

La tolerancia en la historia musulmana

Razones y límites en la teoría y la práctica

Kamal Mejahdi

Tradicionalmente, los órdenes religiosos universales han pretendido estar en posesión de la verdad absoluta, que debía ser impuesta al conjunto de la humanidad. En estos sistemas cerrados, al ser humano se le reconocía como tal únicamente si admitía dicha verdad y su superioridad, y no había otro modo de que el individuo y el grupo se integraran en la unidad social si no era convirtiéndose a la religión dominante. La tolerancia en tales circunstancias, caracterizadas por unas relaciones de sumisión/dominación entre los grupos e individuos, era algo muy excepcional, si es que no inexistente. No obstante, Walzer observa que, bajo algunas condiciones, los imperios multinacionales, incluso aquellos dominados por una religión universal como el imperio otomano, desarrollaron un marco de tolerancia autocrático, donde diferentes grupos aprendían a convivir pacíficamente y adoptaban una actitud positiva hacia la diferencia. Este ensayo intenta acercarse al fenómeno de la gestión de la diferencia religiosa en la experiencia histórica musulmana, pero de modo que supere el caso más conocido del sistema *millet* otomano, intentando indagar en lo que podría haber sido su génesis temprana, y a partir de ahí averiguar en qué medida permitió, y permite, el islam la apertura hacia el “otro” diferente. El presente artículo examinará en qué medida el ideario y la experiencia musulmanas se aproximan al concepto moderno de tolerancia, exponiendo primeramente este concepto y sus incentivos y límites, antes de pasar, después, a analizar la gestión de la diferencia dentro de la experiencia musulmana: la diferencia entre diferentes sectas dentro del propio islam, por una parte, y, por la otra, la diferencia con el “otro” religioso.

- *¿Qué es la tolerancia?*

Algo esencial en el concepto de tolerancia es la elección deliberada de no interferir en la conducta desaprobada. Esto parece crucial en la identificación de la conducta tolerante. La tolerancia puede ser una práctica o una posición. En el primer caso, nos abstenemos de actuar para evitar la conducta desaprobada, cuando tenemos el saber y el poder necesarios para hacerlo. En el segundo, la posición hacia la tolerancia está presente incluso cuando no se den el saber y el poder necesarios para interferir, es

decir, se trata de un ejercicio interior para frenar el deseo de interferir en la conducta desaprobada. De ello derivan dos componentes centrales de la idea de tolerancia: 1) una conducta desaprobada, 2) la abstención de una intervención coercitiva en contra de esa conducta. La condición de desaprobación, según Nicklson (1985), debe tener un carácter moral: “la tolerancia es un asunto de elección moral, y nuestros gustos o inclinaciones son irrelevantes”. En este sentido, la posición de poder se convierte en una condición necesaria para ejercer la tolerancia. Warnock critica esta concepción restringida de la tolerancia y difunde una concepción amplia que supera el carácter moral y racional de Nicklson, y que incluye los gustos y las inclinaciones. Según esta autora, no es posible designar una línea recta entre lo que “detesto y lo que desapruebo” (1987: 185). Garzón Valdés (1992) intentó resolver la controversia entre las dos concepciones identificando la posición de Warnock con lo que él llama “sistema normativo básico”, y la de Nicklson con lo que llama “el sistema normativo justificante”. La prohibición del acto, según el autor, proviene del primer sistema, que define, por ejemplo, la estética, modas y ética. Mientras que la decisión de tolerar estriba del segundo, que proporciona las razones morales de la tolerancia.

Las justificaciones de la tolerancia.- Los autores suelen citar justificaciones que aluden a razones pragmáticas y a razones morales. En el primer caso, tienden a reflejar la idea del “mal menor” o del “bien mayor”. Las dos ideas se refieren a una razón práctica, aunque, en la primera, es la prudencia la que asume la tolerancia como un mal necesario o menor. Esta concepción adelanta argumentos, como reconocer que la persecución y la coerción, en lugar de ayudar a eliminar la convicción o el acto erróneo, contribuye a reforzarlo, según Bobbio. El razonamiento del tolerante motivado por esta idea es el siguiente: “aceptar el error ajeno puede ser un acto de astucia, ya que el error puede propagarse más rápidamente en la persecución que en la benevolencia” (Cisneros, 1996). Las consideraciones de orden público y estabilidad constituyen otro argumento, como observa Walzer, la tolerancia puede reflejar “una aceptación resignada de la diferencia para mantener la paz” (1998:25).

La otra justificación pragmática es la justificación utilitaria, no intenta solo evitar el “mal menor”, sino que persigue un “bien mayor”. Aquí, la paz social facilitada por la tolerancia, proporciona privilegios económicos, que muchas veces superan con creces sus supuestos perjuicios (Horton y Mendus, 1985: 5). En este sentido, para garantizar la paz social y perseguir sus propios intereses, la tolerancia es la mejor alternativa de todas. Esta razón utilitaria está en la base de la teoría del “funcionalismo

comunal”, cualquier intento de excluir a miembros funcionales de la vida pública a base de criterios no funcionales, como las creencias o las ideologías, no hará mas que infligir daños al proceso de la realización del bien común de la sociedad en su totalidad (Nederman,1994).

En lo que se refiere a las justificaciones morales, éstas se desglosan en dos principios enlazados: por un lado, el del respeto a las personas y a su autonomía, y por el otro, el de la racionalidad. En lo tocante al respeto a la persona, este principio se basa en tener en cuenta la diversidad y la autonomía de las personas: como los humanos son criaturas diferentes, no hay un estilo de vida que deba ser el mejor para todos, teniendo que haber, por tanto, una variedad de formas de vida, con diferentes aspiraciones e ideales, y que entran en competición e incluso en conflicto; sin embargo, estas diversas formas son igualmente valoradas. Y las personas tienen el derecho de decidir el curso de su propia vida, como agentes autónomos detentadores de un poder moral para valorar y perseguir fines y objetivos que no son especificados por estructuras exteriores a las propias personas (Richard, 1992). Y aun cuando existiera una forma de vida ideal, ello no daría derecho a imponerla a nadie, sino que habrían de descubrirla por sí mismos.

En cuanto al principio de racionalidad, la argumentación aquí se desglosa en dos tendencias: la primera está asociada al escepticismo religioso y moral. La idea es que la tolerancia está fundamentalmente relacionada con la duda. Aquellos que dudan sobre la posibilidad de conocer la verdad moral y religiosa, tienden a favorecer más la idea del desarrollo autónomo de los demás en sus vidas. Dicho análisis rechaza la existencia de la verdad, por tanto, cualquier opinión es igual a cualquier otra (Edwards y Mendus, 1987: 6). No obstante, tal y como ha demostrado la historia, el relativismo puede conducir a la intolerancia y no supone ninguna garantía en sí. Según algunos autores, el relativismo no es necesario para la tolerancia, sino que la necesidad de la verdad, combinada con una disposición a reconocer los errores, pueden llevar a ella (Edwards y Mendus, 1987:7). Según Popper, el camino para consolidar la tolerancia, sin necesidad de recurrir al relativismo, pasa por creer en la posibilidad de que uno puede errar y que los demás pueden estar en lo cierto, y que, a través de la discusión racional, podemos corregir nuestros errores y acercarnos a la verdad (1987:26). Por esta misma razón, Bobbio afirma que la tolerancia es inherente a la misma esencia de la verdad, ya que la verdad solo se alcanza a través de la confrontación y la síntesis de verdades parciales (Cisneros, 1996).

Límites de la tolerancia.- La tolerancia, como un ideal moral, tropieza con la cuestión de los límites. ¿Es todo tolerable? y ¿dónde empieza lo intolerable? Dicha cuestión refleja una especial complicación, pues, tal y como observa Warnok, los límites de la tolerancia no pueden ser derivados de un utilitarismo estricto, ni tampoco de una moral consensuada, ya que la experiencia moral es contradictoria y conflictiva (1987:138). Al mismo tiempo que el principio de Mill, de que se debe tolerar todo aquello que no produce perjuicios a los demás, choca con dificultades; pues ¿qué es lo que se considera un daño? y ¿a quién considera un posible objeto del perjuicio? Como solución al dilema, se han ofrecido varias propuestas, así, según Raz, la autonomía solo es evaluable si se ejerce en la persecución del bien (1988:169). Según Raphael (1988), los límites de lo intolerable están fijados por la violación del derecho: los actos que desaprobamos pero que no violan el derecho deben ser tolerables aunque creamos que son erróneos. La intolerancia positiva se opone a una tolerancia con sentido negativo, entendida ésta como una no exclusión justa y debida de todo aquello que puede acarrear daño al individuo o a la sociedad. Según Bobbio(1991), hay un criterio razonable y fundamental de limitación de la tolerancia: “la tolerancia debe extenderse a todos, excepto a aquellos que niegan la tolerancia, es decir, todos deben ser tolerados, excepto los intolerantes”.

