

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

TRABAJO DE FIN DE GRADO

TAKFĪR: UN RECURSO POLÍTICO-
RELIGIOSO

Autor: María Gutiérrez Chavida

Tutor: Rachid El Hour Amro

Salamanca, 2015

Autor/a:

Visto bueno del Director:

María Gutiérrez Chavida

Rachid El Hour Amro

ABSTRACTO

El presente trabajo aborda la problemática del *Takfīr*, un término perteneciente al ámbito jurídico del Derecho Islámico. Tal sentencia supondría la pena por actos de herejía y/o blasfemia; condena presente en la actualidad en algunos países musulmanes. En las siguientes páginas expondremos las cuestiones más relevantes de este hecho, partiendo de su origen histórico, su aplicación y la mayor o menor aceptación que este castigo tiene en la actualidad con respecto al mundo musulmán.

·**Palabras Clave:** *Takfīr*, Herejía, Apostasía, Derecho, Islam.

ABSTRACT

This paper addresses the issue of *Takfīr*; a term which belongs to the legal framework of Islamic law.

Such a statement deals on the penalty for acts of heresy and / or blasphemy; condemns present today in some Muslim countries. In the following pages we will discuss the most important issues of this fact, based on its historical origin, implementation and the degree of acceptance that this punishment has today about the Muslim world.

·**Key Words:** *Takfīr*, Heresy, Apostasy, Law, Islam

CONTENIDOS

1. Introducción
2. Conceptos referentes a fenómenos de apostasía en el Islam
3. *Takfīr*: Declaración de infidelidad y la negación de la Fe
 - 3.1. El *Qur'ān* y los tipos de *kufr*
 - 3.1.1. *Kufr akbar*
 - 3.1.1.1. Apostasía (*Ridda*)
 - 3.1.1.2. Blasfemia (*Sabb*)
 - 3.1.1.3. Herejía (*Zandaqa*)
 - 3.1.2. *Kufr aṣḡar*
 - 3.2. División de pensamiento
 - 3.2.1 Las *maḏāhib sunnīes* y su visión del *takfīr*
 - 3.2.2. La *šī'a* y su perspectiva del *takfīr*
 - 3.2.3. Los *jawāriy*; el posible origen del *takfīr*
 - 3.2.4. *Mu'tazila* y otras minorías religiosas

4. Condiciones judiciales generales del *takfīr*

4.1. Situación del emisor y la promulgación de la *fatwa*

4.2. Situación del receptor acusado

5. Globalización y situación legislativa de la blasfemia en los países islámicos

5.1. El caso de Egipto: desarrollo de la Constitución Egipcia en los últimos años (2010-actualidad) y la ley contra la blasfemia.

6. Derechos Humanos e Islam: los derechos intra-religiosos e inter-religiosos

6.1. Propuestas de solución y entendimiento: “*El Mensaje de Amman*”

7. Conclusión: búsqueda de legitimidad y crisis de autoridad en el Islam; *bid‘a* e *i‘ytihād*

8. Bibliografía

1. Introducción

Si hay algo que diferencia esencialmente al Islam de cualquier otra religión es la práctica de la misma. El musulmán no se expone únicamente a una mera creencia metafísica, sino que su dogma a seguir supone un modo de vida concreto. Con una antigüedad de catorce siglos y más de un billón de seguidores en todo el mundo, el Islam está presente en la sociedad continuamente en la manera de proceder de sus gentes. Como cualquier religión que se precie, esta creencia supone la adquisición de unos valores morales y espirituales. Quizás algo destacable del Islam sería su presencia en el ámbito político-judicial de muchos países, al mismo tiempo que afecta a todo lo relativo a la historia de la civilización. Las leyes se escriben en base a la tradición compaginadas con las Escrituras Sagradas, siendo de vital importancia el seguimiento de una interpretación válida y fiable. Para ello necesitamos la presencia de numerosos expertos en tales materiales, pertenecientes a las diferentes escuelas reconocidas en las que se encuentra dividido el Islam.

El origen de este fenómeno particular tiene un marcado carácter histórico, ya que en la época de la *yāhiliyya*, la sociedad carecía de una autoridad central que les representase como entidad¹. Con la llegada del Islam, Muḥammad adoptó la postura de profeta de la religión, al mismo tiempo que dominaba en las leyes diarias y el vacío político de Medina. Tras su muerte y con la gran expansión de la religión, esta figura de legislador religioso permaneció de la mano de sus sucesores, quienes se guiaban por dos fuentes principales: el *Qur'ān* y la *Sunna*, las cuales eran un compendio de la Revelación por una parte, en conjunción con las acciones y dichos en vida del Profeta.

Debido a la diacronía de los sucesos y al paso de los años, el hecho de prorrogar el empleo de dichas fuentes puede suscitar polémica en un mundo moderno, ya que el modo de proceder y sentenciar en el siglo VIII ante algunos aspectos, distará bastante de las medidas que a día de hoy serían legítimamente aplicables. Los postulados sagrados van quedando obsoletos y poco a poco surge la necesidad de encuadrarlos en las nuevas situaciones. Como expone 'Umar Farūq 'Abd-Allāh² “el éxito de la religión islámica a nivel universal se debe a la simplicidad de su mensaje y la capacidad de adaptación del mismo a lo largo de la historia”. El hecho de acomodar los aspectos de una religión al ámbito político-judicial en base a las nuevos contextos, no es tarea fácil. Mientras algunos aspectos son claros, otros permanecen dando pie a unas interpretaciones arbitrarias.

1 Subhi Mahmasani, *Falsafat Al-Tashri fi Al-Islam, the Philosophy of Jurisprudence in Islam* (trad. F. Zuadeh, Brill, Leiden, Netherlands, 1961), p.15

2 Dr. 'Umar Farūq 'Abd-Allāh, *Innovación y creatividad en el Islam*, Artículo publicado en Nawawi Foundation <<http://www.nawawi.org>>. 13 Octubre 2014

Según referencias coránicas: *no cabe coacción en religión*³. Cada persona es libre de profesar una u otra creencia basándose en sus propios principios. No obstante, estos ideales aparentemente progresistas, han sido objeto de numerosos cambios que se ajustasen al contexto social oportuno - en numerosos casos bélicos - dentro del mundo musulmán. Por ello al abordar esta idea de libertad religiosa dentro de las primeras comunidades islámicas, debe evitarse toda comparación con la mentalidad Occidental⁴.

Esta contradicción podría explicarse teniendo en cuenta la situación e ideología pertinentes de los primeros siglos del Islam. En tiempos bélicos entre distintas civilizaciones, cualquier conversión por parte del local a la religión extranjera, era interpretado como un acercamiento o unión con el enemigo. Dado que la única estructura fuerte de esta sociedad era la religión, para los primeros musulmanes la conversión no era un simple asunto de Fe⁵, sino una traición a la comunidad y una sumisión al contrario. En definitiva, un grave acto en contra del Islam.

“La apostasía no era vista únicamente como una negación de la Fe, sino también como una oposición activa al elemento musulmán y unión con el bando enemigo”⁶. A pesar de la lógica contextual que supondría entonces el considerar la conversión como un delito, el criminalizar este hecho hizo descuidar los motivos específicos por los que se llevaba a cabo. Se olvidaron elementos religiosos como la libertad personal en la búsqueda de la Verdad por parte del individuo, afianzándose legalmente que los motivos eran hostiles a la comunidad.

En las siguientes páginas se presenta el asunto legal de la apostasía, herejía y blasfemia englobados en el término araboislámico del *takfīr*. Para ello comenzaremos con un estudio etimológico e histórico, mostrando las diferentes posturas de las principales ramas del Islam; estudiaremos su carácter legislativo general y en particular la situación que Egipto ha adquirido ante tal asunto. Como conclusión, debatiremos acerca de la viabilidad de la sentencia judicial del *takfīr* dentro del mundo globalizado actual y en convivencia con la mentalidad occidental.

3 *Qur'ān* 2:256

4 Donna E. Arzt, 'The Role of Compulsion in Islamic Conversion: *Jihad*, *Dhimmi* and *Ridda*, Buffalo Human Rights Law Review 15 (2002), p.32

5 Kanan Makiya, 'Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World' 90 (1993), pág. 29

6 Senu Abdul Rahman, *Punishment of apostasy in Islam* (Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972), pág.70

2. Conceptos referentes a fenómenos de apostasía en el Islam y su origen.

En cuestiones de marco socio-jurídico, el lenguaje y la terminología empleada de forma legal en contextos islámicos se basa en el uso de la lengua árabe. Por ello, el buen conocimiento de ésta al abordar asuntos legislativos es esencial ya que hemos de ser muy precisos en la abstracción de los distintos conceptos para garantizar la calidad del mensaje en relación al emisor-receptor.

La apostasía en el Islam es objeto de gran controversia, pues mientras que algunos países no recurren a ningún tipo de castigo, los más rigurosos en ideología llevados por la consecuente *Šar'īa* aplicada, llegan a condenarlo incluso con penas de muerte. En este último caso encontramos algunos ejemplos en regiones como Arabia Saudí, Kuwait, Sudán o Afganistán⁷.

Dada la extrema delicadeza del tema que nos atañe, consideramos oportuno deslindar una serie de términos previos referentes al asunto de la apostasía. Al acercarnos a esta idea, encontraremos distintas opciones⁸ de cercana significación como *irtidād*, *ridda* o *ŷuḥūd*, con sus respectivos matices. En todas ellas estará presente la idea de rechazo por medio de palabras o actos del creyente hacia su propia religión.

La palabra *irtidād* es la medida de *ifti'āl* (provocación) de *radd* (conversión). *Ridda* e *Irtidād* significan del mismo modo “retractarse del camino que uno seguía”, pero mientras el primero es usado específicamente para referirse a la “caída en la infidelidad”, *irtidād* es adaptable a otros contextos.⁹ De este modo, la persona que cae en tal infidelidad del Islam es llamada *murtadd* (apóstata). Por otra parte, el término *ridda* ha sido empleado de forma paralela por los historiadores haciendo referencia a las guerras de los inicios del Islam contra las tribus árabes que retuvieron los impuestos de la limosna al Estado, el cual luchó contra ellos pero sin declararlos incrédulos¹⁰.

Por otra parte, en cuanto al término *ŷuḥūd*, debemos señalar su relación indirecta con la apostasía, ya que designaría la “ingratitude”, como negación de algún asunto.¹¹

Del mismo modo, toma gran protagonismo el término *sabb* (blasfemia); acto asociado de forma intrínseca en temas de apostasía. Junto a este concepto encontramos sus sinónimos¹² *ta'yādīf* o *kufr*.

7 Afganistán abolió la pena de muerte referida a temas de apostasía en 2001

8 “Apostasía.” Def. *Diccionario Español-Árabe*, Federico Corriente, 1970

9 Ali, Maulana Muhammad - “The Religion of Islam”, Capítulo 3: Apostasy, Pág 419

10 “*Irtidād* and *Ridda*”, On Apostasy In Islam. 18 Marzo 2012. Web: <http://murtadd.org/irtidad-ridda/>

11 “Ingratitude.” Def. (جود) *Diccionario Español-Árabe*, Federico Corriente, 1970

12 “Blasfemia” Def. (كفر , تجديف) *Diccionario Español-Árabe*, Federico Corriente, 1970

La blasfemia se compone de una ofensa verbal o con hechos hacia lo venerado por una religión, o específicamente contra su máxima divinidad. A lo largo de la historia las diferentes religiones han establecido leyes contra este tipo de actos. Aquí es donde aparece el centro de esta investigación: el *takfīr*; un término presente en las escrituras sagradas que ha ido modificando su significado de manera diacrónica hasta la actualidad.

3. *Takfīr* : Declaración de infidelidad religiosa y negación de Fe

Como veremos a lo largo de este estudio, la traducción de la idea de *takfīr* es en sí compleja, ya que no sólo comprende el ámbito religioso e ideológico sino que también tiene una connotación social, afectando a cuestiones éticas, étnicas y legales. Esta variedad de contextos se debe a una adaptación histórica del término.

El origen etimológico de la palabra proviene de la raíz árabe *k-f-r*¹³, dando lugar a diferentes términos interrelacionados. En este sentido podemos encontrar conceptos como *kufīr*, *kāfīr*, *mukaffar* o finalmente *takfīr*.

Frente a la complejidad de la actividad traductora en la abstracción del significado de muchos términos árabes, creemos oportuno definir de forma general *kufīr* como la “negación de la fe”. Esta es desarrollada por un *kāfīr*¹⁴ o *mukaffar*, el cual por medio de sus acciones, pensamientos y/o sentimientos reniega de los dogmas de la Fe islámica.

Dada la cercanía contextual, es inevitable asociar la palabra *takfīr* dentro del ámbito de la herejía y apostasía. La declaración de *kufīr* proviene de actitudes que los musulmanes consideran contrarias o impropias respecto a las verdaderas enseñanzas del *Qur'ān* y la *Šar'īa*.

13 (a.), the verbal noun from the form II verb *kaffara* “to declare someone a *kāfīr* or unbeliever”. Ed. ; Hunwick, J.O.. "Takfīr." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. 17 April 2015
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takfir-COM_1154

14 (a.), originally “obliterating, covering”, then, “concealing benefits received” = “ungrateful”; this meaning is found even in the old Arab poetry and in the *Qur'ān*, *Sūra XXVI*, 18. In the *Qur'ān* the word is used with reference to God: “concealing God’s blessings” = “ungrateful to God”, see *Sūra XVI*, 57 and *XXX*, 33: “That they are ungrateful for our gifts”; cf. also *Sūra XVI*, 85. Björkman, W.. "Kāfīr." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. 17 April 2015 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kafir-SIM_3775>

Estas acciones particulares supondrían uno de los llamados *pecados mayores*, sobre el cual un tribunal islámico o un líder religioso es quien debiera tener la potestad de dictar una *fatwa* (dictamen jurídico) de *takfīr* sobre el individuo o colectivo que lo acomete dentro de una misma rama del Islam¹⁵.

