

⁹⁹ At-Tahrīr wa at-Tanwīr (20/453).

¹⁰⁰ Dijo al-Qurṭubī en su tafsir: Al-Īmī‘ li-Aḥkām al-Qur’ān (20/125): “Incluso si el caso fuera el de

La jurisprudencia de la prédica (da‘ wa)

1. El conocimiento y la ciencia son de lo mejor que ha traído la legislación purificada. ¡Cuántas veces ordenó aprender, reflexionar, pensar, observar, razonar y profundizar! Y cuántos textos han mencionado las virtudes de ello, su importancia, su búsqueda y la exhortación a obtenerlo. ¡Y qué gran estatus tiene quien se dedica a ello! Ciertamente, quien asume la prédica y la transmisión del mensaje debe ser de los primeros en buscar la ciencia, el conocimiento, la lectura y la compilación de saberes. El predicador debe estar completamente inmerso en la lectura, siendo un ejemplo en la recopilación de conocimientos y ciencias, concentrado en lo que beneficia a la prédica. Porque somos una comunidad de lectura, conocimiento y sabiduría, y nuestros mensajes se fundamentaron en ello desde el primer momento en que comenzó la responsabilidad religiosa.
2. De la jurisprudencia de la prédica se deriva la explicación del estatus del conocimiento y la ciencia en el islam, y el deber de motivar a las personas a alcanzarlos.
3. Explicar el peligro de la arrogancia (ṭughīān) y su impacto sobre el individuo, la sociedad y la vida en general. Llamar la atención sobre ello, generar conciencia sobre la tiranía en nuestras comunidades y advertir acerca de las consecuencias que acarrea para la ummah.

Ciertamente, la tiranía es una de las mayores y más graves causas del atraso de nuestras naciones, de su pobreza, de su división y de que se conviertan en presa de sus enemigos.

4. Informar a la sociedad sobre los objetivos de riqueza, dinero y poder, y la orientación correcta previene las corrupciones de una visión limitada y corta, el manejo desviado del dinero y el uso corrupto de la riqueza.

Y enfocarse en los derechos del dinero, y en la ética de las bendiciones materiales, para que no se conviertan en un puente hacia la soberbia, la arrogancia y la altanería en la tierra, ni hacia el orgullo heredado.

Abu Yahl, sigue siendo una advertencia para todos los que impidan la obediencia o prohíban a otros practicarla.”

5. Una de las cosas más importantes que debe tener en cuenta el predicador es explicar las grandes preguntas y cómo el islam respondió a ellas desde la primera sura revelada. Luego, eso continuó en todo el Corán y la Sunnah, con el propósito de refutar a los ateos y a los escépticos, y proteger a la sociedad, a los niños y a los jóvenes del desvío ideológico y moral. Especialmente en un mundo invadido por estímulos, tentaciones, conceptos distorsionados y pasiones, que se transmiten por todos los dispositivos móviles y medios de comunicación diversos.

Estamos frente a un desafío muy grande. Debemos enfrentarlo con firmeza. El Corán nos ha provisto de argumentación racional contundente, exposición clara y detallada del camino recto. Por ello, es deber del predicador reflexionar profundamente sobre el Libro de Allah y comprenderlo, y hacer de ello una fortaleza para sí mismo, para la sociedad, para la familia, la juventud y la infancia, frente a las ideas destructivas.

6. Enfatizar la cuestión del retorno a Allah y revivirla en el discurso de la prédica, mediante el Corán y la Sunnah. Es un asunto obligatorio y necesario que tiene un gran impacto en los corazones y las almas. Se refleja en las acciones y comportamientos, y reduce la arrogancia y la corrupción.
7. Tener confianza en Allah, en Su protección y depender de Él. Es necesario que el predicador esté armado con esto para enfrentar las dificultades, los desafíos y las amenazas.
8. No renunciar a los principios fundamentales como la oración, la guía y el llamado a la piedad, y no prestar atención a las amenazas de los enemigos de Allah ni a sus tentaciones o intimidaciones.

Los principios no se debaten, ni se negocian, ni se suavizan, ni se reformulan. Lo que ha trastornado a muchos movimientos de prédica hoy es que el debate se ha centrado en los principios fundamentales. Y hemos visto cómo quienes propagan el extravío han intervenido con slogans de conveniencia y realismo, entre otros, que no son más que

susurros satánicos. Así, se debilitaron, se humillaron y los arrogantes se burlaron de ellos y los perjudicaron.

9. Esforzarse en realizar abundante oración y postración, y buscar acercarse a Allah en los lugares de postración. Pues este es el mandato que se le dio al Profeta ﷺ mientras cargaba el peso de transmitir el mensaje. Ya sea en un mundo hostil o acogedor, este fue el camino que Allah le ordenó seguir. Así que no le corresponde a quien hereda la misión de Muhammad ﷺ sino refugiarse en ello, avanzar con la promesa de Allah, Su auxilio y Su respaldo.

Grandes verdades, breves conclusiones

En esta sura se presentan grandes verdades:

Primera: La unicidad de Allah —Exaltado sea— en la creación implica necesariamente Su exclusividad en la soberanía, la autoridad y la legislación.

Segunda: Todo el universo, el ser humano y todo lo que hay en esta vida es creación de Allah.

Tercera: La responsabilidad de leer y escribir está vinculada al conocimiento, porque constituyen la puerta del saber, y permiten establecer el papel de sucesor del ser humano en la tierra con conocimiento y sabiduría.

Cuarta: La censura y advertencia contra la arrogancia en todas sus formas, sin importar en qué persona se manifieste o quién la exhiba.

Quinta: La arrogancia es una cualidad profundamente arraigada en el alma humana en su estado natural.

Sexta: La afirmación del retorno a Allah y del Día del Juicio.

Séptima: La obligación de realizar la oración y la postración en toda circunstancia. Allah ordenó a Su Mensajero orar y postrarse, incluso ante la presencia de amenazas y prohibiciones.

Octava: La afirmación de la existencia del mundo de los ángeles, y que ellos son clases distintas; entre ellos se mencionan aquí los ángeles encargados del castigo (zabānīah).

Novena: Criminalización del combate contra quienes oran, el perjuicio hacia ellos y la prohibición de impedirles el ejercicio de su culto.

Décima: Desafío a los falsos opositores y amenaza hacia ellos con el poder absoluto de Allah: “¡Que llame a su consejo! Llamaremos a los ángeles guardianes.” [18-96:17]

Undécima: Que la postración es el punto más alto de cercanía a Allah, y representa la esencia de la oración y el mayor de sus símbolos, razón por la cual se menciona explícitamente en la aleya: “Prostérnate y acércate.”

En ella se afirma que esta comunidad es la comunidad del conocimiento y la sabiduría, y está encomendada al uso de las herramientas del saber: la lectura y el uso del cálamo (instrumento de escritura), lo cual es una expresión general que abarca todo tipo de conocimientos y ciencias.

En ella se afirma la soberanía educativa divina y aquello que el ser humano debe cumplir respecto a la creación.

En ella se afirma la unicidad exclusiva en la soberanía educativa, porque no hay Creador sino Allah.

En ella se abre la puerta del conocimiento, la lectura, la escritura y la reflexión.

En ella se inicia con el nombre de Allah en la lectura y el aprendizaje.

En ella se vinculan el conocimiento y la ciencia con el nombre de Allah, para alcanzar el propósito superior de esta bendición, que es Su unicidad, sin copartícipe alguno.

En ella se afirma que el uso del cálamo y la escritura del conocimiento es un medio para expandir el saber y aumentar el acervo científico, lo cual se indica en Su Palabra: “Enseñó por medio del cálamo.” [96:4]

En ella se honra nuestra religión al vincularla con el cálamo y la lectura, ya que las primeras aleyas reveladas a nuestro Profeta ﷺ giraban en torno a ello.

En ella se afirma que Allah —Exaltado sea— es la fuente del conocimiento, pues fue Él quien enseñó al ser humano mediante el cálamo y le reveló lo que no sabía.

En ella se establece el principio de actuar mediante las causas. Ya que aprender a usar el cálamo y leer es una causa, pero quien enseña a través de ello es Allah, y quien otorga el conocimiento es Allah. Sin embargo, Allah hizo de eso una razón para legislar la acción con base en las causas. Por tanto, el cálamo es un medio y una causa.

En ella está la respuesta a las grandes preguntas de la vida, que son: ¿Quién me creó? ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Y hacia dónde voy?

Entonces se aclara quién es el Creador, y se explica que lo creado es el ser humano, y se detalla cómo fue creado, y se indica que hacia Él es el retorno.

En ella se encuentra una de las evidencias más importantes de la soberanía educativa de Allah (rubūbiiyah), pues la máxima evidencia de esta soberanía es la creación misma. Por eso, la primera aleya revelada comienza mencionando la creación en Su Palabra: “Creó al ser humano de un coágulo.” [96:2]

Y con ello se invalidan todas las afirmaciones de soberanía atribuidas a ídolos y falsas deidades, porque ellos no crean.

Y se invalida la afirmación de los cristianos sobre la soberanía de Jesús, porque él era incapaz de crear, ¿cómo entonces puede ser Señor?

Y Su Palabra: “Que creó...” es una cualidad muy clara, acompañada de una razón evidente y convincente, pues quien no ha creado nada, ¿cómo puede reclamar soberanía? Así, la creación es una prueba de soberanía, y una de las mayores evidencias en el debate sobre las afirmaciones falsas.

En ella se encuentra el uso de la evidencia más poderosa en el razonamiento: porque la más sólida prueba de soberanía es la creación.

En ella se establece una de las reglas más grandiosas de la ley islámica desde el primer momento en las primeras aleyas de la primera sura revelada, donde se afirma el monoteísmo, y se reconoce a Allah —glorificado sea— como Señor y Soberano, y Su control sobre la creación, y se muestra Su favor sobre el ser humano al enseñarle el conocimiento.

En ella se dirige la mirada del ser humano hacia el origen de su creación, y de dónde fue creado, lo que implica la refutación de las teorías de la evolución.

En ella se confirma que este Corán proviene de Allah, porque el conocimiento de la creación del ser humano a partir de un coágulo no podía conocerlo sino Él —y es una verdad que solo se ha revelado gracias al conocimiento moderno.

En ella se encuentra la confirmación del origen de la existencia del universo, de los seres creados y del ser humano, y con ello se refutan los alegatos de sus divinidades y deidades falsas.

En ella se confirma que el ser humano fue creado del esperma del hombre y del óvulo la mujer, porque el coágulo se forma a partir de ambos luego de su unión.

En ella se establece que el origen del ser humano es la ignorancia del conocimiento, hasta que aprende.

En ella se confirma cómo Allah —Altísimo sea— lo honró en la primera sura revelada, y lo describió como “el más generoso” para indicar Su favor, Su misericordia, Su grandeza, Su compasión y Su misericordia con la creación.

En ella se afirma la segunda y tercera verdad con el fin de intensificar el impacto del mensaje, y observa cómo Allah confirmó el retorno con la letra “رَجَعَ”, y al presentar Su nombre exaltado —el Generoso—, y la confirmación de que no es un regreso hacia el deleite, sino el regreso hacia Allah en sí mismo, y ese regreso en sí mismo es una confirmación de lo que hay en la psicología del destinatario.

En ella se afirma Su unicidad —glorificado sea— en el juicio de Sus criaturas y en la retribución de sus obras.

Y por ello se presenta el predicado antes del sujeto en la expresión: “a tu Señor”, al comenzar con “el retorno”, como es sabido en la gramática árabe, y así lo han mencionado los expertos en tafsir.

En ella se confirma el retorno hacia Allah —Exaltado sea—, y el uso del término “al-ruÿ’a” (el retorno) indica que se trata del regreso al primer lugar de origen.

En ella se menciona que recordar el Día del Juicio reprime la arrogancia y la insolencia, por eso se menciona el regreso seguido de la mención del exceso y de la soberbia humana.

En ella se revela que muchos fenómenos sociales y comportamientos humanos tienen relación con la arrogancia, y que su causa puede ser el exceso y la opulencia, y por tanto se debe estudiar el fenómeno del exceso desde el punto de vista de las ciencias sociales, sus vínculos con la vida, sus motivaciones y sus consecuencias.

En ella se establece la tradición de la prueba a través del camino de los mensajeros y su sufrimiento, pues el Profeta ﷺ fue confrontado por los arrogantes, quienes lo agredieron con dureza y lo atacaron incluso en su oración, e intentaron impedirle que rezara en la Casa con el poder de las armas, mientras que él estaba aislado, portando únicamente la palabra guía de parte de Allah.

En ella se establece que hostilizar a los orantes rectos, firmes en la guía y en la piedad, es uno de los crímenes más graves.

En ella se afirma que no se debe responder a las demandas de los arrogantes si estas exigen abandonar los símbolos del Islam, como la oración, la guía y la exhortación a las personas hacia la piedad.

Y en ello está el respaldo de Allah, glorificado sea, y Su protección para quienes se comprometen con Su llamado y Sus mensajes.

Y en ello está que el creyente debe esforzarse y asumir el compromiso en la prosternación (suyud), y esforzarse por acercarse a Allah —Exaltado sea—, tal como implica la palabra “(اقترِب)” (acércate), ya que es una expresión de esfuerzo, exigencia y denota amplitud.

Y en ello está la virtud de la prosternación, por cuanto Allah —Exaltado sea— la ha distinguido con la mención del recuerdo y la cercanía a Él.

Y en ello está que la protección de la gente de la religión, la guía y la piedad —los rectos en la fe— es una protección para la religión, pues la religión no se mantiene sino por medio de ellos.

Y en ello está la confirmación de que la hostilidad contra la religión se manifiesta en el ataque contra quienes rezan. Por eso, no es de extrañar que la guerra contemporánea ataque a los sabios, a los predicadores, a los círculos de conocimiento y de enseñanza, a las universidades y sus facultades y centros, que se les recorten sus recursos, y se los clasifique como terroristas, mediante aquella acusación demoníaca que fue creada por Satanás y adoptada por sus seguidores: incrédulos y extraviados.

Y hallaron seguidores de entre los gobernantes de algunos países musulmanes que lucharon contra la gente de la religión, el conocimiento, los predicadores y sus métodos, enfrentando con malicia y daño sus posiciones y sus mensajes.

Y adoptaron esta idea demoníaca, que en realidad no combate el terrorismo, sino que combate al Islam y al mensaje islámico. Y esta es una gran calamidad, pues los verdaderos patrocinadores del terrorismo y de la tiranía son otros.

Cuántos seres humanos han matado con armas nucleares, biológicas y armas de destrucción masiva; y cuántas riquezas han saqueado de los pueblos del mundo oprimido; han pervertido la naturaleza humana, destruido a la familia, difundido la inmoralidad, los actos abominables y las prácticas inmorales, e incluso han asesinado la dignidad bajo el nombre de la libertad.

Sus crímenes en la tierra están ampliamente documentados en libros, con sonido e imagen.

Por tanto, es ingenuo y superficial suponer que los musulmanes son responsables de estas supersticiones y desviaciones, porque quien combate a la gente de la religión, en realidad combate a la religión misma; y quien combate a los médicos, en realidad combate a la medicina; y quien combate a los maestros, sabios y pensadores, en realidad combate al conocimiento.



Sura At-Tin:

*La dualidad de la
creación y el juicio*





SURA AT-TIN

*En el nombre de Allah, el Misericordioso, el
Compasivo.*

10. ¡Por el higo y la aceituna!
11. Y por el monte Sinaí,
12. Y por esta ciudad segura,
13. En verdad, hemos creado al ser humano en la forma
más perfecta.
14. Luego lo reducimos al más bajo de los bajos,
15. Excepto a aquellos que creen y obran con rectitud, que
tendrán una recompensa sin fin.
16. ¿Cómo puedes desmentir el Día del Juicio?
17. ¿Acaso no es Allah el más sabio de los jueces?

La dualidad de la creación y el juicio, y la cuádruple afirmación de la “mejor conformación” y sus implicancias

Cuatro juramentos consecutivos para confirmar esta cuestión: la creación del ser humano en la mejor conformación.

En esto hay una refutación de la teoría falsa de la evolución, pues Allah creó al ser humano en la mejor conformación, sin evolución ni transformación ni mutación, resultado de una visión deficiente, escasa en ciencia humana y debilitada. Allah, exaltado sea, dijo: “Ciertamente creamos al ser humano en la mejor conformación”. Y el relato de la creación de Adán está registrado en el Sagrado Corán en varias partes, y es un texto definitivo en cuanto a su certeza y prueba para refutar tales afirmaciones. Ciertamente, el ser humano fue creado como una creación única y milagrosa, preparada para

llevar la administración la Tierra, mediante la investidura divina: “Voy a establecer en la Tierra a un sucesor”.

Y cuando fue creado en la mejor conformación, se le legisló el mejor juicio: “¿Acaso no es Allah el más sabio de los jueces?”.

Aquí se exponen claramente dos cuestiones en esta sura:

1. La creación del ser humano en la mejor conformación.
2. La legislación para el ser humano mediante el juicio más sabio.

Iblís y sus soldados se han esforzado por hacer que estas dos cuestiones (la creación y la legislación) sean un eje central de sus guerras y engaños. Han distorsionado la creación, la han desfigurado, reemplazado y alterado como parte de su agenda mayor.

Asimismo, el sistema judicial y legislativo ha sido objeto de una atención prolongada y profunda, apareciendo y cristalizándose en trampas de ideas y opiniones, y en maniobras contra el juicio de Allah, Su legislación y su metodología.

Nuestro discurso se enfoca en los siguientes puntos:

1. El tema del cambio en la creación está claramente prohibido en la legislación. Allah, Altísimo sea, dijo: “Los maldecirá Allah y dirá: “Tomaré de tus siervos una porción determinada. Y ciertamente los extraviaré, los seduciré con falsas esperanzas, les ordenaré cortar las orejas del ganado, y les ordenaré que alteren la creación de Allah”. Quien tome al demonio como protector en lugar de Allah, ciertamente habrá sufrido una pérdida evidente” [4:118–119].
2. Este asunto está regulado por textos legales concluyentes, como la declaración de Allah, Exaltado sea: “Y les ordenaré que alteren la creación de Allah”. Y esta cuestión toca directamente la aleya: “Ciertamente creamos al ser humano en la mejor conformación”.

Permítanme detenerme un momento en las palabras de los exégetas sobre el significado de este cambio. Ibn ‘Abbās opinó que se refería a la castración de las personas, pues implica una alteración en la creación de Allah.¹⁰¹

Se trata de una cuestión que incluye tanto al ser humano como al animal. En el caso del ser humano, se ha registrado en el *Ṣaḥīḥ* del Imām al-Bujārī: “Si él nos lo hubiera permitido, lo habríamos hecho (la castración)”.¹⁰²

Pero es una práctica prohibida sin discrepancia entre los eruditos. Como dijo Ibn Ḥaṣṣar, se considera castración el uso de medicamentos que provocan esterilidad y pérdida de la capacidad reproductiva.

Igualmente, se considera como tal la práctica de cortar los conductos seminales en los hombres, o la extirpación del útero o los ovarios en las mujeres.

Esto es un asunto bien conocido y fue objeto de una resolución emitida por el Consejo de Jurisprudencia Islámica el 1439/1/5 H.

No pretendemos aquí profundizar en los detalles jurídicos, ya que estas cuestiones tienen consideraciones, restricciones y matices propios, y no es el lugar adecuado para tratarlo. Nuestro propósito aquí es aclarar la comprensión del verso y su aplicación.

Y puesto que Allah ha creado al ser humano en la mejor conformación (*aḥsan taqwīm*), y se ha mencionado expresamente la amenaza de Iblīs: “Y ciertamente les ordenaré que alteren la creación de Allah”, todo lo que resulte en una modificación de la creación entra en esta advertencia. Ibn ‘Uzaimīn recopiló esta cuestión en una importante regla al decir: “Todo cambio dañino es ilícito, y todo cambio útil es permitido.” Este verso indica que cualquier modificación perjudicial es ḥarām, y toda modificación beneficiosa es permitida.

¹⁰¹ Tafsīr Ibn ‘Yarīr, 9/219.

¹⁰² *Al-Bujārī* (117/9, *Faṭḥ al-Bārī*), *Kitāb al-Nikāḥ*, capítulo sobre lo que se desaprueba de la castración y mutilación. *Muslim* (173/9), *Kitāb al-Nikāḥ*, capítulo sobre la recomendación del matrimonio para quien teme por sí mismo...

b. Y entre ellas está lo que se realiza para corregir un defecto de nacimiento, o por una causa sobrevenida, como un accidente o una quemadura y similares.

c. Y entre ellas está lo que implica cambiar el sexo, o el color, o el aspecto.

Mira nuestra época y lo que ha sucedido en ella de estos asuntos.