Según Mendus y Edwards, la idea de la tolerancia está limitada por sus propias razones. En el caso de la justificación de prudencia, que se refiere al orden público, sugiere que cuando la tolerancia no fortalece el orden en la sociedad, tiene que ser abandonada. En el caso de la justificación racional, aquí, la tolerancia, por su propia naturaleza es recíproca, y solo puede extenderse a aquellas personas que la devuelven (1987:11). En el caso de la justificación moral, como respecto a las personas, la tolerancia no debe extenderse a aquellos que niegan el respeto a los demás (1987:12). De modo general, la tolerancia se presenta como una propiedad de la que se puede disponer, y que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias a las que Garzón Valdés (1992) llama “circunstancias de la tolerancia”. En este caso, el límite es el resultado de una ponderación de los argumentos a favor de la permisión o de la prohibición del acto en cuestión.

ISLAM Y TOLERANCIA INTERNA.

A pesar de que la religión musulmana vino para afirmar una verdad absoluta, como las religiones monolíticas que la precedieron, ha dejado espacio a la relatividad y

a la excepcionalidad, lo que ha llevado a que existiera un determinado grado de tolerancia, y también a lo que Arkoun llamó el “humanismo árabe”, que, a pesar de las dificultades, consiguió sobrevivir durante los cuatro primeros siglos de vida del islam (Arkoun, 1996: 112). Este humanismo del primer islam, según Abderrahmán, se debe a la naturaleza del texto coránico en sí, ya que la estructura coránica era muy larga y amplia en sus temas, por lo que la estructura lingüística, flexible y general, abre un gran margen para la interpretación diversa y la diferencia en la explicación (2003:155). Este carácter flexible del texto religioso dejó su impronta sobre la producción cultural y literaria que se dio a su sombra, tal y como dice Arkoun: “no hay duda de que los grandes textos del pensamiento árabe-musulmán contenían las primeras semillas de la idea de la tolerancia y aludían al camino que lleva a ésta, en su concepción moderna” (1996:112). Arkoun, sin embargo, rechaza el intento de hablar del valor de la tolerancia en el patrimonio intelectual musulmán, porque, según el autor, la existencia de la tolerancia precisa de dos condiciones: por un lado, la voluntad del individuo de ser tolerante, y por el otro, la voluntad tolerante del individuo debe estar afianzada por la voluntad política y colectiva a nivel del estado. Condiciones estas que solo se dan en las sociedades democráticas modernas. No obstante, a pesar de esta notoria ausencia de las condiciones de la tolerancia en la historia de las sociedades musulmanas, éstas han conocido espacios notables de intercambio de opiniones y de pluralidad cultural, y han estado liberadas, en gran medida, de los sistemas teológicos excluyentes que han aparecido más tarde (1996:122 – 123).

- *La doctrina mu'tazili.*

Esta fase temprana del humanismo árabe se construyó sobre la división ideológica entre “la gente de la sabiduría y la gente de la narración”. La primera línea fue liderada por la escuela *Mu'tazili*. Los pioneros de esta escuela ensalzaron el valor de la razón y la reflexión frente a la narración y el texto. Para Abu al-Hudhayl al-'Allaf (849 d.c), el texto religioso no se convierte en argumento válido salvo si está narrado por más de veinte cadenas de narración, y el requisito indispensable para su definitiva aprobación es su condición de racional. A este propósito, escribía el juez Abd al-Jabbar Ibn Ahmed (1025d.c) exponiendo las condiciones para aceptar el texto: “Si es compatible con los argumentos de la razón, se admite y se cree en él, pero no por su estatus, sino por el argumento racional. Y si es incompatible con la razón, el deber es refutarlo y afirmar que el Profeta no lo ha dicho, y si lo ha dicho, será que solo era un

modo de narrar algo que otros dijeron” (1996:770). De este modo, las fuentes de la *chari’a*¹, según la doctrina *Mu’tazili*, son: la razón, el Corán, la tradición profética y la unanimidad. Abd al-Jabbar ilustró esta elección metodológica diciendo: “Quizá algunos se quedan sorprendidos ante este orden.... Y no tiene que ser así. Dios solo dirigió su discurso a gente dotada de la razón, y es que, con la razón, se puede constatar que el Corán es una prueba, y también la sunna y la unanimidad, pues, de ser así, la razón es el fundamento de lo demás” (Husain, 1987: 74). Esta posición les llevó a librarse de las dogmas, ampliando el concepto de *iytiḥad* para tolerar cualquier esfuerzo reflexivo en busca de respuestas correctas, incluso aquel que ejercen los no musulmanes. El ser humano, según los *Mu’tazili*, está encargado únicamente de reflexionar racionalmente, los resultados de su reflexión no son objeto de responsabilidad.

Esta tendencia racional va a dar cabida a dos principios, que reflejan un potencial tolerante notorio: por un lado, la *chari’a* religiosa debe reflejar necesariamente un carácter racional, y por otro lado, la existencia necesaria de una *chari’a* racional, a la que cualquiera puede llegar pensando racionalmente. El primer principio encontró su mayor reflejo en Al-Nazzam (845 d.c), figura principal de dicha corriente y que la ha llevado a sus extremos más osados, hablando del texto profético sobre las intenciones comentaba: “este texto es compatible con la razón, y por eso lo consideramos, y no porque su narrador era Omar” (Al-Hamed, 1999: 91). En cambio, atacó duramente al compañero del profeta, Ibn Masu’d, quien narra el milagro del resquebrajamiento de la luna, y dijo: “Ibn Masu’d pretende que la luna se ha resquebrajado y que él lo ha visto... Esta es una de las falsedades más evidentes, porque Dios no resquebraja la luna para él ni para otro como él” (Al-Hamed, 1999: 87). La tentativa de racionalizar la religión les condujo a intentar imponer el criterio racional al Profeta y al propio Dios. Ibn Ubayd (761 d.c) decía a propósito de un *hadiz*² que le pareció contradecir la razón: “si escucho al profeta diciendo esto lo rechazaré y si escucho a Dios diciendo esto, le diría: no has pactado con nosotros para esto” (Housain, 1987: 75). Asimismo, la exaltación de la razón les llevó a afirmar la existencia de una *charia`a* racional, puesto que el bien y el mal son percibidos racionalmente, todos los humanos saben que la justicia es un bien y que la injusticia es un mal, ya se trate de gente religiosa o no

¹ La enseñanza islámica original antes de convertirse en *Fiqh* Jurisprudencia de la intervención de la reflexión humana para socializarla.

² Tradiciones y relato de los hechos y dichos del Profeta.

religiosa. Por tanto, la función real de la religión es únicamente ilustrar las formas y contenidos de las oraciones, cuestión que escapa al marco de la razón. Para lo demás, la *chari'a* racional basta para elucidarnos, de tal modo que el mismo Corán solo vino a enseñarnos lo que se sale de la competencia de la razón (Abu Zaid, 1996b:63).

Deriva de la tendencia racional de los *Mu'tazili* su interés por la idea de la duda, que era, según Abu Zaid, un tema central en todos los representantes de la doctrina. Según Al-Jubba'i (933 d.c), "la duda es la condición de la reflexión", es su introducción natural y obligatoria. Este requisito, según Al-Jahid (869 d. c), impone la necesidad de "aprender los sitios de la duda y los casos que la imponen, para conocer los lugares de la certeza y los casos que la imponen" (Al-Juzi: 2004, 281). Según este autor, la duda debe dirigirse inicialmente a las ideas habituales y a las ideas deseadas.

No obstante, la libertad de pensamiento de los *Mu'tazili* condujo a muchos de ellos al ateísmo y a la herejía. Ibn Habit, discípulo de Al-Nazzam, desarrolló una idea que ve en el mundo dos creadores: uno antiguo y otro moderno, y al mismo tiempo criticó duramente al Profeta. A pesar de ello, Al-Nazzam (845d.c), no se vio obligado a excluirlo de su círculo (Al-Hamed,1999:107), algo que no se repitió en otros casos, ya que el ateísmo, o la herejía, le granjea a su defensor el despido de los círculos *Mu'tazili*. Este fue, por ejemplo, el caso de Ibn Al-Rawandi (911 d.c), a quien su *iytihad* lo condujo a la herejía, y, con él, ésta dejó de ser un mero estado espiritual, o un posicionamiento intelectual ambiguo, para convertirse en una doctrina global asentada en la razón, y cuya base central era la crítica al concepto de "enviados de Dios". Entre las obras de Ibn Al-Rawandi, destaca el libro "*Ataj*", donde argumenta la antigüedad del universo, y la obra "*Zumrodah*", en la que desarrolla una aguda crítica a los profetas, considerándolos gente de majaderías y engaños³. (Badawi, 1993: 230, Al-Hamed, 1999:177).