3.1. El *Qur'ān* y los tipos de *kufīr*

Como hemos señalado anteriormente, a la llegada del Islam el poder político y religioso estaba aglutinado en la personalidad de Muḥammad. Dado este hecho, a la muerte del Profeta, a falta de unas leyes diarias que dirigiesen a la población de una forma justa y firme saliendo del libre albedrío, se decidió abogar por el *Qur'ān* y la *Sunna*. Así, los cuatro sucesores posteriores, acataron todo lo registrado acerca del comportamiento y los discursos del Profeta. Tales Escrituras Sagradas se convirtieron entonces de forma irrevocable en un código de conducta socio-política para la gente de la zona, adaptadas como la única base para el orden público propuesta hasta el momento, a pesar de que su intención inicial no fuese tal. El Islam se iba expandiendo al mismo tiempo que se asociaba su carácter religioso a un proceder volcado totalmente en una nueva sociedad. El proceso de islamización llevaba consigo características extra-religiosas. Según apunta Vessey-Fitzgerald el *Qur'ān* “no es y no profesa ser un código de derecho ni tampoco un compendio legislativo, del mismo modo que Muḥammad no era un legislador en el sentido occidental”¹⁶.

Desde entonces y con el paso de los años, el desarrollo de la ley islámica ha ido forjándose en base a los esfuerzos de los juristas musulmanes mediante el ejercicio de razonamiento jurídico (*iḥtihād*) y el uso de métodos jurisdiccionales específicos¹⁷. La aparición de nuevas necesidades provoca en ocasiones la violación de “lo tradicional”, un suceso del cual el Islam es víctima continua. Los aspectos religiosos se mezclan con la tradición tribal formando una estructura indisoluble, en la que las diferencias a simple vista no son detectables.

No obstante estas modificaciones no se establecen de forma unánime en todo el mundo musulmán, lo que hace aún más arduo el estudio de estos aspectos. En la actualidad la fragmentación es

15 Según la jurisprudencia *sunnī*

16 S.G. Vessey-Fitzgerald, 'Nature and Sources of the Shariah' en Majid Herbert J. Liebesny, (eds.) *Law in the Middle East, Volume I, Origin and Development of Islamic Law* (The Middle East Institute, Washington, D.C., 1995), p.87

17 Los dos principales métodos según la jurisprudencia *sunnī* son el *iḥmā'* y el *qiyās*. *Iḥmā'* supone el consenso de opiniones, mientras que el *qiyās* supone el razonamiento por analogía jurídica.

inmensa y equiparable al número de opiniones al respecto. En ella no sólo encontramos a las diferentes cabezas de Estado de los países, sino también a los diferentes ulemas expertos en materia islámica.

“Con la expansión del Islam y su establecimiento dentro de culturas fuera de Arabia, cerca de 500 escuelas de pensamiento legal se crearon rápidamente, sin embargo muchas de ellas desaparecieron y otras se mezclaron a comienzos del tercer siglo del Islam¹⁸.” Posteriormente y en base a una serie de consensos, a principios del siglo X d.C. la corriente principal de la jurisprudencia musulmana reconoció formalmente la finalidad de la opinión jurídica formulada en el reconocimiento de las cuatro escuelas principales de la ley: *Ḥanafī*, *Mālikī*, *Šāfi‘ī* y *Ḥanbalī*. Entonces se creía que nadie podría alcanzar un conocimiento semejante al de los primeros ulemas; sus formulaciones eran definitivas y vinculantes, limitando la actividad del *īytihād* para las generaciones futuras¹⁹. A esta etapa se le llamó “el cierre de la puerta del *īytihād*”²⁰

Este fenómeno del *īytihād* viene sucediendo desde la misma muerte del Profeta. En diferentes ocasiones algunos musulmanes han falseado la tradición religiosa y/o aplicado diferentes interpretaciones a la escritura, en base a sus propios intereses. El mismo asunto del *takfīr* forma parte de estas adaptaciones. Ésta palabra y otras relevantes a su familia léxica, aparecen mencionadas en el *Qur’ān* con las connotaciones anteriormente expuestas:

يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

Te preguntan si está permitido combatir en el mes sagrado. Di: «Combatir en ese mes es pecado grave. Pero apartar del camino de Alá -y **negarle**- y de la Mezquita Sagrada y expulsar de ella a la gente es aún más grave para Alá, así como tentar es más grave que matar». Si pudieran, no cesarían de combatir contra vosotros hasta conseguir apartaros de vuestra fe. Las obras de aquéllos de vosotros que **apostaten** de su fe y mueran como **infieles** serán vanas en la vida de acá y en la otra.

Ésos morarán en el Fuego eternamente.

Qur’ān 2.217

18 Mashood A. Baderin, 'Establishing Areas of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights' 5 the International Journal of Human Right 2 (2001), pág.77

19 Algo fuertemente arraigado a la escuela Hanbalí en particular.

20 Realmente algunos expertos cuestionan el cierre total de este suceso.

En este fragmento encontramos tal y como hemos dicho: *kufir* como “negación” y *kāfir* con referencia al “infiel”. Del mismo modo encontramos el verbo *irtadda* como “apostatar”.

A continuación se observa la gravedad del asunto del *takfir* en el Islam. Las siguientes aleyas iban destinadas a aquellos dirigentes que no aplicaban lo dictado en el Mensaje a la hora de gobernar a su pueblo:

إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين

Si uno que no cree muere siendo infiel, aunque ofrezca como precio de rescate la tierra llena de oro, no se le aceptará. Estos tendrán un castigo doloroso y no encontrarán quienes les auxilien.

Qur'ān 3.91

وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً

Que no espere perdón quien sigue obrando mal hasta que, en el artículo de la muerte, dice: «Ahora me arrepiento». Ni tampoco quienes mueren siendo infieles. A éstos les hemos preparado un castigo doloroso.

Qur'ān 4.18

El *Qur'ān* al igual que otros muchos libros sagrados, muestra diferentes actitudes de un Dios. En ocasiones *Allāh* se presenta como un Dios vengativo, mientras que otras aleyas apuntan hacia una divinidad más compasiva. Puede darse que las mismas temáticas presenten contradicciones en los dictámenes de la divinidad, posiblemente provocadas por la necesidad de una correcta contextualización de los hechos narrados. Por ello, es imprescindible que el acercamiento al *Qur'ān* se haga acorde a una visión crítica, deslindándose el por qué de cada hecho y actuación en los tiempos a los que este se refiere.

Dicho esto, el *Qur'ān*²¹ se refiere al *kāfir* como un ser:

Odiado (40:35); por *Allāh* y los creyentes.

Burlado (83:34); por los creyentes musulmanes.

Castigado (25:77); *Allāh* no tiene en cuenta sus oraciones. Están desamparados y al rechazar la Verdad, les espera un castigo.

A quien decapitar (47:4); cuando un musulmán se encuentre con un *kāfir* debe “golpearle en el cuello hasta someterlo, atarle fuertemente y devolverle posteriormente la libertad.

Confundido (6:25); Escuchan pero no entienden. “Aunque vieran toda clase de signos, no creerían en ellos.”

Conspirador (86:15-16-17); Ellos crean una artimaña, al igual que *Allāh* lo hace contra ellos. Del mismo modo se anima a los musulmanes a emplear un *ojo por ojo*, y no cesar frente a estos “infieles”.

Aterrorizado (8:12); *Allāh* siembra el terror en los corazones de los no creyentes. Del mismo modo se anima a los musulmanes a actuar contra ellos: «¡Cortadles del cuello, pegadles en todos los dedos!»

Asesinado (4: 84, 91); se anima a los musulmanes a emprender la *yihād* contra los *kuffār*. Si uno de estos infieles te provoca a adentrarte en su apostasía, se anima a combartirlo, apoderarse de él y matarlo.

Alguien que no puede ser amigo de un musulmán (3:28; 4:89)

Desgraciado (25:55); no dan culto a quien deben dárselo.

Los cristianos y los judíos *no son creyentes*, y los *no creyentes* son *kuffār*, también. En líneas

21 Ver aleyas señaladas en la pagina web: <<http://www.quran.com>>

generales, el *Qur'ān* establece que tanto los cristianos como los judíos son infieles a Dios y por lo tanto enemigos del Islam. No obstante, algunos de ellos son considerados como creyentes si viven una buena vida obedeciendo la Palabra de Dios (3:76,110). Del mismo modo, en ocasiones el musulmán es llamado a respetar la piedad y la humildad de los cristianos (5:46-48), aunque luego son criticados por *širk* (idolatría) dada su representación a la Trinidad, por monasticismo y por orar a los santos (57:27; 45:19). También los judíos son criticados en estas Escrituras por rechazar a Jesús y a Muḥammad. Del mismo modo, los hindúes son politeístas (*mušrikūn*), y por lo tanto *kuffār*. En definitiva, los términos infieles (*murtadd*) y politeístas (*mušrikūn*) son palabras religiosas, mientras que tan sólo la palabra "*kāfir*" muestra el tratamiento político hacia el pecador.

Al adoptar un significado de "no creencia" a la palabra *kufir*, no se muestra toda la realidad, ya que como vemos reflejado en el *Qur'ān*, este término aglutina muchas acepciones en sí mismo.

La significación de los términos está clara, no obstante la existencia de una dictamen jurídico de castigo o muerte por tal causa, no estaba presente en los inicios del Islam. El *Qur'ān* no establece ningún punto acerca de algún tipo de castigo por dicha causa, ni por lo tanto directrices en el procedimiento para llevarla a cabo.

Algunos expertos como S.A. Rahman ponen de manifiesto algunos versículos como la afirmación "no hay coacción en la religión"²², como conclusión de que el Corán nunca tuvo la intención de aplicar un castigo por apostasía en esta vida, y que en estos escritos se sugiere tolerancia para los apóstatas. No obstante, otros eruditos islámicos no están de acuerdo con tal afirmación por varias razones: en primer lugar, la frase debe situarse dentro de su contexto y no como una exégesis total del hecho. De este modo afirman que el contexto de "coacción" no se refiere a los apóstatas, sino a los que se niegan a aceptar la Fe (el Islam) y continúan a adorando al Diablo (el mal o deidad falsa). Por otra parte, en otro versículo se afirma: "si nosotros perdonamos a algunos de ustedes (por apostasía), vamos a castigar a otros entre ustedes, para que se encuentren en el pecado"²³. Del mismo modo afirmaban que en la historia de la exégesis islámica, este verso es considerado como una revelación temprana y derogada por versículos que fueron revelados a Muḥammad en una etapa posterior de su vida. Esto se conoce como el principio de *Nasj* (نسخ).

22 *Qur'ān* 2:256

23 *Qur'ān* 9:66

Tipos de *kufr*

La negación de Fe es sinónimo de infidelidad, ya que implica el rechazo de lo que ha sido enseñado por medio del Profeta, ya sea en modo práctico o teórico. Cualquiera que reniegue de las enseñanzas mostradas después de haberlas conocido, es considerado un infiel a la religión y a la doctrina. Por lo tanto la infidelidad aparta a la persona del círculo de la Fe, la cual permanecerá en el Infierno según postulan los textos islámicos. Desde una perspectiva algo retórica las vías por las que se comete la pena serían²⁴:

- *Kufr fī al-luga*: Verbalmente cometer vejaciones o renegar expresando lo que te dice el corazón.
- *Kufr fī al-šar'*: Desistir, rehuir, cometer contradicciones. La acción de las extremidades muestra la creencia del corazón. Este *kufr* puede ser de dos tipos: *kufr akbar*²⁵ o *kufr āšgar*.

Divisiones del *kufr akbar* o *kufr asgar*

Esta separación es propia del Islam ortodoxo para distinguir entre las acciones más o menos graves. La diferencia entre ellos es el resultado final: en el caso de la realización de un pecado mayor, el musulmán se expone a la expulsión directa de la religión, mientras que una pena menor se juzga como un aviso a posibles reiteraciones.

3.1.1. *Kufr akbar*

Uno de los casos en los que encontramos *kufr* es en las acciones orgullosas y arrogantes, del mismo modo que las burlas e insultos a cualquier elemento musulmán. Estas acciones están comúnmente atribuidas en la Revelación a la figura de Satán:

24 Ver *Ūnuā'a al-kufr* de 'Abd Allāh b. Abd Al-Ḥamīd al-Azrī. Artículo.

25 Este puede ser de cinco tipos distintos: *kufr al-takdīb*, *kufr al-šakk aa al- zann*, *kufr ībāḥ aw istkbār*, *kufr al-ī'rā'*, *kufr al-nifāq*. Ver *Anwā' al-kufr* de 'Abd Allāh b. 'Abd Al-Ḥamīd al-Azrī. Artículo.

وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين

“Y cuando dijimos a los ángeles: «¡Prosternáos ante Adán!». Se prosternaron, excepto Iblis. Se negó y fue altivo: era de los infieles.”