En cuanto al primer tipo, está permitido, tal como vino en los hadices auténticos: “Allah maldijo a las tatuadoras, las que se hacen tatuajes, las que se depilan las cejas, las que se liman los dientes, las que cambian la creación de Allah”.

Dice en el comentario de An-Nawawī sobre Muslim (106/14): “En cuanto a las tatuadoras, son aquellas que insertan la aguja o algo parecido en la piel y luego llenan ese lugar con kohol o tinte, de modo que se vuelve azul o verde. Esto puede hacerse en forma de círculos, grabados, o en abundancia. Esto ha sido prohibido. Si la mujer pidió hacerlo, entonces ambas, quien lo realiza y quien lo solicita, son malditas, y es ilícito para ambas. Y puede ser que una madre lo haga a su hija mientras ella es una niña que no distingue aún, y no se le exige cumplimiento religioso (*taklīf*). Pero en cuanto a la que depila, es quien elimina el vello del rostro, y la que se separa los dientes por belleza, esta acción también es ilícita. Y las que se separan los dientes lo hacen limando lo que hay entre los dientes delanteros y los premolares, con el fin de mostrar delgadez y embellecer la sonrisa.

Se narró de ‘Ā’ishah que una joven de los Anṣār se casó, pero que ella enfermó y su cabello se cayó, por lo que sugirieron que se colocara extensiones de cabello, pero el Mensajero de Allah ﷺ al ser preguntado sobre ello, dijo: “Allah ha maldecido a la que pone extensiones (el cabello) y a la que lo solicita.”

Se ha mencionado explícitamente en los hadices la prohibición de usar extensiones de cabello, tanto para quien lo hace como para quien lo solicita, en forma absoluta. Y esta es la opinión más evidente y preferida.

El juez ‘Iyāḍ dijo: Los sabios difirieron en esta cuestión. Mālik y a muchos otros les parece que usar extensiones de cabello está prohibido absolutamente, ya sea con cabello, lana, tela, o cualquier otro material. Apoyan esto con el hadiz de Yābir que dice que el Profeta ﷺ prohibió a la mujer añadir algo a su cabello, sin importar si era lana, seda, o de otro tipo.

Y en los dos *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī y Muslim, de Abū Huraira, dijo: El Mensajero de Allah ﷺ dijo: “Dos grupos de los habitantes del Infierno aún no los he visto: un grupo que lleva látigos como colas de vaca, con los que golpean a la gente; y mujeres vestidas pero desnudas, desviadas y haciendo que otros se desvíen, sus cabezas como jorobas de camellos inclinadas. No entrarán al Paraíso ni percibirán su fragancia, y su fragancia se percibe desde tal y tal distancia.”

Y en el comentario de An-Nawawī sobre Muslim: “Vestidas pero desnudas”: se ha dicho que significa que cubren parte de su cuerpo y descubren otra parte para mostrar su belleza y similares. También se ha dicho que significa que visten ropa delgada que describe el color de su piel. Y también se ha dicho que significa que no conocen la obediencia a Allah. “Desviadas” (*mumāilāt*): se ha dicho que son las que se inclinan hacia el pecado, o que hacen que otros se desvíen.

(Mumāilāt): es decir, mujeres que caminan inclinadas de forma seductora. Y se ha dicho que son mujeres que caminan con el estilo de caminar de las modelos seductoras, y otras que hacen que otras imiten ese caminar. (*Kāsiyāt ‘āriyāt*): es decir, que cubren sus cabezas con algo como el turbante, pero lo hacen de una forma en la que lo abultan y lo exageran como símbolo de arrogancia o seducción¹⁰³.

El segundo tipo (de cambios corporales) es aquel que se realiza para corregir un defecto congénito o un accidente como quemaduras y similares. Esto se considera una excepción válida dentro del ámbito del tratamiento permitido por la sharía. Y es una excepción a lo que se menciona en el hadiz de “*al-mutatayibāt lil-ḥusn*” (las que alteran su creación por belleza).

¹⁰³ Comentario de An-Nawawī sobre Muslim (14/109)

An-Nawawī dijo en su comentario sobre Muslim: “Aquí hay una indicación de que lo prohibido es cuando el acto tiene como fin buscar la belleza, pero si es necesario por una anomalía dental u otro defecto, entonces no hay problema”¹⁰⁴. Y esto es una distinción precisa.

Lo que prueba esto es el hadiz que relata que el Mensajero de Allah ﷺ dio permiso a un hombre cuando le cortaron la nariz en la batalla, permitiéndole usar una prótesis de oro. Hadiz narrado por Abū Dāwūd y es un hadiz auténtico. Esto es una prueba de que embellecerse para corregir defectos por accidentes y similares no tiene nada de malo.

El tercer tipo es el que implica cambio de sexo, color o apariencia. Y se refiere a las cirugías estéticas cuyo propósito es modificar la creación de Allah para complacer deseos, pasiones o desviaciones, sea el cambio de sexo, de color o de apariencia interna o externa.

Bajo el carácter general de la prohibición de alterar la creación de Allah, en resumen, las operaciones estéticas se dividen en dos tipos:

- ❁ Un tipo cuyo objetivo es eliminar un daño, dolor, defecto o deformidad, este es permisible.
- ❁ Y un tipo cuyo objetivo no es otro que buscar la belleza y el atractivo por deseo y capricho, este es prohibido.

Regulación del capítulo del *taʿyīm* conforme a su causa, sus fundamentos, su redacción y su verificación, mediante lo que regula cada caso nuevo

Cuando se desea regular un capítulo determinado, con lo que se pueda emitir una sola norma en todos sus temas que han sido abordados o que no lo han sido, es necesario remitirse a los fundamentos de las seis fuentes: el Corán, la Sunna, el consenso, el *qiyās*, el interés general (*maṣlaḥa*), los fines (*maqāṣid*), las normas concluyentes, las reglas establecidas de forma general, y lo relativo a las cuestiones que intermedian entre lo global y lo parcial.

¹⁰⁴ Referencia anterior, 13/107.

El Jurista debe observar las indicaciones lingüísticas del término, su contexto anterior y posterior, su justificación y su intención. Y debe también considerar cómo trataban los Compañeros con estos fundamentos en dicho capítulo en particular, ya que eran personas versadas en la lengua, en los fines de la Sharī'a, en los aspectos financieros y en la revelación.

Especialmente si se trata de significados relacionados con las connotaciones de las palabras, los contextos y los fines. Esto, si no se ha transmitido, o si no ha llegado una objeción que lo niegue, o si no ha sido ampliamente difundido con otros detalles en este tema. Por ello, el término *Sunna* se aplica al obrar de los Compañeros en consenso, porque ello implica comprensión teórica y práctica.

Dijo al-Shāfi'i: "También se aplica el término *Sunna* a lo que actuaron los Compañeros, y se encuentra dicho en el Corán, o en la Sunna, aunque no sea explícito, por serlo en su significado".

Siguiendo una sunna establecida entre ellos, que no nos ha sido transmitida ni ha sido producto de un consenso explícito entre ellos ni entre quienes los sucedieron; pues si su obrar fue unánime, entonces constituye un consenso, y si hubo discrepancia entre ellos, su obrar también se remite a la esencia misma del consenso, desde el ángulo de la aceptación por parte de la gente, conforme al criterio de consideración del interés general en su tiempo. Bajo esta categoría general se incluyen: los beneficios emergentes (*al-maṣāliḥ al-mursala*), el juicio por preferencia (*al-istiḥsān*), como lo hicieron en el castigo por embriaguez, la estandarización de los pesos y medidas, la recopilación del Corán en un solo ejemplar (*muṣḥaf*), la adopción de una sola lectura entre las siete, y la codificación de los registros y crónicas. Y todo lo que sea similar a ello.

Y lo que demuestra esta generalidad es su dicho ﷺ: "Aférrense a mi sunna y a la sunna de los califas rectamente guiados"¹⁰⁵.

No cabe duda de que esta fuente preferente de orientación en esta etapa de revelación constituye una referencia viva y concreta, pues era una

¹⁰⁵ *Al-Muwāfaqāt*, 4/7, al-Mawqif, Beirut: Dār al-Ma'rifa – 'Abd Allah Darāz.

imagen directa que reflejaba las verdades coránicas, y la sunna que les fue transmitida generación tras generación.

La shari‘a fue testigo del descenso de la revelación, y presencié sus causas, y escuchó y actuó en función de ello bajo la guía y mirada del Mensajero de Dios ﷺ. Por ello, obtuvo el mérito pionero del modelo educativo ejemplar para aplicar el islam sobre la realidad concreta.

Y de aquí proviene la comprensión de ellos del Corán y de la Sunna; y la sunna fue la principal fuente a la que recurrieron los *fuqahā’* y los estudiosos posteriores en su labor de reflexión dentro del ámbito del fiqh de la revelación.

Y dado que los textos del Corán y la Sunna —la mayoría de ellos— no fueron revelados de forma inicial, sino como respuesta a un caso específico ocurrido con una expresión concreta de carácter general, sus protagonistas eran los mismos que vivían tales situaciones, comprendían sus causas con precisión, y conocían a sus autores y los contextos relacionados, de manera directa, llegando al nivel de la certeza por observación, o al conocimiento certero transmitido por vía de consenso social evidente.

Y es sabido que el conocimiento jurídico de una cuestión depende de cómo se concibe, y que no puede lograrse una imagen jurídica sólida si no se ha comprendido adecuadamente su contexto. Así, no se puede emitir una norma jurídica válida si no se ha abordado correctamente su percepción.

Este es un aspecto fundamental. El otro es el ajuste de la norma divina para ellos en el Corán en función de los temas y noticias que les concernían.

Por eso, los dichos de estos compañeros y su obrar —según su comprensión— constituyen un fundamento al que debe recurrirse en la jurisprudencia, y deben ser preferidos por encima de toda innovación de opinión o acción novedosa que deba evitarse. Así lo indica su dicho: “Aférrense a mi sunna y a la sunna de los califas rectamente guiados después de mí”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Aḥmad en *al-Musnad* (4/126–127), núm. 17184; Abū Dāwūd en *Kitāb al-Sunna*, capítulo: Lo obligatorio respecto a seguir la Sunna, núm. 4607; al-Tirmidī en *al-‘Ilm*, capítulo: Lo que ha llegado sobre la toma del domingo como día festivo, núm. 2676.

EL PASO DE LA IMPLEMENTACIÓN (TANZĪL)

Es decir la implementación conforme al contexto de tiempo y lugar, y lo que de ello se deriva en la correcta formulación del tema tal como es en la realidad, verificándola mediante consulta con personas expertas y con conocimiento especializado en la materia.

Estos son los pasos más importantes en la regulación detallada (*ta'sīl*), de los cuales se derivan asuntos contemporáneos aplicables.

Y entre los capítulos importantes se encuentran los temas del embellecimiento (*ta'ymīl*), o las operaciones de embellecimiento. El capítulo de las operaciones estéticas se ha extendido mucho, y se han entrelazado sus textos, objetivos, fines, justificaciones y fundamentos. Se me ha hecho evidente que la regulación de sus normas no puede desligarse de cuatro fundamentos: El fundamento del cambio, el fundamento de la mejora, el fundamento de la corrección, y el fundamento del adorno.

Y para aplicar lo mencionado respecto a los pasos del *ta'sīl* jurídico con estabilidad, los principios normativos aquí se dividen en dos categorías: generales y particulares, tratadas en dos secciones:

PRIMERA SECCIÓN: LA OBSERVACIÓN DE LOS PRINCIPIOS GENERALES

En cuanto al principio general, se refleja en el dicho de Dios Altísimo:

“Ciertamente, hemos creado al ser humano en la mejor de las formas”.

Este texto es de carácter absolutamente general y establece que el diseño humano posee una perfección intrínseca en su creación, y que el ser humano fue creado originalmente con esta perfección como parte de la naturaleza con la que Dios lo formó. Este texto representa una entrada fundamental para el razonamiento jurídico en torno al tema de las operaciones estéticas, ya que, por una parte, impide seguir los deseos, pasiones y caprichos al

buscar ciertas apariencias y formas específicas; y por otra parte, establece que no es permisible transgredir esta perfección, ya que el ser humano ha sido creado por Dios con la mejor proporción y forma. En esto coinciden los eruditos en las ciencias de la exégesis y la jurisprudencia, al considerar que este principio puede dividirse en cuatro categorías.

Dios creó al ser humano en la mejor de las formas. Y esto abarca cuatro niveles: el racional, el emocional, el instintivo, y la religión manifiesta.

La perfección en estos cuatro aspectos está en el conocimiento en lo que respecta a la razón; en la claridad del pensamiento en lo que respecta a la capacidad de argumentación; en la pureza innata, la belleza y la armonía en la apariencia; y en la sumisión al islam respecto a la disposición natural.

Pero si la razón acepta ignorancias irracionales, y acoge la injusticia y la distorsión, y acepta desviaciones, herejías religiosas y degradaciones; y si el discurso y los medios de comunicación en nuestra época se ven claramente afectados por esto, a través de los discursos, los medios, la comunicación y sus herramientas, entonces la naturaleza innata puede deformarse hasta que el ser humano se convierta en un esclavo de lo inferior, sin voluntad ni discernimiento, cayendo al nivel más bajo, como si fuera uno más entre los animales, insectos o elementos de la naturaleza, postrándose ante piedras, árboles, insectos y todo tipo de criatura, adorando a la naturaleza bajo su nombre.

En cuanto al materialismo ateo, que afirma proceder de la nada, se encuentra al final de la lista entre los razonables; ¿cómo puede afirmarse el conocimiento de la existencia por parte de quien parte de la inexistencia?

Si se corrompe la forma hasta que el ser humano se vuelva diferente a su creación original, con los distintos tipos de operaciones estéticas, modificaciones, deformaciones, desviaciones genéticas, sexuales y morfológicas, esto se convierte en una de las formas de los niveles más bajos, representando todo lo que implica el significado de lo inferior y lo degradado.

Dijo Ibn ʿYarīr: “La interpretación más adecuada entre las opiniones al respecto, y la más correcta, es que se diga: el significado de ello es: Ciertamente,

hemos creado al ser humano en la mejor forma y lo hemos preparado de la manera más completa; porque Su dicho: ‘en la mejor proporción’ no es una mera descripción, sino una mención con propósito. Y esto implica que fue creado con la mejor estructura y en la mejor proporción”¹⁰⁷.

Y es como si dijera: “Lo creamos en la mejor configuración física”. Y dijo al-Zamajsharī: “Es decir, en la mejor forma, proporción de su figura, y armonía de sus miembros”¹⁰⁸.

Y la gente ha discrepado en cuanto a qué constituye esta “mejor proporción” en el ser humano. Algunos dijeron: su buena apariencia, su imagen, sus sentidos. Otros dijeron: es su porte erguido. Y se dijo también: su intelecto y su discernimiento, con los cuales percibe lo deseable y se distingue por ello. Y dijo ‘Ikrima: “Es la juventud, la fuerza y el vigor”.

Y lo correcto es que todos estos aspectos forman parte de esa proporción, porque no hay contradicción entre ellos, como dijo ‘Ikrima: “Su dicho se refiere a que el ser humano fue preferido por encima de algunos animales”.

Conservar esta “mejor proporción” del ser humano —en lo corporal, psicológico y social— es uno de los fines esenciales de la *sharī’a* islámica. Así como la medicina forma parte de la *sharī’a*, ya que busca el bienestar y la protección —según lo expresa el imām Ibn ‘Abd al-Salām en sus reglas jurídicas—, quien dijo: “La finalidad de la legislación es procurar los beneficios de la salud y la protección, y repeler los daños, perjuicios y enfermedades. Y quien estableció la legislación fue el mismo que estableció la medicina, por lo tanto, ambos comparten el objetivo de procurar los intereses de los siervos y prevenirles los perjuicios”¹⁰⁹.

Y un ejemplo de esto es Su dicho, exaltado sea: “Ciertamente, el ser humano ha sido creado débil”¹¹⁰.

Dijo el Altísimo: “Él es quien te creó, te modeló y te dio una forma proporcionada. En la forma que quiso, te compuso” [8–82:6].

¹⁰⁷ *Tafsīr at-Ṭabarī*, 24/508

¹⁰⁸ *Az-Zamajsharī*, 4/774

¹⁰⁹ Ibn ‘Uzaymīn, *at-Tafsīr*, 5/505; al-Qurtubī, 20/114

¹¹⁰ *At-Ta’mīn as-Ṣiḥḥī*, Revista del Complejo de Fiqh Islámico, núm. 12, p. 139

La naturaleza humana fue creada con una estructura recta, proporcionada, armoniosa en forma y constitución, como indica el término “te dio forma”, y esto implica, en su esencia, que ambas expresiones revelan que no hay deficiencia ni defecto alguno. Así, anulan cualquier alegato que pretenda justificar el cambio de la forma o la imagen, porque Dios lo creó en la mejor proporción y con la más perfecta configuración.

Y Su dicho, Exaltado sea: “La naturaleza de Dios con la que Él ha creado a los seres humanos. No hay cambio en la creación de Dios” [30:30].

Y esta aleya está relacionada con otra de la sura An-Nisā’: “Y ciertamente los haré cambiar la creación de Dios” [4:119].

El significado de “la creación de Dios” según Ibn ‘Abbās, Muyāhid, ‘Ikrima y otros, es: la religión de Dios¹¹¹. Por tanto, existe una relación entre la religión y la creación, y esta expresión implica que es necesario reconocer que la creación y la preservación de la naturaleza están ligadas a la religión que Dios instituyó.

Y la *fiṭra* (naturaleza innata) está vinculada a la sunna, y a la forma original de la creación.

Dijo an-Nawawī: “En cuanto a la *fiṭra*, rompe con lo antinatural, y su base es la disposición innata”¹¹².

Y Su dicho, exaltado sea, relatando lo dicho por Iblīs: “Y ciertamente los haré cambiar la creación de Dios” [4:119].

Este versículo constituye un fundamento para la prohibición de alterar la creación de Dios, y que ello forma parte de las obras de Satanás y sus engaños. En la resolución del Consejo (de Jurisprudencia Islámica) sobre la prohibición de la clonación humana, se hace referencia a estos textos generales. En ella se afirma: “En verdad, Dios creó al ser humano en la mejor proporción, lo ennoblecó y lo honró sobremanera, tal como Él dijo: ‘En verdad, hemos creado al ser humano en la mejor constitución’. Y lo

¹¹¹ *Yāmi‘ al-Bayān*, de al-Ṭabarī, 21/120.

¹¹² *Al-Maymū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, 1/284; *Aḍ-Ḍaḥīra*, 13/279.

formó, le enseñó el habla clara, y lo colocó como sucesor sobre la Tierra, y lo comisionó con responsabilidades. Lo preparó para cumplir Su mensaje conforme a su naturaleza innata, pues la naturaleza que Dios dio a los seres humanos no admite alteración alguna”.

Esto se basa en Su dicho: “La naturaleza de Dios con la que Él ha creado a los seres humanos. No hay cambio en la creación de Dios” [30:30].

El islam ha insistido en conservar la *fiṭra* (naturaleza innata) del ser humano en su pureza, mediante la preservación de los cinco fines generales de la Sharīʿa: la religión, el alma, la razón, la descendencia y los bienes. Y cualquier cambio que deteriore esta naturaleza —ya sea por causa o resultado— indica una corrupción evidente.

Así lo muestra el ḥadīz qudsī que citó al-Qurṭubī de la narración del juez Ismāʿīl: “Ciertamente, he creado a Mis siervos como monoteístas; y los demonios vinieron a ellos, los desviaron de su religión, y les prohibieron lo que Yo les había permitido, y les ordenaron que modificaran Mi creación”¹¹³.

SEGUNDA SECCIÓN: LOS FUNDAMENTOS PARTICULARES

En cuanto a los fundamentos particulares textuales (*al-uṣūl al-ʿyuzʿiia al-manṣūṣa*), se encuentran en lo que ha sido transmitido en la Sunna respecto a la maldición de: la que se depila las cejas (*nāmiṣa*), la que se hace depilar (*mutanammiṣa*), la que se tatúa (*wāshīma*), la que se hace tatuar (*mustawshima*), la que se lima los dientes (*mustawfira*), y otras similares.

En un ḥadīz de Ibn ʿUmar se recoge que el Mensajero de Dios ﷺ dijo: “Dios ha maldecido a la que se hace extensiones con cabello postizo, a la que le coloca las extensiones, a la que se tatúa y a la que hace el tatuaje”¹¹⁴.

¹¹³ Revista del Consejo de Jurisprudencia Islámica, núm. 10, p. 1409.

¹¹⁴ Ṣaḥīḥ Muslim, 3/1677

Y de ‘Abd Allah ibn Mas‘ūd —en un ḥadīz elevado (marfū‘)—: “Dios ha maldecido a las que se tatúan, a las que se hacen tatuar, a las que se depilan las cejas, a las que se hacen depilar, a las que se liman los dientes buscando belleza, y a las que alteran la creación de Dios”¹¹⁵.