En esta fase abierta los *Mu'tazili* tuvieron un gran prestigio, y eran preferidos en los consejos de los califas, sobre todo en los de los abasíes, incluso algunos de estos últimos eran *Mu'tazili*, tal como Al-Ma'mun (833 d.c), Al-Wathik (847 d.c) y Al-M'utasim (842 d.c). No obstante, en tiempo de estos últimos, el gobierno intentó

³ Esta tendencia fue creciendo, hasta ser introducida en debates privados y públicos con los *Mu'tazila*, y se intercambiaron respuestas en forma de libros, conocidos como "libros de respuestas". Así destaca, por ejemplo, Mohamed Al-Razi, con sus obras "la Ciencia de la Divinidad" y "Las Majaderías de los Profetas", donde observaba que los profetas se contradicen entre ellos, y como señalan que su fuente es única, esto implica que la profecía no es más que una mentira (Badawi, 1993: 241).

imponer por la fuerza la idea de la “creatividad del Corán”, que rechazan las demás escuelas *suni*⁴, contradiciendo así uno de los principios básicos de la doctrina, el de no imponer a los demás lo que no creen, porque sería obligar a alguien a lo que no puede hacer, algo rechazado racional y religiosamente. Sin embargo, como observa Al-Jabiri (1995:92), lo que llevó Al-Ma'mun⁵ a esta contradicción fue su intención de acabar con el poder de la gente de *al-hadiz*, cuyo poderío estaba creciendo en Bagdad, ya que, en ausencia allí de las autoridades, los ulemas de tendencia textualistas eran quienes tenían el control. Pero esta acción fue un error irreparable, que condenó la legitimidad de la doctrina racional y consolidó la doctrina textualista después de un largo período de desprestigio. Así, Al-Imam Ahmad (855 d.c) salió de las cárceles de Al-Ma'mun más consolidado que nunca.

Las doctrinas textualistas

En aquel momento el islam sunita conocía otra dinámica. La escuela *hanafi*, mayoritaria, tomó una posición cercana a la *Mu'tazili* en su aproximación a los textos proféticos, ya que Abu Hanifa (767 d.c) no aceptó los textos *ahad*⁶, ni los textos que contradicen claramente la razón, permitiendo al *iytihad* más margen de maniobra. Y en cuanto a la escuela del *hadiz*, conoció dos acontecimientos: por un lado, Al-Imam Ahmed fundó sobre sus bases una nueva doctrina que daba al texto un valor absoluto, ordenando las fuentes de la *chari'a* del modo siguiente: el Corán, suna, los dictámenes de los compañeros del Profeta, los textos débiles, y la analogía en caso necesario. De tal modo, el texto narrado se convirtió en algo sagrado, cuya refutación es censurable incluso si es de una dudosa veracidad. Alguien le preguntó a Ahmed sobre un hombre en un lugar donde no hay más que un ulema del *hadiz*, y que no llega a distinguir entre lo correcto y débil y “los ulemas de la opinión”, a quién debe preguntar, y él, sin dudar, respondió: “que pregunte a “la gente del *hadiz*” y no pregunte a “la gente de la opinión”, el *hadiz* débil es mas fuerte que una opinión (Omara, 1991:138). Por el otro

⁴ La doctrina mayoritaria del islam, compendio de los dichos y hechos del Profeta.

⁵ Como venganza de la gente de Bagdad, que se aliaron con el califa Al-Amin en contra de su hermano Al-Ma'mun en la guerra entre los dos, tras su victoria Al-Ma'mun abandonó a Bagdad a su suerte durante largos años, en esta fase los ulemas favorables a los textos proféticos y opuestos a la doctrina *mu'atazili* que confesa Al-Ma'mun se encargaron de su administración, todos estos motivos, mas la difamación agresiva de estos a los *mu'atazili*, lo que incitó a este ultimo a imponerles, no la doctrina *mu'atazili* sino únicamente reconocer que el Corán es una criatura de dios y no solo su palabra.

⁶ Tradición profética cuyas cadenas de narración no superan cuatro, aunque sus narradores son gente de confianza, y por tanto la tradición es correcta. La tradición *ahad* solo inspira conjeturas a la mayoría de las doctrinas *suni*, en cambio la escuela hanafi las rechaza totalmente.

lado, el fundador de la doctrina *Chafii* estaba intentando acercar las dos tendencias; sin embargo, de un modo que premia la metodología textual, éste redujo el *iytiḥad* a la analogía que hace pasar la regla de una acción a otra, y por tanto, él también, como resume el ulema de *Al-Azhar* Abu Zohra: “no ve más bases en la religión que el texto” (Abu Zaid, 1996a:146). De este modo, Al-Chafii (820 d.c) y Ahmed han desencadenado una dinámica textualista que ha ido en diversas direcciones confiscando el papel de la razón y limitando el espacio de la tolerancia. Por su parte, la tendencia textual se extendería hasta abarcar los textos de los predecesores: sus reflexiones adquirirían así santidad y no aceptarían revisión alguna, uniendo así lo que era reflexión y lo que es la religión, llegando a divinizar a una época entera, e incluso a consagrar el pasado (Abu Zaid, 1996a: 84). Al mismo tiempo, el alcance de la competencia de los textos que los *Mu'tazili* restringieron a lo que atañe de modo directo a los deberes religiosos propiamente dichos, se ampliaría hasta abarcar toda la existencia humana, como expresa Ibn Al-Kkaim: “los textos envuelven las reglas de todos los acontecimientos, y Dios y su Profeta no nos han derivado ni a analogías ni a opiniones, sino que nos han esclarecido todas las reglas” (Omara, 1991:142).

Las transformaciones dogmáticas van a conocer un avance considerable después del cambio ideológico del Estado abasí en tiempos del Al-Mutawakil (847 d.c). Este califa terminó con la hegemonía de los *Mu'tazili* y favoreció a la escuela narrativa, consolidando la primacía de los textos sobre la razón, la opinión y la interpretación. De este modo, el texto que era flexible y abierto, aunque limitado por las circunstancias de su momento histórico, se convertirá poco a poco en una acérrima autoridad sociocultural, amenazando el talante tolerante del islam temprano. Esta tendencia se extenderá para imponerse a los ulemas de las demás doctrinas, y también para convertir sus dictámenes en textos respetuosos. Dicha corriente se consolidará más con la decisión de Al-Musta`sim (1258 d.c) de cerrar el *iytiḥad*, alarmado ante la división extrema del cuerpo jurisdiccional, y su inconsistencia interna, promulgando un decreto que consideraba únicamente válidos los cuerpos legales, que produjeron hasta la época las cuatro doctrinas *suníes*.

A pesar de todo, no dejaron de aparecer figuras importantes, dentro del espacio doctrinal *suní*, que rompieron con el esquema diseñado por las escuelas textualistas. Como, por ejemplo, Al-Ghazali (1111 d. c), quien adoptó la duda de los *Mu'tazili* y explicó cómo él mismo partió de la duda general en todo, al ver que las creencias religiosas eran asunto de herencia más que asunto de convicción. Y así, escribió en su

libro *Al-mizan*: “la duda es el camino a la certeza, porque las dudas son las que imponen la verdad, quien no duda, no reflexiona, y quien no reflexiona, no se aclara y quien no se aclara, se queda en la ceguera” (Toukan, 2002: 168). De este modo, la duda y la relatividad siguieron teniendo representantes en el campo *suní*.

Cabe destacar que, a pesar de que el esfuerzo reflexivo era libre y basado en la razón en los *Mu'tazili*, se convirtió en una reflexión dentro del marco del texto para la mayoría de los *suníes*. Aquí también se reconoció la libertad de este esfuerzo, mientras persiga la búsqueda de la verdad y no se convierta en un intento de justificar una idea errónea ya dada. A este respecto, cabe mencionar que un tema de debate recurrente en la jurisprudencia era el esfuerzo reflexivo en los temas fundamentales de la creencia musulmana, y hubo destacados ulemas como Al-A'nbarrí, Ibn Ali y Al-Ghazali y otros, que insistieron en que cualquier esfuerzo reflexivo es acertado, incluso el de los no musulmanes. Así, Al-Choukania comenta esta posición diciendo: “dijeron esto, en lo que Dios sabe que se han empeñado todo lo que pueden en la búsqueda de la verdad, sean de nuestra comunidad o de otras... No obstante, si dicen que cualquiera que se esfuerza acierta, en el sentido literal de la palabra, entonces se equivocan; en cambio, si quieren decir que toda persona que se esfuerza en los fundamentos no es culpable ante Dios, eso sí es razonable, porque si pensamos que es culpable, después de haber empeñado toda su capacidad, será como imponerle lo imposible” (1995:T1: 434). En base a esta regla, los ulemas, en su mayoría, no tienden a excomulgar las demás doctrinas del islam. Así, Ibn Mohammed describe el trato de su maestro Abu Hanifa a las doctrinas no sunitas y dice: “demostraba consideración hacia sus personas, respetaba sus derechos y perdonaba sus errores, y esa es nuestra doctrina y la doctrina de nuestros maestros precedentes”. Del mismo modo, Al-Acha'ri (935 d. c), el formador de la creencia de la mayoría *suní*, anuncia: “no veo la excomulgación de nadie de la gente de *Alqibla*⁷, los vi señalando a un único Dios y el islam los envuelve a todos” (Al-Fayoumi, 2002, 59).