Qur'ān 2:34

La negación de Fe, influye a todas aquellas personas que no crean o rechacen los principios religiosos del Islam así como Sus componentes: Ángeles, Mensajeros, Apóstoles, resurrección... Por ello tanto la negativa como la pasividad ante las obligaciones establecidas por los cinco pilares, el consumo de alcohol o cerdo, la usura, el adulterio, sobornos... son consideradas acciones propias de *kufir*: Para el Islam es más correcto pertenecer a una religión aunque sea distinta - sobre todo si se trata de las llamadas “Religiones del Libro” -, antes que ser ateo o agnóstico. No obstante señala también que siempre que se conozcan los dogmas del Islam, éste debe tomarse como religión o serías un *kāfir* por negar “la Verdad”:

ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها إنا من المجرمين منتقمون

“¿Hay alguien que sea más impío que quien, habiéndosele recordado los signos de su Señor, se desvía luego de ellos? Nos vengaremos de los pecadores.”

Qur'ān 32:22

Como hemos apuntado anteriormente, también puede adoptar la forma de incredulidad. La actitud de los fieles es muy importante. Se castiga en ellos la hipocresía hacia los personajes sagrados, mostrar desprecio hacia el Islam y odiar la religión de Dios o Sus Mensajeros. Esto se produce por el aumento de dudas en el inicio de la religión. Por este motivo, la incredulidad puede desarrollarse de dos modos: por la fe o por la negación. Puede ser por la expresión o por evasión, incredulidad o rechazo.

3.1.1.1. La apostasía (*ridda*)

La más fuerte de las acciones sería la renuncia directa a la religión: la apostasía (*ridda*). Tiene dos tipos:

- La primera sería una apostasía simple o menor que no se asocia a dolor, guerra o insulto hacia el Islam y sus creyentes. El culpable de esta práctica debe ser interrogado antes de ser ejecutado, y en caso de arrepentirse por sus actos podría ser absuelto. De lo contrario se procedería a su ejecución.

- En segundo lugar, encontramos una apostasía severa o mayor, que por el contrario siempre va acompañada de dolor, conspiración, muerte y vejaciones hacia Dios, Sus mensajeros o cualquier miembro de la *ummah*. En este caso, la absolución es inviable.

Ninguna aleya coránica prescribe castigo por conversión²⁶. No obstante, según la tradición legal musulmana, en caso de conversión, la pena de muerte para los varones y la prisión de por vida para las mujeres serían impuestas bajo ciertas condiciones²⁷. Además, según la opinión de la mayoría de los expertos *sunníes*, un periodo de al menos tres días debe ser otorgado al acusado para un posible arrepentimiento²⁸. En caso de retractación, el culpable sería absuelto de sus cargos²⁹.

Entre los juristas *sunníes*, encontramos algunos matices que se salen de las visiones de penalización tradicional por conversión o apostasía. El *šayj* Yousef al-Qaraḏāwī hace una distinción entre lo que llama “conversión limitada”; la aplicable a un individuo, y la “conversión expandida”, la cual implica al individuo dentro del conjunto de un grupo converso. Mientras para la primera no existiría un castigo, la segunda sí estaría sujeta a él:

26 *Qur'ān* 2:256, 3:72, 3:90, 4:48, 4:137, 5:54

27 La ley de cada país concreto añade sus propios matices al respecto.

28 Ver, *Sharī'a Criminal Code (II)*, (Kelantan), Enactment 1993, Sección 23 (21), Citado en M.H. Kamali, “Islamic Law: a Critique of The Huddod Bill of Kelantan, Malaysia”, 13 *Arab Law Quarterly* 3 (1998) disponible en la página web de *Fiqh*: <<http://www.thefiqh.org/article.php/18>>, nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', (2008), pág. 60

29 La Comisión de Al-Azhar y el Comité Filosófico junto al Instituto de Investigación Islámica de Al-Azhar recomendaron un cambio en la ley de la apostasía, otorgando al acusado el periodo de “toda una vida” para arrepentirse en lugar de los tres días que dictaba la tradición musulmana. Ver: 'The Application of the Apostasy Law in the World Today', Barnabas Fund, Mayo 2003, disponible en: <http://www.barnabafund.org/Apostasy/_edn2#_edn2> Nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', (2008), págs. 36-37

“La *ridda* limitada es la *ridda* del individuo que cambia su religión sin más dilación [...] Sin embargo una de las libertades que el Islam no otorga es la que afecta a la *ridda* que se expande y perjudica y amenaza las bases y fundamentos [...] Esta es una *ridda* en la cual el individuo que abandona el Islam anima a otros a hacer lo mismo, un grupo cuyo patrón se sale de la sociedad y cuya finalidad no sea la de la nación competente, y cuya lealtad no se deba a la comunidad Islámica.

Estos individuos perjudican la estructura social, y son como los apóstatas (*murtaddūn*), contra quienes luchó el primer califa 'Abū Bakr junto a los compañeros del Profeta (*ṣaḥāba*). Aquellos *murtaddūn* se afirmaban falsamente como profetas con la misma inspiración que se le otorgó al Profeta Muḥammad³⁰”.

Ejemplo de tales hechos estarían representados por los distintos movimientos extremistas emergentes de “ideología *takfīrī*” a lo largo de la historia, desde los primeros *jāriyītes* medievales hasta los modernos *Al-Takfīr wa-l-Hiḡra*³¹, GIA³² o el *al-Dawla al-Islāmiyya* en la actualidad. Generalmente son denominados coloquialmente como “grupos *takfīrīes*” dado que consideran prácticamente a todos los musulmanes (o no) que no se adhieren a su ideología como *kuffār*. Entre sus objetivos se encuentran tanto occidentales como lo que ellos llaman “malos musulmanes”, incluyendo a gobernadores e imanes, y sus principios no se adecuan a la tradición islámica a pesar de su insistencia en la posesión de la Verdad. Este tipo de agrupaciones son criticadas y condenadas tanto por la ortodoxia musulmana como por el resto de la *ummah*.

En el caso del grupo terrorista *Al-Takfīr wa-l-Hiḡra*, se trata de un grupo muy limitado a cuyos miembros se les permite incumplir los preceptos islámicos básicos con el objetivo de pasar desapercibidos dentro de entornos occidentales. De este modo se mimetizan bajo una vestimenta discreta, no llevan barba, beben alcohol, fuman o comen cerdo.

Continuando con la idea de apostasía, por otra parte encontramos que los jurisconsultos *ṣī'es*

30 Al-Ahram al-Arabi (Egipto), 'Accusing Muslim Intellectuals of Apostasy', July 3, 2004, traducción al inglés por Aluma Dankowitz.

31 *Yamā'a al-Takfīr wa-l-Hiḡra* (en árabe التكفير والهجرة – *Anatema y Exilio, Apostasía y Emigración*), surgido en 1969 en el seno de los Hermanos Musulmanes en Egipto, considerado como una de las sectas más radicales del yihadismo. Su doctrina califica de apóstata e infiel a toda la sociedad y pregona el retiro y aislamiento de sus seguidores para la oración y restablecer un Estado islámico

32 (en francés: *Groupe Islamique Armé*; en árabe: الجماعة الإسلامية المسلحة, abreviatura GIA) es una organización terrorista argelina fundada en 1992 que agrupaba a los antiguos miembros del MIA (de Bouyali), descontentos del FIS y jóvenes urbanos sin ninguna filiación hasta entonces.

dividen a los conversos en dos grupos. De este modo, diferencian entre los que nacieron en el seno del Islam y se convirtieron (*murtadd fiṭrī*) y aquellos que nacieron en cualquier otra religión, convirtiéndose al Islam para posteriormente renegar de él (*murtadd millī*)³³. Según la mayoría de los juristas *šī'ies* un varón acusado como *murtadd fiṭrī* no tiene derecho al arrepentimiento, mientras que un varón o mujer culpado de ser *murtadd millī* si tendría tal derecho. Del mismo modo ambos – *sunnīes* y *šī'ies* – mantienen la condena de por vida para el arrepentimiento de las mujeres apóstatas. Durante la prisión en cualquier momento se le permite a la mujer retractarse y por lo tanto ser liberada.³⁴

Las consecuencias legales por un acto de apostasía pueden afectar tanto al ámbito familiar como al ámbito civil. Atendiendo a los casos de apostasía desde dentro hacia fuera del Islam, al prevalecer la ley islámica los conversos son privados de algunos de sus derechos. Cuando a un acusado de apostasía no se le sentencia a la muerte, se le han de aplicar una serie de consecuencias civiles como la confiscación de bienes de su propiedad por parte del gobernador, o su distribución entre los habitantes de la comunidad.

Algunas de estas consecuencias civiles son las siguientes³⁵:

- Al apóstata no se le permite el matrimonio con un creyente musulmán o no musulmán. De este modo, cuando una persona casada se convierta en apóstata, el matrimonio será disuelto sin importar si la otra parte se convierte con él.
- El derecho del apóstata a ejercer la custodia sobre sus hijos es denegada, no importando si sus hijos se convierten con él.
- El apóstata perderá el derecho a herencia
- El derecho del apóstata a disponer de sus propiedades está en suspensión y los efectos legales sobre él o ella denegados.

33 Mahdi Azizan, 'Thoughts on Apostasy in Islam. *A Summary of the Beliefs of the Shia Jurists in Regards to Apostasy.*' Traducido por Sheikh Saleem Bhimji. Artículo disponible en: <http://www.al-islam.org/articles/thoughts-apostasy-islam-mahdi-azizan>. Visitado el 13 de Abril de 2015

34 Ver los apuntes de la Conferencia Internacional sobre los Derechos Humanos y el Diálogo de las Civilizaciones en Mohsen Kadivar, 'Freedom of Thought and Religion in Islam', Mofid University, Iran 2001

35 Rudolph Peters & Gert J.J. De Vries, 'Apostasy in Islam' en *Die Welt des Islams*, Vol.17, Issue ¼ (1976-1977), pág. 7

Dependiendo del país musulmán al cual hagamos referencia, la aplicación de estos procedimientos es variable. Por ejemplo en el caso de Malasia, la ley de la *Šarī'a* no es una ley codificada, y su aplicación se sustenta en las diferentes interpretaciones de los *mufī* correspondientes³⁶. Además en este país cada territorio concreto tiene un tipo de aplicaciones del código islámico; su propia *Šarī'a*. Este hecho supone que dichos códigos no son aplicables fuera de lo teórico. De hecho, los casos de penas basadas en la herejía en este país han sido inapreciables³⁷, ya que como decimos, la falta de pruebas, los vacíos legislativos, políticos y a su vez el solapamiento de castigos hacen incoherente y contradictoria la sentencia. La visión de los actos heréticos que afectan a la propia religión son cuanto menos ambiguos partiendo de hechos de difícil comprobación. Según dice el Código de Kelantan:

“Los actos o las palabras que afectan la *aqidah* (creencia) son aquellos que tienen que ver con los aspectos fundamentales del Islam, los cuales deben ser conocidos y adoptados por todo musulmán como parte de su conocimiento acerca del “qué implica ser musulmán”, como los pilares del Islam (*rukn Islam*), pilares de creencia (*rukn iman*) y asuntos *halāl* y *harām*”³⁸.

No obstante la especificidad del asunto *halāl* y *harām* - lo permitido y lo prohibido – no se determina.

Por otra parte, si hay algo que los códigos legislativos de Sudán y Malasia tienen en común, es el inconsistente seguimiento de las leyes tradicionales islámicas. Un ejemplo de ello es la no distinción entre hombres y mujeres apóstatas a la hora de ser juzgados, como antes hemos apuntado.

36 Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', Brill (2008), pág.97

37 En el año 2000 se documentó un caso de cuatro individuos acusados a tres años de prisión por “no retractarse de sus supuestas creencias heréticas y volver a las verdaderas enseñanzas del Islam”. El tribunal rechazó su argumento de que no estaban sujetos a la Sharia islámica porque habían dejado de ser musulmanes. Descartando su apelación, el Tribunal de Apelación dictaminó en 2002 que sólo el Tribunal Islámico está calificado para determinar si un musulmán se ha convertido en un apóstata. En julio de 2004 el Tribunal Federal confirmó la sentencia de primera instancia que sólo el tribunal islámico está calificado para determinar si un musulmán se ha convertido en un apóstata. Ver: U.S. Department of State, International Religious Freedom Report on Malaysia. 2001-2005, nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', Brill (2008), pág.98

38 Ver, *Šarī'a Criminal Code (II)*, (Kelantan), Enactment 1993, Sección 23 (21), Citado en M.H. Kamali, “Islamic Law: a Critique of The *Huddod* Bill of Kelantan, Malaysia”, 13 *Arab Law Quarterly* 3 (1998) disponible en la página web de *Fiqh*: <www.thefiqh.org/article.php/18> , nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', (2008), pág. 98

El Código de Kelantan dice:

“Un musulmán (adulto y sano) que es acusado de apostasía debe arrepentirse en un periodo de tres días y en caso de no hacerlo, su castigo será directamente la pena de muerte al mismo tiempo que se le confiscarán sus bienes. El acusado estará libre de la sentencia de muerte, incluso si ésta ha sido tramitada, en el caso de que el o ella se arrepienta; la propiedad le será devuelta pero el acusado permanecerá detenido por un periodo de tiempo nunca superior a cinco años.”

Malasia no tiene una ley nacional que criminalice la apostasía. Incluso su artículo 11 garantiza la libertad de religión dada la diversidad de su población en este sentido. Sin embargo, la Constitución malaya da a sus territorios el poder de crear y endurecer leyes referentes a temas islámicos y a la comunidad musulmana. Las leyes de Kelantan y Terengganu convierten a la apostasía en un crimen castigable con la muerte mientras, leyes de otras zonas del mismo país como Perak, Malacca o Sabah o Pahang declaran la apostasía de los musulmanes como un crimen cuyo castigo debería ser el encarcelamiento. En estos territorios, la apostasía se define como una conversión del Islam a otro tipo de fe, no obstante la conversión al Islam no es considerada como un crimen. El gobierno central no ha pretendido invalidar estas leyes territoriales y además, las leyes nacionales de Malasia piden que los musulmanes apóstatas que buscan la conversión a otra religión deban obtener previamente la aprobación del tribunal de la *Šar'īa*. Por otra parte, se permite a cualquier apóstata de otra religión convertirse al Islam sin ningún tipo de problema.

Como vemos, la estabilidad legal es adaptada en cada caso particular, siendo de gran complejidad establecer juicios generales sobre las consecuencias penales por faltas religiosas de este tipo. Cabe destacar del mismo modo que el Islam no requiere que sus prácticas religiosas deban desempeñarse en público – salvo dos puntos esenciales para todas las ramas *sunníes* y la mayoría de los juristas *šī'ies*: la Peregrinación Mayor y la oración del Viernes - . No obstante, la aparición de este tipo de castigos y la necesidad de pruebas, ha provocado que estas prácticas hayan dejado de restringirse al ámbito personal. No sólo te hace apóstata o hereje lo que haces, si no también tu pasividad y negativa.

3.1.1.2. La blasfemia (*sabb*)

Otros puntos importantes del *kufr* mayor son el *širk* (politeísmo), hacer lícitas las prohibiciones islámicas, las prácticas adivinatorias, el cuestionamiento de la veracidad de los escritos o la blasfemia.

“En el caso de la blasfemia (*sabb*) hay una categoría especial en la que los juristas exploran el empleo de un lenguaje soez hacia la figura del Profeta. Esto se conoce como *sabb al-Rasūl*. Además también se incluye en base a la divinidad (*sabb Allāh*)³⁹”. Algunos libros sagrados como el caso de la Biblia, exponen que “blasfemar al Espíritu Santo es imperdonable”⁴⁰, no obstante el *Qur'ān* no señala la existencia de una ofensa específica por blasfemia, ni tampoco un castigo particular por ello. Según el *Qur'ān*, un buen musulmán es aquel que se ocupa de no provocar mal al resto⁴¹. De igual modo, en él se prohíbe insultar a los no-creyentes y a sus cosas sagradas; a estos los llama simplemente “ignorantes”⁴².

No obstante, en los inicios del Islam en los cuales se sucedieron una serie de guerras en las que el Profeta estaba involucrado, los casos de castigo a los militantes enemigos por *sabb* sí fueron registrados. Tal vez el más famoso de ellos sea el de Ka'b b. al-Ašraf⁴³, quien componía poemas denigrantes a la figura del Profeta y sus seguidores. En esta época todos los extranjeros adultos y varones eran considerados combatientes, Ka'b era uno de ellos y fue asesinado por los musulmanes en la batalla de *Badr*⁴⁴.

Poco tiempo después, mientras los casos de blasfemia iban sucediéndose, las codificaciones de la ley islámica fueron haciéndose más estrictas incluyendo no sólo los ataques directos al Islam.

39 Abdullah Saeed & Hassan Saeed, 'Freedom of Religion, Apostasy and Islam' (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2004), págs. 37-38

40 Biblia, Evangelio de Mateo 12:31-32

41 *Qur'ān* 25:72

42 *Qur'ān* 6:108

43 Según Ibn Ishāq, Muḥammad ordenó a sus seguidores dar muerte a Ka'b porque éste "se había ido a La Meca después de *Badr* y puso a los *Qurayš* en contra de Muḥammad. También compuso versos en los que lamentó las víctimas *Qurayš* muertas en la batalla de *Badr*. Poco después regresó a Medina y compuso versos amorosos de carácter insultante hacia las mujeres musulmanas. Otras fuentes historiográficas afirman que la razón de la muerte de Ka'b era que él había conspirado con un grupo de judíos para matar a Muḥammad. Los escritos de los comentaristas posteriores, como al-Samajshari, al-Tabarsi, al-Razi y al-Baidawi proporcionan otro informe distinto según el cual Ka'b fue asesinado porque Gabriel había informado a Muḥammad acerca de un tratado firmado por él mismo y Abū Sufyān para la creación de una alianza entre los *Qurayš* y cuarenta judíos contra Muḥammad durante la visita de Ka'b a La Meca . Ver Rubin, Uri (1990). *The Assassination of Ka'b b. al-Ashraf*. *Oriens* 32. pág. 66.

44 La orden de asesinar a Ka'b se menciona en numerosos hadices en Saḥīḥ al-Bujārī (4:52:270, 5:59:369, 19:4436, 3:45:687, 4:52:271) y en uno de Saḥīḥ Muslim. Ver en <<http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/muslim/019-smt.php#019.4436>>

Mientras se sucedían los casos de conversión, un juez autorizado establecía a cuenta propia el castigo oportuno para tal delito, no obstante el caso de *sabb* permitía el arrepentimiento previo al castigo, y en el caso de no haber rectificación la pena suponía la muerte⁴⁵. Según los jurisconsultos *sunnies*, aquellos asuntos en los que la blasfemia supone pena de muerte involucran tanto a *Allāh* y Muḥammad, como a los Ángeles y a los Compañeros del Profeta (*ṣaḥābā*). En el caso de la mayoría de los juristas *ṣūfies* en la actualidad, la pena de muerte sólo es aplicable a aquellos que insulten al Profeta y a los doce imanes *ṣūfies*; y algunos incluyen a la lista incluso a la hija de Muḥammad y al resto de Profetas⁴⁶. Dichas prácticas pudieron ser adaptadas en base a otras religiones de aquel tiempo, ya que por ejemplo la Biblia afirma que “A quien blasfeme en nombre del Señor se le dará muerte, toda la comunidad lo lapidará. Sea extranjero o nativo, si blasfema el Nombre, morirá”⁴⁷.

Los castigos por los diferentes tipos de blasfemia en el Islam varían según la jurisdicción⁴⁸, pero en cualquier caso siempre son severos. Un condenado por blasfemia podrá perder, según la dureza del castigo, todos los derechos legales. Esto puede involucrar, al igual que en la apostasía, una disolución de matrimonio, invalidez de prácticas religiosas o el embargo de propiedades – incluyendo las herencias-. El arrepentimiento, para algunos *fiqh*, puede devolver los derechos perdidos a excepción de los conyugales. Los derechos maritales se recuperarían únicamente mediante un nuevo matrimonio. A las mujeres musulmanas se les permite el arrepentimiento ante la blasfemia, y pueden recibir un castigo menor que el impuesto a un hombre musulmán que cometió el mismo delito.

Como hemos dicho anteriormente, el *Qur'ān* no menciona explícitamente ningún castigo general por blasfemia ni por apostasía. La jurisprudencia islámica (*fiqh*) de las escuelas *sunnies* y *ṣūfies* han declarado por lo tanto diferentes castigos para los crímenes religiosos por blasfemia, distinguiéndose entre las distintas escuelas de la siguiente forma⁴⁹:

45 Ver Ayatollah Hoseinali Montazeri en su web en Inglés: <<http://www.amontazeri.com>> Nombrado en 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', *Muslim Legal Traditions of Apostasy and Relevant Human Rights Law*, pág. 30

46 Ver Hosein Mirmohammadsadeghi, *Offences against Security of the State and Public Tranquility*, Cuarta Edición (Mizaan Publisher, Tehran, Iran, 2004) en Persa, pág.166. Nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', (2008) pág. 32

47 Biblia, Levítico 24:16

48 Saeed, Abdullah; Hassan Saeed (2004). *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Burlington VT: Ashgate Publishing Company.

49 Arif Humayun, “Islam on Blasphemy vs. Muslims on Blasphemy”, Artículo, Disponible en: <<http://www.circleofpeaceonline.org/wp-content/uploads/2015/02/Blasphemy.pdf>>

- *Hanaḫī*: esta escuela considera la blasfemia como un sinónimo de la apostasía, y por lo tanto, acepta el arrepentimiento de los condenados. Aquellos que se nieguen al arrepentimiento, su castigo será la muerte en el caso de ser varón. En el caso de ser una mujer y no arrepentirse de sus hechos, ésta será encarcelada bajo coerción hasta que se arrepienta y vuelva al Islam⁵⁰. Si un no musulmán comete blasfemia, su castigo debe ser el de *ta'zīr*⁵¹ (muerte, arresto, flagelación...)
- *Mālikī*: Para esta rama del Islam, la blasfemia es una ofensa distinta y más severa que la apostasía. La muerte es obligatoria en casos de blasfemia para los varones musulmanes con oportunidad de arrepentimiento. En el caso de las mujeres, la muerte no es un castigo sugerido, sino que estas serán arrestadas y castigadas hasta que se arrepientan y vuelvan al Islam o mueran bajo custodia. Un no musulmán que cometa blasfemia contra el Islam debe ser castigado; sin embargo, éste puede librarse del castigo si se convierte al Islam convirtiéndose en un fiel devoto a él.
- *Hanbalī*: La blasfemia para esta rama del Islam es una ofensa distinta y más severa que la apostasía, para la cual la muerte es el único castigo posible tanto para mujeres como para hombres. El arrepentimiento no se contempla como opción.
- *Šāfi'ī*: Esta rama reconoce la blasfemia como una ofensa perteneciente e íntimamente relacionada con la apostasía, para la cual acepta el arrepentimiento. Si el acusado no se arrepiente, el castigo será la muerte.
- *Ŷāfarī*: Esta rama de la Šī'a contempla la blasfemia contra el Islam, contra el Profeta o cualquiera de los Imanes, como un acto condenable con la muerte, si el blasfemo es musulmán. En caso de que el blasfemo no sea musulmán, se le dará a este la oportunidad

50 Abū Yūsuf, *Kitāb al-Jarāy*. Cita: “أَيُّمَا رَجُلٍ مُسْلِمٍ سَبَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ كَذَبَهُ أَوْ عَابَهُ أَوْ تَنَقَّصَهُ فَقَدْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَبَانَتْ مِنْهُ زَوْجَتُهُ”؛ Traducción: “Un musulmán varón que blasfeme al Mensajero de Allah, le niegue, le reproche o le haga de menos, ha cometido apostasía sobre Allah, y su mujer le será alejada. El debe arrepentirse o será asesinado. Y al igual sucede con en el caso de ser mujer, excepto que como dijo Abū Hanifa: No mates a la mujer, pero fuérzala a volver al Islam”. Ver en:

<<http://islamport.com/d/1/ajz/1/393/1043.html>>

51 (Árabe تعزير) Se refiere al castigo, usualmente corporal, que puede ser administrado a discreción de un juez como consecuencia de transgredir las penas los límites o restricciones morales.

para convertirse al Islam y en el caso de no hacerlo se procederá a su asesinato.

No obstante, debemos matizar que para los jurisconsultos musulmanes en cada país, las puntualizaciones pertinentes al a temas penales son relativos, ya que se basan en las costumbres ('urf) del territorio a tratar para el reconocimiento de la ofensa.

3.1.1.3. La herejía (*zandaqa*)

Los juristas musulmanes sunníes también consideran como pena mayor la herejía. La definición general de este término ha sido en muchas ocasiones la causa de la situación donde un colectivo musulmán o grupo religioso ha sido objeto de *takfīr*, o ha sido catalogado como hereje por otro grupo. Un hereje (*zindīq*) es considerado un no-creyente que esconde su “no-creencia” pretendiendo ser musulmán. No obstante al aludir a la rama *šīʿī*, encontramos que expertos matizan que en caso de que la vida del creyente corra peligro, la mentira es lícita⁵². Concretamente al preguntar sobre la el esconder la Fe islámica en general, el *ayatollāh* Fazel Lankarani remarca: “El disimulo (*taqiyyah*) en la *Šīʿa* significa ocultar la creencia en previsión de daños o lesiones y no sólo está permitido sino que también se convierte a veces en un acto obligatorio.⁵³”

El hecho de declarar a otros musulmanes herejes o no-creyentes es el llamado *takfīr*. A pesar de que una *fatwa* por sí misma carezca de fuerza o poder, que podría ser ejecutada contra un hereje acusado arbitrariamente por los seguidores del *mufīṭ* como un deber religioso.

Para los jurisconsultos musulmanes, el concepto de herejía emergió del concepto de conversión. Según la totalidad de los expertos islámicos, negar uno de los principios básicos del Islam dirige directamente a la apostasía. Estos juristas han llegado a un consenso en al menos dos de estos principios: la creencia en un Dios (*Allāh*) y la profecía de Muḥammad . No obstante algunos de ellos añaden que no sólo negar, si no también dudar acerca de los requisitos esenciales de la religión (*ḍarūriyyāt al-Dīn*) lleva a la apostasía. Por lo tanto, según esto un musulmán no sería libre en su pensamiento religioso respecto a estos aspectos, cuya lista varía según los dictámenes que defiendan los distintos juristas⁵⁴.

52 Ver Ayatollāh Fazel Lankarani, Questions & Answers, apartado “Lying” Q1 en su web en Inglés: <<http://www.lankarani.com/eng/faq/d.php#Lying>>

53 Ver Ayatollāh Fazel Lankarani, Questions & Answers, apartado “Dissimulation” Q1 en su web en Inglés: <<http://www.lankarani.com/eng/faq/d.php#Dissimulation>>

54 Ver Abdullah Saeed & Hassan Saeed, nota 24. págs. 43-48

Históricamente la blasfemia ha sido empleada para castigar a los herejes o a todo aquello considerado como amenaza para la religión dominante, ambos hechos son algo estrechamente relacionado. Las leyes de la blasfemia empleadas por los judíos fueron heredadas por el Cristianismo, de quien el Islam las adoptó posteriormente⁵⁵. Al igual que el Cristianismo imponía en la Europa desde el siglo XII una serie instituciones que asegurasen la ortodoxia religiosa⁵⁶ mediante cruentos castigos físicos, el Islam en ocasiones ha adoptado de la misma forma estos “métodos preventivos”.

Cuando la conversión hace referencia a un musulmán que ha renunciado formalmente al Islam, según la definición de herejía, un musulmán es acusado de no-creencia en base a su opinión al ser distinto de la mayoría ortodoxa. En la diferencia entre conversión y herejía debemos señalar que “la primera se aplica a los musulmanes que han renegado de la creencia musulmana, mientras que la segunda se emplea para referirse a creyentes musulmanes que abogan por la reforma interna de la interpretación heterodoxa del Islam⁵⁷”.

Ante todo debemos señalar la gran tolerancia mostrada por el Profeta y sus sucesores ante los disidentes religiosos y políticos que creían una versión diferente de la religión. La actitud de 'Alī mostró que los *jawāriy* y sus principales oponentes religiosos y políticos, eran libres de expresar sus opiniones y discutir sobre sus creencias en público, a no ser que desenvainasen su espada contra el Califa. No obstante, debemos entender que estos cargos de herejía en ningún caso han sido aislados, siendo aplicados por gobernadores de una u otra religión con el pretexto de controlar y oprimir a sus oponentes. En el Islam este hecho apareció firmemente durante el reinado Omeya, cuando el Estado acuñaba aspectos teológicos, empleando duros castigos contra los pensadores de orientación *Qadarī*.⁵⁸, uno de los posibles episodios originarios de *takfīr*.

En definitiva la herejía no tiene un significado objetivo, ya que sólo existe en base al punto de vista

55 Ver por ejemplo Biblia: Levítico 24: , Mateo (26:64-66)

56 La “Inquisición episcopal” aparecía en el medievo de la mano del Papa Lucio III mediante la bula *Ad abolendam*. En el siglo XIII aparecen estas medidas en Francia por el IV Concilio de Letrán con el Papa Inocencio III, aplicando los castigos del Derecho Romano. Del mismo modo lo hace en Hungría en el mismo siglo por parte de Paulus Hungarus. En 1536 aparece en Portugal con el Papa Juan III una Inquisición promovida por la Corona Española para expulsar a los judíos sefardíes que habían huído allí. En el año 1542 con el Papa Paulo III aparece en Italia la “Congregación del Santo Oficio” como medida ante el protestantismo.

57 Donna E. Arzt, 'Religious Human Rights in the Middle East and North Africa' *Emory International Law Review* (1996) disponible en: <<http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/spring96/arzt.html>> Nombrado en Kamran Hashemi 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States' (2008) pág. 33

58 Ver Abdullah Saeed & Hassan Saeed, nota 24. pág.28

de un grupo que ha sido definido previamente como ortodoxo. La herejía es un juicio de valor y la expresión de una visión dentro de un sistema estructurado de creencias.

3.1.2. *Kufr aṣḡar*

Este tipo de pecado viene dado por acciones como la lucha de un musulmán contra otro musulmán sin “causas legales”, los insultos entre musulmanes, la difamación de una persona por su linaje o tribu o las acciones. A esto dice el Profeta:

“Insultar a un musulmán es desobedecer a Dios (fisq), y matarlo equivale a no-creer”

*Ṣaḥīḥ al-Bujārī*⁵⁹

3.2. División de pensamiento

Según hemos dejado constancia con lo hasta ahora las directrices acerca del asunto del *takfīr* tienen difícil definición. Si hay algo que nos puede ayudar en cierto modo a deslindar estos hechos sería una mirada en el seno de la ideología musulmana pertinente. Históricamente las diferentes escuelas han tenido sus limitaciones propias a la hora de decidir qué hechos constituyen una justificación necesaria para culpar a un individuo de apostasía. En este contexto el rango es muy variable.

3.2.1. Las *madāhib sunnīes* y su visión del *takfīr*

La posición ortodoxa *sunnī* se centra en que los pecados *a priori*, de una manera general, no prueban que una persona sea o no musulmana. Sin embargo una negación de los principios

59 Sahih al-Bujari <<http://www.albujari.om>>

religiosos fundamentales sí que supondría la sentencia de *takfīr*, mientras se sea consciente del pecado.

En la rama *sunnī* más conservadora, los seguidores de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb creen que el asunto del *takfīr* es uno de los juicios de la *Šarī'a* islámica que han de ser observados únicamente en base al *Qur'ān* y la *Sunna*. Ellos no abogan por la proclamación de *takfīr* sobre un musulmán en base a lo que dice o hace, al menos que la *Šarī'a* evidencie exactamente el mismo hecho. Por ello, podemos decir que se mantienen estrictos ante la necesidad de verificar y ser cautelosos en acusar a un musulmán de *kāfir*.

El Jeque Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf Ḥasan dijo:

"Creemos en los versos de amenaza, así como los hadices comprobados del Profeta. No pretendemos que un musulmán sea eternamente condenado al fuego del Infierno por un pecado, como afirman los *Jāriyīs* y *Mu'tazilīs*, es decir, de acuerdo a lo que ha sido demostrado por el Profeta por medio de los hadices más veraces «el que tiene un ápice de fe será sacado del Fuego Infernal en concordancia con la intercesión de nuestro Profeta Muḥammad». [...] No pretendemos hacer juicios, pero sabemos que Dios hace entrar en el fuego del Infierno a los que han cometido pecados graves, mientras que otros no entran en el Infierno por razones que se lo impiden, como las buenas obras, las tribulaciones expiatorias, etc..."(Al-Durrar Al-Saniyyah), (1/572, 573).

Por otro lado, según la escuela *Šāfi'ī*, algunos ejemplos de evidencia de apostasía en el Islam serían⁶⁰:

- 1) Inclinarsse ante el sol, la luna, los objetos de la naturaleza, los ídolos, una cruz o alguna de las imágenes que hagan amago de representar alguna deidad.
- 2) La duda o incredulidad ante las prácticas del Islam
- 3) Afirrar cosas tales como: "Allāh es parte de la Trinidad", "Jesús es el hijo de Dios", "Yo soy un profeta" o "Yo soy Dios"
- 4) Menospreciar la figura de Allāh o Muḥammad y sus existencias.
- 5) Negar, dudar o burlar alguna parte del *Qur'ān* o del Islam en general

60 Peters & De Vries (1976), *Apostasy in Islam*, Vol. 17, Issue 1/4, págs. 1-25

- 6) Negar o dejar de practicar lo que se considera obligatorio por *Iýma'*
- 7) Creer que las cosas son en sí mismas sin relación con Dios y su voluntad.
- 8) Acusar a una persona de *kāfir* sin pruebas de ello.
- 9) Ridiculizar a eruditos islámicos (opinión compartida con la vía *Ḥanafī*)

Del mismo modo, a la muerte de Muḥammad se declaró apóstatas a todos aquellos que arbitrariamente se autoproclamaban profetas. Esta condición ha seguido vigente en la Edad Moderna con el rechazo de la secta *aḥmadī* por parte tanto de las *maḏāhib sunnīes* como de los grupos de la *Šī'a*, al considerar a Mirza Ghulam Ahmad como un moderno profeta.

3.2.2. La *Šī'a* y sus perspectivas del concepto de *takfīr*

Los *šī'ies* son principalmente aquellos que apoyaron a 'Alī Ibn Abī Ṭālib, como mejor sucesor de Muḥammad, además de sus descendientes posteriores. Este clan sólo acepta la legitimidad del *Qur'ān*, prescindiendo de otras fuentes como la *Sunna*, lo que les limita la capacidad de establecer interpretaciones.

El *šī'ismo* duodecimano es el más común en la actualidad, presente en gran medida en Irán, Irak, Líbano o Bahrein. Éstos creen en los doce imanes infalibles y divinos, descendientes de 'Alī Ibn Abī Ṭālib, y únicos intérpretes aptos de la ley y la teología. Del mismo modo creen que el número doce aún no se ha desvelado y permanece oculto hasta el día del Fin de los Tiempos para salvar al pueblo. Este sector se ha apartado de la política islámica tradicional en teoría - aunque en zonas como Líbano e Irán no sea así - y su cabeza dirigente es la figura del *ayatollāh*. Creen también que los imanes están protegidos de cometer pecados tanto menores o mayores. Son una de las ramas más numerosas del Islam con subdivisiones como la *nasrīyya*, *faṭimī*, *'ubaydī*, *yazīdī*, los drusos, o la *Imamittah Itnah*.

La mayoría de los más destacados juristas *šī'ies* al igual adopta posturas de aprobación hacia las reglas de apostasía tradicionales sobre conversos⁶¹. Sin embargo, según el *ayatollāh* Makarem Shirazi, si un *murtadd* (apóstata), hombre o mujer, no declara su infidelidad, no será castigado⁶². Por

61 Ver Ayatollah Fazel Lankarani , apartado 'Questions and Answers' en su página web en Inglés en: <http://www.lankarani.com> 12 Abril 2015

62 Para las ver las opiniones del Ayatollah Makarem Shirazi ver su página web en Inglés: <http://www.makaremshirazi.org/> 12 Abril 2015

otra parte, el *ayatollāh* Janaati prefiere no dar su opinión sobre asuntos de apostasía, afirmando que la cuestión requiere un escrutinio⁶³.

Entre los grandes juristas *šī'ies* el Ayatollāh Montazeri tiene una opinión única con un enfoque especial en el tema de la intención de conversión. Él se refiere a la apostasía ante aquellos que en el pasado se convirtieron del Islam y perseveraron en su pena: aquellos que saliéndose del Islam lo hicieron en terreno hostil y con intenciones de dañarlo. No obstante, dicho *ayatollāh* no se pronuncia acerca de que en el caso de que en la actualidad se den estos casos de conversión hostil, se aplicase un castigo. No obstante, según este experto la duda o conversión de una creencia, si sucede tras una investigación, no se aplica la pena de muerte. Reitera que acusar a alguien de *irtidād*, de forma asegurada (*iḥrāz*) es algo obligatorio para el juez. En este sentido, se acoge a uno de los principios de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) el cual establece: “No se ejecutarán castigos (*ḥudūd*) en caso de duda”⁶⁴.

3.2.3. Los *jawāriy*; el posible origen del *takfīr*

Una posición más extrema se da en el caso del temprano clan *jāriyī*. En la práctica encontramos que alguno de sus miembros llegó a la conclusión de que cualquier musulmán que pecó deja automáticamente de ser considerado como tal. No obstante, otros consideraban que únicamente era *kāfir* quien había llevado a cabo cualquier práctica que supusiese “un pecado grave”.

El pensamiento *jāriyī* supone un fenómeno político-religioso, que ha tenido una posición un poco controvertida en el seno del Islam desde el asesinato del califa Utman. Según expertos como Newby⁶⁵, el origen del concepto *takfīr* lo encontramos en el seno del clan *jāriyī*. Señala que este término se refiere a un selecto número de personas que dan su apoyo a 'Alī Ibn Abī Ṭālib en su lucha contra Mu'āwīyā Ibn Abī Sufyān. Ambos bandos son considerados democráticos, y que dan la opción a cualquier miembro de la minoría a convertirse en califa. sin embargo, por otro lado muestran cierto radicalismo a la hora de considerar quién es musulmán y quién es un pecador.

63 Ver opiniones del Ayatollah Mohammad Ebrahim Janaati, *Periods of Jurisprudence and Its Manner os Explanation* (Kayhan Publisher, Tehran, 1995) in Persian, págs. 438-439

64 Ver opiniones del Ayatollah Hoseinali Montazeri en su web en Inglés: <www.amontazeri.com> Nombrado en 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', *Muslim Legal Traditions of Apostasy and Relevant Human Rights Law*, pág. 30

65 Newby, Gordon D.(2004) A Concise Encyclopedia of Islam, Oneworld Publications , England, Oxford.

Se dijo que durante la batalla de *Šiffin* en 657, Alī Ibn Abi Tālib aceptó una oferta hecha por Mu'awīyā Ibn Abī Sufyān que llevó a su ejército a desertar. Esto sugirió que la condena era únicamente competente del sentenciada por medio de Dios y no de un único ser humano.

A diferencia de la rama *sunnī* - la cual consideraba que el gobernante debía ser un varón árabe miembro de la tribu de *Qurayš* - y de la *Šī'a* - que consideraba que debía ser 'Alī, yerno de Muḥammad, o un descendiente directo suyo - los *jāriyītes* pensaban que la dignidad califal emanaba de la comunidad, que debía elegir libremente al más digno, fuera quien fuese. Esto provocó una radicalización en sus ideas que les llevó a sentenciar penas por *kufṛ* a todos aquellos que no siguiesen su línea ideológica dentro del seno del Islam. No obstante el significado concreto que los *jāriyītes* adoptaban de *takfīr*, ha ido variando diacrónicamente y tergiversándose.

3.2.3. *Mu'tazila* y otras minorías religiosas

Como respuesta a las actitudes de los *jāriyītes*, surge en el segundo siglo del Islam el movimiento de los *mu'tazīlies* (los que se han retirado). La principal discrepancia que encontraron en referencia a los anteriores, fue la de a quién considerar no-creyente.

Esta rama es considerada una secta islámica, la cual posee un comentario detallado del *Qur'ān* llamado *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-maṭā'in* ("La defensa del Corán contra la difamación"). Existen entre ellos diferentes subdivisiones con unas ideas un poco distintas entre sí, pero todas poseen unos rasgos comunes.

Al igual que para los *jāriyītes*, el pecado mayor conlleva un castigo y un juicio, sin embargo en este caso los *mu'tazīlies* no aceptan la matanza del infiel y su destino no será directamente el Infierno. Para ellos, al igual que para los *zaydīes*, hay un lugar intermedio entre éste Infierno y el mundo, del cual pueden librarse por medio del arrepentimiento. Además para ellos los pecadores no son ni creyentes ni incrédulos, sino un punto medio entre ambos; ni creyentes ni *kuffār*.

Estas ideas propuestas por al-Wāṭiq no fueron seguidas por el pueblo, y por ello este quiso imponerlas por medio de la amenaza. Los *mu'tazīlies* se hicieron con el poder con figuras como Aḥmad b. Abī Dāwūd y su ministro Muḥammad 'Abd al-Malik al-Zayyāt. Fue entonces cuando

decidieron desarrollar actitudes dictatoriales y asesinar a quienes no acatasen su doctrina, especialmente en lo relativo al destino y al monoteísmo. En este contexto fueron los verdaderos eruditos islámicos quienes negaron la validez de estas vías y aportaron pruebas de ello dando soluciones.

También encontramos el caso de los desaparecidos *murýi'es*⁶⁶, quienes se caracterizaban por no perseguir a los infieles. Argumentaban que cualquier persona que se hace llamar musulmán debe ser considerado como tal hasta que se demuestre lo contrario. Así, la potestad de decidir las buenas o malas acciones del creyente en este caso sólo se encuentra en la figura de Allāh. También por ello creían que la fe es garantía de salvación, por encima de los actos.

4. Condiciones generales del *takfīr*

El *takfīr* tiene orientaciones y condiciones. Desde la perspectiva teológica, quien incorrectamente tacha a alguien de *kāfīr* es culpado a sí mismo. Dada la extrema sensibilidad del asunto, se debe tener mucha cautela a la hora de promulgar una *fatwa* de este tipo. La acción debe ser examinada correctamente antes de establecer un dictamen al respecto.

Los juristas musulmanes introdujeron muchos controles sobre el uso del *takfīr*. Es un asunto serio con consecuencias que pueden afectar a la vida de la persona acusada de ello. Sólo puede ser acusado alguien que haya violado uno de los principios centrales del Islam, a través de cualquier palabra o hecho. Hay que tener en cuenta que la mayor o menor rigidez de las penas aplicadas a los individuos por apostasía han variado conforme al curso de la historia. Un ejemplo de ello lo vemos en los primeros siglos del Islam, cuando las mujeres apóstatas no podían ser condenadas a pena de muerte dada su nula participación en escenarios bélicos⁶⁷.

De este modo, el Islam *sunní* establece las condiciones y controles que deben acuñarse por parte del

66 (del árabe مرجئة, *murýi'a*) es uno de los primeros corrientes teológicas que se desarrollaron en el islam, hoy en día desaparecido. Esta corriente influenció la tolerancia de los omeyas y favoreció un cierto número de conversiones entre aquellos que hasta entonces dudaban. La *murýi'a* surgió en oposición al estricto corriente *jāriyī* sobre cuestiones relacionadas con las controversias sobre el pecado y las definiciones de lo que es un verdadero musulmán. La *murýi'a* acabó siendo considerada como una corriente heterodoxa y tratada de *Ahl al-bida'* ("gente de la innovación"), aunque algunas de sus ideas se integraron en las diversas escuelas teológicas ortodoxas del sunnismo.

67 Ver Mohamed Talbi, 'Religious Liberty: A Muslim Perspective', en Leonard Swidler (ed) *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions* (New York and Philadelphia: Hippocrene Books and Ecumenical Press, 1986), págs. 182-183

emisor y el acusado.

4.1. Situación del emisor y la promulgación de la *fatwa*

Hay que entender que el concepto de “dogma” cristiano no es algo apropiado al hablar de Islam, ya que ninguna institución oficial o persona ha sido presentada ni por el *Qur'ān* ni por el Profeta como intérprete de las Escrituras como autoridad para identificar las creencias heréticas. Sin embargo, en la práctica esto no sucede así. Cuando el tema de la herejía se trata puede ocurrir que un *mufī* o *muŷtahid*, o incluso cualquier otra persona que no tiene autoridad de ningún tipo se considere a sí mismo poseedor de este derecho de declarar una *fatwa* con la cual etiquetar a un individuo, una opinión o un grupo como hereje.

Dada su aplicación, la consecuente autoridad religiosa:

1. Debe ser profundo conocedor de las condiciones y premisas del *takfīr*. Normalmente los eruditos de la *Šarī'a* son los que conocen las razones que hacen a una persona abandonar el Islam. El culpable debe demostrar por palabras o hechos que realmente es digno de ser condenado, incluso si existe autoculpa, los hechos deben ser probados. Debe ser informado del error para imponer una serie de cargos. No debe ser un recién converso al Islam y debe determinarse que no estaba bajo coacción apóstata. Debe investigarse si es conocedor de las reglas del Islam
2. Ser de los autorizados para declarar un juicio de *Šarī'a*. No es un derecho de todos. Básicamente miembros de la *Šarī'a*; nunca los que no saben de la religión o abusan de sus poderes.
3. Debe demostrar que realmente un acusado de apostasía lo es. La acción tiene que violar la ley islámica. Una persona no puede ser considerada apóstata basándose sólo en la duda. Es un tema de suma importancia y no se debe culpar hasta no tener pruebas claras. La apostasía no se puede declarar a alguien a no ser que haya un texto claro que hable de aquello por lo que se le critica.

4.2. Situación del receptor acusado

وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم

عذابا أليما

Que no espere perdón quien sigue obrando mal hasta que, en el artículo de la muerte, dice: «Ahora me arrepiento». Ni tampoco quienes mueren siendo infieles. A éstos les hemos preparado un castigo doloroso.

Qur'ān 4.18

Los estudiosos dentro del Islam *sunni* consideran que el culpable debe ser juzgado tras comprobarse una actitud apóstata. En este sentido el Islam establece condiciones específicas para la declaración de una persona como no-creyente:

1. La salud mental y mayoría de edad. No se considera apostasía si la persona acusada es irracional, como los niños o las personas con trastornos mentales y las que están ausentes de mente por estar inconscientes, durmiendo, enfermas, o aquellas bajo la influencia de drogas o alcohol. En el caso del código de los *muḥtahids šī'ies*, cualquier persona mayor de edad (varones a partir de los 15 años y mujeres a partir de los 19 años) debe ser conocedor y acatar los principios de su religión y actuar en plena responsabilidad⁶⁸.
2. Una persona que está acusado de apostasía debe ser consciente de lo que dice o hace. Conocer lo que está bien o mal en el Islam: ser un correcto musulmán. Además es necesario conocer la premeditación que le llevó a actuar así.
3. Establecimiento de la prueba. Debe haber pruebas que deben ser presentadas correctamente y deben ser comprendidas por la persona que está siendo juzgada.
4. Subsanación de la apostasía y admisión de la misma. La admisión o testimonio debe estar

⁶⁸ Artículo 1, '*Risālah Tawdhih-al-Masā'il*'; principal libro de la jurisprudencia *šī'ī*

basado en el cumplimiento de dos funciones:

- a) El testimonio acerca de la apostasía se debe elaborar en detalle por los testigos para establecer un veredicto.
 - b) Si la apostasía se demuestra por la admisión, la aceptación y reconocimiento de la apóstata se deben tomar en detalle.
5. El pecado derivado de una mala interpretación de los textos islámicos. En este caso, si hay pruebas sobre ello, debe evitarse la sentencia de *takfīr*.

Estas directrices se exponen de una manera algo general, a la cual como hemos dicho, se sumarán distintos matices dependiendo del país al cual hagamos referencia. Entre los juristas *šī'ies* encontramos opiniones como que la del *ayatollāh* Montazeri frente al uso del *ḥiyāb*: “si para un musulmán alguna de las directrices de la religión no ha supone claramente una necesidad religiosa y por lo tanto él o ella niega aceptar tales comandas en base a su duda, el o ella no puede ser considerado *murtadd* por ello, y por lo tanto los castigos por tal hecho no le serán aplicados⁶⁹”

La problemática de la autoridad en la ejecución de estas sentencias ha sido un tema latente. Algunas personas afirman que los grandes representantes islámicos de Arabia Saudí, como al-Albānī, Ibn Baaz y al-Fawzaan fueron comprados por los gobiernos occidentales, y por lo tanto, este pequeño grupo de personas invalida las opiniones ulemas sobre cuestiones como la *yihād*. Del mismo modo, estos son acusados de falsos académicos, de '*scholars for dollars*' (expertos por dinero).

La cautela en este campo es importante ya que su ambigüedad de su situación provoca que su uso esté destinado en ocasiones al falseamiento y corrupción. La problemática del *takfīr* influye tanto a los gobernadores como a los gobernados. De este modo, es fácil encontrar casos en los que las sentencias de *takfīr* hayan sido otorgadas arbitrariamente contra cualquier personalidad molesta para el emisor, como ciertos gobernantes.

69 Ver *Ayatollāh* Montazeri, nota 46

El polémico experto islámico Haitham al-Haddad⁷⁰ en un debate en Noruega en Enero de 2014⁷¹ pretendió llevar a debate una cuestión comprometida en relación al asunto de la apostasía. Refiriéndose a un caso en Somalia en el que un gobernador fue acusado de *kāfir* por un *muftī*, planteó la siguiente cuestión: ¿Puede un individuo pronunciar *kufir* a otro individuo y asumir todas las consecuencias en ello?

La pregunta fue resuelta por él mismo, quien afirmaba que de hacer eso, el emisor sería un irresponsable, ya que promulgaría un *iḥtihād* unánimemente el cual pondría al pueblo en situación de lucha y rebelión contra tal gobernador. En el caso de que más expertos islámicos, imanes o *muftīs* opinasen al respecto...

1. Si todos ellos estaban de acuerdo con el veredicto, éste era veraz y podía ser llevado a cabo por cuestión de *iḥmā'*.
2. Si por el contrario no todos lo aceptaban o se oponían a tal dictamen, éste no tendría validez y convertiría directamente a tal “experto” en *kāfir*. La sentencia se volvería en su contra.

El discurso de Haitham hacía continuamente una llamada al “sentido común” y afirmaba que tales “expertos” no lo serían, y carecerían del conocimiento necesario para entender y comprender el Islam y sus Escrituras.

5. Globalización y situación legislativa de la blasfemia en los países islámicos.

La mayoría de los países de Oriente Medio y el Norte de África mantienen un sistema dual de tribunales seculares y tribunales religiosos. Estos segundos se encargan de regular los asuntos del matrimonio y las herencias principalmente. No obstante algunos países no hacen esta distinción, como es el caso de Arabia Saudí o Irán, los cuales mantienen tribunales religiosos para todos los aspectos de la jurisprudencia, a igual que un cuerpo de policía religioso para mantener la seguridad social. La *Šarī'a* es del mismo modo empleada en países como Sudán, Libia o Somalia. En la práctica por ejemplo, algunas zonas de Nigeria han reintroducido tribunales de *Šarī'a* en lo que

70 Shaikh Haitham al-Haddad, nacido en Palestina, doctor por la SOAS University of London y formado como imām en Arabia Saudí. Miembro del consejo de asesores de las organizaciones islámicas en Reino Unido, incluido el Consejo de la *Šarī'a* Islámica. Él mismo es presidente, consejero de operaciones y administrador de la Fundación de Investigación y Desarrollo Musulmán. Extremo y polémico en muchas de sus declaraciones.

71 Haitham al-Haddad, “*Can we take fatwa on Jihad & Takfir from Saudi Scholars?*”, Noruega, 31 de Enero 2014. Videoconferencia. (<https://www.youtube.com/watch?v=vcMnMeJbt-Y>)

refiere a los castigos más fuertes, como las penas *hudūd*, los cuales no siguen las indicaciones penales de un tribunal secular. En ocasiones esta convivencia dual de tribunales – religioso y secular – lleva a contradicciones en los dictámenes legales. Un ejemplo de ello se percibe en el caso de Maḥmud Muḥammad Ṭaha, líder del Partido Republicano Sudanés o la Hermandad Republicana⁷². Los castigos que contempla un tribunal islámico incluyen amputaciones por robo – de una o las dos manos - , lapidación por adulterio o ejecución por apostasía. Algunos países como Afganistán han retirado la *Šarī'a* por este motivo de contradicción. En 1980, Pakistán, bajo el liderazgo del presidente Zia-ul-Haq, el Tribunal Federal de la *Šarī'a*, examinó cualquier ley existente asegurando que no fuese “repugnante al Islam”. En sus inicios ya se daba competencia a cuestiones tales como una ley contra la blasfemia, una ley castigando la profanación del *Qur'ān*, la prohibición de insultar a las esposas, familiares o compañeros del Profeta del Islam; y dos leyes que restringían específicamente las actividades de los aḥmadíes, los cuales fueron declarados no musulmanes.

5.1. Egipto: El desarrollo de la Constitución Egipcia en los últimos años (2010- Actualidad) y la ley contra la blasfemia.

El 26 de diciembre de 2012, los Hermanos Musulmanes intentaron institucionalizar una reforma de la Constitución algo controvertida. Ésta fue aprobada por la población en un referéndum celebrado del 15 al 22 de diciembre de 2012, bajo el apoyo del 64% de los votantes, pero con una participación del 33%. De este modo, se sustituyó la Constitución provisional impuesta en 2011 tras la Revolución. La nueva constitución de 2012 contenía un apartado referente a la “ley de la blasfemia”, la cual permitía practicar la pena de muerte sobre el individuo acusado, incluso sin tener pruebas sobre los hechos. Bajo esta ley, varios estadounidenses y canadienses fueron ejecutados en 2012.