Y estos fundamentos particulares giran en torno al concepto de modificación (*tagyīr*), tal como lo confirman los significados léxicos de las palabras árabes mencionadas:

Al-Farrā’ dijo: la *nāmiṣa* es la que arranca el vello del rostro, y de ahí que se prohíba discutir sobre el *munāmiṣ*, porque él fija (o estabiliza) lo que ella arranca; y la *mutanammiṣa* es la que se lo hace hacer.

La *wāshīma* es la que perfora sus dientes, y eso se considera tatuaje, y se determina según su forma o el punzón utilizado.

El *mustaūfir* es quien lima en forma de triángulo o afina los dientes, y ello modifica los bordes. De aquí proviene: si se hace por belleza, o por otra razón estética. Aunque se haga en los dientes del canino, sigue siendo alteración que se asemeja a las prácticas vanidosas.

En cuanto a la *wāṣila* y la *mustaūṣila*, están relacionadas con el cabello, ya que implica unirlo con cabello ajeno.

La *wāshīma* y la *mustawshīma*: El tatuaje. Esto ocurre cuando la mujer marca la superficie de su piel con una aguja o una espina, hasta que la zona se inflama, se enrojece o se infecta, y luego se aplica en ella un tinte, lo cual deja una marca permanente. Si se dice: “Ha tatuado y ha sido tatuada”, entonces ella es *wāshīma* y *mustawshīma*¹¹⁶.

Así, la depilación facial, el afilamiento de los dientes y el tatuaje —todo ello implica una alteración de la forma y de la creación.

Lo mismo se aplica a la prohibición del añadido de cabello postizo, como se recoge en los dos *ṣaḥīḥ* (de Bujārī y Muslim): llegó Mu‘āwiya a Medina y

¹¹⁵ *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3/1678

¹¹⁶ *Gharīb al-Ḥadīz*, 1/166

nos dirigió un sermón. Se presentó con un mechón de cabello (postizo) y lo levantó diciendo: “Jamás he visto a nadie hacer esto excepto a los judíos. El Mensajero de Dios ﷺ lo llamó falsedad (mentira)”¹¹⁷.

También se ha transmitido de forma auténtica que Asmā’ bint Abī Bakr dijo: una mujer vino al Profeta ﷺ y le dijo: “¡Oh Mensajero de Dios! Mi hija va a casarse, ha caído enferma y ha perdido su cabello, ¿puedo colocarle cabello postizo?”. Él respondió: “Dios ha maldecido a la que se coloca cabello postizo y a la que lo coloca a otras”¹¹⁸.

Y lo que se deduce del uso del término “falsedad” (*zūr*) en este contexto es que se refiere a la mentira, lo cual es una forma de engaño y ocultamiento.

De entre los fundamentos textuales que permiten excepciones, se encuentran los casos de tratamiento médico y curación en contextos válidos.

Son textos de carácter general, pero aquí se ha transmitido una excepción explícita, en un ḥadīz auténtico de Ibn Mas‘ūd, quien dijo: “Escuché al Mensajero de Dios ﷺ decir: ‘Dios ha maldecido a las que se depilan, a las que se hacen depilar, a las que se liman los dientes, a las que se colocan cabello postizo, y a las que se tatúan, excepto en el caso de enfermedad’”¹¹⁹.

Al-Shawkānī comentó sobre este ḥadīz, y dijo respecto a la frase: “Excepto en el caso de enfermedad”: la apariencia del texto indica que la prohibición mencionada se limita al ámbito de la embellecimiento sin necesidad, y que, si el objetivo es la mejora debido a una enfermedad o un defecto, entonces no hay prohibición¹²⁰.

Lo mismo se ha narrado de Ibn ‘Abbās, en el Sunan de Abū Dāwūd.

Estos ḥadīces deben ser entendidos a la luz del comportamiento de los Compañeros y cómo aplicaron las normas en la práctica. Como se ha transmitido de Ibn Mas‘ūd, cuando fue consultado sobre la mujer que modifica su cuerpo por belleza, él respondió con el siguiente ḥadīz: “Dios

¹¹⁷ *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3/1678

¹¹⁸ *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3/1677

¹¹⁹ *Musnad Aḥmad*, 3945

¹²⁰ *Nayl al-Awṭār*, 6/228

ha maldecido a las que se tatúan, a las que se hacen tatuar, a las que se depilan, a las que se hacen depilar, a las que liman sus dientes por belleza, y a las que alteran la creación de Dios”.

Esto fue escuchado por una mujer de la tribu de Banū Asad, a quien se le dijo: “Esa es la esposa de Ibn Mas‘ūd”. Ella fue donde él y le preguntó: “Lo que escuché que tú dices acerca de las tatuadoras y las que se modifican... ¿es algo que tú dices o que has leído en el Corán?”. Él respondió: “¿Por qué no habría yo de maldecir a quien el Mensajero de Dios ﷺ maldijo, y que además está en el Libro de Dios?”. Ella dijo: “He leído todo lo que hay entre las tapas del Corán y no he encontrado eso”. Él le respondió: “Si lo hubieras leído, lo habrías encontrado. ¿Acaso no has leído: ‘Lo que el Mensajero les ordene, háganlo; y lo que les prohíba, absténganse de ello?’” [59:7]. Entonces la mujer dijo: “veo alguna de esas cosas en tu esposa”. Él dijo: “Ve y observa”. Ella fue donde la esposa de ‘Abd Allah y encontró que ella no tenía nada de eso. Entonces regresó a él y le dijo: “No vi nada”. Él respondió: “Si mi esposa tuviera algo de eso, no tendría relaciones con ella”¹²¹.

A través de estos fundamentos generales y particulares, realizamos un proceso de razonamiento jurídico para este capítulo, a fin de llegar a sus clasificaciones. Y se nos ha hecho evidente, con claridad, que se estabiliza sobre cinco causas principales:

- ✻ la causa del cambio,
- ✻ la causa del engaño,
- ✻ la causa del tratamiento médico,
- ✻ la causa de la corrección,
- ✻ la causa del embellecimiento.

Y lo que se superpone entre estas causas: estas son cuatro categorías, las detallaremos en el siguiente apartado.

¹²¹ *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3/1678.

Establecimiento de las causas jurídicas sobre las que se basa el fiqh de las operaciones estéticas

Mediante el rastreo y la observación sistemática, encontramos que este capítulo se construye sobre una fundamentación adecuada basada en causas jurídicas bien delimitadas que abarcan todos sus temas, y que todo lo que derive de él puede agruparse en torno a dos afirmaciones confiables: que ello remite a cuatro causas fundamentales: el cambio (*taghīr*), el engaño (*tazīf*), la corrección (*iṣlāh*) y el embellecimiento (*tazīn*), junto con lo que se superpone entre estas causas.

Clasificamos estas causas de la siguiente manera:

1. Causa del cambio

Al tratar este capítulo y sus casos, el *faqīh* debe basarse en el principio de prohibición relativo a aquello que tiene una indicación clara por parte de los textos que se refieren a esta cuestión, porque encaja dentro de la regulación de lo prohibido, ya que la legislación distingue claramente entre lo prohibido y lo permitido.

Dios, Altísimo, dice: “Y no digan, según lo que afirman sus lenguas: ‘Esto es lícito y esto es ilícito’, inventando así mentiras contra Dios” [6:119].

Cuando se delimita el ámbito de lo prohibido, queda pendiente que el estudioso examine su aplicación en la realidad, y eso es lo que se llama entre los usulistas “la verificación de la adecuación” (*taḥqīq al-manāṭ*), que es aplicar la descripción legal al caso real¹²².

Encontramos en este juramento que Dios —Glorificado y Exaltado sea— ha prohibido modificar Su creación mediante textos claramente concluyentes, como se ha mencionado anteriormente, y Su Gloria deja en claro la prohibición de la alteración (*taghīr*), al tiempo que señala que Él ha

¹²² *Al-Mustaṣfā*, al-Ghazālī (p. 283); *Rawḍat an-nādir* y *Yannat an-nādir*, Ibn Qudāma (2/145).

creado al ser humano con una naturaleza innata, y que no hay cambio en la creación de Dios. Esta es la religión recta.

Y esto ha sido reunido en un solo versículo, en Su dicho, exaltado sea: “Dirige tu rostro hacia la religión con firmeza, la naturaleza de Dios con la que Él ha creado a los seres humanos. No hay cambio en la creación de Dios. Esa es la religión recta” [30:30].

Y Su dicho, exaltado sea, citando las palabras de Iblīs: “Y ciertamente les ordenaré que alteren la creación de Dios” [4:119].

Ambos versículos se refieren a un mismo tema: el cambio y la alteración de la creación, y no hay otra interpretación que se aparte del significado de la modificación de la naturaleza innata (*fiṭra*) y del cambio en la creación.

Y entre las cuestiones más graves relacionadas con esta causa está la consideración de este tipo de cambio como una de las obras de Iblīs y su ejército, lo que lo coloca dentro de un nivel de prohibición sumamente severa, como se refleja en Su dicho, exaltado sea: “¡Oh, ustedes que han creído! En verdad, el vino, los juegos de azar, las piedras rituales y las flechas de adivinación son impurezas de las obras de Satanás, así que evítenlas para que tengan éxito” [5:90].

La labor del *faqīh* aquí consiste en aplicar el significado lingüístico de la expresión “cambio de la creación de Dios” sobre los elementos específicos de la realidad. Así, observa cómo se aplica dicha expresión en cada caso para otorgarle el juicio legal correspondiente conforme al marco adecuado.

Y al observar nuestra cuestión, no cabe duda de que la expresión “cambio” incluye dentro de su significado lo siguiente:

1. El cambio real mediante clonación o tratamiento¹²³

¹²³ **Clonación:** es una operación en la que se produce un duplicado genético idéntico, ya sea a partir de una célula o de un órgano.

Clonar: significa copiar un ser vivo. A la copia múltiple se le denomina con el término “clon”. La oveja escocesa “Dolly” es el clon más famoso conocido.

Los científicos dicen que la técnica de la clonación se utiliza en el desarrollo de tejidos y órganos para tratar tejidos dañados o deteriorados en el cuerpo humano.

2. El cambio de tipo: como el cambio de sexo de un tipo a otro, del masculino al femenino o viceversa.
3. La modificación de la forma natural, que forma parte de la creación original y de la naturaleza innata: como la cirugía estética en la cara o la nariz, y la modificación de la forma de los labios.

En cuanto a la clonación humana, se trata de un delito mayor contra la dignidad humana, que implica manipulación de la existencia humana y su destrucción. Está prohibido, debido a las consecuencias que conlleva en cuanto a la corrupción sobre la Tierra, y la aparición de anomalías genéticas que afectan la existencia humana, ya sea por deformarla, desfigurarla, alterar el sistema familiar, las genealogías, la reproducción, los lazos sociales y familiares, y mezclar lo permitido con lo prohibido en todo esto.

Esto es algo cuya prohibición es definitiva; por ello, se emitió la fatwa prohibiendo la clonación humana¹²⁴.

En cuanto al cambio de sexo, es una obscenidad inmensa, sin lugar a dudas; porque cambiar de hombre a mujer —o de mujer a hombre— es una de las formas más graves de alteración, pues anula la forma humana. Y los textos explícitos condenan a quienes lo hacen, debido a su similitud con el tatuaje y otras prácticas. Y porque su consecuencia es la obscenidad mediante la modificación de la creación de Dios a través de hormonas, intervenciones y operaciones quirúrgicas.

Esto entra dentro del juicio legal mencionado por la legislación islámica en todos sus aspectos, y debe prohibirse, pues implica alterar la creación de Dios y cambiar la *fiṭra*.

Y del mismo modo, cuando una mujer se convierte en hombre mediante

Existen tres tipos de clonación:

Clonación genética: en la que se produce una nueva copia idéntica, generada a partir de muestras o partes del ADN (ácido desoxirribonucleico).

Clonación reproductiva: en la que se produce un nuevo ser vivo idéntico por completo al original, como ocurrió con la oveja “Dolly”.

Clonación terapéutica: en la que se generan células madre con fines médicos, como el tratamiento de enfermedades.

¹²⁴ Revista del Consejo de Jurisprudencia Islámica, núm. 10 / p. 1409.

operaciones, hormonas o similares, esto constituye un delito contra la naturaleza innata y contra la existencia humana, que conlleva trastornos biológicos y sociales, y es, en todos sus efectos, una mujer según la legislación islámica. Por lo tanto, no tiene impacto legal alguno este tipo de cambios, más allá de las consecuencias de pecados, crímenes y sanciones.

En resumen, estos cambios están absolutamente prohibidos, ya que caen dentro del concepto del cambio ilícito, ya sea directa o indirectamente.

También entra dentro de esto la alteración de algunos aspectos de la creación, como imitar a los afeminados, pues esto también está prohibido, ya que implica alterar lo que es parte de la naturaleza y la creación de Dios.

La prueba de su prohibición se encuentra en los fundamentos mencionados anteriormente, que establecen que tal cambio es obra de Satanás, que contradice la *fiṭra*, y que altera la creación de Dios. Dice en el Corán: “Dirige tu rostro hacia la religión con firmeza, la naturaleza de Dios con la que Él ha creado a los seres humanos. No hay cambio en la creación de Dios. Esa es la religión recta” [30:30].

Así, estos fundamentos prohíben modificar la creación de Dios, exaltado sea. Y examinando la aplicación de este término a los tres significados mencionados anteriormente, se aclara su adecuación en función de la consecución del *manāṭ* (fundamento legal efectivo).

Desde otra perspectiva de fundamentación, al observar los textos particulares sobre esta cuestión, encontramos que en dichos textos se menciona la maldición respecto al tatuaje (*wāshima*), al limado de dientes (*mustawfira*) y otras prácticas que implican cambiar la creación. Este tipo de fundamentación es llamado por los *uṣūliiṅ*: “la fundamentación basada en el texto”, y es uno de los tipos de fundamentación textual reconocida.

El tatuaje implica una deformación permanente del cuerpo. El limado dental consiste en reducir los dientes para acrecentar la distancia entre los

dientes, y era una práctica común entre personas mayores que deseaban lucir con la apariencia de jóvenes, tal como han dicho los sabios¹²⁵.

El texto del ḥadīz se refiere expresamente a la causa, en la frase del Profeta ﷺ: “las que alteran la creación de Dios con fines de embellecimiento”.

Los sabios han prestado atención a esta causa. Al-Nawawī dijo: Este acto está prohibido para quien lo realice y para quien se le haga, por lo que indican los ḥadīces, y porque implica alterar la creación de Dios, y porque implica engaño, y porque constituye encubrimiento. Y en cuanto a su dicho: “con fines de embellecimiento”, significa que lo hacen como una solicitud estética. Y esto implica que la prohibición se refiere a quien lo haga por razones estéticas. Pero si se necesitara por tratamiento de una enfermedad, o por un defecto en los dientes y similares, entonces no hay inconveniente¹²⁶.

Y en base a esta causa explícita, puede decirse con claridad: que se prohíbe modificar los dientes, porque es un cambio en la creación de Dios. Entonces, con más razón deben prohibirse procedimientos como la cirugía estética nasal, por ser más notorios. Y esto también se aplica al caso de depilar las cejas, que es una modificación explícita a lo mencionado en los textos, ya que implica la eliminación del vello natural creado por Dios, y esto afecta la *fiṭra* y la naturaleza ordinaria.

También se incluye en esto el *botox*, por analogía de significado y comparación equivalente, pues el procedimiento busca modificar la forma de los labios, lo cual constituye una alteración temporal de la forma natural¹²⁷.

Este tipo de cambio, en todas sus categorías, no es permitido. Su motivación

¹²⁵ *Al-Minhāch*, comentario de Muslim por Ibn al-Ḥaṣṣāḥ (14/106): en él se dice: Se refiere con esto a eliminar imperfecciones y que el propósito de limarse los dientes era igualar los espacios entre los incisivos superiores. Esto se hacía para mejorar la estética, y el resultado de este limado era que los dientes delanteros lucieran uniformes. Las ancianas solían hacer esto cuando envejecían, para simular juventud. Por ello, esta forma artificial de crear un espacio entre los dientes se consideraba una afectación. Y se ha dicho que esto también incluye el tatuaje, y que proviene de las prácticas de las *wāshimat* y las *mustawshimāt*.

¹²⁶ *Al-Minhāch*, comentario de Ṣaḥīḥ Muslim por al-Nawawī (14/106).

¹²⁷ *Al-Minhāch*, comentario de Ṣaḥīḥ Muslim por al-Nawawī (14/106); *Comentario de Abū Dāwūd* por Ibn Raslān (6/493); *Fath al-Bārī* de Ibn Ḥaṣṣār al-ʿAsqalānī (10/377).

son los deseos, las pasiones, y el descontento con lo que Dios ha dispuesto para la persona.

Y los fines de la *sharī'a* son evidentes en estas tres categorías, y todas apuntan a que la causa de la prohibición es válida, porque se sigue el deseo y las pasiones.

Esto indica el desagrado hacia la creación de Dios y Su elección, lo cual afecta la fe y la creencia. Así, el creyente debe aceptar lo que Dios ha escogido para él.

En resumen, este tipo entra dentro del ámbito de la aplicación del término legal sobre la realidad. Y esto se llama “*tanzīl al-manāṭ*” o “verificación del manāṭ” (*taḥqīq al-manāṭ*)¹²⁸, o incluso “analogía de prioridad” o “analogía equivalente”.

Y se puede aplicar la prohibición sobre ciertos cambios, como las operaciones de nariz que son comunes entre quienes se tatúan o las tatuadoras que alteran la creación de Dios, según se menciona en el texto. Si la razón de esa prohibición está clara, entonces lo anterior y lo posterior tienen prioridad. Esto es lo que se llama *qiyās awlā* (analogía prioritaria) si tiene más justificación que el caso original, o *qiyās musāwī* (analogía equivalente) si es igual.

Se observa que este capítulo, con sus divisiones mencionadas, cumple plenamente con las causas legales (*manāṭāt*) expuestas, y que el cambio en estos casos se basa principalmente en la permanencia —en la mayoría de sus formas— o en la temporalidad como es el caso del limado de los dientes, el *botox* y otras prácticas similares.

2. Causa del engaño (‘illat at-taḡrīr)

Ya hemos dicho que las causas jurídicas sobre las que se basa el capítulo de las operaciones estéticas son cuatro: cambio, engaño, tratamiento y embellecimiento, junto con lo que se superpone entre ellas.

Y al observar la causa del engaño (*taḡrīr*) y del encubrimiento (*tadlīs*), encontramos ambas claramente representadas en quienes se colocan

¹²⁸ *Al-Mustaṣfā* de al-Ghazālī (p. 283); *Rawḍat an-Nādir* y *Yannat an-Nādir* de Ibn Qudāma (2/145).

extensiones capilares. Pues quien llega a un matrimonio con el cabello postizo induce a un tipo de engaño, por lo que se incurre en la causa de la prohibición.

Y también se aclara, a partir de lo que hemos presentado sobre estas causas, que aquí la causa del cambio no se aplica a la colocación de extensiones capilares (*waṣl*), ya que no hay modificación de la creación original ni alteración de su forma.

Así también, los términos “tratamiento” y “curación” son conceptos conocidos y su aplicación está clara, y no se intersectan con las causas de cambio ni de engaño, ya que tratan desviaciones o defectos. Por tanto, no se incluyen en el tema de las extensiones capilares.

Pero cuando una parte del asunto de las extensiones se combina con las causas del cambio y del encubrimiento, con la intención de seducción o engaño, se cumple entonces el propósito de la prohibición y de la maldición. Esto se ve claramente reflejado en el ḥadīz que prohíbe específicamente esta práctica, porque en él se menciona el término “falsedad” (*zūr*), y eso es lo que entendemos como engaño y encubrimiento, según lo que hemos explicado sobre el cambio y el encubrimiento.

También se ha narrado que el Mensajero de Dios ﷺ prohibió las extensiones capilares, no porque impliquen necesariamente un cambio en la creación, sino porque son un medio de embellecimiento basado en el engaño. Y esto ocurre, aunque provengan del mismo género capilar, como en el caso del cabello auténtico, o bien de otro material, si se logra con ello el objetivo del engaño. Pero si la intención fuera terapéutica, entonces la causa del engaño no aplicaría, porque no hay encubrimiento.

Y si se tratara solamente de embellecimiento, pero incluye engaño o falsedad, vuelve a conectarse con la causa del engaño y el encubrimiento, y en consecuencia, recae en la prohibición.

Y si las causas se superponen entre lo que implica prohibición y lo que apunta a la permisibilidad, lo que prime será la causa prohibitiva, por ser más fuerte en los fundamentos.

Y lo que aclara aún más esto es que el embellecimiento permitido es algo conocido en su naturaleza, y el tratamiento con fines curativos también es conocido en cuanto a su método y finalidad.

La colocación de extensiones capilares no pertenece a ninguna de esas dos categorías según lo que se ha transmitido, por lo tanto, no queda sino el impulso del engaño.

Por eso, el Noble Mensajero ﷺ no permitió que la mujer que quería colocarse cabello postizo porque se le había caído debido a una enfermedad lo hiciera, ya que no se trataba de un cambio, sino que la acción en apariencia pertenece al género del engaño.

Pero si la caída del cabello es generalizada tanto en mujeres como en hombres, y ha salido del ámbito de las enfermedades comunes, y no tiene tratamiento conocido en su sentido real, entonces el acto de colocarse cabello postizo se ubica entre dos posibilidades: una: que se incline hacia el engaño puro; otra: que tienda al embellecimiento.

Si está más cerca del engaño, como en el caso de la mujer que va a casarse y quiere ocultar que su cabello ha caído por enfermedad, entonces eso está claramente prohibido.

El Profeta ﷺ no permitió a su familia recurrir a ello, sino que maldijo a quienes lo hacen, porque el objetivo en este caso es el dinero, el interés personal y el deseo de cambiar la percepción del esposo hacia ella. Y esto es prohibido.

Esto también puede derivar en daños a la familia y generar conflictos entre los cónyuges, ya que tarde o temprano se descubrirá, lo cual podría desembocar en divorcio o en disputas y resentimientos.

Distinto es el caso en que se le ha colocado a una persona cabello sin que lo sepa, y luego se descubre que el motivo de su caída era una enfermedad. En ese caso, buscar tratamiento y restauración sería lo apropiado.

Además, se menciona otra opinión de los sabios respecto a la colocación de cabello postizo: que no es una alteración en el sentido absoluto, sino más bien una modificación de algo concreto y verificable. Y es sabido que en tiempos del Profeta ﷺ los hombres no solían tener el cabello completamente calvo, o con zonas vacías de cabello por naturaleza.

Pero hoy en día, en nuestra época, casi siempre son cabellos seleccionados, es decir, cabello humano, debido a la proliferación de extensiones sintéticas. Sin embargo, si se encuentra que la extensión es con cabello humano, entonces las palabras de los sabios se aplican en cuanto a la ilicitud de ello.

Y considerando la estrecha relación entre las *fatwas* (edictos religiosos) y la realidad, los sabios han abordado este tipo prohibido de extensiones — ya sea con cabello humano o con cabello animal impuro— con distintos dictámenes detallados según la escuela Hanafí. Y en ella se afirma que: “No está permitido vender el cabello humano, ni beneficiarse de él, porque el cabello humano es honorable y no debe ser tratado como un objeto comercial ni menospreciado, ni vendido como si fuera un bien.”

El Profeta ﷺ dijo: “Allah ha maldecido a quien se coloca extensiones y a quien las coloca.”¹²⁹

Esto es debido a que se consideraba una práctica común entre las mujeres en los siglos pasados, como se ha narrado.

Asimismo, el cabello humano no debe usarse para otra mujer, ya que es parte del cuerpo humano y retirarlo supone deshonor para él, razón por la cual se desaconseja su venta. Pero no hay inconveniente si se trata de pelo animal, porque la obtención mediante el teñido puede justificarse con los elementos que le permiten ser usado.

Por lo tanto, se tolera su uso siempre que no conlleve formas de deshonor. Así lo encontramos en lo mencionado por los shāfi‘īs, ya que consideran que el uso de cabello ajeno está incluido en el significado del adorno prohibido.¹³⁰

¹²⁹ *Al-Hidāyah fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, al-Marghinānī (2/416); *Badā‘i ‘al-Ṣanā‘i*, al-Kāsānī (5/125).

¹³⁰ *Badā‘i ‘al-Ṣanā‘i*, al-Kāsānī (5/125).

En cuanto a la extensión capilar, si el cabello usado es impuro, entonces es ilícito. Pero si es cabello humano, y no cabello animal, entonces depende:

✻ Si es de cabello impuro, está prohibido.

✻ Si es cabello puro, pero pertenece a un ser humano, entonces se distingue: Si la mujer no está casada, quedaría expuesta a una acusación de engaño, por lo que le está prohibido hacerlo. Pero está casada, entonces le está prohibido engañar; debido a lo dicho por el Profeta ﷺ: “La que se asemeja (a otras mujeres) por lo que no le ha sido dado (vestir) es como si vistiera la ropa de otra.”¹³¹ Pero si su esposo lo permite, hay dos opiniones:

Una de ellas es la prohibición, debido a la generalidad del hadiz, y porque tal acción entra dentro del ámbito del engaño.

Y la segunda es la permisibilidad, y es una analogía cuya prohibición solo se debe a la causa del fraude, que es la opinión adoptada por los hanafíes: “Lo aparente es que lo prohibido es únicamente el uso de cabello postizo (wasl) por el engaño que implica y por lo que contiene de falsedad, así como el uso de cabello impuro. Y lo que no es así, no es prohibido, al no contener ese defecto.” Y la obtención del beneficio al embellecerse la mujer para su esposo, sin que sea perjudicial, y los hadices que prohíben (esta práctica) indican repudio, y Dios sabe más.¹³²

Los malikíes dictaminan la prohibición, pero la causa es el fraude, como se ha mencionado.^{133 134}

“Y la causa de la prohibición del uso de cabello postizo (wasl) radica en lo que conlleva de engaño y vanidad.” Dijo el autor de *al-Muqaddimāt*: “Nota importante: los juristas malikíes, shafíes y otros no interpretaron este hadiz sino como un rechazo al engaño hacia los esposos, pues estos suelen ser fácilmente engañados cuando desconocen la realidad del asunto.”¹³⁵

¹³¹ Lo transmitió al-Bujari en su Sahih (9/217), Libro del Matrimonio, hadiz número 5199. Y lo transmitió Muslim en su Sahih (3/1686), Libro de la Vestimenta y el Adorno, hadiz número 2129.

¹³² Al-Wasit del madhab de al-Ghazali (2/269).

¹³³ Al-Sharh al-Kabir ‘ala Mujtasar Jalil, de Ibn Qasim (1/363).

¹³⁴ Al-Muqaddimat al-Mumahhadat de Ibn Rushd al-Yadd (3/458), donde se menciona el wasl del cabello y lo que se entiende por ello, y sobre el tinte.

¹³⁵ Al-Dhakirah de al-Qarāfi (12/215).

Un grupo de los sabios se inclinó hacia la generalización en la prohibición, y es lo transmitido de al-Ṭabarī. Más aún, Ibn al-Mundhir sostuvo que la prohibición del uso de cabello postizo es de carácter absoluto, donde citó el hadiz: “Dios maldiga a la que añade cabello y a la que pide que se le añada”, pues ello se ajusta a lo que se ha reportado en al-Jubayr: “Que la mujer se ponga cabello postizo es como si comiera carroña, y no se alimenta de ella ni un ser vivo ni un muerto.” Así, lo aparente es que el castigo divino no se emite sino por algo sumamente grave, y que involucra transgresión de los límites, y esto debido a la severidad de términos como “la calva”, “la que añade”, “la impostora”, “la desvergonzada” y “la descarada de belleza”.¹³⁶

Y por ello vemos que los juristas, al cesar estas causas, casi que coinciden en permitir el uso de cabello postizo en las cuatro escuelas jurídicas.

Por esta razón, los shafiíes opinan que el uso de cabello postizo con permiso del esposo es permitido, ya que la causa —el engaño— no aplica, pues no pertenece al ámbito del embellecimiento engañoso hacia la creación de Dios.

Así, si se elimina la causa del engaño, la cuestión se traslada del ámbito del embellecimiento fraudulento a la categoría del ornato lícito.¹³⁷

Su origen es permisible; por ello ha habido discrepancia entre los sabios respecto al uso de cabello postizo, como resultado de considerar el motivo, la intención y la finalidad.

Así, algunos de ellos lo permiten si es con consentimiento del esposo, como es la opinión correcta entre los shafiíes, Aḥmad según un relato, y los ḥanafíes de manera absoluta.¹³⁸

Porque la causa de la prohibición para ellos se relaciona con un caso específico ya juzgado: que el uso de cabello postizo con cabello humano o

¹³⁶ Al-Awsaṭ fī al-Sunan wa al-Ijmā‘ wa al-Ijtihād de Ibn al-Mundhir (7/277).

¹³⁷ Al-Wasīṭ fī al-Madḥhab de al-Ghazālī (2/269).

¹³⁸ *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’* de al-Kāsānī (5/125), *al-Wasīṭ* del madḥhab shafī’ de al-Ghazālī (2/269), *al-Sharḥ al-Kabīr* ‘alā al-Muqni’ de Ibn Qudāmah, *al-Fatāwā al-Hindīyah* (1/262), *Fatḥ al-Bārī* de Ibn Ḥayar (10/380), *al-Bayānen* el madḥhab del Imām al-Shāfi’ī de al-Marwazī (2/85), *Nayl al-Awṭār* de al-Shawkānī (6/238).

cabello impuro. Cuando esta causa desaparece, entonces la permisibilidad es general. Y los mālīkīs observaron que la causa reside en un significado cambiante, por lo que consideraron prohibido todo uso de cabello postizo sin distinción, ya fuera con cabello humano o con cabello artificial como los que se utilizan en nuestros tiempos, y a veces observaron el significado de ostentación, siendo la conexión/extensión (el wasl) lo único prohibido. Y por ello, si se adhiere por pegamento y es removible, no ven objeción en ello, porque no se considera “conexión” (wasl).¹³⁹

Así que la diferencia entre ellos gira en torno a la causa y la finalidad; pues no todos los tipos de wasl comparten la misma razón de prohibición.

El ámbito del embellecimiento (zīna) está relacionado con el ámbito del cambio (taghīr); por tanto, debe delimitarse cuidadosamente para no mezclarse con el engaño (taghrīr) y el fraude (tadlīs).

Así, la raíz del desacuerdo en este caso proviene de si la causa (‘illa) es el cambio en sí mismo o si se refiere a otra causa distinta. Y el asunto, en este campo, se fundamenta en el principio de si el objetivo es la palabra (lafda) en su formulación y estructura, lo cual es el origen, y no se aparta de ello salvo en casos excepcionales.

Por eso, cuando no se menciona el significado del cambio, el uso de cabello postizo requiere investigar si está relacionado con otro significado. Y este significado se identifica y se sigue en función de los textos que lo indican, como el relato sobre la novia mencionada anteriormente. En él se evidencian claramente las causas, como también los propósitos y motivaciones en los juicios.

Pero cuando pertenece a la primera categoría, y el significado de la expresión es claro, no necesita de una revisión del jurista para aplicar la expresión

¹³⁹ *Al-Fawākih al-Dawānī* ‘alā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, donde se menciona (2/214), y también en *al-Fawākih al-Dawānī* del mismo autor sobre la risālah, cuando comenta la afirmación de Ibn Abī Zayd: “Y permanece prohibido para las mujeres el uso de cabello postizo.”

Y se entiende por “uso de cabello postizo” que la mujer lo conecte, aunque no se adhiera, si lo colocó sobre su cabeza con cabello ajeno, pues es inválido como lo juzgó el qāḍī ‘Iyāḍ, ya que representa una falsedad equiparable al uso de extensiones hechas con lana o seda, y lo que la mujer hace por mera ostentación. Esto no está permitido, pues entra en el marco de la prohibición y se vincula con los tipos de embellecimiento ilícito.

a la realidad. No hay necesidad de investigar la intención o propósito ni de justificar el juicio, porque el mero hecho de que el cambio sea evidente lo hace representativo de un objetivo y acción que se rechaza; ya que la intención de la ley islámica es preservar la creación (jalq) del cambio, la alteración y la transformación. Y esto es claramente evidente.

Asimismo, se debe observar que no existe un tipo de embellecimiento permisible que sea de carácter transformador. Sino que todo lo que constituye una transformación de la creación es ilícito, y el embellecimiento permitido no puede combinarse con la transformación.

Como podrían imaginar algunos, el que vea que cierto tipo de embellecimiento es lícito por considerar que pertenece al ámbito de la belleza (yamāl) o el ornamento (zīna), debe saber que la causa de la prohibición de dicho ornamento no es su condición de embellecimiento. Por tanto, cualquier transformación en la creación no podrá ser nunca, desde su origen, embellecimiento lícito. Y varios grupos de juristas han declarado explícitamente que la causa en esta sección está vinculada al engaño y al fraude.

Dijo al-Māziri: “El uso de cabello postizo está prohibido para nosotros por el hadiz.” Y dijo el qāḍī ‘Abd al-Wahhāb: “El significado de ello es que contiene engaño y fraude.”¹⁴⁰

3. La causa de la necesidad de tratamiento (‘illat al-mu‘ālaja) y de la corrección

En cuanto a esta categoría, que está incluida en el ámbito de lo permitido claramente (ḥalāl baiin), ya que la causa del tratamiento y la reparación es bien conocida: ¿cuál es? ¿Y cuándo se establece? Se determina con base en las condiciones reales del padecimiento, como en los casos de enfermedad, o defectos congénitos o adquiridos, como una deformación causada por un accidente o quemadura, etc. Incluso hay textos específicos al respecto, como en el hadiz anteriormente mencionado: “Excepto por una enfermedad”, y porque quien sufre algún daño, la necesidad lo exime de la culpa.

¹⁴⁰ *Al-Mu‘allam bi-Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim* de al-Māziri (3/139).

Estos son textos que claramente establecen la licitud, de modo que todo lo que sea para tratamiento no está sujeto a la causa del cambio ni a la causa del embellecimiento que implicaría prohibición. Por tanto, y sobre esta base de fundamentación, se puede vincular este tipo de casos con muchas de las imágenes contemporáneas relacionadas con el tratamiento, la medicina y la corrección, como el tratamiento de cicatrices y lesiones en la piel.

Y se incluye también el tratamiento de la obesidad localizada de origen no natural, cuando esta es causa de enfermedades, como la reducción del estómago si es con fines terapéuticos, o la liposucción si no es natural, ya que se considera un tipo de tratamiento. Esto es distinto a si fuera con fines de embellecimiento, pues en ese caso se considera prohibido, debido a que se origina en el deseo sensual y el capricho, y en no estar conforme con la creación de Dios. Aquí se distingue claramente entre la motivación y la finalidad, que tienen un efecto notorio en la emisión del fallo jurídico que contiene múltiples finalidades, y no se determina únicamente por la mera formulación verbal, como se ha mencionado en la primera categoría. Por ejemplo, la liposucción o la reducción del estómago pueden estar orientadas al tratamiento de la diabetes o a la prevención de enfermedades derivadas de la obesidad, y en tal caso, está permitido, ya que constituye tratamiento y prevención.

Pero si no es por dicha finalidad, entonces se considera un acto de deseo sensual (*tashahhī*), y una alteración de la creación. Esto entra en el ámbito de lo prohibido, porque implica alterar la creación natural de Dios sin justificación válida ni necesidad reconocida por la ley islámica.

4. La causa del embellecimiento meramente decorativo (‘*illat al-zīna al-mahḍa*), y la diferencia entre las causas

Primero: La causa del embellecimiento meramente decorativo: Esta se refiere a los casos en que no hay cambio ni fraude, ni engaño ni tratamiento. Se trata simplemente de un embellecimiento meramente estético, sin relación con enfermedad ni deformidad. El texto legal claro sigue aplicando aquí la prohibición, aunque el embellecimiento en sí se parezca al de las mujeres indecentes o inmorales, ya que igualmente conlleva el juicio de prohibición, y puede llegar a la ilicitud en función de su grado.

Entre los ejemplos de esta categoría está el blanqueamiento dental. Si no responde a una necesidad terapéutica, entonces no se considera un cambio prohibido, ni fraude. Sin embargo, entra en el significado del embellecimiento (zīna), especialmente si se realiza para lograr una sonrisa brillante y artificial que se conoce como “la sonrisa de Hollywood”. Esto es más grave que simplemente restaurar una pieza dental, y entra en lo prohibido señalado en el hadiz, porque implica la eliminación total sin razón médica. Si el motivo es meramente estético —mejorar la belleza creada por Dios—, entonces es ilícito.

Lo mismo aplica a otras formas de modificación estética, ya que el motivo aquí no es el tratamiento de una enfermedad ni la necesidad urgente. Pero cuando existe una necesidad médica —como caries o daño funcional—, y hay estándares definidos por los médicos para evaluar ese daño, entonces la permisibilidad prevalece, y ello se considera una excepción clara.

En cuanto al tratamiento, el texto del hadiz exceptuó el tratamiento de enfermedades. Y entra en esta categoría el teñido de las cejas, porque no son parte de la cabellera, aunque proporcionen la apariencia de una. No obstante, lo más prudente es abstenerse.

Y entre los actos de embellecimiento se encuentra también el esmalte de uñas. Algunos sabios sostienen que lo que impide que el agua llegue a las uñas, como los esmaltes o productos similares, es ilícito; esto requiere mayor análisis para establecer su fundamento legal.

Y toda forma de embellecimiento y sus tipos son en principio permitidos, salvo que impliquen una alteración de la creación de Dios, fraude (tadlīs), o se realicen para exhibirse ante un no-maḥram, lo cual es ilícito.

Como dice el Altísimo: “Di: ¿Quién ha prohibido el adorno de Dios que Él ha sacado para Sus siervos, y las cosas buenas de la provisión?” [7:32] Y también: “Y quien cambia la creación de Dios...” [4:119] Y: “...y para ustedes hay en ellas belleza (zīna)...” [16:6]

Entonces, todo embellecimiento es lícito mientras no implique alteración

de la creación divina, ni fraude (tadlīs), ni su exhibición ante quien no es lícito.

Segundo: Aquello que es motivo de divergencia entre los principios jurídicos: Entre las cuestiones donde los principios jurídicos discrepan en estas categorías está el teñido con henna o colorantes similares, lo cual fue motivo de debate entre si pertenece a la categoría del embellecimiento, o la del fraude (tadlīs), o incluso de la transformación (taghīr). Se trata de un caso intermedio entre el embellecimiento, el fraude y la modificación, y entre la analogía primaria (qiyās awwalī) sobre la prohibición del wasl (uso de cabello postizo). Aquí, el jurista es quien debe determinar a qué causa (‘illa) se remite la fatwa.

Y entre los casos relacionados con esto está el uso de prótesis o partes corporales artificiales. Si su objetivo es cambiar la creación de Dios, entonces cae bajo la categoría segunda, y por tanto es ilícito debido a la causa del fraude y la transformación, pero para su esposo, incluso si no cumple con esta causa, pues el principio general indica su permisibilidad, ya que no constituye una transformación ni un engaño; entonces se considera parte del embellecimiento (zīna).

La tercera y cuarta categorías son permisibles con claridad. Y entre estas, la cuarta puede encontrarse en un punto de conflicto entre las causas (‘ilal), por lo que cae dentro del ámbito de lo dudoso (shubuhāt); y el creyente se mantiene firme frente a las ambigüedades. La primera categoría es ilícita con certeza. La segunda se encuentra en un estado intermedio, mientras que la primera es más grave debido a la certeza y claridad de su ilicitud. La segunda depende del tipo de intención (bā‘iz) y la causa. Si se trata de una transformación o un engaño, entonces entra en el terreno de lo ilícito. Y Dios Altísimo es más sabio, y en Él está la guía acertada.

La degeneración (al-intikāsaḥ)

Y esto guarda relación con la excepción y con el dicho del Altísimo:

“¡Ciertamente, hemos creado al ser humano en la forma más perfecta! Luego, lo devolvemos al nivel más bajo de lo bajo...” [95:4-5]

Aquí se menciona la posibilidad de que ocurra una degeneración y un retroceso hacia un estado más bajo. ¿Y qué significa este «retroceso»?

No se refiere necesariamente a un rechazo religioso o doctrinal, sino que puede ser entendido desde ambas perspectivas. Los sabios lo han interpretado en dos direcciones: En cuanto al retroceso religioso, se refiere a los cambios en la apariencia humana cuando el envejecimiento avanza seriamente, de ahí que se hable del cambio que ocurre de forma gradual. El ser humano sufre un deterioro conforme envejece, lo cual representa una señal de debilidad y falta de firmeza.

En la realidad, esto representa distintos tipos de advertencias y recordatorios inevitables, que se repiten en cada persona. Y esto es lo que algunos sabios han considerado cuando dijeron, respecto a la aleya: “Y los hicimos volver a la edad más despreciable...” [16:70] Sí, en verdad son advertencias, señales y transiciones que presagian la inminencia del viaje final inevitable, del cual no hay excepción para nadie, sin importar quién sea: ni un profeta ni un mensajero.

Son mensajes y advertencias que no deben pasarse por alto sin reflexión ni contemplación: “¿Acaso no les dimos una larga vida suficiente para que reflexionaran en ella quienes quisieran reflexionar?” [35:37] Volvieron a la senilidad y a la vejez avanzada, entraron en la etapa de decrepitud y debilidad en la vejez, y sus hijos los colocaron en asilos... Y su recompensa quedó suspendida, como dijo al-Şan‘ānī: “Se le inscribe una recompensa sin obra.” Sí, una recompensa sin obra, porque en su tiempo de fuerza realizó acciones, fue diligente en la obediencia y firme en la disciplina; entonces, Dios le concede Su complacencia y le recompensa permanentemente, incluso cuando cesan sus obras debido a la vejez y la debilidad.

Esto se respalda con los hadices auténticos que prueban que, si el siervo se enferma o viaja, Dios le registra la recompensa completa por lo que solía hacer cuando estaba sano y residente. Lo transmitió al-Bujārī de Abū Mūsā.¹⁴¹

Y hay otro significado correcto relativo a otro tipo de ser humano: el incrédulo (kāfir) que se rebela contra su Señor. Si Dios lo devuelve a otro

¹⁴¹ Lo narró al-Bujārī en *Şaḥīḥ al-Bujārī*, Libro del combate y los Viajes, capítulo sobre que se registra para el viajero lo mismo que hacía cuando estaba en residencia.

tipo de degeneración, esta será la mayor y más grave de las recaídas, y lo llevará al fuego (del Infierno).

Las cuatro estaciones en la excelencia formativa (al-aḥsaniia al-taqwīmiia) y las cuatro decadencias...

Dice el Altísimo: “¡Ciertamente, hemos creado al ser humano en la forma más perfecta! Luego, lo devolvemos al nivel más bajo de lo bajo” [95:4–5]

Dios creó al ser humano en la mejor constitución. Esto abarca cuatro niveles, según lo que he comprendido a partir de las palabras de los sabios y la reflexión en los significados de los textos y sus implicaciones:

- ✻ Excelencia racional: la que se expresa en el razonamiento natural y el juicio evidente.
- ✻ Excelencia natural: la que se manifiesta en la sana disposición y el instinto puro.
- ✻ Excelencia física: la que se observa en la fuerza natural, la belleza y la estatura armoniosa.
- ✻ Excelencia espiritual: la que se refleja en la fe y la aceptación del Islam.

Lo opuesto a estas excelencias son las ignorancias mentales, el sometimiento al error, el embellecimiento del mal, la aceptación del extravío, los desvíos, la humillación y la bajeza.

La decadencia del discurso es evidente en nuestra época, especialmente en los discursos públicos, los medios de comunicación y las redes sociales.

La decadencia de la naturaleza innata (fiṭrah) se manifiesta cuando el ser humano adora a otro humano sin restricción, o adora a un animal, a un insecto, a la naturaleza o incluso a la nada... Así, vemos a quienes han adorado piedras, colchones, cuerpos, animales e incluso árboles y microbios, todo en nombre de la “naturaleza”.

En cuanto al ateo que afirma que todo proviene de la nada, él se encuentra fuera del registro de los racionales y pasa a la lista de los absurdos. ¿Cómo puede existir aquello que es inexistente?

La decadencia de la forma ha llevado a algunas personas a que alteren su creación y su apariencia mediante diversos procedimientos estéticos, transformaciones, cirugías reconstructivas y cambios extremos. Estas son imágenes de los más bajos niveles de “los más bajos de lo bajo” (asfala sâfilīn).

Luego se hace una excepción para los creyentes (ahl al-īmān) de esa bajeza, siendo una excepción conectada y clara, no una excepción separada debida a la presencia de la palabra de negación (lā) en: “Excepto aquellos que creen...” [95:6] Así que está directamente relacionada con lo anterior. Ibn ‘Āshūr lo declaró expresamente: “Y no es una excepción separada aquí, ya que la presencia de la negación en la frase indica que ellos tienen una recompensa no interrumpida por envejecimiento ni decrepitud.”¹⁴²

Así, esta excepción conectada excluye a los creyentes verdaderos del caer en los niveles de bajeza, decadencia, ignorancia, irracionalidad o desviación instintiva o mental.

Ciertamente, la fe representa un escudo y una protección para el ser humano frente a la ignorancia y la decadencia.

Y observa a los no musulmanes: los verás sumidos por completo en la bajeza intelectual y mental, que oscurece la razón y la sustituye por lo animal. Son aldeas de obscenidades, brutalidad y perversión. Entre sus invenciones han hecho de sus producciones verdaderos espectáculos de juego, corrupción, distorsión y transformación.

142 *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (30/479). Ibn ‘Āshūr habló en ese lugar sobre la razón y la naturaleza original (fiṭrah), y sobre la creación y la forma, y otros temas. También lo mencionó en *Al-Bayān* (30/436), y lo transmitió Ibn ‘Aṭīyah de al-Ṭabarī y de Abū Bakr Ibn al-Ṭaiib, quien dijo: “Dios creó en el ser humano la razón y la capacidad de comprender la distinción.”

Y al-Qurṭubī se acercó a esta idea cuando mencionó que este verso alude al aumento en la sabiduría de quien come con moderación.

Al-Fajr también dijo: “La forma más excelente de formación (taqwīm) es la que reúne razón, cortesía, conocimiento y claridad.”

Y la suma de sus palabras confirma lo que hemos explicado.

Se han desviado de su naturaleza innata (fiṭrah) hacia la adoración de ídolos evidentes u ocultos, ya sean la naturaleza o el demonio, y han corrompido su moral al someterla a los deseos, todo en nombre de la libertad.

El pensamiento capitalista occidental y el secularismo representan una catástrofe para la humanidad: han buscado imponerse al mundo mediante la fuerza militar, el poder económico, la propaganda mediática, la ciberhegemonía, la sexualidad desenfrenada y la descomposición intelectual.

Han promovido la desviación, distorsionado la naturaleza humana, destruido la familia, promovido la homosexualidad y sus movimientos, y otorgado a los homosexuales privilegios protegidos por la fuerza del Estado.

Estas formas de decadencia conducen a lo más bajo de lo bajo en esta vida: en la moral, en la religión, en lo innato; y en la Otra Vida, a lo más bajo de lo bajo: el Infierno.

Ciertamente, los creyentes han salido del círculo de las decadencias gracias al favor y misericordia de Dios. Para ellos hay una recompensa sin interrupción, sin daño ni castigo.

LA GRAN CUESTIÓN: LA SOBERANÍA (AL-ḤĀKIMIYAH)

Luego, Dios concluye con una cuestión importante, al decir: “¿Cómo puede desmentir el Día del Juicio?” [95:7]

Es un llamado dirigido al ser humano, a la humanidad, a esta criatura creada. Es una interpelación que implica reprensión, desvelando las causas del rechazo de la religión en su totalidad, del juicio y del Más Allá, y del hecho de que este ser humano ve cómo fue creado y cómo se le otorgó forma, y a pesar de ello persiste en su negación.

Si vuelve a Dios, entonces es creyente. De lo contrario, es un incrédulo.

“¿Acaso no es Dios el más sabio de los jueces?” [95:8]

Esto abarca tanto la sabiduría como el juicio, según lo indicado por la construcción gramatical. Se han reunido en Su legislación y Su religión todos los aspectos de la sabiduría. Glorificado sea Él: Su legislación es la más sabia, y Su juicio el más perfecto.

Glorificado sea Él: así como le pertenece la creación y el dominio de Su creación, le corresponde también la soberanía. Así como Él creó al ser humano de la mejor manera, Su legislación —glorificado sea— para ese ser humano es también la mejor legislación. “¿Acaso no es Dios el mejor de los jueces?” [95:8]

Ciertamente, todos los sistemas humanos de juicio, con sus legislaciones tentadoras o desviadas, quedan anulados frente a Su juicio.

Los deseos, las pasiones, los impulsos, las limitaciones humanas, sus concepciones y juicios dominados por sus propios intereses personales. Todo eso no tiene cabida en el método de Dios ni en Su juicio, glorificado sea. No hay en él puerta de entrada para los caprichos ni para los deseos. No hay lugar para contradicciones ni para disturbios. Por ello, si se abre el Mushaf, lo primero que se ve tras la apertura de al-Fātiḥah es Su dicho: “Este es el Libro, en el cual no hay duda, guía para los piadosos...” [2:2]

No lo abre uno para encontrarse con ambigüedad, sino que Dios lo abre con esta declaración para asegurarte que lo que estás por leer es una guía absoluta, redactada por el más sabio de los jueces, con el juicio más firme, sin contradicción, sin duda, sin desorden ni conflicto. No hay confusión en él.

En verdad, la cuestión de la soberanía (ḥākimiyyah) es una cuestión medular y central en la legislación islámica. No se admite competencia en ella entre Dios y los sistemas, ni con los pueblos, ni se comparte en ella ningún tipo de similitud o alianza.

Por ello, es un grave error —contrario a la ley islámica— que algunas

constituciones en tierras musulmanas estipulen que la sharī'ah islámica es “una de las fuentes” de la legislación o “una fuente principal”.

Pues si la sharī'ah es realmente una fuente, entonces hay otras fuentes que no son la ley divina. Y si se afirma que es la fuente principal, ello implica que existen otras fuentes subordinadas que también son utilizadas, y que están fuera del marco del Islam. Esto está terminantemente prohibido, y contradice Su dicho, exaltado sea: “El juicio pertenece solo a Dios. Él ha ordenado que no adoréis sino a Él.” [6:57] Esto implica exclusividad. Y también dijo, glorificado sea: “¿Acaso no es Él quien crea y legisla?” [7:54]

Y esto muestra el vínculo exclusivo entre la creación y el juicio divino.

Y Su dicho, exaltado sea: “¿Y qué tienen para no juzgar según lo que Dios ha revelado? Quienes no juzgan según lo que Dios ha revelado, ellos son los incrédulos.” [5:44]. Y Su dicho, exaltado sea: “Juzga entre ellos según lo que Dios ha revelado, y no sigas sus pasiones desviándote de la verdad que te ha llegado...” [50-5:49]

Este es un severo y claro aviso de parte de Dios, glorificado sea, contra el abandono de parte de lo que Él ha revelado. Y se han incluido artículos legislativos que estipulan que la sharī'ah islámica es “una fuente” o “una fuente principal” de la legislación, lo cual contradice la propia sharī'ah.

Cuando esto fue expuesto a algunos sabios, y les quedó claro, algunos respondieron diciendo: “Hay leyes que no están en la sharī'ah”. Y esta respuesta es nula. Pues la sharī'ah, compuesta por el Corán, la Sunnah, el consenso (iymā') y la analogía jurídica (qiyās), incluye un conjunto completo y abarcador de normas que cubren todos los aspectos de la vida.

Y si no hay un texto específico, entonces se recurre a los principios generales contenidos en el Corán y la Sunnah, y se aplican mediante el fiqh del interés público (maṣlaḥah), los objetivos de la ley islámica (maqāṣid), las normas de razonamiento jurídico, y la práctica del iyyihād en las escuelas de jurisprudencia.

Por tanto, es obligatorio formar comités especializados compuestos por juristas (*fuqahā'*) y legisladores para promulgar leyes modernas extraídas directamente de la *sharī'ah*. Esto es lo más fácil, pero muchos alegan obstáculos como la presión internacional, la ignorancia o la debilidad, lo cual no constituye una excusa aceptable.

Los musulmanes deben tener una respuesta coherente ante Dios. Y es obligatorio imponer esto sobre los parlamentos, los consejos de diputados y los órganos legislativos —todos los cuales dicen representar al pueblo— para que verdaderamente legislen con la ley de Dios.

De ese modo, todo descuido o negligencia recae bajo responsabilidad, y quien lo hace asume su culpa ante Dios. Esta responsabilidad también recae en primer lugar sobre los gobernantes, sean reyes, príncipes, sultanes o presidentes.

Y también recae sobre los partidos políticos, si es que tienen algún papel en esto —aunque es dudoso—, ya que esta es una de sus mayores obligaciones: la reforma legislativa. Y si se dedicaran a ello con verdadero interés y preocupación, ello les traería más beneficio que competir por las vanidades pasajeras de este mundo.

En efecto, ya se han formado comités para legislar con base en la *sharī'ah* dentro de algunos parlamentos, como en el caso del Parlamento de Yemen.

Durante la época del Estado otomano, se promulgó la Revista de las Reglas Jurídicas Islámicas (*Mayallat al-Aḥkām al-ʿAdliya*) por orden del sultán en el año 1293 H (1876 d.C.). Esta revista contenía 1851 artículos legales sobre normas de las transacciones (*muʿāmalāt*), y se basó principalmente en el *fiqh* ḥanafí. Incluía lo que se consideraba beneficioso, incluso si era una opinión débil dentro de la escuela, siempre que sirviera al interés general.

Más tarde, se amplió el proceso de codificación de la *sharī'ah* en muchos países árabes entre los años 1920 y 1950, abarcando normas de transacciones, derecho social, derecho financiero, administrativo, entre otros. En esta

etapa, se adoptó el método de selección (taljīh) y derivación (istinbāt) a partir de las normas de la shari‘ah para formular las leyes contemporáneas. Así se escribió una buena parte de los códigos legales actuales.

Entre los esfuerzos más notables estuvo la redacción técnica de la Revista de las Reglas Jurídicas Islámicas por parte del juez Aḥmad ibn ‘Abd Allah al-Qārī al-‘Inānī, quien redactó un proyecto legislativo de codificación de normas islámicas.

El fiqh de la escuela ḥanbalí, que fue adoptado en el Reino de Arabia Saudita en el año 1401 H / 1981 d.C., pero se hallaron en algunos países árabes leyes que contradicen la legislación islámica en asuntos como la permisón del alcohol, la poligamia y las penas legales.

Pedimos a Dios que guíe a todos para rectificar esto.

Los grandes principios legislativos

Primer principio legislativo fundamental:

Dios —exaltado sea— es el único Creador y Legislador. Él es el mejor de los creadores y el más sabio de los jueces. Su creación es la más perfecta, y su juicio es el más justo y sabio.

Segundo principio legislativo fundamental:

Dios creó al ser humano en la mejor proporción, con un cuerpo completo, una mente racional, una naturaleza pura, un razonamiento equilibrado, un interior y exterior armonioso. Por tanto, cualquier modificación que el ser humano haga en la creación divina es una desfiguración, sea mediante mutilación genital, esterilización, cambio de sexo o alteración de algún miembro del cuerpo sin defecto alguno.

Tercer principio legislativo fundamental: Rechazar el juicio de Dios es una desviación y arrogancia, porque quien lo rechaza se aparta del juicio del más sabio de los jueces y del mejor de los creadores, y prefiere en su lugar un juicio contaminado por la ignorancia, el deseo y la pasión. Esto

es considerado una oposición directa a Dios y a Su Mensajero, y una de las faltas más graves en la ley islámica.

La metodología legislativa

- 1. Uso de argumentos racionales claros y evidentes:** Dios, glorificado sea, ha demostrado que creó al ser humano en la mejor constitución (aḥsan taqwīm), lo cual es una prueba que remite a la veracidad de Su divinidad y unicidad. La razón sana conduce necesariamente a aceptar esto. Por tanto, ¿cómo puede alguien negar o rechazar la existencia de un Creador y cómo podría ser juzgado de otro modo?
- 2. Uso de expresiones de comparación explícita para establecer superioridad:** Por ejemplo, cuando se dice: “Fulano es mejor que tal persona”, se establece que ese individuo tiene una cualidad superior. Así, en el caso del ser humano, cuando se dice que fue creado en la mejor forma, esto indica una distinción sobre otras criaturas. Este lenguaje es comprensible para el hablante árabe y demuestra el honor y dignidad que Dios le ha otorgado al ser humano por encima de otros.
- 3. Este estilo conduce a un juicio legal (ḥukm shar‘ī) en términos de perfección y excelencia:** Cuando se dice: “Esto es más perfecto”, o “más completo y sabio”, se establece así un juicio basado en la excelencia. Por ello, lo opuesto —es decir, apartarse de dicha perfección— implica defecto, pasión o desviación, y la ley lo prohíbe.

Esto es porque desviarse de lo más perfecto hacia lo defectuoso, de lo sabio hacia lo caprichoso, implica una transgresión. Este es el significado del verso de la sura que contiene la frase: “En la mejor forma (aḥsan taqwīm)”, y luego menciona en el contexto del juicio: “El mejor de los jueces (aḥkam al-ḥākimīn)”.

Esto indica una relación entre la perfección de la creación del ser humano y el juicio legal, y que todo lo que implique defecto en esa creación es inválido o rechazado.

El mejor de los moldes es el “taqwīm” (la forma más perfecta), y quien se desvía del juicio de Dios, se aleja del juicio de Aquel que es el más sabio de los jueces.

4. **De los elementos metodológicos de la legislación está el uso de términos que poseen múltiples significados.** En todas sus formas, la expresión “aḥsan taqwīm” (la mejor constitución) y “asfala sāfilīn” (el más bajo de lo bajo) contienen significados verdaderos y válidos. Todas concuerdan con el estilo árabe clásico que busca claridad. Entre ellos está el uso del término “mu‘ayyan” (definido o específico), que aquí implica una determinación no absoluta, sin límite fijo ni daño.
5. **La abundancia de asociaciones entre conceptos en el Corán indica que estas uniones tienen una intención legislativa.** Así, por ejemplo, la oración y el zakat están muchas veces relacionadas; por ello, los compañeros del Profeta dijeron: “Quien niega el zakat ha negado la oración”.

Aquí, el vínculo entre las buenas obras y la fe es recurrente en el Corán. Se menciona más de cincuenta veces la frase: *“quienes creen y obran rectamente”*. Esto demuestra claramente que la fe y las buenas obras son dos condiciones paralelas e inseparables para alcanzar la salvación.

También se asocia la obediencia a Dios con la obediencia a Su Mensajero en muchos pasajes del Corán, lo cual indica la obligatoriedad de ambos. Así, quien obedece al Mensajero, ha obedecido a Dios; y quien desobedece al Mensajero, ha desobedecido a Dios. La obediencia al Mensajero implica necesariamente seguir su sunnah.

Entre los emparejamientos más claros está el que vincula a la creación con el derecho de legislar, y al juicio con la divinidad. Esto aparece de forma recurrente en el Corán, indicando que el derecho exclusivo a legislar pertenece al Creador. Esto es prueba de que sólo quien crea tiene la soberanía legislativa absoluta, y nadie más.

En cuanto a la asociación que describe sin intención legislativa, entonces se trata de una coincidencia, no de una restricción ni de una especificación.

Es bien sabido en los principios jurídicos que la asociación de dos conceptos en el Corán —como en la expresión “en el camino de Dios” asociada al combate— indica que ese es el propósito legislativo.

- 6. La legislación también puede utilizar el estilo del asombro**, la desaprobación, el reproche o el énfasis. Este tipo de formulación aparece con frecuencia en el Corán, y el jurista debe prestar atención a ello. Por ejemplo, en esta sura aparece el versículo: “¿Cómo puede desmentir el Día del Juicio?” Aquí, el tono de desaprobación muestra que rechazar el Islam y el Más Allá después de haber sido clarificados es una acción reprensible desde el punto de vista legislativo.

Considera también el versículo: “¿Acaso no es Dios el mejor de los jueces?” Este versículo se presenta en un tono de afirmación y énfasis, luego de que se han expuesto las evidencias y argumentos anteriores. Indica que solo Dios —quien creó al ser humano en la mejor forma— posee el juicio más sabio, y que, entre todas las cosas, Su juicio es el más justo y perfecto.

Esta expresión es una declaración categórica. Contiene una poderosa señal para los creyentes firmemente establecidos en la fe, y un mensaje firme que les brinda convicción. Debería convertirse en una verdad enraizada en la conciencia de la comunidad creyente, en su pensamiento, en su aplicación práctica, y en la gestión de los asuntos sociales, políticos y estatales.

Esta verdad debe permanecer establecida, firme y confirmada en los corazones de las generaciones, de modo que refuerce para ellas que la única fuente legítima de legislación y aprendizaje es Dios, y nadie más.

Deducciones del fiqh en la sura

En este texto coránico se establece que Dios tiene el derecho de jurar por lo que desee de Su creación.

Contiene una señal del valor especial del higo y del olivo, ya que el juramento se formula con ellos como base.

Incluye un recordatorio para el ser humano sobre la bendición de Dios sobre él, ya que lo creó con grandes y diversas gracias, de las cuales dependen los intereses y la vida de las personas.

Contiene una mención del honor y la santidad de la Meca sagrada, dado que se hace un juramento con ella.

Se establece que la Meca sagrada es una ciudad segura, y que este juicio es específico, pues garantiza la seguridad a quien entre en ella: “Y *quien entre en él, estará seguro*”. Así como también se indica en otras aleyas similares, como: “Y *los alimentó contra el hambre y los protegió del temor*”, lo cual incluye tanto a sus habitantes como a sus animales, caza y árboles.

Se afirma que la seguridad en el santuario de La Meca es un juicio establecido por Dios Altísimo, que no puede ser sustituido ni modificado por nadie.

El Profeta ﷺ dijo: “*Ciertamente Dios hizo de La Meca un santuario, y no fue lícito para nadie antes de mí, y no lo será para nadie después de mí, salvo por una hora del día*”. (Relatado por al-Bujārī)

La mención del higo, el olivo, los montes y La Meca indica que son lugares donde descendieron mensajes divinos, y todos ellos son signos procedentes de Dios. Algunos exégetas señalaron que el higo alude al monte al-ʿYūdī, sobre el cual se posó el arca de Noé —la paz sea con él—, y mencionaron que el higo era común en su tiempo.

Ibn ʿAbbās sostuvo que el olivo hace referencia a la región de al-Shām, en especial a Bayt al-Maqdis (Jerusalén), donde hubo muchos profetas. En ella se encuentra el mensaje de ʿĪsā (Jesús), mientras que el monte Ṭūr alude al mensaje de Mūsā (Moisés), y La Meca alude a la religión de Ibrāhīm (Abraham), y al mensaje de Muḥammad —la paz sea con ellos todos.

Todo esto encaja con el significado del texto y el estilo árabe. Por ello encontramos en Ibn ʿAbbās y otros, interpretaciones coincidentes en su tafsīr del higo, el olivo y los lugares mencionados, lo cual sirve como prueba de la unicidad del mensaje divino.

Se afirma la existencia del Creador.

Se establece que Dios —exaltado sea— creó al ser humano en la mejor forma, sin desviación, lo que refuta muchas teorías modernas de la evolución.

Hay un reconocimiento de la dignidad del ser humano por encima de otras criaturas, por lo que se emplea el término “mejor” para destacar la excelencia de su creación y su constitución.

Se indica que alterar la creación del ser humano y sacarlo del mejor diseño implica un defecto y una desviación, lo cual es ilícito y prohibido.

Se permite modificar aquello que ocurra como deformidad de nacimiento o a causa de accidentes o enfermedades, ya que no se considera un defecto, sino un tratamiento para restaurar la forma más perfecta de la creación, tal como era originalmente.

Se establece que quien ha sido creado de forma recta y racional, merece adorar a su Creador tanto por razón como por revelación. Dado que fue creado en la mejor forma, como se menciona en el contexto que destaca su virtud y nobleza sobre el resto de la creación, se concluye que el ser humano merece rendir culto a Dios racionalmente. Él, exaltado sea, dice: *“¿Acaso no los creé en la mejor forma? Pero ustedes no creen ni agradecen.”*

Se afirma que todo ocurre por la voluntad y el decreto de Allah, y bajo Su control y sabiduría. Por ello, Él dice: “Creamos y modelamos”, por lo que toda creación se le atribuye a Él, glorificado sea.

Se indica que el ser humano que no es creyente, se degrada al caer en diversas formas de vileza mundana, para luego ser arrojado al nivel más bajo del Infierno en la otra vida.

Se manifiesta la elevada posición de los creyentes y de quienes obran con rectitud, y su seguridad frente a la decadencia, porque Allah los ha protegido.

Se muestra la bendición de Allah sobre los creyentes y quienes obran con rectitud.

Se establece que no hay salvación sin fe ni acción recta, ya que ambas están intrínsecamente unidas en el Corán, lo que indica una condición inseparable.

Se resalta que la salvación de los creyentes mediante la fe y las buenas obras es permanente y está garantizada por Allah, sin perjuicio, sufrimiento ni dificultad.

Se revela que los juristas deducen evidencias a partir de argumentos racionales. Aquí se concluye que quien ha sido creado por Allah, solo Él merece su adoración y soberanía, y ningún pensador discrepa con esto.

Se observa la diversidad en el estilo con que se dirige el mensaje al ser humano en la invitación hacia Allah. Por ejemplo, se le interpela con asombro al decirle: *“¿Qué te hace desmentir el Juicio, luego de todo esto?”* Lo cual alude al absurdo de negar el Día del Juicio luego de haber sido expuestas todas estas pruebas.

Se manifiesta la exposición de los peligros que se derivan de la acción o de sus frutos, y la explicación de la recompensa y el castigo. Este es un método importante para tratar con la naturaleza humana, pues aquí se le advierte al ser humano sobre lo que enfrentará de castigos severos, tormentos y sanciones si incurre en incredulidad, y cómo podrá librarse de tales peligros si permanece en la seguridad de la fe.

Se evidencia el uso de una expresión que provoca aversión en el alma, lo cual disuade del pecado. Por eso se utilizó el término “los más bajos de los bajos”, ya que la naturaleza humana detesta las condiciones bajas y despreciables.

Se afirma la obligatoriedad de gobernar con la sharía de Allah, ya que Él es Quien creó, y como tal, Él es el mejor de los jueces. El juicio contrario a Su juicio se considera defectuoso, desviado y vil. Y quien no ha creado, no tiene derecho a legislar. Este es el fundamento de la invalidación de toda ley que se oponga a la sharía.

El principio fundamental es que el juicio pertenece únicamente a Allah. Este principio está confirmado por todos los fundamentos de la sharía, al

grado que Ibn Taimiiah dijo: “*El Corán no agota sus maravillas.*” Y Allah — glorificado sea— aclara Su propósito y sentencia de la manera más evidente. No obstante, la confusión ocurre solo en quien no se ha consolidado en el conocimiento de las evidencias indicativas, pues ciertamente esta sura —y otras similares— contiene maravillas que no se agotan.¹⁴³

Fiqh de la Da‘wah

1. Advertencia sobre el lugar de las revelaciones, y la afirmación de que todas ellas provienen de una sola fuente, y que todas llaman al tawḥīd y a la adoración de Allah sin asociarle copartícipe alguno. Lo que ha ocurrido de asociación en el judaísmo o el cristianismo no es sino una desviación posterior que no está vinculada al núcleo original del mensaje.
2. Recordatorio del favor de Allah al crear y honrar al ser humano, y su creación en la mejor forma, con su naturaleza innata, razón y discurso. Se advierte también contra deformar la creación, corromperla o alterarla, y se hace mención de los procedimientos modernos que juegan con la creación de Allah, siguiéndolo por capricho e imitación.
3. Advertencia contra el camino de las tinieblas que arrastra al ser humano hasta los más bajos de los bajos.
4. Uso de argumentos racionales claros en el estilo de la da‘wah y el diálogo.
5. Énfasis en la cuestión del ḥākimiiah (soberanía legislativa de Allah), los méritos de la legislación divina y su perfección, ya que emana del mejor de los jueces.



¹⁴³ *Daqā'iq at-Tafsīr*, 3/216.



Sura Al-Balad:

*El síndrome del
esfuerzo humano y sus
tratamientos*





SURA AL-BALAD

*En el nombre de Allah, el Misericordioso, el
Compasivo.*

6. ¡No! Juro por esta ciudad,
7. y tú resides en esta ciudad,
8. y por el padre y lo que engendró:
9. En verdad, hemos creado al ser humano para la aflicción.
10. ¿Cree acaso que nadie podrá con él?
11. Dice: “He gastado una inmensa fortuna.”
12. ¿Cree que nadie lo ha visto?
13. ¿Acaso no le hemos otorgado dos ojos,
14. y una lengua y dos labios,
15. y le hemos mostrado los dos caminos?

Las penurias y las capacidades de afrontarlas...

La arrogancia de la riqueza Las consecuencias del otorgamiento... ¿quién las supera? La compasión y su fuerza retórica y su impacto legal-religioso.

Estos son los ejes principales que abarca la sura *Al-Balad*, la cual comienza con tres juramentos, para afirmar estas cuestiones centrales, que se centran en la dureza que enfrenta el ser humano, sobre la cual Allah juró, y que la sura revela en múltiples formas...

LA PRIMERA CUESTIÓN:
**EL CERCO DE LAS PENURIAS Y LAS
CAPACIDADES DE AFRONTARLAS**

“No, juro por esta ciudad. Y tú resides en esta ciudad. Y por el padre y lo que engendró. En verdad, hemos creado al ser humano para la aflicción.”

La ciudad: La Meca. Y la palabra “resides” en esta ciudad tiene cuatro significados: Un juramento por esta ciudad en la que tú estás establecido... en la que has sido asentado... y en la que tu sangre será derramada... y que será registrada para ti el día de la victoria. Esta ciudad también es aquella en la que ingresas sin haber cometido ningún pecado.

Estos son los cuatro significados de la palabra “resides”, según los expertos en exégesis. Y este es uno de los aspectos milagrosos del Corán: que una sola palabra contenga todos estos significados.

Entonces, Allah juró por La Meca, la ciudad sagrada, vinculada al amado Muhammad ﷺ, con sus elevadas circunstancias y su futuro prometedor.

Y estos cuatro significados correctos son una parte clara de la sección con la que Allah —glorificado sea— inicia, y que refleja la naturaleza de la vida humana y su entorno lleno de fatiga.

Y que esta fatiga, esfuerzo y lucha son parte de la naturaleza misma de la vida, incluso para los profetas... lo que significa que esta es una senda inevitable, ya sea en dirección al bien y la guía, o al mal y el extravío...

El Profeta ﷺ enfrentó grandes penurias en su misión de transmitir el mensaje, como es bien sabido.

Sin embargo, este término abarca cuatro etapas: la etapa de estar presente en La Meca, la etapa de que su sangre fuese lícitamente derramada en La Meca, la etapa en que La Meca fue hecha lícita para él el día de la conquista, y una

cuarta etapa que incluye la entrada completa y continuada en la ciudad sin haber cometido ningún pecado.

Estas etapas representan claramente las dificultades de la vida y el enfrentamiento con sus desafíos, incluso para quien carga con el peso del Mensaje.

Y el juramento por “el padre y lo que engendró” se refiere a todo padre y cada hijo nacido, según la interpretación de Ibn ‘Abbás y de al-Ṭabarī.

Este juramento sobre La Meca, la ciudad segura, su Mensajero y su gente, sus circunstancias y sus progenitores... confirma esta verdad: la vida es fatigosa.

Para lo cual, existen versículos que muestran cómo enfrentarla y lidiar con ella. Esto queda claro en esta sura, que trata cuatro cuestiones fundamentales, entre ellas: “Ciertamente, hemos creado al ser humano para la aflicción.”

¡Sí! Las dificultades de la vida y sus fatigas, así como las trampas que presenta, son parte de la estructura misma de este mundo en todas sus fases, y el ser humano debe aprender a tener paciencia ante estas pruebas de la vida y a evitar el desgano, pues esa es la naturaleza con la que fue creado.

Y observa los significados del término “aflicción” (*kabd*), que ofrece una expresión cargada y profunda, dejando al lector inmerso en una reflexión sin fin...

Permíteme detenerme en una expresión más de estas penurias de la vida.

El camino de las adversidades inicia con un grito de angustia: el llanto del recién nacido tras el parto.

Es un llanto que marca los primeros momentos del recorrido en esta vida de prueba, una vida que mezcla penas y alegrías en un solo instante.

Ambos caminos son inevitables, pues toda persona ha de tocar el dolor antes del alivio y las conquistas en esta vida no se logran sino tras la lucha, la fatiga y las tribulaciones, incluso en la transmisión del mensaje y la prédica.

Esta vida es una morada de trabajo, de prueba, y de múltiples formas y colores de aflicción; por eso, las penurias están presentes como una especie de envoltura que rodea al ser humano por todos lados. De ahí que la expresión coránica “en aflicción” haya venido con un estilo gramatical que indica inclusión total, para revelar la profundidad del sufrimiento y su cerco constante.

Para afrontar esta realidad, el Creador ha provisto al ser humano con capacidades de enfrentamiento y de lidiar con las dificultades, superarlas y alcanzar el objetivo de la prueba. Y entre las herramientas más nobles y grandiosas que se le han otorgado están: la razón, el conocimiento y la palabra que surge del intelecto y se expresa con sabiduría. Tal como describe la sura al referirse a “la lengua y los dos labios”.

El cerco de la aflicción en la vida... y sus cuatro manifestaciones en la sura: Se nos presentan los tipos de sufrimiento y cómo envuelven al ser humano por todos lados. Así se entiende la frase “en aflicción”, que señala una cobertura total y envolvente.

Dentro de esta dura realidad, Allah ofrece al ser humano los medios de enfrentamiento ante este sufrimiento.

Lo dotó con herramientas de conocimiento, ciencia y expresión... dos ojos... una lengua... y dos labios...

Y le concedió la capacidad de distinguir entre los dos caminos: el del mal y el del bien... y le reveló un sendero recto para guiarlo.

Por eso, se nos presenta la imagen de un ser humano cegado por la riqueza, lo cual distorsionó su visión de la vida, de sí mismo y del camino de guía que Allah le había mostrado.

Se ató al dinero hasta el punto de creer que nadie podría superarlo, y esto representa una percepción distorsionada y peligrosa, nacida de ideas erróneas sobre la riqueza y el dinero.

Luego se menciona otro aspecto, una corrupción económica, un comportamiento destructivo respecto al dinero y sus recursos.

Este individuo trata la riqueza con arrogancia, diciendo: “He despilfarrado enormes cantidades”.

Lo que llama la atención es que esta imagen se repite en varias suras, en las que se menciona a ese hombre codicioso y su peligrosa relación con el dinero. Pero lo que deja como herencia son ideas destructivas, acciones ruines y un impacto devastador en la vida y en el ser humano.

En la sura Al-Humazah, se manifiesta para nosotros en la imagen de un grupo reunido que representa a las clases acaudaladas, egocéntricas y avaras, encerradas en su codicia. Se nos presenta su arrogancia al vincular su inmortalidad, su vida y su destino al dinero.

Y el significado se repite, como también se repite en la apertura de la sura Al-‘Alaq, donde se muestra el vínculo entre el apego excesivo al dinero y el extravío.

La arrogancia de la riqueza se acompaña de concepciones desviadas ya conocidas, entre las cuales está aquella que pretende que hay un nivel de superioridad tal que exime a una persona del juicio del mundo y de cualquier otra persona: “Que alguien diga: ‘Nadie me puede tocar’”.

Este es un tipo de miseria vital que refuerza una vida dominada por la avidez material y financiera, una vida que se obsesiona por acumular y gastar sin propósito, y que no aporta nada a la vida, sino que desestabiliza la paz, los valores y las creencias.

Ciertamente, su dinero y sus concepciones corruptas constituyen una parte del sufrimiento de la vida en este mundo.

Es una imagen recurrente del sufrimiento humano que la sura ha expuesto con claridad. Y luego aparece otra imagen que revela otra faceta del sufrimiento mundano, una imagen diferente en forma y enfoque.

Esto ha dado pie a extensos comentarios por parte de los exégetas, respecto a si este ser humano al que se refiere el pasaje es un individuo en particular, o si el versículo se aplica de manera general a cualquier ser humano que incurra en este comportamiento.

Y lo que se evidencia es que abarca a todo ser humano que incurra en ello: ya sea un incrédulo, un hipócrita, un musulmán pecador, un arrogante descarriado o un pecador persistente.

El contexto del discurso se adapta a cada tipo de ser humano según corresponda, mientras que las expresiones lingüísticas conservan su riqueza de significados.

Después, hacia el final de la sura, aparece otro tipo de sufrimiento, una clara indicación de que este dolor puede alcanzar al ser humano en cualquier condición: en su libertad o en su esclavitud, en su riqueza o en su pobreza.

Y una tercera imagen de sufrimiento se manifiesta en otro tipo de circunstancias inesperadas. La situación se vuelve aún más ardua y difícil en una vida colmada de aflicciones desde su esencia misma. Se trata de desgracias que afectan directamente a los más vulnerables: los huérfanos y los necesitados.

El texto sagrado orienta el uso de la riqueza hacia la confrontación del sufrimiento, y destaca sus consecuencias y sus recompensas.

Guía al ser humano a que forme parte de los creyentes que actúan con rectitud, que se exhortan mutuamente a la verdad y a la misericordia. Y le advierte sobre el camino contrario: el camino de la incredulidad, la indiferencia, y el destino inevitable en el encierro del Infierno sellado.

Desde aquí, el texto comienza su juramento, sobre la naturaleza de la vida y su dureza.

SEGUNDA CUESTIÓN: EL SUFRIMIENTO DE LA RIQUEZA Y SU ARROGANCIA

“¿Acaso cree que nadie podrá con él? Dice: ‘He derrochado una inmensa fortuna.’ ¿Acaso no le hemos otorgado dos ojos, una lengua y dos labios, y le hemos mostrado los dos caminos?”

Esta es otra imagen del sufrimiento de la vida, originada en la arrogancia de la riqueza y el mal uso de su gestión y su gasto.

Ciertamente, el dinero y el poder otorgan a la persona una falsa sensación de supremacía, que se manifiesta en su manera de pensar, en su visión de las cosas, en sus emociones, su comportamiento, y sus relaciones con los demás. Y esta arrogancia puede alcanzar su punto máximo algún día, si no se encuentran los frenos de la fe que impidan que esa soberbia se imponga en sus acciones y en sus decisiones.

Ese crecimiento desmedido —sin duda alguna— desemboca en ilusiones y fantasías acerca del poder y la supremacía de la persona, creyendo que nadie puede con él.

De ahí que este pasaje del texto sagrado llegue para tratar a este enfermo, desmantelando sus delirios y devolviéndolo al camino de la realidad con la afirmación clara: “¿Acaso cree que nadie podrá con él?”

Así, el asunto llega a tal punto que este individuo incluye en su cálculo que está fuera del ámbito del castigo.

Son cálculos errados, medidas engañosas, ilusiones distorsionadas y suposiciones corruptas, que lo condujeron a esta situación.

Observa el uso de la partícula “¡No!”, que implica una negación definitiva y absoluta en la expresión, para subrayar la firmeza del rechazo y la dureza en la respuesta.

El énfasis confirmado con el uso de “ciertamente”, junto con la forma verbal que incluye al objeto directo “sobre él”, denota un refuerzo creciente en la expresión enfática.

“Nadie podrá con él, sea quien sea”, y esto aplica a cada ser humano, sin excepción. Es una arrogancia sin límites ni medida.

Luego, esa arrogancia al hablar se transforma en una soberbia de creencias y doctrinas. Observa cómo presume y se jacta, afirmando con orgullo: “He derrochado enormes cantidades de dinero” y se gloria en su riqueza y en su acumulación, al punto que no dice: “he gastado”, sino: “he destruido”. Para alardear de su derroche en dinero y bienes.

Es un desperdicio deliberado de dinero, una gestión dañina y destructiva, una actitud arrogante y altiva que alcanza los extremos del desvío.

La ley islámica prohíbe este comportamiento con el dinero, porque Allah, glorificado sea, ha hecho del dinero un medio para edificar la vida, reformarla y cumplir con los derechos que conlleva.

Pero si se emplea para fomentar la desviación, fabricar crisis, y construir imperios de tiranía y arrogancia, esto se rechaza por completo.

Cuando el ser humano llega a este estado mental enfermizo, que se resume en la frase: “¿Acaso cree que nadie podrá con él?”, ¿qué puede esperarse de él como constructor de una sociedad, como ciudadano en la vida?

¿Será capaz de generar paz, bondad y amor, o llevará al conflicto, alimentará los problemas y aspirará a una vida sin disputas ni rendición de cuentas ni límites a sus deseos sin control?

En verdad, es una obsesión con el poder absoluto...

Y la primera respuesta a esta persona delirante se presenta en forma de pregunta retórica de fuerte tono de reprensión: “¿Acaso cree que nadie podrá con él? ¿Acaso no le hemos otorgado dos ojos?”

¡Por supuesto que podemos dominarlo y silenciarlo! Él está bajo constante supervisión y vigilancia. Allah es quien le ha dotado de estas poderosas facultades perceptivas, sin las cuales no habría podido ver nada: “¿Acaso no le hemos otorgado dos ojos?”

Y la fuerza de la expresión y la claridad: “Una lengua y dos labios”, para que pudiera expresar y comunicar... de no haber sido así, habría permanecido mudo como una criatura sin habla.

Este texto tiene una construcción retórica asombrosa. Describe con gran precisión la condición de este individuo desbordado por la arrogancia, que fue arruinado por el dinero y empujado hacia la perdición por la cúspide de su soberbia.

Y al mismo tiempo, lo muestra como alguien miserable, derrotado, y condenado a la incapacidad, incapaz de hacer nada cuando le llegue su destino.

Está sometido al poder absoluto de Allah, a Su vigilancia suprema, a Su autoridad total sobre todo el universo y su funcionamiento, y Allah conoce los secretos más íntimos de sus siervos y sus niveles de conducta.

Así, estas imágenes detalladas presentan un retrato completo del sufrimiento inevitable en la vida.

Como dijimos antes, y según la interpretación de los exegetas, el texto puede referirse a cualquier ser humano: al incrédulo, al hipócrita, o al pecador rebelde, sin importar la etapa de desvío en la que se encuentre —y Allah Altísimo sabe mejor.

TERCERA CUESTIÓN:
**LAS PRUEBAS DE LA VIDA, SUS DIFICULTADES
ADICIONALES Y LA NECESIDAD DE
ENFRENTARLAS**

“Pero él no se lanzó por la cuesta difícil. ¿Y qué te hará comprender qué es la cuesta difícil? Es liberar un esclavo, o alimentar en un día de hambre a un huérfano cercano, o a un pobre en extrema necesidad. Y que sea de los que creen, y se exhortan mutuamente a la paciencia y a la misericordia. Ellos son los de la derecha.”

Un gran desafío... el destino final y las opciones humanas

La segunda imagen del sufrimiento humano es el sufrimiento adicional, que se presenta de manera imprevista, como es la naturaleza misma de la vida: una situación repentina y excepcional.

Y puede manifestarse como una prueba aún mayor, que se imponga sobre la persona y esté fuera de su control. Ya sea que le afecte a él directamente o a otra persona, independientemente de que quien la reciba la trate con bondad o sea castigado por ella, ya sea que se trate de alguien en condición de servidumbre, de un prisionero o de un oprimido.

La libertad es el bien máspreciado del ser humano. Y es un don divino de parte de Allah, exaltado sea, cuyo valor máximo se manifiesta en el concepto de “liberación”.

Y cuando se actúa en consecuencia, las implicaciones de esta libertad no pueden entenderse cabalmente si no se contemplan sus contrapartes: la esclavitud o el encarcelamiento o la opresión.

La tercera imagen del sufrimiento: Las calamidades abrumadoras, cuyas primeras víctimas son los huérfanos y los pobres, es decir, aquellos privados de amparo y protección, en el sentido más amplio de la palabra.

Esta es la tercera cuestión central abordada en la sura, y se introduce con la enfermedad... Y esto, según el estilo árabe elocuente, se expresa con la frase: “¡Que se lance por la cuesta difícil!”, una expresión cargada de fuerza y de profundo impacto retórico.

Me detengo un momento ante esta imagen de irrupción, por su estilo expresivo y su riqueza retórica. ¿Por qué se utilizó aquí esta imagen? Porque el texto quiere colocarme directamente ante las exigencias del desafío: “¿Pero acaso se lanzó por la cuesta difícil? ¿Y qué te hará comprender qué es la cuesta difícil?”

Este es el mismo que creía que nadie podría con él, y que había declarado haber derrochado inmensas riquezas sin medida ni propósito...

¿Acaso tiene en sus manos algo más difícil que esto que lo superará? ¿Será capaz de lanzarse por la cuesta?

El verdadero desafío es el ser humano. Es hacia él que deben dirigirse esas riquezas, que han sido despilfarradas en vano... ¿No pueden orientarse hacia la reconstrucción de la vida?

Hacia la liberación de un ser humano de la esclavitud, del cautiverio, o de la prisión. Y otra alternativa es alimentarlo. Sí, alimentarlo en un día de hambre, en medio de las catástrofes, las calamidades, y los momentos difíciles, y dirigirse especialmente al huérfano cercano, o al necesitado miserable que no tiene más que polvo para comer.

La liberación de un esclavo

Ese es el núcleo de la cuesta difícil y sus opciones. Llega como un mandato claro: la liberación de un esclavo, un mandato sin restricción de raza, ni género, ni religión o doctrina: lo que se busca aquí es mirar al ser humano como tal, restaurar su libertad y liberarlo del daño que sufre, sea cual sea su forma.

La eliminación del daño que contempla la sharía (ley islámica) mira al ser humano como ser humano, y aquí se manifiesta la dimensión humana

del Islam, que porta la antorcha de la libertad como vino expresado en su llamado a la igualdad y a la unicidad del alma.

Tal como se expone al inicio de la sura de *Las Mujeres*, donde se establece claramente el criterio supremo de dignidad: “Ciertamente, el más noble de ustedes ante Allah es el más piadoso.” [49:13]

Así, la dualidad de justicia y bondad se reúnen en la visión islámica de la humanidad. Tal como en la aleya de la sura *Los Rebaños*: “Ciertamente, Allah ordena la justicia, la bondad y dar a los parientes, y prohíbe la obscenidad, lo reprobable y la opresión. Él les exhorta para que reflexionen.” [6:90]

Lo más grave que puede afectarle al ser humano es el daño que restringe su libertad, siendo la explotación su instrumento más eficaz. Por eso, esta libertad que aparece en la aleya no es un concepto superficial, sino que apunta a la liberación del ser humano como objetivo de la sharía. Por eso, la sharía distingue entre libertad como apariencia y libertad como creencia y convicción interior, pues quien cree solamente en lo visible, pero no comparte la fe, no entra dentro del objetivo central de esta cuestión.

Sin embargo, si se tiene una intención con base en los fines superiores de la ley, debe tomarse en cuenta que no puede realizarse esta liberación sino sobre quienes han creído sinceramente.

Por eso, el texto ordena priorizar a los creyentes en la emancipación de esclavos, para que este acto esté alineado con los fines trascendentes de la sharía.

El Islam es, en esencia, liberar al mundo de la adoración de los siervos hacia la adoración del Señor de los siervos.

Por eso, se abrió la puerta a la liberación del ser humano mediante todos los medios posibles, sino que incluso se ordenó de forma obligatoria hacerlo cuando fuera posible: por eso se ordenó *la manumisión mediante contrato de emancipación (mukātabah)*.

La legislación que incluye la orden con la expresión “y escribid con ellos” es en realidad una apertura hacia la liberación del esclavo.

La *mukātabah* es una forma adecuada de compensación ofrecida al dueño del esclavo, que le permite recibir un monto en cuotas razonables, y así el esclavo pasa a ser una persona libre.

Esto forma parte de la justicia social, que no perjudica a nadie, y no vulnera el derecho de ninguna de las partes. Luego, numerosos capítulos del *fiqh* (jurisprudencia islámica) han clasificado diferentes mecanismos que abren las puertas de la libertad para quienes la merecen.

La orden de *mukātabah* representa un anuncio general de la emancipación, con todo el peso de la palabra, y es un mandato que según algunos sabios —como ‘Umar ibn al-Jattāb, y quienes lo siguieron— se trata de una orden obligatoria. Y quien discrepa, su opinión es minoritaria, porque el contexto del mandato indica obligatoriedad de forma clara.

No se detuvo la ley sagrada solo en ordenar la *mukātabah*, sino que además acompañó ese mandato con el deber de brindar apoyo financiero: “ayúdenle [a pagar la manumisión] dándole parte de las riquezas con las que Dios los ha agraciado” [24:33]

Este apoyo no busca simplemente brindar cosas materiales, sino que el objetivo no es otro que facilitar la liberación del ser humano y apoyar a quien lo necesita para salir del estado de esclavitud.

Por eso, liberar al esclavo y hacer el bien hacia él son intenciones claras de la sharía.

Aquí se aplica una conocida máxima jurídica: “La ley mira hacia el resultado que se pretende alcanzar con las acciones.”

Y no se encuentra en el Corán ninguna aleya que ordene esclavizar, sino que Allah ordena liberar a los esclavos. Ni en el Corán ni en la Sunna hay ningún texto que promueva la esclavitud como objetivo.

De hecho, todos sus textos giran en torno a las aleyas que tratan sobre la liberación del ser humano de la esclavitud, o sobre cómo tratarlo y garantizarle sus derechos.

Por ello, este texto comienza con esta aleya que incluye a los niños, los débiles y los pobres, al hablar de liberar al ser humano de la esclavitud. Este planteamiento se enmarca dentro del sistema gradual de la revelación y de la legislación divina, la cual impuso la eliminación de la esclavitud como un deber desde el amanecer de la legislación islámica, durante el período de La Meca, en el que fue revelada esta sura.

“¡Que se lance por la cuesta difícil!”

Así, el texto abre paso al concepto claro de irrupción en la cuesta, desde un ángulo semántico poderoso: entrar rápidamente en ella, atravesarla con resolución, y soportar la dureza del camino —según lo expresó Ibn ‘Aṭīyah.

Esta es una imagen de irrupción, una irrupción que es auténticamente semántica, porque el texto viene inmediatamente después con términos como: *liberación del esclavo, alimentación del necesitado, actos de auxilio, y cuidado del huérfano*.

Todas estas acciones financieras altruistas requieren de un esfuerzo intenso, una carga emocional profunda, y la superación de susurros internos, dudas, e insinuaciones que a veces inducen a la avaricia.

Sí, verdaderamente es una irrupción en una cuesta empinada, y sin duda es una cuesta con elevaciones, dificultades, obstáculos y peligros. Y su cima es la cuesta mayor, que es el fuego —¡que Allah nos proteja de él!

Ciertamente, esta cuesta cuyo ascenso se menciona es: “liberar a un esclavo, o alimentar en un día de hambre a un huérfano cercano, o a un indigente en extrema necesidad...”

Y se aplica a todo tipo de liberación de la esclavitud: su manumisión y liberación, la excarcelación del prisionero y el alivio de su sufrimiento, así

como toda acción que permita sacar al ser humano de su confinamiento.

El otro camino es alimentar a las personas durante las hambrunas, porque las hambrunas afectan a la comunidad en su conjunto. Y esto representa un fundamento importante para las operaciones de auxilio alimentario destinadas a los pobres, necesitados y huérfanos, quienes merecen recibir ayuda en estos contextos extremos.

Los más afectados en tales circunstancias se dividen en dos categorías fundamentales:

La primera: el huérfano, porque no tiene padre que lo sostenga, y la hambruna comienza por él, pues todos están ocupados con sus propias familias, hijos, responsabilidades y necesidades. Y si la crisis alcanza a alguien, aun a uno de sus parientes más cercanos, su urgente necesidad hace que la ley divina lo sitúe entre los primeros que deben ser rescatados. De aquí se deriva el principio de iniciar las intervenciones urgentes con ayudas a los huérfanos.

La segunda categoría que merece prioridad es la del pobre en extrema necesidad. Y esta segunda condición no está por debajo de la primera, ni la ley islámica la relegó a una posición secundaria, sino que la mencionó con la conjunción “o”, la cual en este contexto implica equivalencia en el derecho al auxilio.

¿Quién es el pobre en extrema necesidad (el “miskīn المترية”)?

Una expresión de profunda carga semántica. Se han discutido seis interpretaciones sobre esta frase, todas girando en torno a este punto: Es aquel que no posee absolutamente nada, y cuya pobreza lo ha hecho estar en contacto con el polvo, pues no tiene casa, ni ropa, y quizás duerme sobre la acera, sin refugio alguno, como lo explicó Ibn ‘Abbās: *“Es quien no tiene ropa ni techo, y cuyo cuerpo toca directamente el polvo.”* Quien no tiene ropa, ni cama, ni refugio digno...

Esa es, en esencia, la verdadera condición que define la expresión “un indigente en extrema necesidad”.

Esto revela una categoría de pobreza extremadamente severa, que no cubre ni las necesidades humanas más básicas. Ayudar y socorrer a estas personas es un deber legal y moral, tanto en lo material como en lo espiritual.

Entre los que entran en esta categoría de extrema necesidad están: el pobre enfermo, el deudor angustiado, el anciano que sufre por su edad y su dependencia, tal como lo dijo al-‘Aṭā, y como explicó al-Akrama: “Es el anciano dependiente”.

Abū Sālih añadió: “Es la persona que no tiene a nadie”. Y según Ibn Yubair, Ibn ‘Abbās se refería con ello a “quien se encuentra lejos de su hogar y su patria, privado de todo vínculo con su entorno”.

Todos estos seis significados son correctos, pues el idioma árabe los admite, y el contexto de la realidad los respalda y aclara.

Así se amplía el significado de “el indigente en extrema necesidad”, para incluir al pobre sin recursos, al extranjero, al solitario, al deudor angustiado y al anciano vulnerable.

Todos estos grupos existen en nuestras sociedades, y la ley islámica ha ordenado ayudarles y reconocer sus derechos con textos claros y principios establecidos.

Grandes cuestiones legales en la sura

Primera cuestión legal: Las ayudas alimentarias son uno de los asuntos más importantes a los que llama la ley islámica, especialmente durante las hambrunas, comenzando con la prioridad de atender a los huérfanos y a los necesitados en general.

Segunda cuestión legal: La libertad, por ser un objetivo profundamente anhelado por la sharía, a la cual se le han abierto múltiples puertas y se le han asignado varias obligaciones.

Tercera cuestión legal: La prohibición del despilfarro, es decir, del uso indebido del dinero y su derroche en lo que no tiene utilidad, o su uso fuera de los fines legales establecidos por la ley islámica.

Fines de la sharía

1. La preservación de los bienes, evitando su destrucción en lo que no beneficia.
2. La preservación de la vida y su protección frente a las hambrunas.
3. La libertad como uno de los fines fundamentales de la ley islámica (como en la liberación del esclavo).
4. La preservación de la religión, pues la fe es condición para la aceptación de las obras, como dice Allah, exaltado sea: “Aquellos que creen...”

Metodología legislativa

1. Se utiliza en ella un lenguaje enfático y una exhortación intensa, como en la palabra del Altísimo: “¡Que se lance por la cuesta difícil!”, es decir: *¡introdúcese en ella!* —según uno de sus significados posibles.
2. El uso absoluto de los términos *huérfano* y *necesitado* indica que el acto de hacer el bien se dirige tanto al creyente como al no creyente.
3. La diversidad de interpretaciones posibles dentro de la aleya o del término, todas válidas, y la preferencia de una sobre otra se establece en base al contexto o a otros textos revelados.

Jurisprudencia de la da‘wah

1. Aclarar la posición sagrada de la Meca y su exaltación.
2. Los predicadores deben mostrar las virtudes del Islam y su cuidado por el ser humano, especialmente por los más vulnerables: huérfanos y necesitados.

3. Aprovechar la dimensión lingüística profunda para explicar los significados de los versículos y exponerlos. Aquí, por ejemplo, la expresión “el necesitado en extrema pobreza” tiene seis significados diferentes: el extranjero, el enfermo, el que no tiene hogar, entre otros. Estos significados revelan la grandeza del Islam, por lo cual el predicador debe apoyarse en esta riqueza para transmitir el mensaje de Allah y explicarlo a la gente.
4. Desmontar las dudas sobre el Islam, especialmente las relacionadas con la esclavitud, las libertades y los derechos humanos, lo cual requiere que el predicador tenga conciencia de la jurisprudencia de estos versículos, de sus ejemplos y de cómo destacarlos.
5. El predicador debe explicar el rol del dinero en la vida y cuáles son los derechos que deben cumplirse con él.

Conclusiones de la sura

En ella se destaca la grandeza de la ciudad sagrada (*al-Balad*) al ser objeto de un juramento divino.

En ella se prohíbe profanar lo inviolable dentro de esa ciudad, porque Allah, glorificado sea, juró por la ciudad sagrada mientras se encontraba en ella Su Profeta ﷺ y Su sangre era considerada sagrada, como forma de reproche y condena hacia los idólatras, quienes atentaron contra el Profeta ﷺ en dicha tierra, a pesar de que es una tierra sagrada en la que Allah garantiza seguridad a sus habitantes, y donde se ha prohibido cortar sus árboles o cazar sus animales.

En ella se establece el permiso de entrar a La Meca sin estar en estado de *iḥrām*, para quien no tenga intención de realizar la peregrinación mayor (*ḥayy*) o menor (*‘umrah*). Esto se extrae del significado de la expresión: “Y tú resides en esta ciudad.”, es decir: *tú estás presente en ella como alguien lícito*, según dijo al-Zamajsharī.

Esto indica que el Profeta estaba en esa ciudad en estado lícito, sin estar en *iḥrām*, ya sea por peregrinación mayor o menor.

Sobre este punto hay diferencia de opinión entre los sabios. Algunos — como Aḥmad — permiten ese ingreso a quienes lo necesitan con frecuencia, como repartidores, comerciantes, obreros y trabajadores, permitiéndoles entrar sin *iḥrām*.

De hecho, algunos autorizan ese ingreso para quienes no entran con intención ritual, sin importar si coincidió o no con los tiempos de peregrinación, e incluso si la persona nunca antes ha realizado ningún rito de peregrinación.

Otros, sin embargo, opinan que dicha entrada solo se permitió al Profeta ﷺ durante una hora del día, y no se aplica a otros.

En la sura se muestra claramente que la vida está llena de dificultades, y este es el tema principal de la sura, afirmado explícitamente por el juramento divino que la precede.

En la sura se afirma que el ser humano está rodeado de fatigas, dificultades y pruebas, tal como lo indica la preposición “en” en la expresión: “lo hemos creado en aflicción”.

En la sura se afirma que si bien las pruebas, las tribulaciones y las dificultades son parte de la vida, es necesario salir de ellas siguiendo las enseñanzas que Allah ha legislado en Su Libro y en la Sunnah de Su Mensajero.

En la sura se afirma que la misericordia de Allah, glorificado sea, pues cuando creó al ser humano en medio de la dificultad, envió a los mensajeros con señales claras que guían hacia la rectitud, y estableció en ellas una solución para sobrellevar las fatigas y soportar la dureza inherente a la vida.

En la sura se afirma que la sabiduría divina de que Allah haya hecho de la vida un escenario de pruebas.

En la sura se afirma que la división de la humanidad en dos tipos frente a la vida fatigosa. Algunos la enfrentan con fe y paciencia, luchando por la causa de Allah; mientras que otros caen en la desviación, y esto se muestra en el versículo: “¿Acaso cree que nadie podrá con él?”

En la sura se afirma que la jurisprudencia del manejo del dinero, desde el inicio de las opiniones, juicios y usos relacionados con él.

En cuanto a las suposiciones y pensamientos del ser humano, se entienden a partir del dicho de Allah: “¿Acaso cree que nadie podrá con él?”, y también: “Dice: He derrochado una inmensa fortuna.”

Estas son las ilusiones, cálculos exagerados y suposiciones vacías que Allah menciona en el contexto del uso indebido del dinero, y que desenmascaran a ese tipo de personas que se corrompen al manejar riquezas. Se expone cómo su riqueza los llevó a la arrogancia, la ostentación, la avaricia y el orgullo, hasta caer en el engaño que se describe en Su palabra: “Dice: He derrochado una inmensa fortuna.”, una descripción de su comportamiento con el dinero y del uso irresponsable que hace de la riqueza.

Estas aleyas tienen un propósito deliberado, y su objetivo es orientar el curso de la vida financiera con estándares correctos y equilibrados, alejados del orgullo, la arrogancia y el desenfreno en la forma de pensar, hablar y actuar.

En la sura se afirma que el error en el pensamiento, el discurso o la acción puede conducir a un desvío peligroso en la visión y creencias sobre las cosas. Estas características personales, que son objeto de condena y crítica en el Corán, revelan desde el principio su falsedad y sus cálculos distorsionados, hasta llegar al punto de que una persona cree que nadie puede con él, y que nadie puede frenarlo. Así piensa este tipo de persona: con toda torpeza, vanidad y arrogancia.

Este tipo de pensamiento —centrado en sí mismo— es el que ha arrojado al mundo financiero hacia la soberbia, el orgullo y la codicia desenfrenada. Y de esto deducimos que debemos abordar las causas profundas.

Detrás de esos discursos y comportamientos se esconden ideas erróneas y creencias falsas, por eso las aleyas comienzan denunciando esas actitudes y abordándolas de manera crítica. Se trata de una campaña conceptual y moral contra la acumulación de actitudes, palabras e ideas centradas exclusivamente en el dinero.

En la sura se afirma que la prohibición del despilfarro, el derroche, la ostentación y la jactancia financiera. Esto se toma del contexto que condena la destrucción del dinero mencionada en los versículos.

El dinero es uno de los pilares de la vida humana, y uno de los cinco elementos fundamentales que la ley islámica ha venido a preservar. Por ello, la sharía ha establecido el sistema más completo para regular su adquisición, su custodia, su inversión, su gestión y su distribución.

En cuanto a su adquisición, esta debe realizarse de forma lícita, a través de medios transparentes, libres de toda sospecha o ilicitud. Debe estar completamente alejada de todo aquello que sea dudoso o prohibido, y debe cumplir con seis condiciones fundamentales.

Una de las cuestiones centrales que hemos aprendido mediante el seguimiento y análisis completo de los textos financieros en el Corán y la Sunna es que las transacciones financieras, cuando están libres de usura (*ribā*), de ambigüedad (*gharar*), de apuestas, de fraude, de coerción, o de defectos contractuales —ya sea en la oferta, en la forma de pacto, en la falta de consentimiento entre las partes, o por perjuicio al bien público o privado—, entonces son lícitas.

En cuanto a la custodia del dinero, consiste en protegerlo del despilfarro, la destrucción, las aventuras financieras, las prácticas comerciales irregulares, el derroche o la gestión irresponsable e ineficaz. La gestión del dinero debe hacerse con manos seguras, conscientes y expertas.

Sobre su circulación, esta puede darse a través de cinco vías principales:

1. La vía del comercio y el intercambio legítimo, mediante transacciones pactadas, como compraventa, sociedades, empresas, actividades comerciales, inversión y gasto legítimo con fines de lucro.
2. La vía de la posesión a través de compensaciones no lucrativas, como indemnizaciones, donaciones honorables, obsequios y gastos sociales. Aquí se busca promover el bien, la reconciliación, la restauración social, y la atención a necesidades como dotes y deudas personales.

3. La vía de las donaciones, la caridad y las obras de bien.
4. Lo que se impone como obligación legal determinada, como la manutención de los dependientes y los derechos financieros claramente establecidos.
5. Lo que se destina al uso público y al interés general, como en el caso de revivir tierras abandonadas u obras de beneficio colectivo.

En cuanto a su distribución, debe incluir todo tipo de sistemas justos que garanticen que la riqueza no permanezca concentrada en manos de unos pocos, sino que circule. Así, el mercado mundial se transforma en un espacio de justicia, el capital llega a manos confiables, y los pueblos disfrutan de la abundancia. Y así, el ser humano se convierte en gestor y no en explotador.

Él mismo se convierte en mercancía para el consumo, y también en mercado para el consumo al mismo tiempo, al ponerse a sí mismo como producto de entretenimiento.

Esto ocurre dentro del marco de la maquinaria mediática que trabaja día y noche al servicio de la industria financiera, especialmente en las grandes plataformas digitales como Facebook, Twitter y YouTube.

Estas redes ya conocen sobre la persona más de lo que él podría conocer de sí mismo. Lo conocen en su verdad más profunda, sin exageraciones. Y, de hecho, estas redes han convertido al ser humano en una fuente continua de datos, una línea interminable de sitios que recogen todo tipo de información sobre su personalidad, deseos, necesidades, consumo, comportamiento y actitudes... para luego clasificarlo y venderlo, y así dirigir a la humanidad según un sistema automatizado, mientras el individuo no siente que lo están empujando hacia ello.

Estas plataformas han llegado a convertirse en una adicción auténtica para los seres humanos. Pasan la noche frente a ellas y el día enganchados a sus pantallas. Se han perdido relaciones, familias y generaciones enteras, mientras cada ser humano camina como un esclavo moderno hacia lo que

cree que es su libertad, cuando en realidad está prisionero del dispositivo que tiene en la mano.

El celular, con lo que conlleva en términos de desorientación mental, destrucción emocional, adicción a la pérdida, obsesión por lo superficial, la apariencia, la riqueza, todo ello convierte a la persona en esclavo de las herramientas que transporta.

Es la magia de nuestro tiempo, las formas contemporáneas de esclavitud, la esclavitud de la conveniencia, por la cual se pagan cantidades de dinero sin siquiera ser conscientes. Una esclavitud mucho más poderosa que los antiguos métodos.

Antes, uno se esforzaba con su dinero para liberar a un esclavo de su condición. Era un contrato obligatorio en la ley islámica, como lo establece la orden explícita de: “¡Y escriban con ellos [un contrato de liberación]!”.

Pero si observamos a nuestros esclavos de hoy... ¿Somos nosotros quienes pagamos por mantener nuestra esclavitud! ¿Cómo puede liberarse quien, en un solo instante, ha vendido su tiempo y su sinceridad con ella?

¿Horas y horas frente a estas herramientas? ¿Cómo puedes dejarlas, mientras tu hijo va y viene, hablándote sin que tú estés consciente? ¿Cómo puedes entregarle tu corazón a la embarcación emocional de la distracción?

Regresas de tu jornada o de tus diligencias, o de cualquier ocupación, y te diriges hacia tu hogar. Empiezas una sesión de descanso acompañado de ese aparato vacío, y permaneces así mientras el mundo sigue su curso, tú completamente abstraído.

El mundo virtual ha alojado en tus manos una falsedad que parece realidad. Mientras tanto, tus verdaderos hijos, tu pareja real y tu realidad auténtica son relegados, tratados como si fueran extras.

Estamos necesitados de una sacudida que despierte nuestras mentes, porque nos hemos alejado del verdadero significado de la vida y de sus sublimes

dimensiones humanas. Debemos dejar de celebrar lo superficial que nos ha robado la profundidad de nuestro mensaje y nuestro impacto.

El mundo necesita vernos como seres humanos despiertos, conscientes del propósito de su existencia. El mundo espera de nosotros que desempeñemos un rol y cumplamos con los derechos de nuestro Señor —exaltado sea—, y los derechos de nosotros mismos, así como de Su misericordia.

Entre los contenidos de este mensaje está: La prohibición de despilfarrar el dinero y malgastarlo. La condena a los arrogantes y engreídos, pues Allah ha denunciado a quien dice: “He derrochado riquezas sin medida...”.

La refutación a los incrédulos mentirosos, pues Allah respondió al que alegó que no habría rendición de cuentas con Su declaración: “¿Acaso piensa que nadie podrá con él?”

La misericordia de Allah al crear al ser humano dotándolo de oído, vista y lengua. Esto requiere que lo adore, lo agradezca y le obedezca.

Y también: que el ser humano está sometido a prueba, pues Allah ha establecido el libre albedrío, para que elija entre el bien y el mal.

También: Que las limosnas son difíciles para el alma, excepto para quien Allah le ha facilitado darlas. Por ello, la “aquibah” (la subida difícil) fue nombrada así según una de las opiniones al respecto.

También: Un gran mérito para las limosnas, especialmente en momentos de calamidad y hambruna. Por eso, Allah dijo: “Y no te hizo saber qué es la subida difícil...”.

También: Que el Islam se inclina profundamente hacia la libertad, por eso comenzó mencionando el rescate de esclavos, lo que incluye liberarlos del cautiverio, ya sea prisión o esclavitud.

También: Legislación en torno a la alimentación y a las ayudas en casos de hambruna y necesidades colectivas o individuales.

También: Que gastar en tiempos de dificultad tiene mayor recompensa, porque requiere mayor sacrificio.

También: Que se debe comenzar por el huérfano cercano antes que, por el distante, ya que su necesidad es más urgente.

También: Que alimentar al incrédulo y socorrerlo es válido, ya que el texto no lo restringe al musulmán.

También: Que el Islam presta especial atención a los derechos de los débiles, los pobres, los huérfanos, los desplazados y los necesitados. Legisla leyes para ayudarlos y protegerlos, y establece para ellos hogares, alimentación y cuidado.

También: Que la fe es condición para la recompensa, pues Allah dice: “Luego fue de los que creyeron...”

También: La virtud de exhortarse mutuamente a la paciencia y a la misericordia. Y el uso de la palabra *rahmah* (misericordia) indica una misericordia generalizada.





Referencias principales

He consultado muchas referencias en las ciencias del tafsir (exégesis del Corán), la lengua y la jurisprudencia islámica, tanto de las cuatro escuelas jurídicas, como de la zahirí (literalista) y otras más.

Aquí mencionaré una selección de las obras más destacadas de tafsir, seguidas por algunas de las fuentes de investigación más importantes, sin que ello implique haber agotado todas las referencias disponibles.

Primero: Las obras más importantes de tafsir

1. Tafsir al-Tabari – «Yami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an», publicado por Dar Hijr para impresión, publicación, distribución y publicidad.
2. Tafsir Ibn Kazir – publicado por Dar Tayba.
3. Al-Durr al-Manzur de Al-Suyuti – publicado por Dar al-Qalam, Damasco.
4. Daqa'iq al-Tafsir de Ibn Taimiiah – publicado por la Fundación de Ciencias del Corán, Damasco.
5. Tafsir al-Zamajshari – publicado por Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut.
6. Tafsir Ibn 'Atiiah – publicado por Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut.
7. Tafsir al-Qurtubi – publicado por Dar al-Kutub al-Misriyah, El Cairo.
8. Tafsir al-Razi – publicado por Dar Ihya' al-Turaz al-'Arabi, Beirut.
9. Tafsir al-Manar de Muhammad Rashid Rida – publicado por Dar al-Masriyah.

- 10.** Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mazani, de al-Alusi, publicado por Dar al-Kutub al-'Ilmiah – Beirut.
- 11.** Fath al-Qadir, de al-Shawkani, publicado por Dar Ibn Kazir.
- 12.** Al-Bahr al-Muhit, de Abu Hayyan, publicado por Dar al-Fikr – Damasco.
- 13.** Tafsir Ibn 'Arafa, publicado en Túnez.
- 14.** Al-Tahrir wa al-Tanwir, de Ibn 'Ashur, publicado por la Editorial Tunecina – Túnez.

Referencias adicionales

1. Fath al-Bari, de Ibn Hayar, publicado por Dar al-Ma‘rifah – Beirut, 1379 H.
2. Sunan Abi Dawud, de Abu Dawud, publicado por Dar al-Falah.
3. Al-Muqaddimah, de Ibn Majah, publicado por Dar al-Fikr – Beirut, con verificación y comentarios de Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi.
4. Lisan al-‘Arab, de Ibn Manzur, publicado por Dar Sader – Beirut.
5. Al-Awsat fi al-Sunan wa al-Ijma‘ wa al-Ijtilaf, de Abu Bakr al-Naysaburi, publicado por Dar Tayba – Riad, Arabia Saudita.
6. Taj al-‘Arus, de al-Zubaidi, publicado por Dar al-Kitab al-‘Arabi – Beirut.
7. Al-Maymu‘ Sharh al-Muhadhdhab, de al-Nawawi, publicado por Dar al-Fikr.
8. Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal, publicado por Dar al-Risalah.
9. Bada’i‘ al-Sana’i‘ fi Tartib al-Shara’i‘, de al-Kasani.
10. Kamil al-Ma‘ayam al-‘Arabi, de Muhammad Salim al-Nu‘aymi, publicado por el Ministerio de Awqaf – Al-Muraqibah.
11. Al-Muwafaqat, de al-Shatibi, publicado por Dar al-Ma‘rifah – Beirut, con verificación de ‘Abd Allah Daraz.
12. Al-Sharh al-Kabir ‘ala al-Muqni‘, de Ibn Qudamah al-Maqdisi, publicado por Hayar Publishing and Distribution, Egipto.

- 13.** Nayl al-Awtar, de al-Shawkani, publicado por Dar al-Tiba‘ah al-Muniriiah.
- 14.** Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Manazir, de Ibn Qudamah al-Maqdisi, publicado por la Universidad Imam Muhammad ibn Saud – Riad.
- 15.** Al-Mustasfa, de al-Ghazali, publicado por al-Kutub al-‘Ilmiih.
- 16.** Al-Wasit fi al-Madhhab, de al-Ghazali, publicado por Dar al-Salam.
- 17.** Fawa’ih al-Rahut, de al-Kanawi, publicado por al-Amiriiah – Bulaq al-Kilabat.
- 18.** Dastur al-‘Ulama’, también conocido como “Yami‘ al-‘Ulum fi Istilah al-Funun”, de al-Taftazani al-Tikzari, publicado por Dar al-Kutub al-‘Ilmiih.
- 19.** Al-Mu‘yam al-‘Arabi al-Mu‘asir, de Ahmad Mujtar ‘Umar, publicado por ‘Alam al-Kutub.
- 20.** Al-Mu‘allim bi-Fawa’id Muslim, de al-Mazari, publicado por la Editorial Tunecina de Publicaciones y Traducción.
- 21.** Al-Muqaddimat al-Mumahhadat, de Ibn Rushd, publicado por el Ministerio de Awqaf – Qatar.
- 22.** Al-Fawakih al-Dawani ‘ala Risalat Ibn Abi Zayd al-Qayrawani, publicado por Maktabat al-Zaqafah al-Diniiah.
- 23.** Al-Hidayah fi Sharh Bidayat al-Mubtadi, de al-Marghinani, publicado por Dar Ihya’ al-Turaz – Beirut, Líbano.

CONTENIDO

Prólogo	5
1. Un viaje en la jurisprudencia del Corán como constitución del mundo preservado...	9
Definición del proyecto	11
<i>Al-Humaza y la dualidad de los valores y el dinero.</i>	13
Artículo primero de la constitución	16
2. La sura Al-Mā' ūny las seis grandes cuestiones	19
<i>El proyecto y la construcción de la conciencia desde el primer instante...</i>	21
Primera cuestión:	
el crimen de desmentir la religión	24
La segunda cuestión:	
Los derechos del huérfano	32
Tercera cuestión:	
El derecho de los sectores vulnerables...	39
Cuarta cuestión:	
La tríada de la construcción	44
La quinta cuestión:	
el sistema de la hipocresía humana y el mā' ūn internacional	50
<i>La hipocresía periodística y mediática</i>	51
<i>Tipos de ostentación y sus niveles</i>	52
<i>Primero: la ostentación en la religión con la apariencia del cuerpo</i>	53
<i>Segundo: la ostentación con decoraciones y apariencias</i>	53
<i>Tercero: la ostentación en las palabras</i>	54
<i>Cuarto: la ostentación en las obras</i>	55
<i>Quinto: la ostentación con los compañeros, los visitantes y los acompañantes</i>	55
La sexta cuestión:	
"Y niegan la ayuda"	57
<i>Deducciones jurídicas</i>	60

<i>Principios legislativos obligatorios</i>	61
<i>Los objetivos de la ley islámica (maqāṣid ash-sharī‘ah)</i>	62
<i>La metodología legislativa</i>	63
<i>Jurisprudencia de la Da‘wa</i>	64

3. Sura Al-Humaza:

La dicotomía entre los valores y la acumulación de riquezas	67
---	----

¿Cuál es el proyecto del Islam?	70
---------------------------------	----

Primera cuestión:

Los valores y la moral	71
<i>Prohibición sin excepción...</i>	71
<i>La dimensión lingüística de “humza” y “lamza” y su utilización en el fiqh</i>	72
1. Indicaciones del significado estructural de la palabra y la comprensión jurídica extraída de ello:	72
<i>El lenguaje corporal</i>	75
<i>La configuración contemporánea de la burla y la difamación (lamza):</i>	
<i>Evolución y expansión</i>	76

Segunda cuestión:

La gestión de la riqueza y su circulación	81
<i>La segunda finalidad general</i>	82
<i>Cálculos e ideas erróneas detrás del acaparamiento y la acumulación de riqueza</i>	85
<i>Principios legislativos financieros</i>	86
<i>¡De ninguna manera!... Enérgico rechazo, tono severo y amenaza con la Huṭamah</i>	89
<i>Deducciones Jurídicas</i>	91
<i>Principios legislativos obligatorios</i>	93
<i>Objetivos de la Sharía en la Sura</i>	93
<i>La Metodología Jurídica Islámica</i>	94
<i>Aspecto de la Jurisprudencia de la Da‘wah</i>	94

4. Sura Quraish:

El propósito de las bendiciones es adorar sólo a Allah	97
--	----

<i>Los Cuatro Fundamentos para la Estabilidad Nacional e Internacional y su Propósito: la Adoración</i>	99
<i>Trece cuestiones jurídicas derivadas de la sura Quraish</i>	101

5. Sura Al-‘Asr:

El valor del tiempo y la rentabilidad integral	105
<i>El valor del momento</i>	108
<i>La apertura del tiempo</i>	111
<i>Sesión de jurisprudencia sobre aspectos importantes de las normas del juramento</i>	113
<i>Los pilares de la ganancia completa</i>	120
<i>Nuestro pilar de salvación...</i>	124
<i>¿Qué es la verdad (al-ḥaqq)?</i>	128
<i>Un viaje con: “Y exhórtense a la paciencia”</i>	130
<i>Las obligaciones legislativas</i>	134
<i>Los objetivos de la sharía en la sura</i>	135
<i>El enfoque metodológico en la obligación legal</i>	135
<i>La jurisprudencia de la da‘wah</i>	136
<i>Deducciones jurídicas</i>	137

6. Sura At-Takāzur:

La responsabilidad sobre el deleite y la gestión de los placeres	141
<i>Una mirada a la Sura At-Takāzur</i>	143
<i>La responsabilidad civilizatoria en la gestión del deleite</i>	148
<i>Las obligaciones legislativas relacionadas con el deleite</i>	150
<i>La metodología legislativa</i>	150

7. Sura Al-‘Alaq:

El Mensaje y el Nacimiento de la Nación del Conocimiento	153
<i>La obligatoriedad instrumental sobre el Estado y la sociedad</i>	156
<i>La lectura es beneficio completo, el principio del conocimiento</i>	158
<i>El secreto de la letra bā’</i>	162

<i>La dualidad del conocimiento</i>	164
<i>Combatir la arrogancia y leer sus señales</i>	167
<i>Tensión entre el arrogante y el orante</i>	171
<i>Una cuestión central... El viaje del regreso eterno</i>	177
<i>Las grandes preguntas de la vida en la primera sura revelada</i>	179
<i>Las obligaciones legislativas fundamentales</i>	180
<i>Los objetivos de la sharía</i>	181
<i>La jurisprudencia metodológica de las obligaciones legales</i>	182
<i>La jurisprudencia de la prédica (da 'wa)</i>	184
<i>Grandes verdades, breves conclusiones</i>	186

8. Sura At-Tin:

<i>La dualidad de la creación y el juicio</i>	193
<i>La dualidad de la creación y el juicio, y la cuádruple afirmación de la "mejor conformación" y sus implicancias</i>	195
<i>Regulación del capítulo del ta'yīm conforme a su causa, sus fundamentos, su redacción y su verificación, mediante lo que regula cada caso nuevo</i>	200
<i>El paso de la implementación (tanzīl)</i>	203

Primera sección:

<i>La observación de los principios generales</i>	203
---	-----

Segunda sección:

<i>Los fundamentos particulares</i>	207
<i>1. Causa del cambio</i>	211
<i>2. Causa del engaño ('illat at-taḡrīr)</i>	216
<i>3. La causa de la necesidad de tratamiento ('illat al-mu 'ālaja) y de la corrección</i>	223
<i>4. La causa del embellecimiento meramente decorativo ('illat al-zīna al-maḥḍa), y la diferencia entre las causas</i>	224
<i>La degeneración (al-intikāsah)</i>	226
<i>Las cuatro estaciones en la excelencia formativa (al-aḥsaniia al-taqwīmiia) y las cuatro decadencias...</i>	228

La gran cuestión:

<i>La soberanía (al-ḥākimiiah)</i>	230
<i>Primer principio legislativo fundamental:</i>	234
<i>Segundo principio legislativo fundamental:</i>	234

<i>La metodología legislativa</i>	235
<i>Deducciones del fiqh en la sura</i>	237
<i>Fiqh de la Da‘wah</i>	241
9. Sura Al-Balad:	
El síndrome del esfuerzo humano y sus tratamientos	243
<i>Las penurias y las capacidades de afrontarlas...</i>	245
La primera cuestión:	
El cerco de las penurias y las capacidades de afrontarlas	246
Segunda cuestión:	
El sufrimiento de la riqueza y su arrogancia	251
Tercera cuestión:	
Las pruebas de la vida, sus dificultades adicionales y la necesidad de enfrentarlas	254
<i>Un gran desafío... el destino final y las opciones humanas</i>	254
<i>La liberación de un esclavo</i>	255
<i>¿Quién es el pobre en extrema necesidad (el “miskīn المترية”)?</i>	259
<i>Grandes cuestiones legales en la sura</i>	260
<i>Fines de la sharía</i>	261
<i>Metodología legislativa</i>	261
<i>Jurisprudencia de la da‘wah</i>	261
<i>Conclusiones de la sura</i>	262
Referencias principales	271
<i>Primero: Las obras más importantes de tafsir</i>	271
Referencias adicionales	273

El Corán y la construcción del ser humano y la vida propone una reflexión profunda sobre el papel del Corán como guía integral para la formación del ser humano y la organización de la vida. A partir de un recorrido por las suras breves —muchas de ellas memorizadas y recitadas cotidianamente por millones de creyentes— el autor revela cómo en estos pasajes concisos se concentran los grandes principios de la fe, los valores éticos, la visión del mundo y las bases para una sociedad justa. El libro muestra que el Corán no solo es un texto espiritual, sino también una verdadera constitución divina que orienta la dimensión personal, familiar, social y universal de la existencia humana.

Fruto de una investigación iniciada en el año 2000, esta obra forma parte de un proyecto mayor de renovación intelectual que busca acercar la jurisprudencia coránica al lenguaje y a los desafíos de la época. Con un enfoque claro y accesible, el autor explora cómo las enseñanzas coránicas ofrecen respuestas a las grandes preguntas sobre el sentido de la vida, el conocimiento, la responsabilidad humana y el destino de las civilizaciones. Así, este libro invita al lector a redescubrir el Corán como una fuente viva de sabiduría capaz de construir al ser humano, iluminar su camino y orientar la vida hacia el equilibrio, la justicia y la plenitud.