La tendencia espiritual

No obstante, la autoridad del texto conocerá la aparición de un nuevo desafío, esta vez se enfrenta no a la razón, sino al espíritu. Lo que en los inicios del islam empezó siendo una tendencia hacia la austeridad y la piedad, con el tiempo pasó a ser

⁷ Dirección de La Meca, hacia la cual todos los creyentes dirigen las oraciones.

una fuerte corriente que se introdujo en el grupo *suní* y consolidó la importancia del camino espiritual, a expensas de la *chari'a*. En el sufismo, lo esencial no es la *chari'a* misma sino el sentimiento y el estado espiritual del propio Profeta. Y esta es la verdadera suna que hay que seguir, declarando así la supremacía de la verdad espiritual sobre la *chari'a*. Para otros, la *chari'a* es un instrumento que se usa para llegar a la verdad, pero después de conseguir la meta es mera pérdida de tiempo seguir preocupándose por el instrumento. Esta nueva tendencia abrirá un nuevo debate entre las diferentes estancias *sunies*, sobre todo entre los ulemas de la *chari'a* de tendencia *sufi* y los ulemas apegados al texto. El debate se intensificó en torno al asunto de la decapitación del famoso sufí Al-Halaj (875 d.c), conocido también por “el mártir del sufismo”. Éste expresaba la doctrina sufí de “la unión de la existencia”, y solía anunciar: “soy Dios, soy la verdad, alabado sea yo, gloria a mí, en mi chilaba no hay más que Dios”, y cuenta: “vi a mi señor por el ojo de mi corazón y dije: ¿Quién eres tú? Él dijo: tú” (Schaya, 2001, 2). Estas declaraciones, junto a su posición crítica hacia las autoridades, condujo a éstas a tomar la arriesgada y controvertida decisión de condenarlo a muerte. Sentencia que desencadenó un debate de siglos entre partidarios y contrarios a él. Según los defensores de Al-Halaj, éste expresaba, desde un estado de éxtasis, que el sentir del universo se extingue y solo se siente la existencia del creador, y la debilidad de su ser no aguantó el peso de la verdad. No obstante, con la popularidad que alcanzó el sufismo y su paso a la religiosidad popular, estas manifestaciones se fueron repitiendo a lo largo de la historia musulmana, encontrando en el Gran Maestro, el murciano Ibn Arabi (1240 d. c), su gran valedor, quien solía expresar esta idea de forma poética, como por ejemplo:

No hay diferencia alguna entre los dos.
Con respecto a la existencia,
El no se diferencia de ti
Y tú no te diferencias de él

Para ellos, la existencia de Dios es la propia existencia de las criaturas, en palabras de Ibn Arabi, Dios no deja de ser creado como no deja de ser creador, y según Al-Naboulsi, este sentido es la explicación veraz de la expresión musulmana “no hay más Dios que Dios”(Masignon y Abd El-Razik, 1984: 43). Al final es esta tendencia la que más tolerancia ha demostrado, partiendo de máximas como “la única alma” de los humanos, o “la unión de la existencia”, o “el reflejo de Dios en todas sus criaturas,

incluso en los ídolos”. De ahí que la máxima autoridad del sufismo, Ibn Arabi (apodado “el gran maestro” y “sultán de los sabios”), dijese: “los hombres tienen diversas creencias respecto a Dios y yo profeso todo cuanto ellos profesan” (Benieto, 2001).

Los límites de la tolerancia

En el terreno político era donde se daba el límite más claro de la tolerancia. Cuando el dictamen o la opinión religiosa tenía repercusiones políticas directas, y que incluían una amenaza a la autoridad o suponían una limitación a su legitimidad, ésta no dudaba en intervenir con dureza contra la fuente de la amenaza, viniera de donde viniera. Y así, los filósofos evitaban ser acusados por las autoridades alejándose de los temas sensibles que tenían que ver con su legitimidad. Los demás grupos que pertenecen al cuerpo teológico musulmán se vieron expuestos a ser acusados por las autoridades cuando sus opiniones versaban abiertamente sobre la legitimidad del poder y sus preferencias políticas. De este modo, y frente al intento de los Omeyas de justificar su usurpación del gobierno a base de la idea del destino -que refleja la voluntad de Dios, achacando así su poder a la voluntad divina-, se formó la doctrina de los *Kadaria*⁸. Éstos insistían, frente a la ideología omeya, en la libertad de la voluntad humana, y afirmaban que los seres humanos realizan sus acciones y son responsables de ellas. De lo que se desprendía que los Omeyas eran responsables de sus crímenes e injusticias. Este argumento, que minaba la legitimidad de los Omeyas, llevó a éstos condenar a muerte a algunas figuras que teorizaron sobre la libertad humana y la total responsabilidad del ser humano sobre sus obras, como fue el caso de Ibn Al-Dirham. El límite político de la tolerancia queda claro en el caso de Imam Malik, quien formuló el dictamen de la abrogación de la *bai‘a*⁹ al califa, acogida con restricción, osadía que le valió la tortura en las cárceles de Al-Rachid (809 d.c), para anular su fatua. De igual modo, Al-Chafii y Abu Hanifa también vivieron malas experiencias con las autoridades, especialmente por sus simpatías hacia el chiísmo, lo que les granjeó el enfado de los abasíes.

La declaración de incredulidad sin una base reflexiva racional o espiritual: las opiniones y tendencias discordantes con la *chari‘a*, tal y como la entienden los *suníes*,

⁸ Significa literalmente “los del destino”, y es un término usado por los *suníes* para menospreciar a los *mu‘tazili*, que, al contrario de éstos, insisten en que el ser humano realiza sus acciones y, por tanto, su destino.

⁹ Contrato de investidura, que vincula al gobernante a los diferentes grupos sociales.

estaba muy extendida en la sociedad musulmana, sobre todo en las doctrinas *Mu'tazili*, en la herejía, la filosofía y el sufismo. Estas corrientes eran toleradas hasta cierto punto si tenían una base interpretativa racional o espiritual, pero dicha tolerancia llegaba a su límite cuando la reflexión daba paso al mero insulto o a la blasfemia. A este propósito, Al-Ghazali, en su libro *El criterio decisivo para distinguir entre el islam y la herejía*, intentó delinear el límite entre el islam y la incredulidad. Según él, parte de la verdad existe en toda doctrina, y solo es posible acusar de incredulidad a quien desmiente al Profeta en alguna de sus enseñanzas (1993:25). Esto supone creer que la tradición es correctamente atribuida al Profeta, y que refutarla radicalmente es acusar de mentiroso al propio Profeta, y no a los narradores.

El otro límite a la tolerancia se da en el caso de la apostasía, cuando un musulmán se convierte a otra religión. Y para ello se basan en algunos *hadiz*, tal como: “a quien deja su religión por otra, matadle”. No obstante, aquí hay una laguna que refleja contradicciones pendientes de aclarar, ya que estos textos, además de ser de dudoso valor, según los criterios establecidos, no son coherentes con la realidad histórica de la sociedad de Medina, pues el propio Profeta toleró a los apóstatas, y aunque hable de la conversión a otra religión como algo despreciable, no establece ningún castigo por ese hecho. El propio versículo de “no hay coacción en la religión” vino a raíz de que un musulmán se quejó de que sus dos hijos se habían convertido al cristianismo, y la respuesta del Profeta, aunque no exenta de amargura, fue: “déjalos, pues no hay coacción en la religión” (Al-Bana, 1998: 23). Esta realidad llevó a varios ulemas, como Al-Raisuni, Al-Sa'idi y Jamal Al-Bana, entre otros contemporáneos, a considerar que el *hadiz* sobre la apostasía solo atañe al caso de traición nacional. Este concepto, tal y como fue desarrollado históricamente, entra en conflicto intrínseco con otras enseñanzas básicas de la religión musulmana, como es la no coacción en la religión o la libertad del esfuerzo reflexivo (*iytihad*), incluso cuando éste lleva a una abierta incredulidad, como afirma el ulema de *Al-Azhar* AL-Sa'idi (Al-Bana, 2001: 35). En compatibilidad con esta línea, la actitud religiosamente correcta debe ser, como explica el *Cheij* Mohamad Rida Al-Modafar: “si alguien quería verificar la verdad en la religión musulmana y no quedaba convencido, estaba obligado racionalmente a buscar la verdad en la religión cristiana, por ser la religión inmediatamente anterior al islam en el tiempo, y cuando lo hacía y no llegaba a ninguna certeza, debía pasar a buscarla en la religión inmediatamente anterior al cristianismo... Y así, se desplazaba en la búsqueda, hasta

llegar a tener la certeza de la verdad en alguna religión o, de lo contrario, refutarlas a todas” (Al-Chabandar, 2005)