Muḥammad Morsi, representante del partido de los Hermanos Musulmanes a partir de junio del 2012, fue acusado de encabezar un “partido terrorista” y dictatorial. Esta organización, tras muchas manifestaciones populares en su contra fue derrocada el 3 de julio de 2013 mediante un golpe de Estado encabezado por 'Abd al-Fatāḥ al-Sīsī; comandante y jefe de las Fuerzas Armadas de Egipto. Este último formó entonces un gobierno provisional el cual, respaldado por la junta militar participante en tal golpe de Estado, sometió a referéndum el 18 de enero de 2014 la elaboración de

⁷² Abdullahi Ahmed An-Na'im, 'The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan' Religion 16 (1986), pág.208

una nueva Constitución como alternativa a la anterior. Esta iniciativa caracterizada por un mayor carácter secular, tuvo éxito entre los votantes, estableciendo un mandato de cuatro años para el presidente, el cual puede ser destituido por el Parlamento. Con esta Constitución se garantiza la igualdad de género, así como la absoluta libertad de pensamiento y con ella los partidos políticos no puede basarse en la religión, la raza, el género o la geografía como un precedente para procesar.

Tras estos incidentes y de acuerdo con la actual Constitución de Egipto (2014), la religión del Estado es el Islam y la base de la legislación es la *Šarī'a*. Además, según la Ley de Educación de 1981, la educación religiosa es obligatoria en las escuelas públicas y privadas, siendo indispensable la enseñanza de las aleyas coránicas para facilitar el conocimiento de los estudiantes. Esta Constitución especifica del mismo modo el deber de todo egipcio a la edad de dieciséis años, de la obtención de un carné de identidad donde se especifique su religión entre: cristiano, musulmán u “otro”. Esta tarjeta, por otra parte, es necesaria para la mayoría de los servicios sociales como la banca, la educación o el tratamiento médico.

Es importante señalar otro aspecto relevante en el ámbito de la seguridad nacional de Egipto. Desde 1981, este país ha puesto en práctica una Ley de Emergencia renovable cada dos años⁷³. Esta legislación otorga a las autoridades la facultad de restringir muchos de los Derechos Humanos, entre ellos la libertad de religión o de creencia, así como la libertad de expresión, de reunión o asociación. En virtud de la Ley de Emergencia, las fuerzas de seguridad detienen arbitrariamente a los individuos maltratándolos y torturándolos.

En 1993, la Corte Constitucional Suprema dictaminó que el Presidente tiene la potestad de invocar la Ley de Emergencia refiriendo cualquier delito al tribunal militar. Cabe señalar, que en el resultado de la decisión de la Corte se dictaminó que los delitos en relación con los asuntos religiosos no son de la competencia de tribunales ordinarios, sino que deben tratarse bajo estas cortes especiales⁷⁴. En este contexto, muchas organizaciones defensoras de los Derechos Humanos, tanto egipcias como internacionales, han criticado que el objetivo principal de estos tribunales militares es castigar el activismo político y la disidencia, persiguiendo de este modo a individuos por sus creencias o prácticas “poco ortodoxas”. En estos tribunales de emergencia o militares, los acusados no tienen derecho a apelar la sentencia, sino que la confirmación está sujeta a la voluntad del Presidente, el cual podrá sustituir su decisión por una decisión de una emergencia o un tribunal

73 Las últimas renovaciones se han sucedido en mayo de 2010, mayo de 2012 y mayo de 2014.

74 Corte de Seguridad del Estado de Emergencia y tribunales militares.

militar.

En Egipto, la ley contra la blasfemia es uno de los instrumentos que el gobierno de mayoría *sunnī* emplea para la persecución de minorías egipcias que no se suscriben a estos puntos de vista. En este sentido, los grupos más perseguidos son *šī'ies*, *sufīes*, *aḥmadīes*, cristianos, *baha'ies*, además de los ateos. La persecución puede implicar la vigilancia, el acoso, la detención prolongada, el maltrato, la tortura y la pena de muerte.

Con el incremento del extremismo religioso de las últimas décadas, un gran número de leyes en contra de las actividades de estos grupos han sido llevadas a cabo en numerosos países musulmanes. En este caso, el código penal de 1992 de Egipto dice lo siguiente:

“Una pena de prisión por un periodo nunca menor a seis meses y nunca mayor a cinco años o una multa no menor a 500 LE y no más de 1000 LE debe ser impuesta a cualquier persona que abuse de la religión para promover o defender ideologías extremistas por medio de palabras, escritos o cualquier otra manifestación con una apariencia de desorden público, desprecio o menosprecio de la religión o semejantes o prejuzgando la unidad nacional o la armonía social.”⁷⁵

El Código Penal de Egipto no se pronuncia acerca del castigo por apostasía en el Islam. Actualmente la jurisprudencia egipcia prohíbe la apostasía en el Islam pero no se pronuncia acerca del castigo de muerte por ello. El Artículo 2 de la Constitución Egipcia consagra la *Šar'īa*. Tanto el Tribunal de Casación como el Tribunal Supremo en administración han afirmado que “es completamente aceptable para los no-musulmanes convertirse al Islam, pero los musulmanes no pueden convertirse a otra religión o no profesar ninguna creencia”. En la práctica, Egipto ha perseguido la apostasía del Islam de acuerdo con sus leyes de la blasfemia empleando la doctrina de la *ḥisba* y los grupos islámicos no reconocidos estatalmente se han tomado la ley por su propia mano ejecutando apostatas. Frente a esto un estudio realizado en 2010 refleja que el 84% de los musulmanes egipcios consideran que la apostasía debería ser castigada con la pena de muerte.

⁷⁵ Ver Angelo Riberio, *Report submitted to the Commission of Human Rights, Special Rapporteur on Implementation of the Declaration on the Elimination of All forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief*, (1992) Párrafos 11-15 , citado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States, Brill, (2008) pág.106

6. Derechos Humanos e Islam: Tolerancia inter-religiosa e intra-religiosa

Las leyes que prohíban la conversión religiosa son contrarias⁷⁶ al Artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU, la cual afirma lo siguiente:

"Cualquiera tiene el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar su religión o creencia, y la libertad - tanto en solitario como en comunidad con otros y en ámbitos públicos o privados - , de manifestar su religión o creencia en enseñanza, práctica, cultos y contemplación."⁷⁷

Las naciones islámicas han criticado la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU como un intento del mundo no-musulmán de imponer sus valores sobre los pueblos islámicos y la presunción de una superioridad cultural⁷⁸. La manifestación se formalizó con la redacción de la Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam, como un acuerdo conjunto de los estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica en El Cairo en 1990. Esta declaración afirmó una perspectiva islámica sobre los derechos humanos, los roles de género y los límites de comportamiento que afirma la *Šarī'a* como la única fuente para el Derecho.⁷⁹

La apostasía y la blasfemia son algunos de los muchos puntos de diferencias entre la Declaración de la ONU Declaración y El Cairo. Algunos eruditos islámicos como Muḥammad Rašīd Riḍā o Muḥammad 'Abdūh en *Tafsīr al-Manār*, afirman que la libertad de religión ni aprueba ni requiere "libertad para apostatar ", debido a que la apostasía infringe la libertad de los demás y transgrede la religión del Estado⁸⁰.

6.1. Propuestas para la solución del conflicto: “El Mensaje de Amman”

76 Nisrine Abiad (2008), *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations*, British Institute of International Comparative Law, págs. 25-31

77 "The Universal Declaration of Human Rights" <<http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18>>

78 Said A. A. (1979), *Precept and practice of human rights in Islam*, Universal Human Rights, Vol. 1, No. 1, págs. 63-79

79 Brems, E (2001). *Islamic Declarations of Human Rights*. Human rights: universality and diversity: Volume 66 of International studies in human rights. Martinus Nijhoff Publishers. págs. 241–84

80 Peters & De Vries (1976), *Apostasy in Islam*, Die Welt des Islams, Vol. 17, Issue 1/4, pág. 21

“Hoy el mensaje magnánimo del Islam se enfrenta a un brutal ataque de quienes, por medio de la tergiversación y la mentira, pretenden presentar el Islam como su enemigo. Es asimismo objeto de ataque por parte de algunos que proclaman su afiliación al Islam y cometen actos irresponsables en su nombre.

Denunciamos y condenamos el extremismo, el radicalismo y el fanatismo actuales, tal como nuestros antepasados los denunciaron y se opusieron incansablemente a ellos en toda la historia islámica... Basándonos en razones religiosas y morales, denunciamos el concepto contemporáneo de terrorismo que se asocia a prácticas injustas, cualesquiera que puedan ser su origen y su forma. Tales actos se representan por la agresión contra la vida humana de una forma opresiva que contraviene los preceptos de Dios.”

Mensaje de Amman, 9 de noviembre del 2004

A finales de 2004 el Rey Abdullah II al-Hussein de Amman reunió a un grupo de destacados eruditos islámicos en Jordania para resolver la repercusión de los *takfiríes* y sus ideas. Del mismo modo pidió consejo a su primo y consejero el príncipe 'Īzz al-Dīn al-Jaḥīb Al-Tamīmī, un erudito islámico sumamente respetado para que le ayudase en esta ardua misión.

El resultado de esta consulta se tradujo en un documento denominado como “Mensaje de Amman”, el cual pretendía establecer qué es y qué no es el Islam, además de puntualizar qué tipos de acciones son o no son islámicas.

El mensaje fue sintetizado en tres puntos básicos en forma de preguntas que daban lugar a cuestionarse estas tergiversaciones, pretendiendo revelar las acciones de estos grupos extremistas como fraudulentas respecto al Islam normativo.

Las preguntas fueron las siguientes:

- 1) ¿Quién es musulmán?
- 2) ¿Es permisible declarar a alguien apóstata (*kāfir*)?
- 3) ¿Quién tiene derecho a promulgar *fatwas* (dictámenes legales)?

Estas preguntas fueron enviadas a 24 de los principales eruditos religiosos musulmanes de todo el mundo, incluyendo a representantes de las cuatro principales escuelas de

jurisprudencia *sunnī* (*ḥanafī*, *mālikī*, *šāfiī* y *ḥanbalī*), además de las dos principales escuelas *šī'ies* (*yā'farī* y *zaydī*), la escuela *ibaḍī*, y los eruditos *zāhirīes*. El problema que señalaba Abdullah II para la interpretación de la Revelación es que “a diferencia del cristianismo, el Islam no cuenta con un clero oficial, pero sí tiene escuelas con afamados eruditos religiosos, conocidos como imanes, que gozan de gran respeto”.

Este hecho se expuso en una reunión en julio de 2005, donde cerca de 200 eruditos de 50 países distintos pertenecientes a estas escuelas, se dieron lugar en Amman para emitir un dictamen sobre las cuestiones planteadas. Además este dictamen fue posteriormente presentado en la cumbre de la Organización de Conferencia Islámica en Meca (diciembre de 2005). En un período de un año, estos tres puntos del Mensaje de Amman se aceptaron de nuevo unánimemente en otras seis asambleas internacionales de académicos islámicos, que culminaron con la Academia Islámica de *Fiqh* de Jeddah, en julio de 2006.

El resultado fue el siguiente:

- La totalidad de los presentes reconocía la validez de las ocho escuelas anteriormente nombradas además de la teología tradicional islámica (*aš'ārismo*), el misticismo en manos de los *šūfīes* y el pensamiento real de los *salaftes*. Cualquiera que se adhiriera a estas creencias sería considerado musulmán.

- Partiendo de los hechos del primer punto, los eruditos reconocían que la práctica de *takfīr* era inaceptable. Sin embargo establecían unas condiciones subjetivas a la hora de promulgar *fatwas*. Según el Šayj de al-Azhar no es posible ni tolerable declarar apóstata a un *aš'arī*, un *šūfi*, un *salaftī* o a cualquier musulmán que crea en *Allāh*, Su Profeta, cumpla los pilares del Islam y no nieguen de forma evidente ningún aspecto de la religión.

- El reconocimiento de una escuela determinada supone aceptar una serie de líneas generales en la emisión de *fatwas*: no está permitido emitir una sentencia judicial sin cumplir los requisitos que la propia escuela adopte. Cada *madhab* lleva intrínseco un modo de operar al respecto. Del mismo modo, nadie puede hacer un *iytihād* ilimitado, crear una nueva escuela de jurisprudencia o emitir *fatwas* falsas que descarríen a los creyentes de los principios fundamentales de la *Šarī'a* y de lo establecido por las diferentes escuelas.

Este postulado, siendo estudiado por un total de casi 500 estudiosos islámicos, supuso un hecho histórico ya que por primera vez en la historia del Islam se establecían unos fundamentos sobre el *takfīr*.

Los estudiosos lo señalan como un acontecimiento de extrema importancia ya que por primera vez desde hace más de mil años los principales representantes de la *Ummah* se ponían de acuerdo llegando a un mutuo acuerdo pluralista. De este modo además, se exponen unas opiniones contrarias a los fundamentalistas radicales y a los actos terroristas en nombre de la religión.

7. Conclusión: búsqueda de legitimidad frente a la falta de autoridad religiosa

A partir de la muerte del Profeta se fueron buscando alternativas en el seguimiento de unas pautas que guiasen a la comunidad. Las directrices se transmitían de generación en generación para mantener los comportamientos originarios del Islam de un modo tradicionalista, muy característico del mundo árabe. En la mayoría de los países las instituciones políticas imperantes tenían poco control sobre estos aspectos a los que hemos hecho referencia.

Al hablar en el siglo X d.C de un “cierre a la puerta del *iḥtihād*”, muchos expertos discrepan sobre ello. W. Montgomery Watt y Wael B. Hallaq⁸¹ indicaron que en realidad nunca se cerró del todo. Del mismo modo encontramos alguna minoría la cual afirma que cualquier experto cualificado temática religiosa islámica tendría derecho a ejercer *iḥtihād* en cualquier momento.

Es importante tener en cuenta la alusión al término árabe *bida'* (innovación), en correlación con este *iḥtihād*. La historia arabo-islámica nos muestra un reniego a los cambios extra-tradicionales, por ello este término (*bida'*) posee una connotación negativa salvo cuando nos referimos a temas mundanos de los que la religión no habla o no tiene mención. No obstante en el ámbito religioso toda innovación se considera pecado. Aquellos que malinterpretan la *bid'a* son responsables de llevar las cosas demasiado lejos y silenciar el discurso crítico y creativo. No hay que olvidar, sin embargo, que el concepto de *bid'a* es, por su propia naturaleza, clasificatorio y requiere emitir un juicio sobre las cosas nuevas. La importancia de la presencia de este término radica en el deseo de

81 Ver Knut S. Vikor , 'The Development of *Ijtihad* and Islamic Reform, 1750-1850', en el *Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*, Joesun, Finlandia, 19.22 Junio 1992 disponible en <www.hf-fak.uib.no/institutter/smi/paj/Vikor.html>.

mantener la Revelación Profética. Del mismo modo debería emplearse como medio para evitar la restricción de ideas, acompañado del *iḥtihād* (reflexión). El potencial constructivo de *bida'* como instrumento regulador está reforzado en el derecho islámico por el proceso intelectual del *iḥtihād*, y juntos ayudan a dar solución a nuevos retos que se plantean en el seno del Islam.

En el Islam, a diferencia de otras religiones como la cristiana o la judía y a excepción de la rama *ṣūfī*, no hay autoridad central personificada. Este vacío es un problema que va en aumento, a pesar de que haya varias personas e instituciones consideradas como voces más aptas que otras. En este contexto, el impacto de la globalización nos muestra que probablemente no haya en el mundo una religión tan dividida como la musulmana.

Esta ausencia de representación legal, da lugar a repercusiones especialmente perjudiciales actualmente, manifestadas en el aumento de la radicalización y el terrorismo. Estos hechos han puesto en práctica la problemática del concepto coránico del *'amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*; expresión que alude a buscar el bien en base a un sentido común, abriendo la puerta a posibles malinterpretaciones que llevan a los más radicales a obrar según sus deseos. De este modo encontramos en la actualidad casos en los que se pronuncia una sentencia de *takfīr* sin tenerse en cuenta los rasgos anteriormente postulados. En muchos casos se trata de instituciones poderosas que, tanto económicamente como por otros motivos ajenos a las ideologías, se hacen llamar dignas de decidir sobre el fin de estos asuntos en base a la búsqueda de unos objetivos egoístas y ajenos al seno de la *Ummah*. En este contexto, la sentencia de *takfīr* es una de las grandes víctimas del vacío legal-religioso del Islam; una vía fácil para la destrucción del enemigo.

8. Bibliografía

- ABDUL RAHMAN, Senu (1972) *“Punishment of apostasy in Islam”*, Institute of Islamic Culture, Lahore

- AL-HADDAD, Haitham. (2014) *“Can we take fatwa on Jihad & Takfir from Saudi Scholars?”* Noruega, 31 de Enero. Videoconferencia. <<https://www.youtube.com/watch?v=vcMnMeJbt-Y>>

- ALI, Maulana Muhammad. (1950) *“The Religion of Islam”*, Capítulo 3: “Apostasy”, Pakistan

- AL-NA'IM, Abdullahi Ahmed. (1986) *“The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan' Religion”* , Disponible en <<http://aannaim.law.emory.edu/pdfiles/dwln24.pdf>>

- AL-JIFRI, Habib Ali (2014) *“Why is there no serious effort to counter takfir ideology?”* 25 Febrero 2014, <www.thenational.ae>, Consulta Noviembre 2014

- ALSHAMMARI, Mansour Salim H. . (2013) *“Takfir and Terrorism: Historical Roots, Contemporary Challenges and Dynamic Solutions with special reference to al-Qa'ida and the Kingdom of Saudi Arabia”*, University of Leeds, Department of Arabic & Middle Eastern Studies, (Tesis inédita), Abril 2013

- ABIAD, Nisrine. (2008) *“Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations”*, British Institute of International Comparative Law, págs. 25-31

- ABDUL AZIZ, Said. (1979) *“Precept and practice of human rights in Islam”*, Universal Human Rights, Vol. 1, No. 1, págs. 63-79

- ABDUL RAHMAN, Senu. (1972) “*Punishment of apostasy in Islam*” , Institute of Islamic Culture, Lahore, pág.70
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. (1986) “*The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan*” Religion 16. págs. 197-224. Artículo
- ARZT, Donna E. (2012) “*The Role of Compulsion in Islamic Conversion: Jihad, Dhimmi and Ridda*”, Buffalo Human Rights Law, Review 15. Artículo.
- AZIZAN, Mahdi. (2012) '*Thoughts on Apostasy in Islam. A Summary of the Beliefs of the Shia Jurists in Regards to Apostasy.*' Traducido por Sheikh Saleem Bhimji. Artículo disponible en: <http://www.al-islam.org/articles/thoughts-apostasy-islam-mahdi-azizan>. Visitado el 13 de Abril de 2015
- BADERIN, Mashood. (2001) “*Establishing Areas of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights*”, International Journal of Human Rights Vol.5, Issue 2.
- BAYAT, Ali. (2006) “*Political-Social Origin of Khawarij*”, University of Tehran, Islam Pizhuhi Journal, Spring-Summer 2006, Vol. 2, Págs. 43-62. Artículo.
- BOSWORTH, Clifford Edmund. (2004) “*Studies in the Teachings of Mohammed*” , Artículo New York press
- BREMS, E. . (2001) “*Islamic Declarations of Human Rights. Human rights: universality and diversity: Volume 66 of International studies in human rights*” Martinus Nijhoff Publishers. págs. 241–84
- CORRIENTE, Federico. (1970) “*Diccionario Español-Árabe*”, Instituto Hispano-Árabe de Cultura (IHAC), Madrid
- DANKOWITZ, Aluma,. (2005) ”*Accusing Muslim Intellectuals of Apostasy*”, MEMRI Inquiry and Analysis, no. 208, February 18th

- DE JORDANIA, Abdullah II. (2012) *“Nuestra última oportunidad: la búsqueda de la paz en tiempos difíciles”*, Ed. Debate. Traducción por Francisco J. Ramos Mena
- ESPOSITO, John Louis. (1992) *“The Islamic Threat: Myth or Reality?”*, New York, Oxford University Press
- FARIDI, Fazlur Rahman. (2002) *“Islam”*, University of Chicago Press
- FARŪQ, 'Abd-Allāh (2014) *“Innovación y creatividad en el Islam”*, Artículo publicado en Nawawi Foundation <www.nawawi.org> 13 Octubre 2014
- HASHEMI, Kamran. (2008) *“Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States”*, Brill
- HERBERT J. LIEBESNY, Majid. (1995) *“Law in the Middle East, Volume I, Origin and Development of Islamic Law”*, The Middle East Institute, Washington, D.C.
- HUMAYUN, Arif. (2015) *“Islam on Blasphemy vs. Muslims on Blasphemy”*, Artículo, Disponible en: <www.circleofpeaceonline.org/wp-content/uploads/2015/02/Blasphemy.pdf>
- JANAATI, Mohamad Ebrahim (1995) *“Periods of Jurisprudence and Its Manner os Explanation”*, Kayhan Publisher, Tehran, págs. 438-439
- KADIVAR, Mohsen. (2001) *“Freedom of Thought and Religion in Islam”*, Mofid University, Iran
- LAHOUD, Nelly. (2010) *“The Jihadis' Path to Self-Destruction”*, Columbia University Press, Noviembre 2010
- MAHMASANI, Subhi. (1961) *“Falsafat Al-Tashri fi Al-Islam, the Philosophy of Jurisprudence in Islam”*, traducción por F. Zuadeh, Brill, Leiden, Holanda

- MAKIYA, Kanan. (1993) *“Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World”*
- MAUDOUDI, Maulana. (1984) *“Fitna-i Takfir: The mischief of calling Muslims as kafir,”* Tafhimat, Part. II, 11Ed. Islamic Publications, Lahore, Marzo 1984
- MIRMOHAMMADSADEGHI, Hosein. (2004) *“Offences against Security of the State and Public Tranquility”*, Cuarta Edición, Mizaan Publisher, Tehran (Iran)
- NEWBY, Gordon D. (2004) *“Concise Encyclopedia of Islam”* Oneworld Publications , England, Oxford
- PÉREZ VENTURA Óscar (1993) *“Takfir wal Hijra, entre la doctrina radical y el terrorismo yihadista”*, Instituto Español de Estudios Estratégicos, Publicado el 9 Enero 2013
- PÉREZ VENTURA, Óscar (2012) *“Relaciones entre los movimientos islamistas en España y el terrorismo”*, Instituto Universitario de Investigación sobre Seguridad Interior (IUISI) nº 6
- PETERS & DE VRIES. (1976) *“Apostasy in Islam”*, Die Welt des Islams, Vol. 17, Issue ¼
- RAMOS, Marcos Antonio. (1998) *“Nuevo Diccionario de Religiones y Denominaciones y Sectas”*, Editorial Caribe Inc.
- RIBERIO, Angelo. (1992) *“Report submitted to the Commission of Human Rights, Special Rapporteur on Implementation of the Declaration on the Elimination of All forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief”*
- RUBIN, Uri. (1990) *“The Assassination of Ka ‘b b. al-Ashraf”*. Oriens 32.

- SAEED, Abdullah & Hassan. , (2004) *“Freedom of Religion, Apostasy and Islam”*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate
- TALBI, Mohamed. ,(1986) *“Religious Liberty: A Muslim Perspective”*, en Leonard Swidler (ed) *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*” New York and Philadelphia: Hippocrene Books and Ecumenical Press
- VESSEY-FITZGERALD, S.G. , (1995) *“Nature and Sources of the Shariah”* en Majid Herbert J. Liebesny, (eds.) *Law in the Middle East, Volume I, Origin and Development of Islamic Law*” The Middle East Institute, Washington, D.C.
- VIKOR, Knut S. , (1992) *“The Development of Ijtihad and Islamic Reform, 1750-1850”*, en el *Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*”, Joesun, Finlandia, Junio 1992 disponible en <www.hf-fak.uib.no/institutter/smi/paj/Vikor.html>

Enlaces web:

- *“Irtidād and Ridda”*, On Apostasy In Islam. 18 Marzo 2012. Web: <<http://murtadd.org/irtidad-ridda/>>
- *“The Universal Declaration of Human Rights”* <www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18>
- SHARĪ'A STAFF, *“Discussing ISIL's Takfir Doctrine”*, Artículo 15 Octubre 2014, <<http://www.onislam.net>> Consulta Noviembre 2014
- THE HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN, *“Amman Message”* , The Royal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2009, Jordania <www.ammannmessage.com>
- SOUHAIB WEBB, *“Calling someone a Kafir”*, 15 Enero 2011, <http://www.suhaibwebb.com> Consulta 12 Noviembre 2014

- AL-AHRAM AL-ARABI, (2004) “*Accusing Muslim Intellectuals of Apostasy*”, 3 Julio, Egipto , traducción al inglés por Aluma Dankowitz.
- “*Takfīr.*” Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. 17 April 2015 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takfir-COM_1154
- “*Šarī'a Criminal Code (II)*”, Kelantan, Enactment 1993, Sección 23 (21), Citado en M.H. Kamali, “Islamic Law: a Critique of The *Huddod* Bill of Kelantan, Malaysia’, 13 *Arab Law Quarterly* 3 (1998) disponible en la página web de *Fiqh*: <<http://www.thefiqh.org/article.php/18>>
- “*The Application of the Apostasy Law in the World Today*”, Barnabas Fund, Mayo 2003, disponible en: <http://www.barnabasfund.org/Apostasy/_edn2#_edn2> Nombrado en Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States', (2008), págs. 36-37
- Saḥīḥ al-Bujāri. (4:52:270, 5:59:369, 19:4436, 3:45:687, 4:52:271) y Saḥīḥ Muslim. Ver en <www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/muslim/019-smt.php#019.4436>
- DUKES, Kais . “*The Noble Quran*”, Revisada por: J. Samia Mair (March, 2010) Consulta: 23 de Octubre del 2013, en <www.corpus.quran.com >
- LANKARANI, Fazel (Ayatollah). “*Questions & Answers*”, Web en Inglés: <<http://www.lankarani.com/eng/faq/d.php#Lying>>
- MONTAZERI, Hoseinali. “*Questions and Answers*”. Web en Inglés: <<http://www.amontazeri.com>>
- SHIRAZI, Makarem. “*Questions and Answers*”. Web en Inglés: <<http://www.makaremshirazi.org/>> 12 Abril 2015

- YUSUF, Abu . “*Kitab al-Kharaj*”. Ver en: <<http://islamport.com/d/1/ajz/1/393/1043.html>>
- AL-AZRĪ, Abd Allāh b. Abd Al-Ḥamīd. “ *Anwā’ al-kufr*”. Artículo disponible en <http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_articles/single/ar_Types_of_infidelity.doc>
- BIBLIAONLINE.ORG (1999) <www.bibliaonline.net>