No obstante, la aplicación del derecho a la controversia era circunstancial, y muchas veces la difusión de las doctrinas extremistas en algunas partes significaba la intolerancia con los diferentes, así, por ejemplo, en Marruecos, la dinastía almohade anuló las diversas doctrinas que conocía la zona e impuso la suya. A este efecto, quemaron los libros de ulemas como Al-Ghazali, y de filósofos como Ibn Ruchd (Averroes) (1198 d.c). Sin embargo, la relación de este último con los diferentes monarcas almohades, refleja muy bien el carácter circunstancial de la tolerancia en la historia musulmana. Y así, mientras que Abd Al-Mumen (1163 d.c), fundador de la dinastía, le encargó el desarrollo del sistema de enseñanza en Marrakech, su nieto Al-Manzor (1199 d.c) quemó sus libros de filosofía y le impuso arresto domiciliario durante dos años. En cambio, con el padre de éste, Yusuf (1184 d.c), Ibn Ruchd discutía la filosofía de Aristóteles y Platón, acompañado del filósofo Ibn Tofail (1185 d.c), quedándose impresionado del saber filosófico del monarca (Al-Jabri, 1998,41).

Generalmente, la experiencia de la gestión de la diferencia entre los musulmanes en la historia del islam se acerca a los valores modernos de la tolerancia. El concepto de *iytihad* supone evitar interferir en la conducta desaprobada. Así, una de las principales reglas de la jurisprudencia es la abstención de interferir en los asuntos sujetos a controversia. Gran parte de la tolerancia se debe al respeto a la persona y a su autonomía. El *iytihad* era deber de todo musulmán, de ahí que la imitación estuviese prohibida, y solo se permitiera en caso de ausencia de la capacidad reflexiva. El musulmán es concebido teóricamente como una persona autónoma, que tiene derecho a pensar independientemente y a decidir el curso de su vida, tal y como le aconseje su *iytihad*. El espacio del *iytihad* era amplio en la fase abierta de la historia musulmana, y tocaba a los mismos fundamentos del islam. Esta tendencia fue establecida por el propio Corán con el principio de la no coacción. Para la mayoría de las doctrinas, profesar está condicionado por la convicción, esperar que alguien profese una doctrina o una religión en la que no tiene fe, o de la que no está convencido, es simplemente imposible. Pese a que, con el tiempo, la escuela textualista haya ido restringiendo el espacio de libertad, y que el marco del *iytihad* tenga sus límites en los fundamentos básicos del islam, a nivel general, ha imperado la tolerancia, lo que se resume en la famosa máxima de Al-Chafii: “mi opinión es correcta, pero existe la posibilidad de que sea errónea, y la opinión de los demás es errónea, pero existe la posibilidad de que sea correcta”.

De este modo, podemos decir que la gestión de la diferencia entre musulmanes en la experiencia histórica se acercó bastante al valor moderno de la tolerancia. Teóricamente, el individuo tenía una autonomía personal en la formulación de sus creencias dentro de un marco, limitado por un lado por la posición política y, por la otra, por la declaración de apostasía. Dentro de este marco, la relatividad era la regla. No obstante, la tolerancia reflejaba un carácter circunstancial, pues muchas veces la relatividad misma en el *iytiḥad* llevaba al desarrollo de unas tendencias absolutistas que minaban el derecho a la divergencia.

- *Los no musulmanes en la historia musulmana.*

El discurso coránico se acerca al tema de las creencias diferentes basándose en dos principios: el de la no coacción en la religión y el de la dignidad humana. En lo que respecta al primer principio, el propio Corán asume la imposibilidad de imponer la creencia, y la irracionalidad de imponer las reglas de la *chari'a* a quien no cree en ella, de este modo los versículos coránicos dejan claro que la coacción en la religión no está permitida.

- “No está permitido forzar a nadie a creer. La guía se ha diferenciado del desvío” (2:256).

- “Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la Tierra habrían creído. Tú (Muhammad) no podrás hacer que los hombres creen aunque se lo impongas”(10:99).

- “Y díles: La verdad proviene de vuestro Señor. Quien quiera creer que crea y quien no quiera, que no lo haga”(18:29).

- “Si se niegan a creer, sabe que a ti solo te incumbe transmitir (el Mensaje) claramente”. (16:82) Y dice: “Exhorta (Oh, Muhammad) a los hombres, pues esa es tu misión”(88: 21-22).

En lo que atañe al principio de la dignidad humana, los versículos del Corán dicen: “es cierto que hemos honrado a los hijos de Adán. Los llevamos por la tierra y por el mar”(17:70). Como muestra de esta honra, Dios, después de una exposición del poderío intelectual humano, ordenó a todos los ángeles que se postrasen ante Adán: “y cuando dijimos a los ángeles ¡postraos ante Adán!, se postraron todos menos Satanás, que se negó”(1: 33). Los comentaristas del Corán ven que este versículo incluye a todos los seres humanos, como establecía Al-Siwasi: “el ser humano es honrado en nuestra *chari'a*, incluso si es un idólatra”(1977: T6: 425). No obstante, la idea de la

honorabilidad humana no fue desarrollada más allá de los concisos comentarios a la hora de hacer una exégesis coránica. Aunque los comentaristas hayan hecho derivar de ello algunas reglas no muy importantes, como la prohibición de comerciar con cualquier parte del ser humano, como el pelo, según Al-Mirghiyani: “porque es parte del ser humano, que es con todas sus partes honrado y preservado, y no se le puede humillar con la venta”(1955: T 3: 45).

Por otro lado, desde el primer momento, la religión musulmana se identificó con la tradición profética judío-cristiana, y se consideró a sí misma como actualización de esa tradición, y aún más, ésta fue considerada parte del islam, es decir, que el cristianismo o el judaísmo no eran otra cosa que el islam en aquellos tiempos, y los profetas no divulgaron sino el islam. Esta actitud lo llevó a reconocer los libros sagrados anteriores. Así, decía Dios en el Corán: “es cierto que hicimos descender la Torah, en la que hay guía y luz” (3, 44). Otro versículo critica a dos hebreos que buscaban insistentemente el arbitraje del Profeta en un litigio: “¿y cómo van a delegar el juicio en ti, si tienen la Torah, en la que está el juicio de Allah?” (2, 45). En el caso de los cristianos, reza así un versículo: “que la gente de la Biblia juzgue según lo que Allah ha hecho descender en ella”. Otro versículo declara la salvación eterna de todos los creyentes, sean musulmanes o gente del libro (de la Biblia): “es cierto que los que han creído, los que siguen el judaísmo, los cristianos y los sabeos, si creen en Allah y en el ultimo día y actúan rectamente, tendrán su recompensa ante su señor y no tendrán que temer ni se entristecerán” (2, 61). El reconocimiento exige respeto y buen trato, así un versículo ordena: “y no discutáis con la gente del libro sino de la mejor manera, salvo con aquellos que hayan sido injustos) (49, 46).

Una vez en Medina, el Profeta se sintió identificado con sus habitantes judíos, y empezó a rezar mirando hacia Jerusalén y a ayunar el día de la Pascua judía, estableciendo buenas relaciones con dicha comunidad, antes de que las conspiraciones de algunos sus miembros con la gente de la Meca pusieran fin a esa armonía. En un momento determinado, y para preservar la convivencia en Medina, fue establecido un pacto entre los diferentes grupos que habitaban allí. El documento estableció derechos, como podía ser la libertad religiosa, y deberes, como el apoyo militar en caso de guerra, los mismos para todas las comunidades de la ciudad. En él se puede leer a modo de ejemplo: “los judíos... sus clientes y sus simpatizantes forman una comunidad con la comunidad musulmana. Los judíos tienen su religión y los musulmanes la suya”. “Los

judíos son responsables de sus gastos y los musulmanes son responsables de los suyos. Es competencia de ambos grupos el mutuo auxilio frente a quien combata a la gente de este documento. Se deben reciprocidad en el consejo y en la búsqueda de asesoramiento” (Habib Al-Asa’id, 2002:102).

- La comunidad política y la comunidad religiosa.

La observación del desarrollo de los acontecimientos en la primera comunidad musulmana constata la importancia del factor de la lealtad política en ella. El criterio religioso no era una condición imprescindible para la nueva unidad política. En cambio, el factor político era más relevante a la hora de determinar los miembros de la nueva formación. El documento de Medina, que regula las relaciones entre los diferentes grupos de la ciudad, es un claro ejemplo, sobre todo cuando declara que los judíos forman una única *umma* (comunidad) con los musulmanes. El documento afianza la distinción entre, por un lado, la *umma* religiosa, constituida por todos los creyentes, y que supera las consideraciones geográficas y fronterizas, y por el otro, la comunidad política, que integra a todos los grupos que declaran su lealtad a la autoridad central, y que suele estar circunscrita a un territorio limitado. Dentro de la comunidad política, a los grupos no-musulmanes se les reconoce una autonomía, como identidades religiosas, políticas y sociales, con derecho a organizar su propia vida según sus tradiciones. Esta autonomía se enmarca dentro de unos principios generales, que permiten la pluralidad de las comunidades religiosas dentro de la unidad de la comunidad política. En la primera comunidad musulmana, la integración de los nuevos grupos entra dentro de un pacto que determina los deberes y derechos de cada parte. Sin embargo, los términos de cada pacto variaban de un grupo a otro. En los pactos celebrados en los primeros años de Medina, los deberes y derechos solían referirse al apoyo militar mutuo, como lo refleja el documento de Medina o el pacto con la tribu idólatra Bani Domra. Este último dice así: “estarán seguros en sus bienes y almas y tendrán protección, mientras no declaren la guerra a la religión de Dios... y si el Profeta les llama a apoyarle en asunto bélico, deberán acudir a su llamada”(Al-Mita`ani, 1993: 147).

No obstante, en la fase tardía de Medina, los grupos integrados en la comunidad tuvieron que contribuir en las recaudaciones que organizaba el poder central. El tributo se pactaba entre las dos partes, como ocurrió en las ciudades de Ayla, Athreh y Jarbaa. Pero el ejemplo más notorio fue el caso de la ciudad cristiana de Najran, que en el último año de la vida del Profeta envió una delegación para dialogar con los

musulmanes, y, según los historiadores, el debate religioso entre la delegación y el Profeta se desarrolló durante tres días en la mezquita. Y al final, las partes acordaron firmar un tratado por el que Najran se comprometía a pagar la *yizia* a cambio de la salvación de sus habitantes y bienes, y los musulmanes a mandar ayuda militar en caso de necesidad. Según el orientalista Padre Lamanes: “el tratado de Najran no fue un acuerdo de sumisión impuesto por el Profeta a la gente de Najran, sino un convenio equilibrado, negociado con el consentimiento de las dos partes y en pie de igualdad” (Badawi, 1964:194).

Sin embargo, posteriormente vino el verso coránico que impone el tributo de la *yizia*. La *yizia* fue considerada en esta fase como una alternativa al servicio militar, o como el precio a pagar para ser protegidos. Así, los grupos e individuos que se alistaban en el ejército musulmán, quedaban exentos de pagar dicho tributo. Este hecho quedó reflejado en muchos pactos con los grupos y ciudades no musulmanes, como fue el pacto entre el general Ibn Al-Walid y la gente de la ciudad de Al-Hira, donde se lee: “si les proporcionamos protección, tendremos derecho a la *yizia*, y no tenderemos este derecho hasta que no les proporcionarnos dicha protección”. Otros pactos con países como Georgia, Azerbaiyán y Armenia, establecían dispositivos que exoneraban del tributo a los individuos y grupos que se afiliaran al ejército (Al-Oudat, 1992: 63).

En esa fase de la historia musulmana, el pago de la *yizia* suponía que el individuo no musulmán se convertía en un miembro más de la comunidad, con igual derechos y deberes que un musulmán. Este estatus se resumía en la máxima “tienen los derechos que tenemos, y están obligados a lo que estamos obligados”. Los derechos de “los que estaban bajo contrato” eran protegidos por los propios textos religiosos. Así, se atribuye al Profeta haber dicho: “quien cometa una injusticia con uno “que esté bajo contrato”, le encargue algo que no pueda soportar, le embauque o le arrebate algo sin su consentimiento, me tendrá a mí por rival el día del juicio”(Al-Oudat, 1992: 213). Ibn-Hiban, en su prestigiosa recopilación del *hadiz*, cuenta, bajo el título *La condena al fuego a quien irrita verbalmente a la gente del libro*, que el Profeta dijo: “quien irrita verbalmente a un judío o a un cristiano se condena a sí mismo al fuego eterno”.

- *La fase cerrada y el derecho de la “gente de la dimma”*¹⁰.

En la historia musulmana, el reconocimiento de la diferencia religiosa ha adolecido de una gran inconsistencia e incoherencia, como lo demuestra la incongruencia en las actitudes y posiciones que se acercan o se alejan de las normas establecidas en la fase abierta. El mismo *iytihad* fue aprovechado por los ulemas para desarrollar una tendencia restrictiva en lo que atañe a los derechos de las minorías religiosas. Esta tendencia de la jurisprudencia se combinó con la actitud caprichosa de los gobernantes y con las necesidades financieras. Y así, la puesta en tela de juicio de la lealtad de esas minorías hizo que se acabara consolidando la tendencia cerrada en la reglamentación de su estatus.

La relación entre los musulmanes y los pueblos que no entraron en la nueva religión “se basa en un principio general con dos caras: por un lado, la tolerancia religiosa, y por el otro, la diferenciación social” (Feet, 1990: 386). En lo que hace a la tolerancia, es más bien el derecho a practicar su religión con una libertad razonable, garantizándoseles el derecho a la propiedad. Como observa Banhol: “se garantiza la seguridad de las personas y la salvaguardia de los bienes y de los lugares de culto, las libertades individuales y colectivas, la vigencia de tribunales y leyes” (2002, 45). El ulema Al-Sarajsi, del siglo XII, decía en relación al contrato de *dima*: “les hemos concedido el pacto y están pagando el tributo para que su sangre y sus bienes sean como los nuestros, y los textos que vinieron en contra de este principio no tienen validez... la gente de la *dima* son iguales que los musulmanes en el derecho a la posesión, como lo son en las indemnizaciones” (1987:T 26:85). Y hubo una tendencia a igualar entre el musulmán y el no musulmán en materia moral, Así, Ibn A`bidin comentaba el principio de prohibición de la *ghayba* (hablar mal de alguien cuando no está presente) y decía: “se prohíbe hablar mal del *dimi*, igual que de un musulmán, ya que, con el contrato de *dima*, el no musulmán adquiere los mismos derechos que nosotros, así que, si está prohibida la *ghayba* de un musulmán, también lo está la del *dimi*; es más, han comentado que la prohibición en este caso es mas fuerte” (1966: T4:1966)

¹⁰ Al contrario de las ideas que se le suelen dar, como expresión de la inferioridad de los no musulmanes en la sociedad musulmana, este término alude sobre todo a la personalidad jurídica del deudor, obligado a responder ante su acreedor. En relación con los no musulmanes que entran en el pacto, se supone que el deudor que tiene que responder es el propio Profeta, y la deuda son los derechos de los no musulmanes, concedidos por el pacto. La violación de estos derechos supone una traición directa a la persona del Profeta, que tiene que responder del hecho. Así, se le atribuye al Profeta haber dicho: “observadme en la gente de mi *dimma*”. De ahí que los no musulmanes se reconocieran como “la gente de la *dimma* del Profeta”, y, más tarde, como los *dimmies*.

También se garantiza para los *dimmies* la comercialización de las mercancías prohibidas para los musulmanes, y si causa daño una mercancía como el vino o la carne de cerdo, el causante debe indemnizar a la persona perjudicada (Ibn Ibrahim, 2004, T8:140). De igual modo, tenían facultad para aplicar su propio cuerpo legal, incluso si alguna de sus materias resultaba extraña al sentido común de un musulmán. A modo de ejemplo, en la jurisprudencia musulmana, solía haber apartados que trataban materias de herencia entre no musulmanes cuyas creencias les permitían casarse con parientes directos, como se puede constatar en Al-kafi de Al-Kurtubi (1987: 463), Al-Bahr Al-Raiik (2004:T 8: 573). A este respecto, el califa Ibn Abd Al-Aziz le preguntó al ulema Al-Basri qué era lo que obligaba a respetar las prácticas de las otras comunidades que resultaban enojosas a los musulmanes, y él le respondió de forma tajante: “solo una cosa, que están pagando la *yizia* para que les dejemos con lo que creen, y tú eres un seguidor y no un inventor” (Al-Siwasi, 1977:T3: 417).

Sin embargo, el asunto de la construcción de los templos religiosos fue objeto de gran controversia. Mientras que la doctrina *hanbali* impedía la construcción de nuevos templos, otras escuelas no se oponían a ello, pero tenía que ser fuera de los espacios urbanos musulmanes. En cambio, Abu Hanifa autorizó dicha construcción sin condiciones, e incluso permitía al musulmán arrendar su morada a quien la convertía en templo religioso, y dijo: “no supone ningún problema que (el musulmán) arriende su casa a quien la vaya a usar como una casa de fuego zoroástrico, como iglesia o para vender vino” (Al-Tahawi, 1987, T 4,130). A pesar de toda esta controversia, la realidad histórica demuestra que las tendencias restrictivas no llegaron a imponerse, y así, por ejemplo, cuando el gobernante de Egipto, Abd Al-Aziz, decidió fundar la ciudad de Heluán, pidió a las diferentes sectas cristianas que había en el país que construyeran iglesias en la nueva ciudad.

Sin embargo, a nivel teórico, la tendencia restrictiva ha ido consolidándose con el tiempo, estableciéndose un estatus de súbditos de segunda para los no musulmanes. Esta restricción culminó con el llamado “convenio de Omar”, cuya lista de prohibiciones es muy larga, entre ellas se encuentra la prohibición de construir o reparar edificios religiosos, hacer manifestaciones públicas de culto, llevar armas, obligación de llevar signos distintivos en la ropa, etc. No obstante, este convenio, a pesar de estar atribuido a Omar, no apareció hasta el siglo XI, y pese a haber sido aceptado por muchos ulemas, existen fuertes razones para dudar de su autenticidad, además de que su *sanad* –cadena de narradores- es considerada débil, pues su espíritu cerrado entra en

contradicción con el espíritu abierto del islam en sus primeros tiempos. Como observa De Planhol: “los historiadores del periodo de la conquista no mencionan este texto, que debió de ser transmitido por autores del siglo XII o más recientes, aunque ya era conocido por lo menos en el siglo XI”. Según este autor, el documento es incompatible con la mentalidad simplista de los primeros conquistadores, y su forma y tono reflejan otro clima psicológico y otras circunstancias sociales (2002. 46). A propósito de esto, observa Feet que las actitudes teóricas que podemos encontrar en el siglo IX distan radicalmente de otras actitudes observadas en la época temprana del islam. Sin embargo, a pesar de ello, la realidad difería de lo que especulaban los ulemas, pues dice De Planhol: “la práctica diaria a menudo era muy distinta. Al parecer, las medidas de opresión y exclusión se aplicaron de forma ocasional o, en todo caso, muy irregular” (2002, 48).

Motivos y límites de la tolerancia religiosa.

La suerte de la tolerancia religiosa en la historia musulmana se ha relacionado con varios factores que han motivado, o limitado, la conducta tolerante. Uno de los factores que determinaba el alcance de la tolerancia era la naturaleza misma de las doctrinas religiosas existentes en una zona. De este modo, la doctrina *hanafi* y el sufismo han sido factores que han alentado la tolerancia, y con frecuencia se le ha atribuido a la difusión de estas dos doctrinas en el imperio otomano la posibilidad de que se desarrollara el sistema *mellit*. El sufismo, por su parte, refleja una versión relativista de la religión. Esta tendencia está bien explicada por el andalusí Ibn Arabi, según el cual, todos los que adoran a un Dios, sea el que sea, son iguales, porque se dirigen con la oración a un Dios que ellos mismos han creado en sus mentes. Así, en palabras del jeque: “no existen sino los idólatras”, y aconseja: “ten cuidado de no encerrarte en una creencia determinada para rechazar las demás, pues perderías muchas cosas buenas... Dios es más grande y más magnífico como para dejar que una sola creencia lo abarque” (Al-Hakim, 1981: 89 - 90).

Y en cuanto a la doctrina *hanafi*, es conocida por su gran flexibilidad, pues otorga más importancia a la libertad personal que las demás doctrinas, y permite un mayor espacio al uso de la razón, restringiendo el marco de la utilidad de los textos religiosos y recurriendo con más frecuencia a la analogía, al interés general y a la costumbre. Por su parte, la doctrina desarrollada por los Almohades (1120-1212 d.c) estuvo detrás de las persecuciones a los cristianos en los inicios de la era de dicha

dinastía en el Norte de África y en Al-Andalus. Mientras que en Egipto, los equilibrios doctrinales han permitido a los coptos vivir una de sus épocas más prósperas con la dinastía fatimí, que era chiíta, y que recurrió a sus servicios para gobernar sobre la mayoría sunita del Norte de África, nombrando a muchos ministros cristianos para llevar las riendas del imperio.

Sin embargo, cabe mencionar que la tolerancia fue consolidada por ser de utilidad al estado musulmán. Al convertirse la religión musulmana en un estado que necesitaba recaudar impuestos, la tolerancia iba dirigida al mantenimiento de un estado de pasividad que permitiera la recaudación tranquila del máximo posible de impuestos. Cuantas más religiones toleradas, más impuestos recaudados. Cabe mencionar que algunos gobernadores recelaban de la conversión al islam de las poblaciones autóctonas, alarmados ante la pérdida de recursos. Así mismo, esta tolerancia tenía un efecto llamada sobre los pueblos que estaban bajo el dominio de otras potencias regionales.

Por otro lado, esta tendencia tolerante fue consolidada por los mercaderes de la Meca, sobre todo por los líderes de la familia Omeya, que estaban muy interesados en desarrollar amplias redes de comercio (Marwa, 1978). Los Omeyas, al mismo tiempo que llevaban a cabo la conquista, incluso si el Califa no estaba de acuerdo, protegían a la población conquistada, en contra de algunas exigencias de éste (Tagher, 1998: 57). Cabe mencionar que estos desarrollaron en Egipto un sistema judicial que permitía a los coptos una plena autonomía, estableciendo tribunales musulmanes y coptos, y cuando la contienda se daba entre un musulmán y un copto, se formaba una comisión con jueces de ambas religiones. Otra causa que explica la tolerancia era la necesidad de mantener la burocracia del estado, al ser incapaces los árabes de establecer otra nueva. En ese sentido, los secretarios no musulmanes dominaron la administración durante mucho tiempo.

La inconsistencia en la aceptación de la diferencia queda más clara en el caso de los no musulmanes. En principio, se establece la regla básica de la tolerancia, la no interferencia en la conducta desaprobada, los no musulmanes tenían la facultad de vivir según sus tradiciones y costumbres y podían aplicar sus propias leyes, incluso si éstas entraban en conflicto con el sentido común musulmán. La aceptación del otro religioso se debe a razones morales, como el principio coránico de la no coacción en la religión, partiendo de la imposibilidad de imponer las propias creencias a los demás. El derecho a conservar las creencias llega hasta tal punto que al hombre casado con una no

musulmana se le prohíbe pedirle a ella que se convierta. La razón del respeto a las personas también explica parte de la suerte de la aceptación del diferente religioso en el islam. El no musulmán “pactante” tenía los mismos derechos que el musulmán, incluso se prohibía difamarlo o hablar mal de él en su ausencia. Y cometer una injusticia con él era equiparable a enfrentarse a la persona del Profeta. Además, se le reconocía cierta autonomía personal, el pactante tenía derecho a elegir entre las leyes de su comunidad o las musulmanas. También tenía derecho a convertirse a cualquier otra religión, mientras no fuese la musulmana. Pero en este caso, las razones pragmáticas predominaban sobre las de orden moral, pues ello permitía mantener a los funcionarios locales en sus puestos y que administrasen sus localidades favoreciendo al gobierno musulmán, además de tener su utilidad, dada la recaudación de los tributos *yizia*. Otro motivo que los ulemas solían aducir era el permitir un intenso contacto de los no musulmanes con los musulmanes con miras a que aquéllos acabaran convirtiéndose al islam.

No obstante, la tolerancia aquí también era inconsistente y circunstancial, pues muchas veces los caprichos de los gobernantes les llevaban a superar los límites establecidos por la *chari'a* e imponían una política de recaudación exagerada. Los roces entre las comunidades, alimentados por las guerras contra los bizantinos o contra los cruzados y por las demostraciones confesionales, ya fuesen éstas locales o las que se daban durante las peregrinaciones a Jerusalén, llevaron poco a poco al desarrollo de un cuerpo de restricciones, al que se llamó “convenio de Omar”, pero que no se aplicó más que de modo ocasional. Sin embargo, tal y como señalan la mayoría de historiadores, las minorías religiosas en la historia musulmana disfrutaron de un marco razonable de tolerancia, pese a que, ya fuese por una u otra razón, tuvieran sus dificultades.

Conclusión

La tolerancia no liberal que algunos autores observaron en el caso del sistema *mellit* otomano, no debe su existencia a su funcionalidad, a la naturaleza del régimen otomano como imperio multinacional, sino a las características del propio islam. A nivel abstracto, el islam ha establecido el componente esencial del concepto de tolerancia, como es la no interferencia en la conducta desaprobada. Aunque, eso sí, con condiciones que establecen el límite de dicha tolerancia. Las razones que incentivaron la tolerancia en la experiencia musulmana parecen pertenecer a repertorios diferentes. Por un lado, las razones morales estriban del mismo texto coránico, impidiendo la

imposición de las ideas no compartidas. Este principio dará mas tarde lugar a la idea de la relatividad, muy laxa en el caso de los *mu`atazila*, que dicen que el ser humano solo responde frente a lo que cree, lo que le ha llevado a su juicio racional. En cambio, las doctrinas *suni*, después de un largo debate, se contentaron con la relatividad fuera del marco de los fundamentos de la religión, y una parte mayoritaria de los *suni* asume que toda persona cualificada que ejerce el *iytihad* es adecuada y que, en caso de la existencia de varios juicios imitados por varias personas, no es posible considerar cierto a uno de ellos a expensas del resto. Para estas doctrinas, la autonomía de las personas únicamente es considerada dentro de ese marco restringido, mientras que en el caso de los *mu`atazila*, su marco es más amplio, llegando hasta el extremo de imponer la racionalidad a Dios, pues, para ellos, la *chari`a* racional es superior a la *chari`a* religiosa, lo que deja al ser humano un amplio margen para desarrollar su vida, aunque, eso sí, según el dictamen de la razón.

En cambio, en el caso de los no musulmanes, el principio de la no coacción jugó un papel determinante en la suerte que corrió la tolerancia. Ese principio fue consolidado por las diferentes garantías que ofreció el Profeta a los no musulmanes, otorgándoles un estatus que iguala el del musulmán, siempre y cuando observen sus deberes como miembros de la comunidad. Sin embargo, las razones pragmáticas llegaron más tarde, para consolidar las de orden moral. La funcionalidad de los no musulmanes para el imperio musulmán, ya fuera a efectos de recaudación o por la utilidad de sus miembros en la burocracia o las ciencias, hizo consolidar el marco de la tolerancia, cuando las razones morales asumieron una profunda reelaboración que les vació de su contenido inicial, aplicando el *iytihad* de forma negativa.

Bibliografía

- ABD AL-HADI, Abd Al-Rahman (2003), *Sultatu al-nass*, Sina, Alejandría
ABU ZAID, Nasr Hamed (1996a), *Al-Imam Al-Chafii wa taesis al-idiolojia al-wasatia*, Madbouli, Cairo
- (1996b), *Al-itijah al.aklani fi al-tafsir*, Al-Markaz Al-Takafi Al-Arabi, Casa Blanca
ACHOUKANI, Mohammed Ibn Ali (1995), *Irchad alfohol ila ilmi alosol*, Muasasat Al-Kitab, Beirut
AL-HAMED, Mouhammed (1999), *Al-zandaka wa al-zanadika, tarikh wa fikr*, Dar Al-Talia`a, Damasco
AL-BANA, Jamal (1998), *Huriatu al-fikr wa al-ieetikad fi al-islam*, Dar Al-fikr Al-Islami, Cairo.

- (2001), *Al-ta'dudia fi al-mujtamaa al-islami*, Dar Al-fikr Al-Islami, Cairo
- AL-CHABANDAR, Ghalib (2005), "Kiraa jadida fi ayati al-takfir", *Majalat Ilaf*, (Junio).
- AL-FAYOUMI, Muhammed (2002), *Al-muatazila wa takwin al-'akl al-arabi*, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.
- AL-GHAZALI, Abou Hamed (1993), *Faysal al-tafrika bayna al-islam wa al-zandaka*, Dar Al-fikr Al-lubnani, Beirut
- AL-HAKIM, Sou'ad (1981), *Al-mouajam al-sufi*, Dandarar, Beirut
- AL-JABRI, Mohammed (1995), *Mihnatoou Ibn Hanbal wa nakbatou Ibn Ruched, sira wa fikr*, Markaz Dirasat Al-Wahda Al-Arabia, Bierut
- (1998), *Ibn Ruched, sira wa fikr*, Markaz Dirasat Al-Wahda Al-Arabia, Beirut
- AL-JOUZI, Abd Al-Majid (2004), *Makanato al-akl fi falsafatu Al-jahid*, Universidad de Argelia, Argelia.
- AL-KASANI, Alae Al-Din (1982), *Badea asanaie*, Dar Alkitab Al-Arabi, Beirut
- AL-KOURTUBI, Abou Omar (1987), *Alkafi*, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Beirut
- ALMIRGHIYANI, Ali (1955), *Al-hidaya charhu al-bidaya*, Matb'at Al-Halabi, Egipto
- AL-MITAANI, Abd Al-Adim (1993), *Samahatu al-islam fi al-daeewa ila allah wa al-alakat alinsaniya*, Maktabat Wahba, Cairo.
- AL-OUADAT, Hasan (1992), *Al-nasara al-arab, aard tarikhi*, Al-Ahali, Damasco
- AL-SARAJSI IBN ABI SAHL, Mouhammed (1987), *Almabsout*, Dar Almaerifa, Beirut
- AL-SIWASI, Al-Kamal(1977), *Charhu fathi alkadir*, Dar Al-Fikr, Beirut
- AL-TAHAWI IBN MOUHAMMED, Ahmed (1997), *Moukhtasar khilaf al-oulamaa*, Dar Al-Bachair, Beirut
- ARKOUN, Mouhammed (1996), *Al-ilmania wa al-din*, Dar Al-Saki, Beirut
- BADAWI, Abd Al-Rahman (1964), *Chajsiyat kalika fi al-islam*, Dar Al-Nahda, Cairo
- (1993), *Tarikh Al-ilhad fi Al-Islam*, Sina, Cairo
- BENEITO, Pablo (2001), "La doctrina del amor en Ibn Al-Arabi", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, no18, pp. 61-77
- BOBBIO, Norbert (1991), "Las razones de la tolerancia", en: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid
- CISNEROS, Isidro (1996), "Tolerancia y democracia", *Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, no. 10.
- DE PLANHOL, Xavier (2002), *Menorias en el Islam, una geografía de la pluralidad*, Ediciones Bellaterra, Barcelona
- FEET, Jan Morris (1990), *Ahwal al-nasara fi khilafati bani Al-Abass*, Dar Al-Machrik, Beirut
- GARZON VALDES, Ernesto (1992), "No pongas tus sucias manos sobre Mozart", *Claves de la Razón Practica*, no 17
- HABIB AL-ASA'ID, Kamal (2002), *Al-akaliyat wa as-siyasa fi al-khibrat alislamia*, Maktabat Madbouli, Cairo
- HORTON, John y Susan, MENDUS (1985), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, London , Methuen
- HOUSAIN, Abou Loubaba (1987), *Mawkif al-mua'tazila mina al-suna*, Dar Al-Liwae, riad
- IBN A'BIDIN, Mouhammed Amin (1966), *Hachiyat Ibn A'bidin*, Dar Al-Fikr, Bierut
- IBN AHMED, Abd Al-Jabbar (1996), *Charh al-osoul alkhamasa*, Maktabat Wahba, Cairo
- IBN IBRAHIM, Zain (2004), *A-bahr Al-raaik*, Dar AL-Maeerifa, Beirut

- KADRI TOUKAN, Hafid (2002), *Makam al-akl inda al-arab*, Maktabat Al-Iskandaria, Cairo
- MARWA, Housain (1978), *Al-nazaa't al-madiya fi al-fikt al-arabi*, Dar Al-Farabi, Beirut
- MASIGNON, Louis y ABD EL-RAZIK, Mustafa (1984), *Al -Tassawouf*, Dar Al-Kitab Al-Loubnani, Bierut
- MENDUS, Susan y EDWARDS, David (1987), *On Toleration*, Oxford, Clarendon
- NEDERMAN, Cary (1994), "Tolerance and Community: a Medieval Communal Functionalist Argument for Relegious Toleration", *The Journal of Politics*, vol. 56, n. 4 pp. 901 – 918
- NICKLSON, Peter (1985), "Toleration as a Moral Ideal", en HORTON John y Susan MENDUS (ed.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, London , Methuen
- OMARA, Mouhammed (1991), *Tayarat fi al-fikr al-islami*, Dar Al-Chourok, Beirut
- POPPER, karl (1987), "Toleration and Responsibility Intellectual", en MENDUS, Susan y David, EDWARDS (ed.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon
- RAPHAEL, David (1988), "The Intolerable", en MENDUS, Susan (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAZ, Joseph (1988), "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", en MENDUS, Susan (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICHARD, David (1992), "Tolerancia y perjuicios: observaciones para Tossa de mar", *Doxa*, no. 11
- SCHAYA, Leo (2001), *La doctrina sufi de la unidad*, Olañeta, Barcelona
- Tagher, Jacques (1998), *Christians in Muslim Egypt an Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Oros Verlag, Altenberge.
- WALZER, Michael (1998), *Tratado sobre la tolerancia*, Paidos, Barcelona
- WARNOK, Mary (1987), "The Limits of Toleration", en MENDUS, Susan y David, EDWARDS (ed.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon