

LA RISALA

TRATADO DE CREENCIA
Y DERECHO MUSULMÁN

IBN ABU ZAYD
AL-QATRAWANI

Investigación y Coordinación:
ALFARUKI



ÍNDICE

Lista de Abreviaturas	
Introducción del Traductor	
Libro A: Prefacio del Autor	
Libro B: Credo	
Libro C: Purificaciones	
Libro D: Oración	
Libro E: Funerales	
Libro F: Ayuno	
Libro G: Zakāt	
Libro H: Peregrinación	
Libro I: Alimentación	
Libro J: Ýihad	
Libro K: Juramentos y Votos	
Libro L: Matrimonio y Divorcio	
Libro M: Derecho Mercantil	
Libro N: Manumisión	
Libro Ñ: Patrimonio	
Libro O: Derecho Penal	
Libro P: Derecho Procesal	
Libro Q: Derecho de Sucesiones	
Libro R: Miscelánea	
Libro S: Postfacio	
ANEXO I	
ANEXO II	
ANEXO III	

En el nombre de Al-lāh, el Compasivo y Misericordioso

Que Al-lāh bendiga y dé paz a nuestro Señor Muḥammad,

y a su familia y compañeros

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

EL AUTOR

Se trata de Abū Muḥammad ʿAbd Al-lāh b. Abī Zaid al-Qairawānī, nacido el 310 de la Hégira (922/3 d.C.) en Nefza (España) o, según otras fuentes, en Qairawān (Túnez). Pasó la mayor parte de su vida en Qairawān, de ahí que fuese conocido por su [nisba](#) de al-Qairawānī. Murió en el 386 de la Hégira (996 d.C.) y está enterrado en su propia casa, siendo su tumba lugar honrado y de visita espiritual^[1].

Se le considera una de las figuras más relevantes del mālikismo. Contribuyó activamente a la difusión de dicha doctrina jurídica en el Magreb, prueba de ello es su [RISĀLA](#) con la que pone al alcance de todos, las líneas generales de la doctrina. Fue un genio, pues se cuenta que redactó la [RISĀLA](#) cuando sólo tenía diecisiete años^[2].

El lugar en que se le sitúa entre las importantes personalidades del [madḥab mālikī](#) es el de ser el [primero de los modernos](#) ([awwalu al-mutaʿajjirīn](#)). Esto significa que a partir de él se detuvo el proceso de [iḥtihād muṭlaq muntasib](#) para mantenerse tan solo el de [iḥtihād muqayyad fi al-madḥab](#). Eso significa que, en la escuela [mālikī](#), se les reconoce la capacidad para interpretar y deducir libremente pero basándose en la metodología ([uṣūl](#)) seguida por Mālik ([iḥtihād muṭlaq muntasib](#)) a los ulemas que llegan hasta la generación anterior a la de Ibn Abī Zaid, consistentes en las tres generaciones de alumnos que suceden a Mālik ([al-mutaqaddimūn](#)). A partir de la generación de Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, los juicios emitidos tanto por el fundador de la escuela, Mālik b. Anas, como

por las tres primeras generaciones (*ṭabaqāt*) de alumnos se convierten en vinculantes para las generaciones posteriores por no serles reconocido más que el estatus de *muḥtaḥid muqayyad fi-l-maḡhab*, por lo que quedan sujetas a los juicios (*fatāwī*) de los *mutaqaddimūn* y sólo cabe el esfuerzo de elaboración jurídica personal (*iḥtihād*) en aquellos asuntos (*nawāzil*) en los que los primeros no se pronunciaron^[3].

Esto queda establecido en una especie de consenso (*iḥmāc*) acaecido en el seno del propio *maḡhab* y viene reflejado en cómo Ibn Abī Zaid en su obra *An-Nawādir* se limita a recoger y acatar las opiniones de sus predecesores sin aventurarse a pronunciarse de modo divergente. Ese acto de reconocimiento de autolimitación que lleva a cabo Ibn Abī Zaid (alguna de cuyas manifestaciones se podrán entrever a lo largo del texto de la propia **RISĀLA**) cierra la puerta del *iḥtihād muṭlaq muntasib* en el seno del *mālikismo*.

LA OBRA

La **RISĀLA** es un tratado introductorio sobre la creencia sunnita y la jurisprudencia *mālikī* dirigido esencialmente a jóvenes estudiantes no especializados. Se trata de todo aquello que en materia de creencia y de ley ha de saber el creyente para pasar de ser ignorante a ser instruido en los asuntos de su religión^[4].

La **RISĀLA** no fue, en principio, redactada como obra de referencia para la emisión de *fatwas* o sentencias judiciales, como puede ser el caso del *Mujtaṣar* de Jalīl b. Ishāq o la *Tuḥfa* de Ibn ʿĀṣim^[5]; sin embargo, es parada obligatoria de todo estudiante de *fiqh mālikī*.

Este lugar preponderante dentro del *maḡhab* lo sigue detentando hasta nuestros días en los que aún es libro de estudio en todos los lugares donde la enseñanza tradicional del *fiqh mālikī* sigue viva, ya sea en el desierto del Sahara, las montañas del Rif, las riveras del Alto Nilo o el Albaycin de Granada.

A pesar de su original sencillez, los numerosos comentarios de que ha sido objeto pueden elevar la obra y extraer de ella ríos de erudición y hacer de ella motivo de los más sutiles planteamientos ya sea en materia de [kalām](#) o [fiqh](#).

La obra se estructura en cinco partes:

1. Introducción del autor que de modo epistolar se dirige a un familiar suyo: Sīdī Mahriz b. Jalaf, haciéndole una presentación de la obra (libro A)^[6].
2. Un primer capítulo sobre la creencia sunnita que se caracteriza por su cariz [pre-gazāliano](#) y, por lo tanto, [pre-kalāmico](#) (libro B).
3. Una parte que versa sobre el [fiqh](#) de las [ʿibādāt](#) o ley que rige la transacción del ser humano con su Creador. Incluye: purificaciones, deberes funerarios, oración, [zakāt](#), ayuno, peregrinación, normas alimentarias, sacrificios, [ḡihād](#), votos y juramentos (libros C-K).
4. Otra parte sobre el [fiqh](#) de las [muʿāmalāt](#) o ley que regula las transacciones entre humanos. Incluye: matrimonio, divorcio, transacciones comerciales y económicas, manumisión de esclavos, donaciones, fundaciones, derecho penal, procedimientos judiciales y herencias (libros L-Q).
5. Una parte final que versa sobre cuestiones varias al estilo del [Kitāb al-Ŷāmiʿ](#) del [Muwaṭṭaʿ](#) de Mālik b. Anas que incluye: prácticas recomendables, higiene personal, normas de cortesía, invocaciones, etc. (libro R).
6. Un post-facio del autor (libro S).

Cabe destacar que la obra es tanto un clásico del [fiqh mālikī](#) y por lo tanto un documento fundamental para la historia de la jurisprudencia española como un texto de máxima actualidad por

ser aún, como ya he señalado con anterioridad, libro de texto en vigor en los entornos tradicionales de enseñanza de dicho [fiqh](#).

TEXTO TRADUCIDO

División del Texto

Hemos optado por dividir el texto en secciones, capítulos y artículos. Esta división, en principio ajena a la obra (excepto la división por capítulos), responde a la concepción que de la obra tenemos, pues la concebimos principalmente como libro a ser usado por el musulmán. Por lo tanto ha de ofrecer todas las facilidades que una obra de consulta de carácter jurídico ofrece hoy en día. No pretendemos que la edición sea un objeto más en el museo arqueológico académico, sino una edición moderna, rigurosa y práctica de una obra que nunca ha perdido su actualidad.

Comentarios

Si, como venimos diciendo, la edición ha de poseer el talante de una obra de referencia jurídica práctica (sin que ello vaya en detrimento alguno de su indudable carácter clásico e histórico, que no arqueológico) es indispensable que vaya dotada de comentarios esclarecedores, aclaratorios y, venido el caso, actualizadores.

Nuestra referencia se basará fundamentalmente en los comentarios menores [at-tamar ad-Dānī](#) de al-Ābī Al-Azharī y [Taqrīb al-Maʿānī](#) de aš-Šarnūbī.

En una segunda fase aclaratoria se hará referencia a los comentarios mayores [al-Fawākih ad-Dawānī](#) de an-Nafrāwī y [Ḥāšiya ʿalā Šarḥ Abū al-Ḥasan](#) de al-ʿAdawī.

En caso de que se vea la necesidad de hacer referencia a las pruebas textuales ([adilla](#)) en que se basan los juicios (a ello acudiremos tan sólo cuando el posicionamiento de la escuela [mālikī](#) difiera

ampliamente de las otras tres escuelas), nos referiremos al comentario [uṣūlī](#) de Aḥmad Ben Siddīq al-Gomārī [Masālik ad-Dilāla fi Tajrīḥ Aḥādīṭ ar-Risāla](#).

Vista la necesidad, se podrá hacer referencia, tanto a nivel puramente jurídico ([furūḥī](#)) como probatorio ([usūlī](#)) a otras obras relevantes dentro de la escuela mālikī: [Mujtaṣar](#) de Jalīl b. Ishāq y sus comentarios, etc.

Venido el caso, se hará referencia a las debidas fuentes^[7] cuando la doctrina jurídica expresada en [la RISĀLA](#) se aleje de la práctica jurídica en uso por los muftis y cadíes, ya sea de modo general o en la ciudad de Fez ([al-ʿamal al-muṭlaq](#) y [al-ʿamal al-fāsī](#)).

Los temas que de alguna manera tengan alguna conexión con la realidad actual serán referidos a autores modernos y contemporáneos que los hayan tratado.

En observancia del debido rigor académico que buscamos en esta edición, todo este aparato referencial será debidamente remitido a sus fuentes por medio de una serie de abreviaturas.

EDICIÓN DEL ORIGINAL ÁRABE

Se utilizará como base para la traducción la edición del texto de la [RISĀLA \(Matn ar-Risāla\)](#) de Ibn Abī Zaid AL-QAIRAWĀNĪ, del Ministerio de Awqāf y Asuntos Islámicos del Reino de Marruecos, 1994, Tercera Edición.

RAZONES IMPULSORAS DE ESTA PROPUESTA

Entre estas razones figura el hecho de dar a conocer al público en general, y a la comunidad intelectual en especial, un documento fidedigno que plasme con toda su plenitud y detalle la creencia del musulmán y la ley que le rige tanto en sus transacciones con lo divino - en su dimensión privada y comunitaria - como en sus transacciones con lo humano - en sus dimensiones intra e inter-religiosa.

Esto vendría a llenar un vacío, ocupado desafortunadamente en la actualidad, por la más encarnizada propaganda difamadora e interesada, la cual deja ver sus efectos hasta en los más altos estratos intelectuales.

Sería un libro de consulta para el estudioso que busca el rigor y para el creyente que persigue conformarse a los preceptos éticos y legales de su Dīn.

Por otro lado, es un documento imprescindible para el conocimiento de la realidad histórica, jurídica, sociológica y antropológica de ese esplendoroso capítulo de la historia de España: al-Andalus.

Por último, borraría la mancha que, en expediente del arabismo español en particular y en la realidad académica española en general, ha dejado la desafortunada traducción de la [RISĀLA](#) llevada a cabo por Jesús Riosalido (Trotta 1993). Ni el autor de la [RISĀLA](#), ni la obra como clásico que es, ni la comunidad académica, ni la comunidad de musulmanes, ni el público culto en general se lo merecen.

Sin embargo, la principal razón que me ha impulsado a acometer esta ardua empresa es la búsqueda del favor y la satisfacción de Al·lāh. A Él todo se lo debo y a Él ruego que acepte ésta mi humilde obra.

ENFOQUE DESEADO

En cuanto a la traducción:

Se tratará, en los puntos semánticos donde en cierto modo confluyan conceptos religiosos compartidos por la religión musulmana y la cristiana, de desvincular la traducción de toda connotación de carácter cristiano en la medida de lo posible, a fin de liberarla de categorizaciones injustas basadas en coordenadas histórico-culturales ajenas al talante y espíritu de la obra.

Se tomará en cuenta, cuando el rigor así lo permita, el uso lingüístico que de ciertos términos lleva a cabo la ya arraigada comunidad de musulmanes españoles nativos.

En general:

Como ya he mencionado con anterioridad, no deseo hacer arqueología intelectual, sino rendir el debido homenaje a un autor y a una obra de gran actualidad y a un genio español de la Jurisprudencia. Si en su época, según cuentan las crónicas, el homenaje se rindió escribiendo la obra con tinta de oro y vendiendo el ejemplar al peso de ese noble metal, el homenaje en nuestra época habrá de consistir en concederle el valor práctico, académico e intelectual que debidamente se merece.

Al·lāh es el más sabio y de Él proviene el éxito.

[1] Véase la nota biográfica del prólogo de la traducción francesa: *La Risala, Epîtres sur...*, Léon Bercher, Editions Populaires de l'Armée, Argel 1983, p.9.

[2] Véase *Muhāḍarāt fī Tārīj al-Maḡhab al-Mālikī*, de ʿUmar ad-D̄yīdī, Maṅšūrāt ʿAkādh, Casablanca 1987, p. 194, y *al-Fawākih ad-Dawānī*, de An-Nafrāwī p.1/10 y *aš-Šarḥ aṣ-Ṣagīr ʿalā Aqrab al-Masālik*, de ad-Dardīr, edición de Mustafā Kamāl Wasfī p. 4/838.

[3] Ver nota anterior.

[4] Véase el postfacio de la propia RISĀLA.

[5] *La Risala*, trad. de Léon Bercher, p. 10.

[6] La división de la RISĀLA en partes es nuestra y hemos optado por ella en aras de una mejor clasificación de los contenidos de la obra.

[7] *Al-Lāmiya* de az-Zaqqāq, *al-ʿAmal al-Fāsī* de ʿAbd ar-Rahmān al-Fāsī, y *al-ʿAmal al-Mutlaq* de as-Siʿilmāsī. Véase Henry Toledano, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, 1974.

Libro A: Prefacio del Autor

a [Prefacio del autor]

1. En el nombre de Al·lāh el Compasivo y Misericordioso.
2. Que Al·lāh bendiga y conceda paz a nuestro Señor Muḥammad y a su Familia y Compañeros.
3. Dijo Abū Muḥammad Abd Al·lāh b. Abī Zaid Al-Qairawānī, que Al·lāh esté complacido con él y le satisfaga:

Alabado sea Al·lāh, que creó al ser humano por gracia Suya, y le dio forma en el útero materno por medio de Su sabiduría, haciéndole luego salir a un mundo favorable y colmado de bienes. Le enseñó lo que no sabía y le favoreció inmensamente. Hizo que Le reconociese a través de los vestigios de Su creación. Le hizo llegar un argumento inexcusable por boca de los Mensajeros, Sus mejores criaturas. Guió a quien favoreció con el éxito y extravió a quien justamente hizo fracasar. Facilitó a los creyentes el camino hacia la felicidad, abriendo sus corazones a la fe. Creyeron, pues, en Al·lāh, proclamándolo con sus lenguas, aceptándolo con sus corazones y cumpliendo lo establecido por Sus Mensajeros y Sus Libros^[1]. Aprendieron lo que les fue enseñado y se detuvieron ante los límites establecidos, contentándose con lo que les fue permitido y pudiendo prescindir, así, de lo que les fue prohibido.

4. Así pues, que Al·lāh nos ayude a proteger los miembros que nos dejó en depósito^[2] y a actuar de acuerdo con Su Ley. Me pediste que redactase para ti^[3] un compendio que versase sobre los deberes que conciernen a la religión^[4] en cuanto a lo que las lenguas han de pronunciar, los corazones creer y los miembros hacer. Haciendo mención de aquello que sea obligatorio^[5] o tenga carácter de sunna^[6] verificada^[7], supererogatoria^[8] o recomendable^[9]. Asimismo, incluiré algunas cuestiones referentes a la cortesía y a las cuestiones jurídicas principales^[10] y su casos derivados siguiendo la opinión del Imām Mālik b. Anas, que Al·lāh le tenga en Su misericordia, y la de sus seguidores.

5. También incluiré las explicaciones de las cuestiones difíciles dadas por los expertos y las clarificaciones llevadas a cabo por los alfaquíes, puesto que tu intención es la de enseñar este compendio a los niños tal y como ya lo haces con el Corán. Pues de ese modo, se consigue hacer que sus corazones lleguen a comprender el Dīn de Al·lāh y sus leyes, lo que les proporcionará bendiciones y un noble porvenir. He pues, respondido a tu petición, ya que deseo tanto para mí como para ti la recompensa de que se hace merecedor el que enseña el Dīn de Al·lāh o promueve su enseñanza.

6. Has de saber que el mejor de los corazones, el más entregado y predispuesto al bien es aquel en el que el mal aún no ha penetrado. Por ello, entre las cosas más aconsejadas y retribuidas que hay,

están el hecho de hacer llegar el bien a los corazones de los hijos de los creyentes, para que se establezca firmemente en ellos, enseñarles las bases del **Dīn** e informarles de los límites de la **Šarī'a**, para que así se acostumbren a lo que sus corazones han de creer y sus miembros han de hacer. Pues nos ha sido transmitido que **"el que los niños aprendan el Corán aplaca la ira de Al·lāh y que el aprendizaje durante la niñez es como esculpir la piedra"**.

7. Te remito, pues, todo aquello que les beneficiará si lo memorizan, les ennoblecerá si lo comprenden y les hará felices^[11] si lo creen y lo practican. Pues nos ha llegado a través de un **ḥadīṭ** que se les ha de obligar a los niños a que hagan la oración a los siete años^[12]; pegarles^[13], si se niegan a hacerla a los diez; y separarles en los lechos^[14]. Del mismo modo, es recomendable que aprendan antes de la pubertad aquellas cuestiones que Al·lāh ha ordenado a sus siervos que digan o hagan; para que cuando la alcancen, ya lo tengan establecido en sus corazones, se encuentren familiarizados con ello y sus miembros estén ya acostumbrados a practicarlo. Pues Al·lāh, gloria a Él, ha ordenado que los corazones crean determinadas creencias y que los miembros externos acometan determinados actos de obediencia.

8. Voy, si Al·lāh quiere, a detallarte lo que me he comprometido mencionar capítulo a capítulo para que así le sea más fácil al estudiante su comprensión.

9. A Al·lāh pedimos ayuda, pues no hay cambio ni fuerza sino por Al·lāh, el Excelso e Inmenso. Que Al·lāh bendiga largamente a nuestro Señor Muḥammad y a su Familia y Compañeros y les dé paz.

[1] Aquí se puede apreciar una clara referencia a los elementos que componen una creencia o fe (**īmān**) correcta:

1. Proclamar dicha fe.
2. Aceptarla sinceramente.
3. Actuar de acuerdo con ella.

Si cualquiera de estos tres elementos faltase, la fe se consideraría incompleta (**īmān nāqīṣ**).

[2] Se refiere a proteger los siete miembros que Al·lāh nos ha dejado en depósito (el oído, la vista, la lengua, las manos, los pies, el vientre y los genitales) de incurrir con ellos en lo indebido.

[3] El autor se está dirigiendo al Šaij Sīdī Mahraz b. Jalaf.

[4] Traducimos la palabra árabe "dīn" o "diyāna" por "religión" sin olvidar que el término árabe es mucho más amplio por incluir aspectos que regulan no sólo la relación de la criatura con el Creador, sino también los aspectos que regulan las relaciones de las criaturas entre sí.

[5] Obligatorio (*wāyib* o *fard*) es aquello cuya omisión o abandono está prohibido. Tres cuestiones pueden establecer lo que es obligatorio: el Corán, la Sunna y el Consenso (*Al-Muqaddimāt al-Mumahidāt* de Ibn Rušd el Abuelo).

[6] La palabra *Sunna* se refiere en su acepción general a la práctica del Profeta. Sin embargo, en su acepción jurídico-técnica se refiere a aquel tipo de prácticas de carácter meritorio (*mandūb*). Con otras palabras, aquello cuya acción entraña recompensa y cuya omisión no implica castigo alguno.

[7] Una *sunna* es verificada (*mu'akkada*) cuando se trata de una práctica habitual y pública del Profeta, o cuando existe indicación del Profeta de que dicha práctica se lleve a cabo. Siempre y cuando dicha indicación tenga carácter de recomendación y no de orden expresa.

[8] Las *sunnas* supererogatorias (*nāfila*, pl. *nawāfil*) son aquellas que el Profeta no practicaba de modo constante.

[9] Las *sunnas* recomendables (*ragā'ib*) son aquellas prácticas que el Profeta no llevaba a cabo en público y que recomendaba diciendo: "Quien haga tal cosa obtendrá tal beneficio".

[10] Traducimos por "cuestiones jurídicas principales" la expresión árabe *uṣūl al-fiqh*. Esto es así ya que Al-Qairawānī no entiende por *uṣūl al-fiqh* lo que actualmente traducimos por fundamentos de jurisprudencia islámica, tal y como es concebida esta ciencia desde que aš-Šāfi'ī escribiese su *Risāla fī al-Uṣūl*. Al-Qairawānī entiende por *uṣūl* las cuestiones jurídicas generales (*ummahāt al-masā'il*). Ello es debido a que el cultivo de la ciencia del *uṣūl* tal y como la conocemos desde aš-Šāfi'ī (150-204/767-820) es de entrada tardía en el *maḏhab* mālikī. Los primeros en escribir sobre esta ciencia son los andalusíes, entre los que podemos destacar al-Bāyī (403-474/1012-1081) y su famoso *Ahkām al-Fuṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Obsérvese que curiosamente tanto aš-Šāfi'ī como al-Bāyī hacen uso de esta ciencia en una situación de disputa y de diferencia en lo que a cuestiones de *fiqh* se refiere. El primero, disputa con los mālikíes y los ḥanafíes; y el segundo con Ibn Ḥazm de la escuela *zāhirī*.

[11] En esta vida y en la próxima.

[12] Según una opinión, al entrar el niño en su séptimo año de vida; según otra, al cumplir los siete. El hecho de ordenar a los niños que hagan la oración a partir de los siete años es una instrucción de carácter recomendable.

En cuanto al ayuno de Ramaḏān, no está recomendado que se ordene o anime a los niños a realizarlo por dos razones:

1. el esfuerzo que para un niño supone ayunar durante todo el día,
2. el ayunar en Ramadán no crea hábito pues ocurre sólo una vez al año; mientras el hacer la oración sí lo crea, pues se ha de realizar cinco veces al día (HA).

[13] El padre o tutor ha de aplicar este correctivo sin propasarse y siempre y cuando crea que vaya a surtir efecto.

^[14] El separarles en los lechos es también a partir de los diez años y no implica que cada niño duerma en lechos separados, sino que es suficiente que cada niño (sea del sexo que sea) tenga su propio pijama aunque se les tape con la misma manta. El no hacerlo es de carácter indeseable (makrūh).

Libro B: Credo

b CAPÍTULO SOBRE LO QUE OBLIGATORIAMENTE HAN DE PRONUNCIAR LAS LENGUAS Y CREER LOS CORAZONES^[1]

[Al·lāh]

1. Lo obligatorio es creer con el corazón y pronunciar con la lengua^[2] que:
2. Al·lāh es el dios único^[3] y que no hay más dios que Él,
3. que no tiene parecido ni igual,
4. que no tiene hijo, ni padre, ni esposa, ni asociado alguno.
5. No tiene ni comienzo ni fin.
6. La realidad de Sus Atributos es indescriptible y Su esencia va más allá del pensamiento.
7. Los que reflexionan lo hacen acerca de Sus signos^[4], mas no en torno a la realidad de Su Esencia. No abarcan nada de Su conocimiento a menos que Él quiera.
8. El escabel de Su trono abarca los cielos y la tierra y no Le causa fatiga mantenerlos.
9. El es el Elevado, el Inmenso, el Omnisciente, el Conocedor, el Planificador, el Poderoso, el Oyente, el Vidente, el Excelso, el Grande.
10. Por Su esencia, está sobre^[5] Su inmenso Trono^[6];
11. y por Su conocimiento, está en todas partes^[7].
12. Ha creado al ser humano y conoce los entresijos de su conciencia; pues se halla más cerca de él que su propia vena yugular.
13. Conoce toda hoja que caiga de un árbol.
14. Cualquier semilla enterrada en las tinieblas de la tierra, cualquier vegetal o mineral, están todos registrados en un Libro Evidente^[8].

15. Está asentado^[9] sobre el Trono y contiene^[10] el Reino^[11].

16. Posee, y siempre los ha poseído, bellos nombres y sublimes atributos.

17. Él es demasiado elevado como para que Sus atributos^[12] hayan sido alguna vez creados o sus nombres inventados.

18. Habló a Moisés con Su Palabra, la cual es un atributo de Su esencia y no una de sus criaturas^[13].

19. Se manifestó en el monte^[14], el cual se desmoronó totalmente ante Su Majestad.

[El Corán]

20. El Corán es la Palabra de Al·lāh increada y eterna, no el atributo de algo creado y , por lo tanto, perecedero^[15].

[El Decreto]

21. Hay que creer en el Decreto, ya sea bueno o malo, dulce o amargo. Todo es por Decreto de Al·lāh^[16].

22. Las proporciones de todas las cosas están en Sus manos, y se realizan según Su Designio^[17].

23. Lo conoce todo antes de que exista. Y todo existe según Su conocimiento^[18].

24. Toda palabra o acción que proviene de alguno de Sus siervos ha sido ya decretada y es previamente conocida por El.

25. ¿No habría de tener conocimiento Aquel que ha creado y es el Sutil, al que nada se Le oculta?^[19]

26. Extravía a quien Él quiere por Su justicia. Y dirige a quien Él quiere por Su generosidad.

27. Cada uno está abocado a lo que el Conocimiento y el Decreto Divinos le tienen reservado de felicidad o desgracia.

28. Al·lāh es demasiado elevado como para que ocurra en Su Reino lo que Él no quiera, o que alguien prescindiera de Él, o que haya otro creador que no sea Él^[20].

29. Dueño de Sus siervos y de lo que hacen, decreta sus movimientos y la duración de sus vidas^[21].

[Los Mensajeros y el Profeta Muḥammad – la paz sea con él]

30. Envió mensajeros^[22] a Sus siervos para establecer una prueba ante ellos^[23].

31. Selló el Mensaje^[24], la Advertencia^[25] y la Profecía con Muḥammad^[26], que Al·lāh le bendiga y conceda paz. Hizo de él un Mensajero portador de Buenas Nuevas^[27] y de advertencia^[28], que llamó a la gente a Al·lāh^[29] con Su permiso, cual foco de luz.

32. Sobre él hizo descender Su Libro Preciso^[30]; y por medio de él^[31] dio a conocer Su auténtica religión^[32] y guió por la vía recta.

[Resurrección y Juicio]

33. La Hora^[33] llegará sin duda alguna^[34].

34. Al·lāh hará resucitar a los muertos volviéndolos a crear^[35] tal y como fueron creados en un principio^[36].

35. Al·lāh gloria a Él, multiplica el valor de las acciones correctas de los creyentes^[37]; perdona las transgresiones mayores^[38] a quien se vuelve a Él^[39]; y perdona las menores a quien se aparta de las mayores.

36. Aquel que no se vuelva a Al·lāh tras haber cometido una transgresión mayor quedan abandonado a Su voluntad^[40], ya que **“ciertamente, Al·lāh no perdona que se Le asocie, pero perdona lo demás a quien Él quiere^[41]”**.

37. Los que castigue Al·lāh con Su Fuego^[42] saldrán de éste y entrarán en Su Jardín por haber creído^[43]. Ya que **“quien haga el peso de un átomo de bien lo verá^[44]”**.

38. Saldrá del Fuego todo aquel musulmán que, aun habiendo cometido transgresiones mayores, interceda por él el Profeta, que Al·lāh le bendiga y le dé paz^[45].

[Recompensa y castigo]

39. Al·lāh, glorificado sea, creó el Jardín e hizo de él una morada eterna para los creyentes^[46].

40. En él, les honrará con la contemplación de Su Noble Faz^[47].

41. De ahí fue de donde se le hizo descender a Adán^[48], Su Profeta y Representante, a la Tierra por decreto Suyo^[49].

42. Asimismo, creó Al·lāh el Fuego haciendo de él una morada eterna para quien no creyese en Él y se apartase de Sus signos^[50], Sus Libros y Sus Mensajeros^[51], privándoles de la contemplación de Su Faz^[52].

[Eventos del Día de la Resurrección]

43. Hay que creer que Al·lāh – bendito y exaltado sea – vendrá^[53] el Día de la Resurrección y los ángeles dispuestos en filas^[54] para inspeccionar las naciones, hacer que rindan cuentas, castigarlas y recompensarlas.

44. Las balanzas serán dispuestas para pesar las acciones^[55] de los siervos.

45. Aquellos cuyas buenas acciones pesen más serán los triunfadores.

46. Cada persona recibirá las hojas donde se hallan registradas sus acciones.

47. Quien reciba su libro^[56] en su mano derecha tendrá un juicio indulgente; pero quien lo reciba por atrás^[57] se quemará^[58] en el Sa'ir^[59].

48. El Širāt^[60] es real. Lo franquearán los siervos según sus acciones. Unos se salvan del fuego del Infierno, franqueándolo cada uno con velocidades diferentes^[61]. Otros, sus acciones hacen que se precipiten en el Fuego.

49. Es necesario creer en la existencia del Estanque del Enviado de Al·lāh, que la paz sea con él. De él beberá su Comunidad^[62], no padeciendo nunca más sed quien de él beba. Serán expulsados de él aquellos que hayan cambiado y alterado^[63].

[El Īmān]

50. El Īmān (fe)^[64] es lo que pronuncia la lengua, lo que sinceramente cree el corazón y lo que practican los miembros.

51. El Īmān aumenta o disminuye en proporción a las acciones. Por lo tanto, las acciones causan el aumento o la disminución del Īmān.

52. La declaración de fe no queda completada sino es en virtud de las acciones que la acompañan.

53. Ninguna palabra ni acto cuenta sino en virtud de la intención con que se llevan a cabo.

54. Las palabras, los actos y las intenciones no son válidos a no ser que estén conformes a la Sunna.

55. El musulmán que transgrede no se convierte, en virtud de dicha transgresión^[65], en un infiel.

56. Los šuhadā^[66] están vivos y reciben provisión^[67] junto^[68] a su Señor.

57. Las almas de los destinados a ser felices eternamente^[69] permanecerán en deleite^[70] hasta el día en que serán resucitadas. Y las de los destinados al tormento recibirán castigo hasta el día que sean resucitadas.

58. Los creyentes serán puestos a prueba en sus tumbas, siendo sometidos a un interrogatorio^[71]. Pero Al·lāh reafirmará a los creyentes con un firme dicho en esta vida^[72] y en la próxima^[73].

[Los ángeles]

59. Todas las criaturas^[74] tienen dos ángeles guardianes cuya misión es la de registrar todas sus acciones^[75]. Sin que nada de ello escape al conocimiento de su Señor^[76].

60. Que el Ángel de la Muerte^[77] toma las almas con permiso de su Señor.

[Autoridades]

61. Que la mejor generación fue la de los que llegaron a ver al Mensajero de Al·lāh, que la paz sea con él, y creyeron en él^[78]. Luego la siguiente generación^[79], y luego la que la sigue^[80].

62. Que los mejores Compañeros son los Califas Rectamente Guiados (**Rāšidūn**): Abū Bakr, luego □ Umar, luego □ Uṭmān y luego □ Alī, que Al·lāh esté complacido con todos ellos^[81].

63. De los Compañeros del Profeta sólo se puede hablar bien, absteniéndonos de mencionar las diferencias acaecidas entre ellos. Pues son los más dignos merecedores de excusa en sus actuaciones y de respeto en sus opiniones^[82].

64. Hay que obedecer a los imames de los musulmanes, tanto a sus gobernantes como a sus sabios (ulemas)^{[83][84]}.

65. Hay que seguir a los **Salaf aṣ-Ṣāliḥ**^[85], imitarles y pedir para ellos el perdón.

66. Hay que evitar las disputas y las controversias en materia de religión^[86] y abstenerse de las innovaciones de los innovadores^[87].

67. Que Al·lāh bendiga a nuestro señor Muḥammad, Su Profeta, a su familia, a sus esposas, a su descendencia y les dé abundante paz.

[1] Este capítulo contiene alrededor de unos cien artículos de fe, y se estructura en tres partes: 1ª lo que es obligatorio, 2ª lo que es imposible y 3ª lo que está permitido con respecto a Al·lāh.

Obsérvese asimismo que el modo de exposición de los artículos de la creencia aún no está influenciado por la lógica aristotélica como es el caso de los tratados de **kalām aṣḥarī** posteriores como, por ejemplo, el de Ibn Ḥāšir. La recepción del **kalām aṣḥarī** en el **maḏhab mālikī** es un fenómeno de difusión post-gazzāliana. Al principio hubo una cierta resistencia; pero posteriormente fue totalmente aceptado por el mālikismo, llegándose a declarar oficialmente **aṣḥarī**.

[2] Según la gran mayoría de ulemas, entre ellos el Imām Mālik y al-Aṣḥarī, la primera obligación que recae sobre el **mukal·laf** (o persona obligada a seguir los preceptos de la Ṣarīḥa por ser mayor de edad y encontrarse en sus plenas facultades mentales) es la de conocer quién es Al·lāh, quién Su Profeta y cuál su Religión (**Sabe que no hay más dios que Al·lāh**, Corán 47:19)(HA).

[3] Las pruebas de la unicidad de Al·lāh provienen del Corán (**Sabe que no hay más dios que Al·lāh Corán**, 47:19), de la **Sunna**, del consenso total de la **Umma** y del intelecto. En cuanto a la prueba intelectual, radica en que si hubiese dos dioses o más, sería posible que sus voluntades discrepases. Si eso fuese así, podría realizarse completamente las voluntades discrepantes de todos ellos o no, lo cual daría lugar a una contradicción.

[4] Los signos de Al·lāh son de dos tipos: las criaturas, esto es: el Cosmos entero; y las aleyas de Su Libro: el Corán.

[5] Es un "estar sobre" metafórico, no material. Tal y como cuando decimos que "la verdad está sobre todas las cosas".

[6] El Trono es una criatura del **Malakūt** o mundo invisible o metafísico de dimensiones y características inconmensurables.

[7] Esto significa que el conocimiento de Al·lāh abarca todos los seres y lugares, no que Él esté en esencia en lugar alguno.

[8] Se trata de la Tabla Preservada (**al-Lauh al-Mahfūz**), donde se haya registrado todo lo decretado por Al·lāh.

[9] Con la palabra "asentarse" traducimos el verbo árabe "istawà". Entre los ulemas, hay tradicionalmente dos posturas con respecto a este tipo de términos coránicos. La postura de los ulemas más antiguos es la de no buscar interpretación a ese tipo de términos y aceptarlos tal y como figuran en el Corán. Tal es la postura de Mālik. La postura de los ulemas posteriores es la de dar una interpretación que satisfaga las mentes exigentes. Una de las interpretaciones que se le ha dado es la de "istawlà"; esto es, "apoderarse de". Lo cual significa que Al·lāh ejerce su poder y dominio sobre el Trono. Y, siendo así que el Trono es el ser más grandioso de la creación, el que sobre él ejerza poder dominará el resto de la creación.

[10] Contiene el Reino con Su poder.

[11] El Reino es el **Mulk** o reino de lo visible. En oposición al **Malakūt** o reino de lo invisible.

[12] Los atributos de la esencia Divina son siete: el Poder, la Voluntad, el Conocimiento, la Vida, el Oído, la Vista y la Palabra.

[13] Se trata de la Palabra Eterna de Al·lāh que no consta de sonidos ni de letras.

[14] Se trata del Monte Sinaí.

[15] Este es uno de los puntos más delicados de la ciencia del **Kalām**; y, según una opinión, de ahí toma esta ciencia su nombre "**Kalām**" (palabra) por las controversias doctrino-políticas que originó al debatirse entre los **aš'arīs** y los **mu'tazilis** la eternidad o no de la Palabra (**kalām**) Divina.

La aclaración de esta cuestión radica en que la Palabra Divina es un atributo eterno presente en la Esencia de Al·lāh. No se trata de letras o fonemas afectados por el silencio, el sonido, la sintaxis, la morfología, a semejanza de nuestra habla. Según este punto de vista, los Libros Revelados no son eternos, puesto que están afectados por accidentes contingentes. Los Libros Revelados son traducciones de los significados eternos que encierra la Palabra de Al·lāh. La Palabra Divina es eterna e ilimitada y encierra una infinitud de significados que han sido recogidos y traducidos a distintas lenguas (árabe, arameo, hebreo). Los significados son los mismos, pero los significantes diferentes.

El término "Palabra de Al·lāh" se usa para designar tanto al atributo eterno presente en la esencia Divina, como a los Libros Revelados. Esto se debe a dos razones: 1ª Son traducciones parciales de los significados infinitos presentes en el atributo eterno de Al·lāh. 2ª Es la Palabra de Al·lāh, no de

otro. También el término "Corán" se usa para designar tanto el Libro Revelado, como el atributo eterno presente en la Esencia Divina. Por ello el Imām Mālik acepta como válido jurar por el Corán.

Por lo tanto, está prohibido decir que la "Palabra de Al·lāh" o el "Corán" aun refiriéndose a los Libros Revelados son creados. Y ello para que no se crea que se está uno refiriendo al atributo eterno de la Palabra Divina. Asimismo, he de añadir que el enzarzarse en este tipo de discusiones es una innovación (*bid'ā*) inaceptable, ya que las primeras generaciones de musulmanes siempre lo evitaron (Com. *Sanūsiyya* y Com. *al-Muršid al-Mu'īn*).

[16] Es decir, creer que todo lo que acontece en la Creación es fruto de la Voluntad Divina.

[17] Se dan dos términos en la *Risāla* que precisan de aclaración. Uno de ellos es "qadar" que hemos traducido por "decreto". El qadar, según los *aš'arīs*, es la realización de la Voluntad Divina en el acontecer temporal de los seres según un plan y una proporción concreta y determinada.

El otro término, *qaḍā'*, que traducimos por "designio" es -según los *aš'arīs* también la pre-destinación. Lo decidido atemporalmente por la Voluntad Divina (Com. *Ŷawhara* de Bai'ūrī).

[18] Es obligatorio estar satisfecho (*riḍā*) con el Decreto Divino. Ahora bien, si estar satisfecho con la incredulidad (*kufr*) es en sí mismo incredulidad, y si alguien dijese que se debería estar satisfecho con la incredulidad por ser parte del Decreto Divino, se le respondería que lo obligatorio es estar satisfecho con el Decreto Divino no con lo decretado.

[19] Corán 67:14. Este es el fundamento de la Ley Islámica. Al ser Al·lāh el que nos ha creado y, por lo tanto, nos conoce mejor que nosotros mismos, Su ley es la mejor de la leyes para el buen funcionamiento individual y social del ser humano; ya que Al·lāh sólo quiere para Sus siervos lo mejor en ésta y la próxima vida. De ahí que todo diseño legislativo humano sea un fracaso, incluida la Democracia.

[20] Puede verse a través de estas afirmaciones cómo se trata de una respuesta a la posturamu^ctazilī que pretende que el Ser Humano es creador de sus actos. De ahí se deriva que la *aqīda*, la creencia, expuesta por Ibn Abī Zaid es *aš'arī*, mas prescindiendo del aparato lógico que la suele acompañar.

[21] Con esta afirmación se intenta rebatir la postura de la secta *qadarī* que pretendía que el asesino interrumpía la duración de la vida que Al·lāh había decretado para la víctima. La postura correcta es que el asesinado había llegado al final del tiempo de vida que le habría sido decretado.

En este punto acaba todo lo referente a lo que es necesario o imposible en lo que a Al·lāh se refiere. Pasando a enumerar lo que es posible en lo que a Él se refiere.

[22] El primero de los mensajeros fue Adán y el último Muḥammad. Esto en lo que a los hombres se refiere; ya que a los Genios sólo les fue mandado Muḥammad, la paz sea con él.

[23] Para que la prueba surta efecto se tienen que dar tres condiciones: 1ª ser adulto, 2ª estar en plenas facultades mentales y 3ª haberle llegado el mensaje del Islam.

[24] El Mensaje (risāla) es el cargo con que Al·lāh inviste a un hombre revelándole una ley y ordenándole que la transmita.

[25] De lo que le ocurre a aquel que no obedece la Ley Divina.

[26] Quien no acepta a Muḥammad como Mensajero Divino es un infiel (kāfir). De ahí, que la **Gente de la Escritura (ahl al-kitāb)**, por no aceptar a Muḥammad como lo que es sean una subdivisión de loskuffār (pl. de kāfir).

[27] A los que en él crean.

[28] Para los que le rechacen.

[29] A adorar y obedecer sólo a Al·lāh.

[30] La palabra ḥakīm entraña dos significados: 1º "sabio", esto es: lleno de sabiduría, por contener la ciencia de los antiguos y los contemporáneos; 2º la acepción de muḥkam, preciso. Lo que significa que el Corán es un libro absolutamente preciso, ya que está exento de toda contradicción.

[31] Del Profeta Muḥammad, la paz sea con él.

[32] El Islam.

[33] La Hora de la Resurrección y del Fin del Mundo.

[34] Quien no crea en ello está fuera del Islam. El conocimiento del momento exacto en que acontecerá pertenece únicamente a Al·lāh. Sin embargo, la Hora será precedida por determinadas señales que se darán en el mundo. Entre estas señales podemos enumerar las siguientes:

Señales menores: gran aumento de la ignorancia, escasez del conocimiento, confianza en el traidor, traición del que es leal, extensión del adulterio y la fornicación, gobierno de los niños, gran difusión de la usura, desobediencia de los hijos a los padres, guerras civiles entre los musulmanes, gran altura de las edificaciones, gran adorno en las mezquitas...

Señales mayores: aparición de la Bestia, salida del Sol por occidente, aparición del Anticristo, aparición de Gog y Magog, descenso de Jesús, la paz sea con él, entre otras.

[35] De la nada.

[36] Los muertos resucitarán en las mismas condiciones en que nacieron; por consiguiente, incircuncisos. Los que entren en el Jardín serán circuncidados.

[37] El valor de las acciones correctas de los creyentes está en función de la sinceridad (ijlās) y pureza de intención (niyya) con que la acción es acometida, llegando a multiplicarse su valor de diez a setecientas o incluso más. El valor de una acción correcta se refiere a cómo va a ser retribuida luego dicha acción. En cuanto a los incrédulos (kuffār), el valor de sus acciones no se multiplica y hay discrepancia en si se les retribuye en esta vida o en la próxima.

[38] Como el adulterio, la fornicación, el robo, practicar la usura, calumniar, testificar en falso, etc.

[39] Lit.: "por medio de la *tawba*". *Tawba* es volverse a Al·lāh tras haberle desobedecido. Implica tanto arrepentirse, como dejar de transgredir Su Ley; y ello con la intención de no volver a cometer dicha transgresión (Com. *al-Muršid al-Muċīn* de *Mayyāra*).

[40] Si Al·lāh quiere le castiga justamente o le perdona generosamente.

[41] Corán 4:48 y 4:116.

[42] Se refiere a los creyentes que hayan desobedecido a Al·lāh.

[43] La creencia en la unicidad de Al·lāh es razón necesaria y suficiente para no permanecer eternamente en el Fuego. Sin embargo, para entrar en el Jardín no es suficiente, ya que el perdón y la misericordia de Al·lāh son imprescindibles, pues el Profeta dijo: "Nadie entrará en el Jardín por sus acciones".

[44] Corán 99:7. "Lo verá" significa que verá cómo le será recompensado.

[45] Hay consenso de los ulemas de la *Umma* en que intercederán por los musulmanes transgresores que hayan merecido el Fuego tanto el Profeta Muḥammad como otros Profetas, ángeles y creyentes justos. No obstante, se menciona especialmente la intercesión del Profeta por ser la suya la primera y ser especialmente importante.

[46] La palabra *awliyā'*, pl. de *waliy*, que por lo general significa "persona que mantiene una estrecha relación de amor con la Divinidad", es usada en este contexto por consenso de todos los comentaristas de la *Risāla* en el sentido de "creyentes".

[47] La Faz de Al·lāh se refiere, según la mayoría de los ulemas, a Su Esencia. Sin embargo, al-Aṣḥarī la define como un atributo de Al·lāh en el que hay que creer sin caer en antropomorfismos. La visión de la Faz de Al·lāh no se realizará como la visión ocular del resto de las cosas, sino que irá desligada de toda categoría espacial. Al-Laqqānī y aṣ-Šarānī son de la opinión de que todos los miembros del cuerpo experimentarán la visión de la Faz Divina.

[48] El nombre Adán, *Ādam* en árabe, indica por su raíz que era de piel morena.

Se le hizo a Adán salir del Jardín por haber comido por olvido o confusión del Árbol Prohibido, no por desobediencia, ya que los Profetas y Adán era uno de ellos no desobedecen las órdenes de Al·lāh.

[49] Al·lāh ya había decretado desde la eternidad infinita que Adán no iba a cumplir la condición que le había impuesto para permanecer en el Jardín y que se le haría salir de él.

[50] Se refiere a Sus criaturas, signo de Su existencia y unicidad.

[51] Todo aquel que no crea en alguno de los Libros Revelados o en alguno de los Mensajeros no es un musulmán.

[52] La contemplación de la Faz de Al·lāh es el mayor de los placeres del jardín y el más alto de los honores, del cual los que negaron la veracidad de las aleyas de Al·lāh no disfrutarán.

[53] "Vendrá" en este caso no se puede interpretar en su sentido físico-literal por ser ello imposible por consenso en lo que a Al·lāh se refiere, ya que a Al·lāh no se le puede atribuir lugar ni dirección alguna. Sobre este tipo de aleyas, los ulemas de las primeras generaciones (salaf) se negaban a comentarlas. Los *mutakalimmūn* posteriores las interpretaron de dos maneras: "vendrá" en el sentido de la manifestación clara y evidente de su poder y dominio totales; o "vendrá" la orden de Al·lāh, esto es, los ángeles ejecutores de dichas órdenes.

[54] Rodeando a los genios y a los hombres.

[55] Las acciones de los siervos se refiere a las hojas donde figuran las buenas acciones, las cuales se colocarán en un platillo de la balanza, y las hojas con las malas acciones, que se colocarán en el otro platillo.

[56] El libro que forman las hojas donde quedaron registradas sus acciones.

[57] Los *kuffār*.

[58] Y deseará su muerte y aniquilación pero no la obtendrá.

[59] *Sa'īr* es uno de los fuegos del Infierno.

[60] El *ṣirāt* es un puente tendido sobre el Infierno y se encuentra entre las criaturas y el Jardín, por lo que su tránsito para acceder al Jardín es obligatorio. Se discrepa sobre su naturaleza. Hay quien dice que es tan fino como un cabello y tan afilado como una hoja de espada. Otros dicen que es ancho y bifurcado en dos. Otros dicen que varía según quien lo cruza. Quien no lo cruza se precipita en el averno.

[61] Según su buenas acciones. Unos franquean el *ṣirāt* como rayos; otros, más lentamente.

[62] Cuando surjan sedientos de sus tumbas.

[63] Quienes hayan cambiado de religión dejando de ser musulmanes y quienes hayan alterado lo ya establecido por Al·lāh y Su Profeta.

[64] Preferimos la utilización de la palabra árabe *īmān* a pesar de que la palabra española "fe" puede, en cierto modo traducir gran parte del significado que entraña la palabra árabe. Sin embargo, creemos que a nivel connotativo, la palabra "fe" no puede traducir la palabra *īmān* con toda la corrección que se exige. La principal razón es la carga connotativa cristiana que la palabra entraña y de la cual intentamos en lo posible desembarazarnos. La segunda razón es que la ya desde hace años establecida comunidad de españoles musulmanes ha preferido en su uso cotidiano de la lengua española no traducir "*īmān*", usándola en árabe. Esto, sin duda alguna, confiere un valor bastante fuerte y autoritativo al uso de los vocablos islámicos tal y como en su día hicieron los antiguos musulmanes de Al-Andalus. En mi consideración, es esa la norma que se ha de seguir a la hora de traducir este tipo de textos al español. No las traducciones de árabes desconocedores de las

verdaderas connotaciones socio-culturales de las que están cargados los términos de uso cristiano; ni las incorrecciones de algunos arabistas.

[65] Nos negamos a traducir la palabra árabe *ḍanb* por pecado, una vez más por la fuerte carga teológico-cristiana que entraña la misma. El pecado es, según el Diccionario de la Real Academia Española, la transgresión de la ley o precepto religioso. Como ya hemos dejado claro que el Islam no puede ser definido perfectamente como religión, la palabra pecado no define lo que sería apartarse de la Ley Divina. Por otro lado, el pecado es también, cristianamente hablando, todo tipo de pensamiento o deseo no conforme a la ley religiosa (impuro). El Islam en ningún momento categoriza ni define como transgresión de la ley los pensamientos o deseos "impuros", sino que sólo juzga las acciones externas y materiales, calificándolas, si es el caso, de transgresiones. Ello descarga completamente al Islam de la fuerte carga psicológica que el pecado entraña en el cristianismo. El *ḍanb* es, pues, *maʿṣiya*: transgresión.

[66] Una vez más rechazamos la traducción de *šahīd* por "mártir". Mártir, además de sus connotaciones cristianas, proviene de "martirio", siendo así que *šahīd* proviene de "testimonio" en el sentido de "contemplación". Esto es, una connotación que indica la certeza del conocimiento de la unicidad absoluta de la Divinidad.

[67] Están en eterno deleite.

[68] Este "junto" no es espacial, sino metafórico y se refiere al Jardín del Edén, donde se podrá contemplar la Esencia Eterna de Al·lāh.

[69] Se trata de las almas de los que creyeron y obedecieron.

[70] En la tumba, el creyente contemplará su lugar de destino en el Jardín.

[71] Al difunto, tras ser depositado su cuerpo en la tumba y haberse marchado su séquito fúnebre, se le aparecen dos ángeles: Munkar y Nakīr, que le hacen sentarse y le interrogan acerca de quién es su dios, cuál su religión y cuál su profeta. El creyente responde que su dios es Al·lāh, su religión el Islam y su profeta Muḥammad, lo cual provoca una expansión de la tumba. En cuanto al infiel (*kāfir*), al ser sometido al mismo interrogatorio, responde diciendo que no sabe, lo cual provoca que sea golpeado en el cráneo con un martillo de hierro, profiriendo un grito que es oído por toda la creación excepto por los humanos y los genios.

[72] El firme dicho en esta vida se refiere a las *šahādatain* (el doble testimonio de no hay mas dios que Al·lāh y que Muḥammad es el mensajero de Al·lāh).

[73] El firme dicho en la próxima se refiere a las respuestas correctas con las que se ha de responder a las preguntas que formulen los ángeles interrogadores en la tumba.

[74] Creyentes o infieles, humanos o genios.

[75] Registran todo tipo de acción, ya sea permitida o prohibida, realizada con los miembros externos o concebida en lo más recóndito del pensamiento.

[76] Esto quiere decir que Al·lāh no precisa que estos ángeles registren las acciones, ya que nada escapa a su conocimiento. Sin embargo, ha dispuesto que estos ángeles registren las acciones para que seamos conscientes en todo momento de que todas nuestras acciones están siendo registradas, y como prueba testimonial irrefutable.

[77] Su nombre es Azrael.

[78] Se refiere, como es obvio, a la generación de los *ṣahāba* o Compañeros del Profeta, la paz sea con él.

[79] Se refiere a la generación de los *Tābiʿīn* (Seguidores) que no llegaron a ver al Profeta, la paz sea con él, pero que tomaron el mensaje del Islam de la generación de los *ṣahāba*.

[80] Se refiere a la generación de los *Tabʿ at-Tābiʿīn* (Seguidores de los Seguidores) que no llegaron a ver a los Sahaba y que tomaron el mensaje del Islam de los *Tābiʿīn*, tal y como Mālik y Abū ḥanīfa.

La excelencia de la 2ª generación *Tābiʿīn* con respecto a la 3ª es a título general no a título particular, ya que es posible que un miembro de la 3ª generación sea mejor que uno de la 2ª. Ahora bien, la excelencia de la 1ª generación con respecto a las otras dos es a título general y particular, ya que la calidad de *suḥba* (haber sido *ṣahābī*) es insuperable.

[81] Ha de tenerse en cuenta que estos dos últimos puntos de creencia referidos a las generaciones y los Compañeros no son artículos de fe, y por lo tanto de creencia obligatoria, sino que, como dice al-ʿĀdawī en su glosa al comentario de Abū al-ḥasan a la *Risāla*, son cuestiones de *kalām*. Esto es, son cuestiones que cuando se plantean, cuando se habla de ellas (de ahí que se les denomine de "*kalām*"), hay que responder a ellas con corrección y justicia. En la creencia islámica, hay añadidos que no pertenecían a la creencia originaria pero que fueron apareciendo a medida que se fueron planteando debido a las desviaciones de las diferentes sectas. El corpus del *fiqh* (jurisprudencia) aumentó con respecto a la ley originaria y se complejificó debido a la casuística derivada de la necesidad de conocer el juicio de la Ley Divina (*Ṣarīʿa*) con respecto a un acto determinado. El corpus de la creencia (*ʿaqīda*) aumentó con respecto a la creencia originaria debido a las respuestas que los sabios en materia de creencia o *mutakal·limūn* proporcionaron para neutralizar intelectualmente a las diversas desviaciones propuestas por las diversas sectas. El posicionamiento del autor ante la cuestión de quién es mejor entre los Compañeros es una clara respuesta a la desviación chiíta que propone a ʿAlī, que Al·lāh esté complacido con él, como el mejor de los Compañeros. Es claro, pues, que dicho punto de creencia no pertenece a la creencia original de los primeros musulmanes, la cual queda sencillamente ilustrada en el famoso *hadīṭ* de ʿYibrīl donde éste pregunta al Profeta qué es el Islam, el *īmān* y el *iḥsān*. Lo mismo ocurre en lo que al tema de la creación o no del Corán o las aleyas que inspiran aparentemente cierto antropomorfismo. La respuesta correcta a dichas preguntas generalmente suscitadas por sectarios desviados es lo que da lugar al nacimiento de la ciencia del *kalām* y lo que, a su vez, aumenta el corpus de la creencia islámica, dándose añadidos inexistentes originariamente, pero necesarios, que delimitan lo correcto o incorrecto de la creencia (*ʿaqīda*) de un musulmán. El hecho de creer, por ejemplo, que ʿAlī es mejor que cualquier otro de los Compañeros o creer que el Corán no es la Palabra Increada de Al·lāh es símbolo de desviación en la Creencia o, dicho de otro modo: heterodoxia.

[82] Al lego le corresponde el abstenerse de mencionar lo que entre ellos fue causa de discrepancia. Y al sabio le corresponde la búsqueda de excusas para sus actuaciones y el respeto a sus opiniones.

[83] Los imames de los musulmanes son: 1. sus gobernantes, 2. sus sabios en materia de *Šarī'a*. Ello parte de la interpretación que se le atribuye a la aleya coránica cuyo significado es el siguiente:

“Obedeced a Al·lāh, obedeced al Mensajero y a aquellos con autoridad entre vosotros”. Corán 4:59.

La explicación que Mālik otorga a esta aleya es que se trata de los ulemas de los musulmanes, ya que en tiempos de Mālik el conocimiento de la *Šarī'a* y el gobierno se disoció. En tiempos de los cuatro Califas Rectamente Guiados y de 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz, el gobernante era a su vez sabio conocedor de la *Šarī'a*. Pero cuando dicho conocimiento se disoció, los gobernantes se vieron obligados a recurrir a los ulemas para saber si sus decisiones de gobierno eran tomadas de acuerdo a la *Šarī'a* o no. De ahí que, en la forma de gobierno propugnada por el mālikismo, se haga fuerte hincapié en que el emir deba de estar siempre rodeado de alfaquíes que le asisten en sus decisiones y le advierten cuando éstas traspasan los límites de la *Šarī'a*.

Dice Abū Bakr Ibn al-'Arabī comentando esta aleya, que Al·lāh, exaltado sea, se refiere tanto a los gobernantes (emires) de los musulmanes como a los sabios (ulemas). A los emires, ya que el gobierno es por ellos. Y a los ulemas, ya que preguntarles y ejecutar sus respuestas es obligatorio. Asimismo - dice Ibn al-'Arabī - que queda comprendida en esta aleya la obligada obediencia que la esposa debe al marido.

A ello añadiré dos cuestiones, cada una de ellas relacionada con la doble interpretación otorgada a esta aleya en lo que a las palabras "**aquellos con autoridad entre vosotros**" se refiere. En cuanto a la interpretación que la hace referirse a los emires (gobernantes), he de decir que es obligación comunitaria (*farḍ kifāya*). Esto es: el tipo de obligación que si uno o varios individuos de una comunidad la ejecutan, queda exenta de ello el resto de la comunidad. Como por ejemplo, la oración fúnebre, el memorizar el Corán, el ordenar el bien y prohibir el mal, el salir al *ŷihād*, el devolver el saludo, el nombrar un emir que se encargue de ejecutar la ley de la *Šarī'a* entre los miembros de una comunidad musulmana (véase la *Ŷawhara* de al-Laqqānī y su Comentario por al-Baiŷūrī, el *Wuŷūb Bayān al-Hiŷrade* Ibn Fūdī), etc.

Con respecto a la interpretación que dice que se trata de los ulemas o sabios concedores de la *Šarī'a*, ha quedado establecido por consenso de la Comunidad de Musulmanes que todo aquel que no llegue al estatus de *Muŷtahid* Absoluto ha de seguir a uno de los Cuatro Imames de los *madhabs* o escuelas jurídicas sin que le sea permitido seguir a otro ya sea *šahābī* (Compañero del Profeta), un Imam de un *madhab* ya desaparecido (como por ejemplo *aṭ-ṭawrī*, *al-Awza'ī*, etc.) o uno nuevo que aparezca ahora (véase la *Ŷawhara* de al-Laqqānī y su comentario por al-Baiŷūrī, el *Marāqī as-Su'ūd* de aš-Šinqīṭī comentado por el mismo autor).

[84] Asimismo ha de quedar claro que dicha obediencia tanto a los gobernantes como a los sabios no es debida cuando lo que se ordena va en contra de lo que Al·lāh y su Profeta han ordenado. Y ello por el hadiṭ transmitido por Aḥmad y al-ḥākim que reza lo siguiente: **No es debida la obediencia a una criatura cuando ésta ordena que se desobedezca al Creador.**

[85] Literalmente los "Antepasados Piadosos". Se refiere a los Compañeros del Profeta. Es necesario seguirles en lo que hicieron y dijeron, ya sea ello fruto de su propio seguimiento que de los dichos y hechos del Profeta hicieron o fruto de sus propias apreciaciones u opiniones personales.

[86] El autor se refiere a las controversias que no llevan más que a fomentar la división entre los musulmanes. Sin embargo, cuando la controversia es llevada a cabo para clarificar la verdad, entonces se trata de un acto loable.

[87] La innovación (*bid'ca*) de la que hay que abstenerse es aquella que no ocurrió en tiempos del Profeta y que la *Šarī'ca* prohíbe. De ahí que muchos ulemas no llamen innovación (*bid'ca*) a lo que, a pesar de no haber ocurrido en tiempos del Profeta, la *Šarī'ca* no lo prohibiese. Según Ibn 'Abd as-Salām, al-Qarāfī y otros, es innovación todo lo nuevo que no hubiese acaecido en tiempos del Profeta, lo prohíba o no la *Šarī'ca*. Según ellos, la *bid'ca* se divide en cinco categorías: 1. *Bid'ca* prohibida (como los impuestos), 2. *Bid'ca* desaconsejable (como embellecer excesivamente las mezquitas), 3. *Bid'ca* obligatoria (como la redacción de libros de *fiqh*, el estudio de la gramática y la retórica para entender el Corán, el utilizar armas de fuego en el *ŷihād*, etc.), 4. *Bid'ca* aconsejable (como los *wirds*, las *tarīkas* sufíes, la celebración del *Mawlid* (nacimiento) del Profeta, la paz sea con él, etc.) y 5. *Bid'ca* permitida (como viajar en avión, usar cucharas, etc.).

Libro C: Purificaciones

c1 CAPÍTULO DE LO QUE HACE OBLIGATORIO

EL WUḌŪ' Y EL GUSL

1. El *wuḏū'* se hace obligatorio^[1] cuando se emite^[2] por uno de los dos conductos orina, heces, ventosidades^[3] o el líquido preseminal^[4] que sale del pene. Siendo en ese caso necesario lavarse^[5] todo el pene.
2. El *maḏy* (fluido preseminal) se trata de una secreción blanca y fina que emana al obtenerse placer en la erección durante el juego o los pensamientos eróticos.
3. En cuanto al *wady* (fluido prostático), se trata de una secreción blanca y espesa que emana tras la orina. Su emisión entraña la misma obligación que la de la orina^[6].
4. En cuanto al *maniy* (esperma)^[7], se trata del líquido que brota durante el orgasmo que sigue al coito. Su olor es como el del polen de la palmera.
5. El líquido que emite la mujer es un líquido fino y amarillento que hace asimismo obligatoria la purificación^[8].

6. Todo esto^[9], al igual que la conclusión del período menstrual, hace obligatorio el lavado de todo el cuerpo.

7. La sangre que brota fuera del ciclo menstrual (*istihāda*) también hace obligatorio el *wuḍū'*^[10].

8. Se recomienda^[11] tanto a la mujer que tiene pérdidas de sangre fuera de la menstruación (*mustahāda*) como al que padece de incontinencia urinaria^[12] (*salis*) que hagan *wuḍū'* antes de cada oración.

9. Se hace obligatorio el *wuḍū'* cuando se pierde la consciencia debido al sueño profundo^[13], desvanecimiento, embriaguez o accesos epilépticos.

10. También se hace obligatorio el *wuḍū'* cuando se acaricia^[14], se roza con el cuerpo o se besa^[15] buscando placer o se toca uno el pene^[16].

11. Hay discrepancia en torno a si la mujer pierde el *wuḍū'* al tocarse la vulva^[17].

[Gusl]

12. Se hace obligatorio el *gusl* en los casos ya mencionados de emisión de espermatozoides con orgasmo durante el sueño^[18] o la vigilia, ya sea por parte del hombre como de la mujer^[19]; cuando finaliza la menstruación; cuando se detiene la sangre de las pérdidas extramenstruales^[20]; cuando se detiene la sangre del puerperio; y al introducir el glande en la vagina^[21], aun sin que haya eyaculación.

13. La introducción del glande en la vagina^[22] hace obligatorio el *gusl*, el castigo penal^[23], el pago^[24] de la dote, concede calidad de *muḥṣan*^[25] a los cónyuges, hace lícita la mujer divorciada tres veces para quien la divorció e invalida la peregrinación y el ayuno.

14. Si la mujer comprueba que emite el flujo blanquecino o que está ya seca^[26], hace el *gusl* en ese momento, aunque no hayan transcurrido más que un día o dos o apenas una hora^[27]. Luego, si vuelve a emitir sangre o flujo amarillento o turbio, vuelve a dejar la oración. Si se vuelve a detener dicha emisión, hace *gusl* y vuelve a rezar.

15. Sin embargo, eso es considerado como una sola menstruación en lo referente a la *ḥidda*^[28] y *alistibrā'*^[29]. Pues en estos casos tiene que haber una distancia entre cada flujo de sangre de unos ocho o diez días^[30] para ser consideradas menstruaciones distintas.

16. La mujer cuya menstruación se alargue traza como límite quince días^[31], tras los cuales se considera como afectada por pérdidas extramenstruales (*mustahāda*), por lo que hará el *gusl* y podrá ayunar, rezar y mantener relaciones sexuales con su marido.

17. Al cesar la sangre del puerperio, por próximo que se halle al parto, la mujer deberá hacer el *gusl* y rezar. Sin embargo, si la hemorragia se alarga, esperará hasta que se cumplan sesenta días, tras los

cuales hace el [gusl](#) y se considerará afectada por pérdidas extramenstruales ([mustahāda](#)), por lo que reza, ayuna y mantiene relaciones sexuales.

[1] Las condiciones de obligatoriedad del [wuḍū'](#) son las siguientes: el ser musulmán, el haber alcanzado la pubertad, el estar en plenas facultades mentales, el hallarse limpia de la sangre menstrual y la del puerperio, el haber entrado el tiempo de la oración, el no hallarse ni distraído, ni dormido, el tener agua suficiente, el poder realizarlo.

Lo que hace obligatorio al [wuḍū'](#) son dos cuestiones: actos y causas. Los actos son aquellos que anulan el [wuḍū'](#) por sí mismos como, por ejemplo, la orina. Y las causas son aquellas que no anulan el [wuḍū'](#) por sí mismas, sino por provocar los actos que lo anulan como: la pérdida de consciencia, el acariciar a quien se desea y el tocarse el pene.

[2] Esta emisión se refiere a la usual no a la provocada por una enfermedad como, por ejemplo, la incontinencia, ya que en ese caso el [wuḍū'](#) no sería obligatorio.

[3] Las ventosidades vaginales no anulan el [wuḍū'](#).

[4] En árabe "[mady](#)".

[5] Con intención.

[6] La emisión de orina y [wady](#) hacen obligatorio: el vaciado del conducto urinario (apretando suavemente con dos dedos desde la base del pene y empujando hacia afuera hasta desalojar lo que quede en el conducto), el lavar con agua la zona de salida del líquido y el [wuḍū'](#).

[7] El autor menciona aquí la salida del esperma como si fuese una de las causa que hace obligatorio el [wuḍū'](#); siendo así que la salida del esperma lo que hace obligatorio es el [gusl](#). Sin embargo, si el esperma saliese por causas anormales, como por ejemplo sin que le acompañase placer alguno, entonces no habría que hacer más que el [wuḍū'](#).

[8] La obligación a la que obliga el líquido femenino es el [gusl](#). No es imprescindible que dicho líquido brote, sino que el solo hecho de que la mujer sienta que está emitiéndolo la obliga a que haga el [gusl](#).

[9] Esto es: la eyaculación en el hombre y la emisión de fluido vaginal en la mujer.

[10] Cuando la mujer sufre pérdidas de sangre fuera del ciclo menstrual y a lo largo del día transcurre más tiempo seca que manchando, entonces el [wuḍū'](#) se hace obligatorio. Ahora bien, si transcurre más tiempo o igual tiempo manchando que seca, entonces el [wuḍū'](#) es tan sólo recomendable.

[11] Véase la nota anterior.

[12] Entran dentro de esta categoría, asimismo, los que sufren de otros tipos de incontinencia. Y ello siempre y cuando dicha incontinencia no tenga curación. Si tiene curación, entonces el **wuḍū'** es obligatorio.

[13] El sueño profundo se refiere aquí al sueño en el que el durmiente pierde total consciencia de lo que ocurre a su alrededor, ya sea por un período corto o largo de tiempo. El sueño ligero, pues, sería aquel en el que el durmiente se da cuenta del menor ruido o movimiento que suceda a su alrededor. Ahora bien, cuando el sueño ligero es largo, se recomienda que se haga **wuḍū'**.

[14] Las caricias que anulan el **wuḍū'** son aquellas que se hacen buscando placer, se encuentre o no dicho placer. Si no se han hecho buscando placer, pero se obtiene, también se ha de hacer **wuḍū'**. En cuanto a la persona acariciada, si obtiene placer, ha de hacer **wuḍū'**, aunque no lo buscase. Y si buscaba placer siendo acariciada, ha de hacer **wuḍū'** aunque no hubiese obtenido placer.

[15] Sin embargo, la opinión más difundida (**mašhūr**) es que el beso en la boca anula el **wuḍū'** se busque o no el placer, se obtenga o no.

[16] El **wuḍū'** se anula si se toca el pene con la palma de la mano o la cara interna de los dedos y sin que medie tela alguna. El hecho de tocarse los testículos no anula el **wuḍū'**.

[17] La opinión más correcta, según la **Mudawwana**, es que no se anula el **wuḍū'**.

NOTA: Es motivo de anulación del **wuḍū'** la apostasía (que **Al·lāh** nos libre de ella) y el hecho de dudar en si se ha cometido algún acto o causa que anule el **wuḍū'**, siempre y cuando dicha duda no embargue constantemente al individuo.

[18] En el caso del sueño, la emisión de esperma sin que vaya acompañada de orgasmo no exime de la obligatoriedad de hacer el **gusl**.

[19] Como es obvio, en el caso de la mujer, se trata del fluido que acompaña al orgasmo.

[20] Sin embargo, la opinión finalmente sostenida por Mālik y, por lo tanto, la que se ha de seguir es que el **gusl** en este caso es tan sólo recomendado.

[21] O en el ano. Ya sean en prácticas heterosexuales, homosexuales o bestialismo.

[22] O en el ano.

[23] Al cometer fornicación, adulterio o sodomía.

[24] Pago íntegro, ya que el mero hecho de formalizar el contrato obliga al pago de la mitad de la dote.

[25] **Muḥsan** es la cualidad jurídica que se adquiere al contraer matrimonio legalmente válido y consumirlo de forma igualmente válida. Esta cualidad es importante, en tanto en cuanto influye en el tipo de castigo penal se le aplica a la persona que cometa fornicación. Es asimismo importante saber que la cualidad de **muḥsan**, una vez adquirida, permanece en la persona a perpetuidad y no desaparece si la persona deja de estar casada, como mucha gente ignorante cree.

[26] Los síntomas de la finalización del ciclo menstrual son dos: el flujo blanquecino, que en algunas mujeres precede a la sequedad, o la sequedad propiamente dicha.

[27] Esto significa que no existe límite mínimo en lo que al ciclo menstrual se refiere. Si se menstrúa durante una sola hora y acto seguido desaparece la sangre, se hace [gusl](#) volviendo al estado normal. Sin embargo, sí existe un límite máximo que es de quince días.

[28] Período impuesto tras la ruptura del lazo conyugal durante el cual la mujer no puede casarse hasta que no se compruebe la vacuidad del útero.

[29] Período de abstención de relaciones sexuales con el fin de comprobar la vacuidad del útero.

[30] Sin embargo, la opinión mas difundida es que ha de haber una distancia mínima de quince días entre sangre y sangre.

[31] Este es el caso de la principiante. En el caso de la que ya conoce el número habitual de días que dura su período, lo que hace es añadir tres días al número habitual de días que suele durar su período, sin que ello llegue nunca a superar los quince días.

Libro D: Oración

Índice

d1 Capítulo sobre los tiempos de las oraciones y sus nombres.

d2 Capítulo sobre la llamada a la oración ([adān](#)) y la [iqāma](#).

d3 Capítulo sobre el modo de hacer las oraciones obligatorias y sobre las prácticas supererogatorias y recomendables según la [sunna](#) relacionadas con dichas oraciones.

d4 Capítulo sobre el imamato y las reglas concernientes al imām y a quien le sigue.

d5 Capítulo general sobre la oración.

d6 Capítulo sobre la postración al recitar el Corán.

d7 Capítulo sobre la oración de viaje.

d8 Capítulo sobre la oración del viernes ([al-ÿumu'a](#)).

d9 Capítulo sobre la oración del temor.

d10 Capítulo sobre la oración de las dos fiestas ([al-ÿidain](#)) y el takbîr el día de Minà.

d11 Capítulo sobre la oración del eclipse.

d12 Capítulo sobre la oración de petición de lluvia.

d1 CAPÍTULO SOBRE LOS TIEMPOS DE LAS ORACIONES Y SUS NOMBRES^[1]

[Tiempo de la oración de la mañana o **ṣubḥ**]

1. En cuanto a la oración de la mañana (**ṣubḥ**), se trata de la "oración del medio"^[2] para la Gente de Medina^[3]. Y es la oración del alba.
2. Su tiempo empieza al romper el alba, cuya luz se expande^[4] por el extremo Este, yendo de la alquibla^[5] a la parte posterior de la misma^[6] hasta que se eleva y baña el horizonte.
3. El final de su tiempo lo indica la claridad patente en la que, tras hacer el saludo del final de la oración, aparece el disco solar^[7].
4. Entre estos dos momentos hay un tiempo amplio; pero lo mejor es rezar al principio^[8].

[Tiempo de la oración del mediodía o **zuhr**]

5. El tiempo de la oración del mediodía comienza cuando el Sol abandona su cenit y la sombra comienza a alargarse^[9].
6. En verano^[10], es meritorio retrasar la oración hasta que la longitud de la sombra de los objetos sea el de un cuarto de la altura del objeto más la longitud que tenía la sombra del objeto en cuestión en el momento en que el Sol abandonó su cenit^[11].
7. Según otra opinión, eso es sólo meritorio en las mezquitas para que la gente pueda llegar a la oración. Pero para el que reza solo, lo mejor es que lo haga al principio del tiempo.
8. Otros opinan que cuando aprieta el calor lo mejor es no rezar hasta que refresque aunque se esté solo, ya que el Profeta (que Allah le bendiga y le dé paz) dijo: **Rezad cuando refresque, pues el calor sofocante es parte de las llamas del Infierno.**
9. El final del tiempo^[12] es cuando la longitud de la sombra de los objetos es igual a la altura de los mismos, más^[13] la sombra que tenían al mediodía.

[Tiempo de la oración de la tarde o **ʿaṣr**]

10. El comienzo del tiempo de la oración de la tarde es el final del tiempo^[14] de la oración del mediodía.
11. Y el final de su tiempo^[15] lo indica cuando la longitud de la sombra de los objetos es igual al doble de la altura de los mismos más^[16] la sombra que tenían al mediodía.
12. Según otra opinión, si se coloca uno de cara al Sol, erguido, sin inclinar ni bajar la cabeza y se llega a divisar el Sol con la vista^[17], entonces ha comenzado el tiempo de la oración. Si no llega a

divisarse con la mirada, es que aún no ha comenzado su tiempo. Y el que el Sol se halle por debajo de tu campo visual significará que el tiempo está bien entrado^[18].

13. Lo que Mālik (que Al·lāh tenga misericordia de él) ha especificado^[19] es que el tiempo de dicha oración dura mientras no amarillee el Sol^[20].

[Tiempo de la oración del crepúsculo o magrib]

14. El tiempo^[21] de la oración del crepúsculo (conocida como *ṣalātu-š-šāhid* "oración del que está presente", puesto que el viajero no la acorta y la reza como si estuviera presente en su lugar de residencia) viene indicado con la puesta del Sol^[22].

15. Cuando el Sol desaparece tras el velo^[23], se hace obligatoria la oración, la cual no ha de ser retrasada.

16. No tiene más que un solo tiempo^[24], respecto al cual no hay que retrasar la oración.

[Tiempo de la oración de la noche o 'iṣā']

17. El tiempo de la oración de la oscuridad (*al-ʿatma*), que se trata de la oración de la noche (*al-ʿiṣā'*) – siendo este último nombre el que más le conviene^[25] –, comienza con la desaparición del crepúsculo vespertino (*šafaq*).

18. El crepúsculo vespertino (*šafaq*) es el reflejo rojizo que queda al ponerse el Sol, producto de sus últimos rayos.

19. Su tiempo comenzará cuando por poniente ya no quede reflejo rojizo ni amarillento alguno.

20. No se tomará en cuenta el reflejo blanquecino que aún perdure^[26].

21. El tiempo^[27] dura hasta el primer tercio de la noche^[28], para quien quiera retrasar la oración por estar ocupado^[29] o imposibilitado^[30]. Aunque hacerla al principio de su tiempo es mejor.

22. No hay problema en retrasar ligeramente esta oración en las mezquitas para permitir que la gente se reúna^[31].

Es desaconsejable dormir antes de hacerla^[32] y hablar de algo no importante después de concluir^[33].

^[1] El conocimiento de los tiempos de la oración es una obligación de carácter individual (*fard ʿain*) para todo aquel que sea capaz de apreciarlos. El que no pueda, como el que sea ciego, tiene que regirse por el que pueda. El emir de una comunidad de musulmanes tiene que designar a una persona conocedora de la jurisprudencia necesaria que se encargue de identificar y anunciar los tiempos de las oraciones. Estas personas suelen ser los almuédanos. La base para la identificación de los tiempos de la oración son momentos determinados del día y la noche caracterizados por

determinadas longitudes de sombras o tonos determinados del cielo. Sin embargo a lo largo de los siglos se ha desarrollado un cálculo astronómico que permite calcular con total exactitud los tiempos de oración de cualquier punto del planeta dependiendo de su latitud y longitud. Este cálculo astronómico está totalmente aceptado por todas las escuelas jurídicas incluida la mālikī (véanse los [Qawānīn](#) de Ibn Ŷuzayy, la [Glosa al Comentario Menor de Mayyāra](#) de Ibn Al-Ḥaŷŷ o el [Aqrab al-Masālik](#) de Ad-Dardīr). Ello tiene determinadas ventajas como, por ejemplo, el permitir conocer los tiempos de oración en los días nublados o en los núcleos urbanos donde sea imposible determinar algunos de los tiempos de las oraciones por estar rodeados de montañas altas o, en nuestra época, por impedir la polución atmosférica o luminosa identificar ciertos tonos y luces del cielo. Sin embargo, somos de la opinión de que siempre que se pueda hacer del modo originario - y sin que ello suponga una carga excesiva para la persona - se haga así por el beneficio que comporta el seguir la [Sunna](#) la cual no está basada en cálculos astronómicos, y el mantenerse en contacto con los signos de la naturaleza que [Al·lāh](#) ha creado para el cómputo.

El tiempo de la oración se divide en:

1. tiempo de ejecución ([adā'](#))
2. tiempo de recuperación ([qaḍā'](#))

A su vez, el tiempo de ejecución se divide en:

Tiempo electivo ([ijtiyārī](#)) o espacio temporal en el que la persona puede elegir el hacer la oración en cualquiera de sus puntos.

Tiempo necesario ([ḍarūrī](#)) o espacio temporal en el que la persona no puede elegir el hacer la oración en cualquiera de sus puntos.

Del mismo modo, el tiempo electivo se divide en:

1. Tiempo meritorio ([faḍīla](#)), que suele ser al principio del espacio temporal.
2. Tiempo permitido ([tawṣīfa](#)), el resto del espacio temporal.

La condiciones que hacen obligatoria la oración son cinco:

1. Ser musulmán.
2. Haber alcanzado la pubertad.
3. No estar en período de menstruación.
4. No estar en período de puerperio.
5. Haber comenzado el tiempo de la oración.

La oración es el más importante de los actos de adoración ya que fue hecha obligatoria en el cielo la noche de la Ascensión (*isrā'*) a los cielos del Profeta Muḥammad, la paz sea con él. Mientras que los otros actos de adoración fueron hechos obligatorios en la Tierra.

Es asimismo necesario conocer cada oración por su nombre, ya que no distinguir una oración de otra sería algo que las invalidaría.

[2] Aquí el autor hace referencia a la siguiente aleya coránica:

“Cumplid con las oraciones prescritas y con la oración del medio, y presentaos ante Al·lāh con total entrega”. Corán, 2:238.

[3] Y por lo tanto para el Imam Mālik. Otra opinión con fuerte fundamento y atribuida a ʿAlī b. Abī Ṭālib, que Al·lāh esté complacido con él, sostiene que la "oración del medio" a la que se refiere Al·lāh en el Corán es la oración del ʿaṣr (de la tarde).

[4] Con esto se refiere al "alba verdadera" (*al-faʿr aṣ-ṣādiq*) cuya luz se expande por el horizonte. Y no al "alba falsa" (*al-faʿr al-kāḍib*) cuya luz, con la forma de "cola de lobo", se eleva hacia el cielo y luego desaparece sin extenderse.

[5] Dirección Sudeste.

[6] (*Dubur al-qibla*), se refiere a la dirección Nordeste. Nótese que esto sólo acontece en lugares donde el levante y la alquibla coinciden; ya que en países situados al Este de La Meca el levante y la alquibla no coincidirían.

[7] Según estas palabras, la oración de la mañana (*ṣubḥ*) no tiene tiempo necesario. Esta es la opinión de Mālik más difundida; Ibn ʿAbd Al-Barr afirma que se trata de la práctica establecida y el Qāḍī ʿIyyād dice que así opinan el resto de los ulemas y muftis dignos de ser seguidos. Sin embargo, otros ulemas, basándose en lo que figura en la *Mudawwana* de Sahnūn y el *Mujtaṣar* de Jalīl, opinan que la oración de la mañana tiene un tiempo electivo que va desde el alba (*faʿr*) hasta la llamada claridad alta (*al-isfār al-aʿlā*) o momento en que estando en un lugar descubierto se puedan identificar los rostros de las personas; y un tiempo necesario que va desde el comienzo de la claridad alta hasta el momento de la aparición del disco solar.

[8] Esto es: en los momentos de oscuridad que siguen al rayar del alba (*galas* en árabe). Y ello ya que esa fue la práctica del Profeta, la paz sea con él, y de los Califas Rectamente Guiados.

[9] Este momento se denomina en árabe *zawāl*.

[10] Y según muchos, también en invierno ya que la causa del retraso es el hecho de estar ocupado en los quehaceres cotidianos y laborales, cuestión que ocurre tanto en invierno como en verano.

[11] Este es uno de los puntos de más difícil comprensión y traducción de la *Risāla* y donde muchos traductores han fallado. Su explicación es la siguiente: Todo objeto refleja una sombra que es alargada cuando sale el Sol y va acortándose a medida que el Sol va ascendiendo, hasta que alcanza su mínima longitud cuando el Sol alcanza su máximo punto de ascenso o cenit. A partir de ese momento, la sombra comienza a alargarse a medida que el Sol se dirige hacia poniente,

alargándose la sombra al máximo en el momento en que el disco solar está poniéndose. El momento en que la sombra deja de acortarse para empezar a alargarse es el momento en que comienza el tiempo de la oración del medio día. Con fines aclaratorios, vamos a llamar a dicha sombra "sombra del mediodía". La "sombra del mediodía" de un objeto cualquiera tiene una longitud determinada que varía de verano a invierno. En verano es más corta, por estar el Sol más alto; y en invierno es más larga, por estar el Sol más bajo. También varía según la latitud en que se esté. Cuanto más alejado hacia el Norte o hacia el Sur se esté del Ecuador más bajo estará siempre el Sol y por lo tanto la sombra será siempre más larga, mientras que en el Ecuador o zonas cercanas, los objetos pueden llegar a no tener ni siquiera "sombra del mediodía" por hallarse el Sol totalmente perpendicular sobre ellos. A dicha "sombra del mediodía" de un objeto cualquiera - sea cual sea su longitud - habrá que añadirle lo que mida el cuarto de la altura del objeto en cuestión. La suma de ambas longitudes (sombra del mediodía del objeto + un cuarto de la altura del objeto) dará una longitud determinada que cuando sea alcanzada por la sombra del objeto en cuestión quedará determinado el tiempo al que es meritorio retrasar en verano la oración del mediodía.

[12] Del tiempo electivo, se entiende; ya que el tiempo necesario de la oración del mediodía se extiende hasta la puesta del Sol.

[13] La traducción literal de *ba^cda* sería "después" en vez de "más". Sin embargo, si ponemos "después" queda confuso y nada claro el hecho de que hay que sumar a la longitud de la sombra que el objeto tuvo al mediodía la propia longitud del objeto. Esas dos longitudes sumadas dan una longitud que cuando la alcance la sombra del objeto marcará el final del tiempo de la oración del mediodía. De ahí que hayamos optado por traducir *ba^cda* por "mas" y no "después".

[14] Electivo.

[15] Electivo.

[16] Véase nota 13.

[17] Esto es: si el Sol cae dentro de tu campo visual.

[18] Se le ha criticado al autor la mención de esta opinión por dos razones. Una de ellas es que no se sabe de quién es la mencionada opinión. La otra es que ese método no es aplicable ni en todas la épocas del año ni en todas las latitudes.

[19] Según lo que de él nos transmite Ibn Al-Qāsim.

[20] No se refiere al amarillear del disco solar, sino al amarillear de la luz solar que baña el suelo y los edificios.

[21] Electivo.

[22] Se refiere a la total desaparición del disco solar detrás del horizonte en un lugar llano donde la visión no esté obstruida por montañas. Según Ibn Bašīr, en los lugares donde las montañas obstruyan la visión de poniente, se observará si aparecen tinieblas por la zona de levante, lo cual es indicativo de que el Sol se ha puesto.

[23] Se refiere al velo del horizonte.

[24] Se refiere al tiempo electivo, el cual es bastante corto, pues su duración se extiende en lo que se tarde en realizar las condiciones que la hacen posible (*gusl*, *wuḍū'*, cubrirse la desnudez, etc.) y lo que se tarde en hacer la oración. Según otra opinión adoptada por otros muchos ulemas de la escuela *mālikī* como, por ejemplo, Al-Bāyī, Ibn 'Abd Al-Barr, Ibn Rušd, Al-Lajmī, Al-Māzirī, etc., el tiempo electivo de la oración de *magrib* se extiende hasta el principio del tiempo de la oración de la noche *'iṣā'*. No obstante, la opinión preferente (*ar-rāyih*) es la primera. En cuanto al tiempo necesario (*ḍarūrī*) de la oración del crepúsculo, se extiende hasta la aurora (*faḡr*).

[25] El llamar a la oración de la noche con el nombre de *al-ḥatma* es considerado desaconsejable (*makrūh*) por el Imām Mālik.

[26] A diferencia de Abū Ḥanīfa, el cual no considera que el tiempo de la oración de la noche haya comenzado hasta que no desaparezca incluso el reflejo blanquecino.

[27] Se refiere al tiempo electivo.

[28] Esa es la opinión más generalizada (*mašhūr*). Ibn Al-Ḥabīb afirma que su tiempo electivo dura hasta la primera mitad de la noche. En ambos casos, la noche empieza al comienzo de la oración de *magrib* y acaba al comienzo de la oración de *ṣubḥ*.

[29] Debido a una tarea importante.

[30] Como, por ejemplo, debido a una enfermedad.

[31] Sin embargo, la opinión más firme es que es preferible no retrasar la oración ni siquiera en las mezquitas.

[32] O sea, antes de hacer la oración de la noche (*'iṣā'*).

[33] Y ello ya que el gastar el tiempo en vaniloquio puede tener como resultado el que no acabe despertándose para la oración de la mañana (*ṣubḥ*), que no pueda despertarse para hacer las oraciones supererogatorias de la noche (*tahaḡḡud*) o la invocación (*ḍikr*) fuertemente recomendada que se realiza antes de la aurora (*faḡr*).

Sin embargo, se pueden hacer excepciones en caso de que se hable de cuestiones relacionadas con el conocimiento religioso o las prácticas de adoración, cuando se trata de la noche de bodas, cuando se tiene un invitado, cuando alguien acaba de llegar de viaje o va a emprenderlo inmediatamente o se trata de cuestiones que aportan un determinado beneficio (*maṣlaḡa*) a la persona tal y como la venta, la compra o la labor relacionada con la profesión de uno.

Has de saber que es incorrecto retrasar la oración en su tiempo necesario (*waḡt ḍarūrī*) a no ser que se esté compelido por la necesidad (*ḍarūra*). En cuanto a los tiempos necesarios de las oraciones, son los siguientes:

1. Con respecto al de la oración de la mañana (*ṣubḥ*), ya lo hemos mencionado en la nota 7.

2. En cuanto a la oración del mediodía (zuhr), empieza cuando empieza el tiempo electivo de la oración de la tarde (ʿaṣr) y acaba con la puesta del Sol.

3. En cuanto a la oración de la tarde (ʿaṣr), empieza con el amarillear del Sol (iṣfirār) y acaba con la puesta del Sol.

4. En cuanto a la oración de la puesta del Sol (magrib), empieza tras acabar de realizarla y acaba con la aurora.

5. Y con respecto a la oración de la noche (ʿiṣāʾ), empieza tras el primer tercio de la noche y acaba con la aurora.

Se consideran compelidos por la necesidad las siguientes personas:

1. la menstruante,
2. la mujer en estado de puerperio,
3. el infiel que luego abraza el Islam,
4. el menor,
5. el epiléptico,
6. el que se ha desvanecido,
7. el dormido,
8. y el olvidadizo.

Todos estos no comenten incorrección alguna al realizan la oración en tiempo necesario debido a un impedimento que les impedía hacerla en tiempo electivo.

Libro E: Funerales

Índice

e1. Capítulo sobre lo que se ha de hacer con el agonizante, el lavado del cadáver, su amortajamiento, su perfumado, su transporte e inhumación.

e2. Capítulo sobre la oración fúnebre y el ruego en favor del difunto.

e3. Capítulo sobre el ruego en favor del menor, su oración fúnebre y su lavado.

e3 CAPÍTULO SOBRE EL RUEGO EN FAVOR DEL MENOR^[1],

SU ORACIÓN FÚNEBRE Y SU LAVADO

[Qué se dice como súplica cuando se le reza la oración fúnebre al menor]

1. Se comienza glorificando a Al·lāh – bendito y exaltado sea – y pidiendo bendiciones y paz para Su Profeta Muḥammad – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.
2. Luego se dice: Al·lāhumma innahu abduka wa bnu ʿabdika wa bnu amatika, anta jalaqtahu wa razaqtahu, wa anta amattahu wa anta tuḥyīh. Al·lāhumma faʿalhu liwālidayhi salafan wa ḍujan wa faratan wa aʿyan, wa taqqil bihi mawāzinahum, wa aʿzim bihi uʿūrahum wa lā taḥrimnā wa iyyāhum aʿrahu, wa lā taftinnā wa iyyāhum baʿdah. Al·lāhumma alḥiqhu bi sālihi salafi-l-muʿminīna fī kafālati Ibrāhīm, wa abdilhu dāran jairan min dārihi, wa ahlan jairan min ahlihi, wa ʿāfihi min fitnati-l-qabri, wa min ʿaḍābi ʿyahannam^[2]. Esto lo dices después de cada takbīr.
3. Luego, dices después del cuarto takbīr: Al·lāhumma gfir li aslāfinā wa afrātinā wa li man sabaqanā bi-l-īmāni. Al·lāhumma ma aḥyaitahu minnā fa aḥyīhi ʿalā-l-īmāni, wa man tawaffaitahu minnā fatawaffahu ʿalā-l-islāmi, wa gfir li-l-muslimīna wa-l-muslimāti wa-l-muʿminīna wa-l-muʿmināti, al-aḥyāʾi minhum wa-l-amwāt^[3]. Y, seguidamente, saludas.

[Miscelánea]

4. No se ha de hacer la oración fúnebre sobre el recién nacido que haya muerto sin haber roto a llorar^[4].
5. Este último ni hereda ni es heredado^[5].
6. Es indeseable enterrar al feto producto del aborto en las casas.
7. No hay inconveniente en que las mujeres laven el cuerpo de un niño de seis o siete años^[6].
8. No obstante, los hombres no lavarán el cuerpo de una niña^[7].
9. Hay discrepancia en torno a si se puede lavar el cuerpo de la niña que no ha llegado aún a una edad en que inspire deseo^[8]. Aunque la primera opinión es la que preferimos^[9].

^[1] La minoría de edad en el Islam dura hasta la pubertad. La persona púber es considerada, según la Šarīʿa, adulta y totalmente responsable; siempre y cuando esté mentalmente sana.

La pubertad – según la ley musulmana – se determina por los siguientes rasgos:

Común a varones y hembras:

1º Emisión del semen o fluido vaginal.

2º Aparición de vello púbico áspero.

3º Alcanzar los 18 años de edad.

Particular de las hembras:

1º Menstruación.

2º Embarazo.

[2] “¡Oh, Al·lāh! Se trata de Tu siervo, hijo de Tu siervo y de Tu sierva. Tú le creaste y le diste la provisión; y Tú le das la muerte y le resucitarás. ¡Oh, Al·lāh! Hazle un precursor, un tesoro y una recompensa para sus padres. Haz que sus balanzas pesen y que sus recompensas sean enormes gracias a él. No nos niegues, ni a nosotros ni a sus padres, su recompensa; y no nos hagas caer, ni a nosotros ni a sus padres, en la tentación tras él. ¡Oh, Al·lāh! Proporcióname la compañía de sus antepasados virtuosos y creyentes bajo la tutela de Ibrāhīm. Dale un hogar mejor que el suyo, una familia mejor que la suya y protégeme de las pruebas de la tumba y del tormento del infierno”.

[3] “¡Oh, Al·lāh! Perdona a nuestro ancestros y a quien nos haya precedido en la fe. ¡Oh, Al·lāh! A quien dejes con vida de entre nosotros, hazle vivir en la fe; y a quien de entre nosotros se la quites, hazle que muera en el Islam. Y perdona a los musulmanes y a las musulmanas y a los creyentes y a las creyentes; los que estén vivos y los que hayan muerto”.

[4] Tampoco se le lava. Y ello aunque se mueva, orine, estornude y mame un poco. Pero si mama mucho, sí se le hace la oración si muere. El que rompa a llorar tiene todos los derechos de los vivos aunque muera inmediatamente después de haber llorado.

[5] No es heredado lo que se le pueda haber dado mientras estaba en el vientre materno a título de obsequio o limosna. Y ello ya que para que alguien pueda ser heredado ha de confirmarse su vida; y el niño que muere antes de romper a llorar no se le considera legalmente vivo. La excepción a ello es *lagurra*, que consiste en el precio de la sangre (*diyya*) que heredan los herederos de la criatura cuyo aborto ha sido causado intencionadamente.

[6] Incluso el de ocho años. Está también permitido que le vean sus desnudeces.

[7] Aunque sí está permitido que laven el cuerpo de la lactante.

[8] Como la niña de tres y cuatro años.

[9] O sea que no la laven los hombres.

Libro F: Ayuno

Índice

f1 Capítulo sobre el ayuno.

f2 Capítulo sobre el retiro espiritual (i^ctikāf).

f1 CAPÍTULO SOBRE EL AYUNO^[1]

[Su calificación legal, su confirmación y sus partes obligatorias, sunnas y meritorias]

1. El ayuno del mes de Ramadán es obligatorio^[2].
2. Se ayuna al avistar el cuarto creciente^[3] y se deja de ayunar al volverse a avistar^[4]. Ya sea el mes de treinta días o de veintinueve.
3. Si estuviese nublado y no se pudiese ver el creciente, se comenzaría a ayunar tras contar treinta días desde el principio del mes que precediese^[5] al de Ramadán.
4. La misma regla se aplica para dejar de ayunar^[6].
5. Se pone intención de ayunar en la primera noche de Ramadán^[7], sin que sea necesario poner intención de ello durante el resto de las demás noches del mes^[8].
6. El ayuno se mantiene hasta la noche.
7. Es sunna no retrasar la ruptura del ayuno^[9] y retrasar la toma del suḥūr^[10].
8. Si se duda en si ha despuntado el alba o no, no se ha de comer^[11].
9. El "día de la duda"^[12] no se ha de ayunar^[13] para que cuente como un día de Ramadán.
10. Quien ayune de ese modo el "día de la duda", no le sirve, aunque coincida con el primer día de Ramadán^[14].
11. Quien quiera ayunar dicho día a título supererogatorio, puede hacerlo.
12. Quien amanezca^[15] sin que haya comido ni bebido y se entere de que ese día es el primer día de Ramadán, ello no le sirve como ayuno válido^[16].
13. Pero que se abstenga^[17] de comer^[18] durante el resto del día y que luego lo recupere^[19].

[Reglas concernientes al viajero y la menstruante.

Ruptura del ayuno durante el mes de Ramadán]

14. Si el viajero regresa de un viaje en el que no había ayunado o la mujer deja de menstruar durante el día, ambos pueden seguir comiendo el resto del día^[20].

15. Quien rompa su ayuno supererogatorio intencionadamente^[21] o viaje durante el mismo – y debido a ello lo rompa –, tendrá que recuperarlo.

16. Pero si rompe el ayuno^[22] por error, entonces no tiene que recuperarlo.

17. Contrariamente a ello, en caso de ayuno obligatorio, tendría que recuperarlo^[23] si lo hubiese roto por error.

18. No hay inconveniente en que el ayunante use siwāk^[24] durante todo el día.

19. No es indeseable aplicarse ventosas^[25] a no ser que ello provoque un trastorno.

20. Quien sea atacado por un vómito durante el Ramadán, no tiene que recuperar dicho día^[26].

21. Pero si se provoca el vómito, tendrá que recuperar dicho día^[27].

22. Si la mujer embarazada teme que el ayuno afecte^[28] al hijo que lleva en su vientre^[29], que no ayune^[30]. No teniendo ésta que ofrecer compensación alimentaria alguna^[31]. Aunque, según otra opinión, sí tendría que ofrecerla^[32].

23. Si la mujer que esté lactando teme por su hijo^[33] y no encuentra ninguna nodriza asalariada para su hijo o éste no acepta a nadie excepto a ella, que no ayune y que ofrezca por ello compensación alimentaria^[34].

24. Se recomienda al anciano^[35], si no ayuna, que ofrezca por ello compensación alimentaria.

25. La compensación alimentaria^[36] en todos estos casos consiste en un almud^[37] por cada día que se recupere^[38].

26. Del mismo modo, tendrá que ofrecer compensación alimentaria^[39] quien haya descuidado la recuperación del ayuno de Ramadán hasta tal punto que el siguiente Ramadán le hubiese ya alcanzado.

27. Los menores no tendrán que ayunar^[40] hasta que el niño tenga poluciones nocturnas y la niña menstrúe^[41].

28. Con la llegada de la pubertad, se hacen obligatorios para ellos los actos corporales de adoración^[42].

29. Al·lāh – gloria a Él – dijo: **Y cuando vuestros niños hayan alcanzado la pubertad, que pidan permiso**^[43].

30. Es válido el ayuno de la persona que amanece en estado de impureza (ġanāba) sin haberse lavado o de la mujer cuya regla hubiese cesado antes del alba y que no hubiesen hecho el gusl hasta después del mismo^[44].

[Prohibición de ayunar durante las fiestas]

31. No está permitido ayunar el día de la ruptura del ayuno (yawm al-fitr).

32. Tampoco está permitido ayunar el día del sacrificio (yawm an-naĥr).

33. No se han de ayunar los dos días que siguen al día del sacrificio, excepto para el **mutamatti**^[45] que no encuentra un animal para ofrecer en sacrificio.

34. El cuarto día que sigue al día del sacrificio no deberá ser ayunado a título supererogatorio; pero podrá ser ayunado por quien haya hecho una promesa por ello o por quien haya empezado antes de dicho día un período de ayuno continuo.

[Reglas concernientes a la ruptura del ayuno durante el día de Ramadán, ya sea por error, intencionadamente o con un pretexto válido]

35. Quien rompa el ayuno durante el día en Ramadán por olvido, tan sólo ha de recuperar dicho día.

36. Lo mismo para quien rompa el ayuno por motivos de necesidad a causa de una enfermedad^[46].

37. Quien viaje una distancia en la que se permita acortar las oraciones^[47], podrá romper el ayuno^[48] aunque no tenga necesidad de ello; teniendo luego que recuperarlo. Aunque nosotros preferimos que se ayune^[49].

38. Quien viaje una distancia inferior a cuatro buruds y crea que ello le permite romper el ayuno y, de hecho, lo rompa, no tendrá que expiar^[50]; pero tendrá que recuperar el ayuno.

39. Todo aquel que rompa el ayuno llevado por una interpretación errónea^[51], no está obligado a expiación alguna.

40. La expiación junto con la recuperación^[52] recae sobre quien rompa el ayuno intencionadamente^[53] comiendo, bebiendo o copulando.

[La expiación]

41. La expiación en dicho caso consiste en alimentar a sesenta pobres^[54], dando a cada pobre una cantidad de alimento igual a un mudd del tamaño del mudd del Profeta – que Al·lāh le bendiga y dé paz. Y eso es lo que más preferimos^[55].

42. Pero también puede expiar liberando a un esclavo^[56] o ayunando dos meses seguidos^[57].

43. El que rompa el ayuno intencionadamente durante una recuperación del ayuno de Ramadán no está obligado a expiar^[58].

44. Quien sufra un desmayo durante la noche y vuelva en sí tras el alba, tendrá que recuperar dicho día.

45. Pero no tendrá que recuperar más que las oraciones en cuyo tiempo haya vuelto en sí^[59].

[Actos meritorios durante el mes de Ramadán]

46. Se aconseja al ayunante que proteja su lengua^[60] y miembros y que honre del mes de Ramadán lo que Al·lāh – gloria a Él – ha honrado^[61].

47. El ayunante ha de abstenerse de copular, acariciar o besar^[62] por placer^[63] a las mujeres^[64] durante el día de Ramadán.

48. Ello no le está prohibido durante la noche^[65].

49. No hay inconveniente en que se amanezca en estado de impureza (ÿanāba) por haber copulado.

50. Quien obtenga placer durante el día de Ramadán por medio de caricias o besos^[66] hasta tal punto que le fluya a causa de ello líquido seminal, tendrá que recuperar dicho día^[67].

51. Si persiste en ello hasta eyacular, tendrá además que compensar^[68].

[El mérito de rezar durante las noches de Ramadán (tarāwih)

y la recompensa que ello comporta]

52. Quien rece de noche durante el mes de Ramadán con fe^[69] y esperando el favor divino, le serán perdonadas sus faltas pasadas^[70].

53. Si se reza de noche en la medida de lo posible, ello será motivo para esperar su recompensa y el perdón de las faltas.

54. Los rezos nocturnos se llevarán a cabo en las mezquitas aljamas^[71] con un Imām^[72].

55. El que quiera, podrá rezar en su casa. Siendo ello mejor para quien tiene fuerza de ánimo suficiente para rezar solo^[73].

56. Los Salaf as-Sāliḥ^[74] solían rezar de noche en las mezquitas^[75] realizando veinte^[76] rak^cas y cerrando con tres. Separaban entre el ṣhaḥ^c y el witr con un saludo^[77].

57. Luego^[78], los seguidores^[79] realizaron treinta y seis rak^cas sin contar el ṣhaḥ^c y el witr. Habiendo en todo ello amplitud.

58. Se debe saludar después de cada dos rak^cas.

Ā'īša – que Al·lāh esté complacido con ella – dijo: “El mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – no hizo nunca más de doce rak'as seguidas de un witr, ni en Ramadán ni en otro momento”^[80].

^[1] El ayuno es abstenerse de comer beber, fumar y mantener relaciones sexuales desde el despuntar del alba hasta la puesta del Sol. Se realiza con intención, la cual se pone antes o al despuntar el alba. Exceptuando los días de menstruación, puerperio y festivos.

^[2] De ahí que quien niegue la obligatoriedad del ayuno sea un infiel.

^[3] Se refiere al creciente del mes de Ramadán. El avistamiento del creciente del nuevo mes queda establecido por:

1º Un número de gente (de cualidad moral desconocida) tal que sea impensable el hecho de que se hayan puesto de acuerdo para mentir.

2º Dos testigos varones de integridad moral

3º Que el Emir de un país declare que para él ha quedado establecido el comienzo del Ramadán.

^[4] O sea, al volverse a avistar el creciente del mes de Šawwāl. No es válido establecer el principio y/o el final del mes de Ramadán por medio de cálculos astronómicos.

^[5] O sea, el mes de Ša'bān.

^[6] Por lo que el mes de Ramadán puede durar veintinueve o treinta días.

La regla en la escuela mālikī – al igual que en la ḥanafī y la ḥanbalī y a diferencia de la šāfi'ī – es que el avistamiento del creciente realizado en cualquier lugar vincula al resto de los musulmanes. Ahora bien, existe una excepción confirmada por el consenso total de la Umma que dice que si las distancias son excesivas, el avistamiento no vincula. “Distancias excesivas” ha sido definido como “la distancia entre el ḥiyāz y al-Andalus”, o sea: la distancia entre la actual Arabia y España (véase a IR en BM vol. 1, pág. 486; IJ en QF, pág. 103; IL en MJ vol. 2, pág. 111). Si este consenso es firme (pues tiene algunos detractores, como aš-Šawkānī y otros), ello significa que no es válido ayunar en España, y mucho menos en los EEUU en base a un avistamiento realizado en Arabia.

Como hemos dicho, el mencionado consenso de “la distancia excesiva” tiene algunos detractores que:

1º Niegan que dicho consenso hubiese tenido lugar alguna vez.

2º Afirman que tuvo lugar, pero que el actual avance en las comunicaciones lo invalida, ya que actualmente el avistamiento en cualquier lugar del globo puede transmitirse en pocos segundos a los lugares más lejanos.

Ambas afirmaciones precisan de ser probadas. Y especialmente la segunda ha de probar que un avance tecnológico puede anular un consenso de la Umma o que dicho consenso tuvo lugar debido a impedimentos tecnológicos.

Se tome la postura que se tome, la realidad es que lo único que en un país unifica el comienzo y el final del ayuno del mes de Ramadán es la existencia de la autoridad de un Emir que decida. La prueba la vemos en cómo en países europeos y en EEUU la inexistencia de la autoridad de un Emir hace que musulmanes de la misma ciudad y a veces de la misma familia empiecen y acaben el ayuno de Ramadán en distintos días. Se trata de algo realmente vergonzoso cuya solución no está basada en afiliarse a una u otra mezquita u organización religiosa, sino en someterse y aceptar la única forma de gobierno islámica válida: el Emirato.

[7] Entre la puesta del Sol y el despuntar del alba.

[8] No obstante, es meritorio poner intención de ayunar cada noche del mes de Ramadán.

[9] Y ello después de asegurarse de que la noche ha comenzado con la puesta total del Sol (la desaparición total del disco solar tras el horizonte).

Se ha de rezar la oración de magrib después de haber roto el ayuno.

Retrasar la ruptura del ayuno es indeseable si no hay necesidad alguna para ello.

Se aconseja romper el ayuno con algo dulce como dátiles y con agua. Se aconseja hacer la siguiente súplica a la hora de romper el ayuno: *Al·lāhumma laka ṣumtu, wa bika āmantu, wa ʿalà rizqika aftartu, fagfir lī mā qaddamtu wa mā ajjartu*. Y significa: "¡Oh, Al·lāh! He ayunado para Ti, en Ti creo y con Tu provisión rompo el ayuno. Perdóname, pues, lo que haya adelantado o atrasado".

[10] El suḥūr es la comida que se toma antes del despuntar del alba. Se recomienda dejar entre el final de la toma del suḥūr y el despuntar del alba un tiempo tal que un recitador pueda recitar unas cincuenta aleyas (unos diez minutos aproximadamente). La toma del suḥūr puede ser un mero trago de agua.

[11] Está prohibido (ḥarām) comer, beber, fumar y copular si se duda en si ha despuntado el alba o no. Del mismo modo, está prohibido comer si se duda si el Sol se ha puesto o no. Si come, bebe, fuma o copula dudando en si ha despuntado el alba o se ha puesto el Sol caben tres casos:

Que nunca salga de la duda; en cuyo caso, ha de recuperar el día sin expiación alguna.

Que salga de la duda y se cerciore de que no llegó a comer después del despuntar del alba ni antes de la puesta del Sol. En cuyo caso, no debe nada.

Que salga de la duda y se cerciore de que llegó a comer después del despuntar del alba o antes de ponerse el Sol. En cuyo caso, ha de recuperar el día, mas no habrá de expiar.

En el caso en que a una persona le alcance el despuntar del alba mientras está comiendo, bebiendo, fumando o copulando, lo que dicha persona ha de hacer obligatoriamente es escupir lo que tiene en

la boca o retirar sus genitales de la cópula. En cuyo caso, no estaría obligado ni a recuperación ni a expiación. Sin embargo, si continúa comiendo, bebiendo, fumando o copulando intencionadamente, estará obligado a recuperar y a expiar.

[12] El "día de la duda" es la mañana que sigue a la noche del treintavo día de Ša^cban, cuando dicha noche estuvo nublado y no se pudo avistar el creciente. Para entender esto, hay que tomar en consideración que la noche del treintavo día de Ša^cban empieza a la puesta del Sol del día veintinueve del mismo mes.

[13] Ya que es indeseable ayunar.

[14] El caso es que el creciente no haya sido avistado por la gente de una determinada zona durante la noche del treintavo día de Ša^cban y, luego, llegue a la mañana siguiente información fidedigna de que el creciente fue avistado por gente de otra zona. Lo cual hace que la mañana que sigue a dicha noche sea la primera mañana del mes de Ramadán. Si una persona ayuna dicho día por si se trata del primer día de Ramadán y luego le llega información de que, efectivamente, se trata del primer día de Ramadán, ese ayuno no le cuenta. No obstante, ha de seguir ayunando y luego recuperar dicho día. La razón de ello es que la intención que puso para ayunar dicho día no estaba basada en certeza, sino en duda; lo cual no es suficiente para que cuente el día como ayunado.

[15] El "día de la duda".

[16] Ya que la intención no está basada en certeza, sino en duda.

[17] Obligatoriamente.

[18] Que se abstenga de todo lo que rompe el ayuno.

[19] También tendrá que abstenerse el que amanezca comiendo y bebiendo dicho día.

[20] No es meritorio que ayunen el resto del día. Similar regla se aplica al:

- menor que alcanza la pubertad durante el día,
- el enfermo que se repone de su enfermedad durante el día,
- el epiléptico que vuelve en sí durante el día,
- la mujer a quien se le muere su hijo lactante durante el día,
- quien come o bebe durante el día por extrema sed o hambre,
- el infiel que se hace musulmán. Aunque en el caso de este último se recomienda que ayune el resto del día.

[21] Sin pretexto ni necesidad alguna; y sin que se lo ordene uno de sus padres o maestros.

[22] Supererogatorio.

[23] Obligatoriamente.

[24] Se trata de un palo de un arbusto que se usa para limpiarse los dientes.

[25] Se refiere al ayunante. Del mismo modo no es indeseable extraerse sangre con una jeringuilla a no ser que ello le provoque un trastorno y tenga que dejar de ayunar por ello.

[26] Ello siempre y cuando se esté seguro de que no ha vuelto a tragar nada de lo que le llegó a la boca. Pero si se sabe o se cree que se volvió a tragar inintencionadamente algo de lo que llegó a la boca, entonces hay que recuperar ese día. Si se traga intencionadamente, entonces hay que recuperar y expiar. La misma regla se aplica al *qalas*, lo cual consiste en lo que se regurgita del estómago cuando éste se encuentra lleno. En cuanto a la flema, mucosidades y saliva que llega a la boca, no hay inconveniente en tragarlo.

[27] Sin que tenga que expiar por ello.

[28] Que afecte provocando la muerte o una enfermedad.

[29] También si teme que le afecte a ella misma.

[30] Es obligatorio que no ayune si teme que el ayuno le provoque a ella o a su hijo la muerte o un perjuicio serio.

[31] Pero recuperará dicho día.

[32] La primera opinión es la más difundida (*mašhūr*).

[33] O sea teme por la vida o la salud tanto de su hijo como la suya.

[34] La compensación alimentaria o expiación menor es dar un almud de comida a un pobre por cada día que no se haya ayunado.

[35] Esto incluye también a la anciana y a cualquier persona a la que ayunar suponga un esfuerzo y una dificultad mayores (*mašaqqa zā'ida*) que el esfuerzo y la dificultad que la gente sana normal padece cuando ayuna.

[36] El alimento que se da en esta compensación es el más común del lugar.

[37] El almud es la medida que se alcanza al llenar ambas palmas de las manos colocadas juntas y entreabiertas. Siempre y cuando las manos sean de tamaño normal.

Se da a razón de un almud por pobre. Sin que esté permitido dar un almud para que sea compartido por varios pobres, o dar más de un almud a un solo pobre.

[38] Si es que se tiene que recuperar; ya que el anciano y similares compensan, pero no recuperan.

[39] Obligatoria.

[40] Ni siquiera a título recomendable.

[41] Si las poluciones y la menstruación no aparecen, se les considerará adultos al entrar en su decimoctavo año de vida.

[42] Tales y como la oración, el ayuno, la peregrinación, etc.

[43] Corán 24:59. Ello significa que pedir permiso se hace obligatorio para ellos al alcanzar la pubertad; lo que analógicamente se extiende al resto de sus actos.

[44] Si la mujer duda si la regla le cesó antes o después del despuntar del alba, tendrá que ayunar dicho día y además recuperarlo. Ayunar, ya que puede ser que su regla hubiese cesado antes del alba; y recuperarlo, ya que puede ser que hubiese cesado después del alba.

[45] Ver cap. 29, art. 69.

[46] Cuando se teme la muerte o un daño serio, la ruptura del ayuno es obligatoria. Cuando la enfermedad hace penoso el ayuno está permitido no ayunar. Cuando la enfermedad no hace penoso el ayuno, pero se teme que el ayuno haga que la enfermedad aumente o se retrase en su cura, está permitido no ayunar. El modo de saberlo es por experiencia propia o por que se lo diga un médico experto. Si la enfermedad no hace penoso el ayuno y no se teme que la enfermedad aumente o que su curación se retrase, no está permitido dejar de ayunar; ya que si en dicho caso se deja de ayunar, habrá de recuperar y expiar.

[47] O sea, cuatro buruds o algo más de 78 Km o 48 millas.

[48] La condición para no ayunar durante el viaje es haber salido antes del despuntar del alba habiendo hecho previa intención de no ayunar. Si se hace intención de ayunar y se sale de viaje antes del despuntar del alba, no le está permitido romper el ayuno. Si lo rompe habrá de recuperar y expiar. En dicho caso, sólo podrá romper el ayuno en caso de necesidad. También estará obligado a recuperar y expiar si hace intención de no ayunar y sale de viaje después del alba. No estará obligado a expiar si hace intención de ayunar, sale después del alba y rompe el ayuno durante el viaje.

[49] Si se tiene fuerza para ello. Según Ibn al-Māyīšūn e Ibn ḥanbal, no ayunar es mejor para el viajero.

[50] Ya que rompe el ayuno llevado por una interpretación errónea plausible.

[51] Siempre y cuando la interpretación errónea sea plausible. Si la interpretación errónea es remota, tendrá que recuperar y expiar.

[52] La compensación o expiación va siempre y en todo caso acompañada de la recuperación del día en que se rompió el ayuno.

[53] Se exceptúa el que rompe el ayuno intencionadamente por ignorancia u olvido.

[54] Los pobres han de ser libres y musulmanes. No vale dar ni más ni menos de un mudd a un pobre. Lo que se dé ha de ser el alimento más común de la región.

[55] Se refiere a los mālikíes.

[56] Que sea musulmán y sin defectos físicos.

[57] Dos meses seguidos por cada día.

[58] Pero deberá recuperar el día de Ramadán y el día de recuperación cuyo ayuno rompió.

[59] Esto significa que las oraciones que no hizo durante el tiempo en que estuvo desmayado no tiene que recuperarlas.

[60] Que proteja su lengua de lo que está prohibido decir y que procure hablar menos.

[61] Que lo honre haciendo abundante recitación del Corán, recuerdo de Al·lāh, realizando la oración de tarāwīḥ, dando limosna y demás modos de adoración.

[62] Copular está prohibido. Acariciar y besar es indeseable sabiendo que a uno no le va a afectar, y prohibido si se cree que las caricias y besos le van a afectar.

[63] Si la caricia o beso no son realizados por placer, sino para despedirse o expresar misericordia, entonces no es indeseable.

[64] Se refiere a sus esposas.

[65] No obstante, para el que está haciendo i'tikāf o ayuna para expiar el zihār, el día y la noche son iguales en lo que a prohibición e indeseabilidad de contacto con las mujeres se refiere. .

[66] Se incluye también el hecho de mirar y pensar.

[67] El llegar a la erección sin emisión de líquido seminal no obliga a nada.

[68] Se compensa también si la eyaculación la provoca la mirada o el pensamiento persistentes.

[69] De la recompensa que ello comporta.

[70] Se refiere a las faltas menores, ya que las mayores sólo las perdona el volverse en arrepentimiento a Al·lāh (tawba) o el perdón divino.

[71] O en todo sitio donde usualmente se reúna la gente a rezar.

[72] Ello es una excepción a la regla general que expresa la indeseabilidad de que un grupo numeroso de gente rece oraciones supererogatorias en un lugar público.

[73] Siempre y cuando las mezquitas no se vacíen de gente que reza el tarāwīḥ en grupo.

[74] Los Compañeros del Profeta – la paz sea con él.

[75] En tiempos de ʿUmar ibn al-Jattāb – que Al·lāh esté complacido con él.

[76] Esa es la opinión de Abū ḥanīfa, aš-Šāfiʿī, Aḥmad y la práctica actual.

[77] Abū ḥanīfa dice de no separar el šaf' y el witr con un saludo. Aš-Šāfi'ī da a elegir entre separar o no.

[78] En tiempos del Califa 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz.

[79] Los tābi'ūn.

[80] Según lo que figura en el Muwaṭṭa' de Mālik, el mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – no hizo nunca más de once rak'as seguidas, ni en Ramadán ni en otro momento.

Libro G: Zakāt

Índice

g1 Capítulo sobre el zakāt del oro y la plata, agrícola, ganadero, minero, el ŷizya, impuestos comerciales sobre Ḍimmis y residentes en territorio enemigo (Ḥarbis).

g2 Capítulo sobre el zakāt ganadero.

g3 Capítulo sobre el zakāt del final del ayuno (zakāt al-fiṭr).

g1 CAPÍTULO SOBRE EL ZAKĀT^[1] DEL ORO Y LA PLATA, AGRÍCOLA, GANADERO, MINERO,

EL ŶIZYA, IMPUESTOS COMERCIALES SOBRE ḌIMMIS

Y RESIDENTES EN TERRITORIO ENEMIGO (ḤARBIS)

1. El zakāt del oro y la plata, agrícola y ganadero es de carácter obligatorio^[2].
2. El zakāt agrícola se hace pagadero el día de la recolección. Y el zakāt monetario y ganadero se hace pagadero una vez al año^[3].

[El zakāt agrícola]

3. No se paga zakāt alguno por el grano^[4] y los dátiles^[5] por menos de cinco wasqs, lo cual equivale a seis qafizes y cuarto.
4. Un wasq equivale a sesenta sā's de los del Profeta – que Al·lāh le bendiga y le dé paz. Siendo cada sā' cuatro de sus almudes – sobre él sea la paz^[6].
5. El trigo, la cebada y el sult^[7] se juntan para el zakāt como siendo un solo género^[8].
6. Si de todo ello^[9] se llega a una medida de cinco wasqs, que se pague, pues, su zakāt^[10].

7. Asimismo, se juntan para el zakāt los distintos tipos de legumbres^[11].
8. Del mismo modo que se juntan los distintos tipos de dátiles y los distintos tipos de pasas.
9. No obstante, el arroz, el mijo y el maíz son géneros diferentes que no se juntan entre ellos a la hora de pagar el zakāt.
10. Si en una plantación hay distintas calidades de dátiles^[12], se pagará el zakāt por todos ellos con los dátiles de calidad media^[13].
11. Se paga el zakāt de las aceitunas cuando éstas llegan a una medida de cinco wasqs, entregándose dicho zakāt en aceite^[14].
12. El zakāt del sésamo y el rábano se entrega en sus respectivos aceites.
13. Si ello^[15] se vende, se podrá pagar el zakāt del dinero obtenido por la venta – si Al·lāh quiere^[16].
14. No se paga el zakāt por las frutas y las verduras.

[El zakāt del oro y la plata]

15. No se paga el zakāt alguno del oro por menos de veinte dinares^[17]. Cuando se llega a una cantidad de veinte dinares, se entrega medio dinar, un cuarto de la décima parte^[18].
16. El zakāt de lo que sobrepase los veinte dinares se pagará según la citada proporción; aunque exceda en muy poca cantidad.
17. No se paga zakāt alguno de la plata por menos de doscientos dirhams^[19].
18. Ello equivale a cinco onzas (awqiya). Cada onza son cuarenta dirhams con un peso de siete cada uno. Me refiero a siete dinares que pesan diez dirhams.
19. Cuando este tipo de dirhams asciende a una cantidad de doscientos, se paga por ello un cuarto de la décima parte: cinco dirhams^[20].
20. Lo que sobrepase los doscientos dirhams se pagará según la citada proporción.
21. El oro y la plata se juntan a la hora de pagar el zakāt de ello.
22. Por lo tanto, quien posea cien dirhams y diez dinares, que pague de cada moneda un cuarto de la décima parte^[21].

[Zakāt del resto de los bienes]

23. No se paga zakāt del resto de los bienes^[22] a no ser que estos sean puestos a la venta^[23].

24. Si vendes^[24] dichos bienes un año o más después de haber adquirido el capital originario^[25] o de haber pagado el zakāt del mismo^[26], sólo tendrás que pagar el zakāt de un año por su precio, aunque hayan permanecido en tu poder antes de su venta por un año o más^[27].

25. A no ser que comercies continuamente^[28] sin que conserves en tu poder de modo permanente sumas en metálico ni mercancías; en ese caso, valorarás una vez al año las mercancías^[29] y pagarás el zakāt de ellas^[30] y el de las sumas en metálico que poseas en dicho momento^[31].

26. El año que cuenta con respecto a las ganancias de un capital cuenta desde el momento en que se entró en posesión del capital original^[32].

27. Del mismo modo, el año que cuenta con respecto a las crías del ganado cuenta desde el momento en que se tomó posesión de las madres.

[El zakāt de las deudas]

28. Quien posea bienes monetarios zakatizables y, a la vez, haya contraído una deuda^[33] por la misma suma que posee o por una suma inferior tal que reduzca lo que posee a una cantidad no zakatizable^[34], no estará sujeto al pago de zakāt alguno.

29. A no ser que posea bienes de uso personal no zakatizables, esclavos y animales de uso personal, terrenos o fincas^[35], por un valor tal que pueda sufragar dicha deuda. En dicho caso, que pague el zakāt de sus bienes monetarios^[36].

30. Si el valor de sus bienes no son suficientes para sufragar la deuda que tiene contraída, que sustraiga la suma de lo que aún quede deudor de los bienes monetarios^[37] que tiene en mano. Si tras esa operación queda una cantidad zakatizable, que pague el zakāt de la misma^[38].

31. La deuda no anula el zakāt del grano, los dátiles o el ganado^[39].

32. El acreedor no está obligado a pagar el zakāt de la deuda^[40] hasta que reciba el pago de la misma^[41].

33. Y ello, aunque pasen años sin que se le pague la deuda. En cuyo caso, pagará el zakāt por un año sólo tras recibir el pago de la misma^[42].

34. Del mismo modo, no se paga el zakāt de los bienes^[43] hasta que se vendan^[44].

35. Si una deuda debida o un bien provienen de una herencia, que se espere un año para pagar el zakāt de los mismos^[45].

[Menores y esclavos]

36. Los menores están obligados a pagar el zakāt de sus bienes^[46] – ya consistan en oro y plata, productos agrícolas o ganado – y a pagar el zakāt de la ruptura del ayuno (zakāt al-fiṭr)^[47].

37. Ni el esclavo ni la persona que no es completamente libre^[48] están obligados al pago del zakāt de los bienes arriba mencionados^[49].

38. Si el esclavo es liberado, que espere un año desde el día de su liberación para pagar el zakāt de los bienes que posea.

[Bienes de uso personal]

39. Nadie está sujeto a pagar el zakāt por su esclavo, sirviente, caballo, casa o todo aquello que use a título personal, como fincas o bienes de otro tipo.

40. Tampoco se está obligado a pagar el zakāt por las joyas de uso personal.

41. Quien herede bienes, le sean donados o produzca su tierra grano y haya ya pagado su zakāt, no tendrá que pagar el zakāt de todo ello hasta que no lo venda y pase un año desde el día en que tomó posesión de su pago.

[Zakāt de las minas]

42. Se ha de pagar el zakāt del oro y la plata^[50] que se extraiga de las minas si alcanza el peso de veinte dinares de oro o cinco onzas^[51] de plata. Se pagará el cuarto de su décima parte^[52] el día de su extracción^[53].

43. La misma proporción se paga de lo que se continúe extrayendo del mismo filón; aunque sea poca cantidad.

44. Si el filón objeto de la explotación se agota y se comienza a explotar otro, no se paga zakāt alguno hasta que se llegue a la cantidad mínima zakatizable.

[El ŷizya]

45. Se debe cobrar el ŷizya^[54] a los ḡimmis^[55] varones, libres y adultos; no a sus mujeres, menores y esclavos^[56].

46. También se cobrará el ŷizya a los mazdeistas y a los cristianos árabes^[57].

47. El ŷizya de los poseedores de oro es de cuatro dinares; y el de los poseedores de plata, de cuarenta dinares^[58].

48. El ŷizya de los pobres podrá ser reducida^[59].

[Impuestos comerciales sobre ḡimmis]

49. Se les cobrará a los ḡimmis que comercien^[60] internacionalmente la décima parte del precio de lo que vendan. Y ello, aunque realicen dichas operaciones varias veces al año^[61].

50. No obstante, si transportan víveres destinados específicamente para ser vendidos en La Meca y en Medina, se les cobrará sólo la mitad de la décima parte de su precio de venta^[62].

[Impuestos comerciales sobre residentes en territorio enemigo (ḥarbīs)]

51. Se les cobrará a los comerciantes provenientes de territorios en guerra con los musulmanes (dāral-ḥarb) la décima parte de lo que traigan^[63]; a no ser que se haya acordado un impuesto más alto.

[Impuesto sobre tesoros encontrados]

52. En el caso de tesoros enterrados desde tiempos pre-islámicos^[64], se cobrará la quinta parte a quien los descubra^[65].

^[1] La definición técnica del zakāt es la siguiente: la fracción específica que se toma de una cantidad de dinero o bienes determinada, cuando éstos alcanzan un mínimo establecido (niṣāb), tras cumplirse un período de tiempo determinado, y que se distribuye entre unos beneficiarios determinados. Y se llama zakāt ya que el que lo lleva a cabo se purifica (yazkū) para Allāh.

^[2] Quien niegue su obligatoriedad es un infiel (kāfir). Quien no niegue su obligatoriedad pero se niegue a darlo, se le aplicará un correctivo y se le arrebatará por la fuerza.

Las condiciones que hacen el zakāt obligatorio son siete:

- ser musulmán,
- ser libre,
- tener el mínimo zakatizable (niṣāb),
- ser propietario de los bienes zakatizables,
- que pase un año (excepto en el caso de tesoros y diezmos),
- estar libre de deuda en el caso del oro y la plata,
- que llegue el recaudador en el caso del zakāt ganadero, si es que hay recolectores o tienen acceso al lugar.

Las condiciones que lo hacen válido son cuatro:

- la intención de darlo,
- repartirlo en el mismo lugar donde se recauda,

- pagarlo cuando sea obligatorio hacerlo,

- dárselo a un gobernante (Imām) que ejerza justicia al cobrarlo y al distribuirlo, si es que lo hay. Si no, distribuirla entre las ocho categorías de beneficiarios del zakāt mencionadas en el Corán.

[3] En cuanto al zakāt ganadero, se añade a la condición de que venga el recolector, si es que lo hay y tiene acceso al lugar donde se halla el ganado. Si no hay recolectores o no tienen acceso, el zakāt ganadero se hace pagadero al transcurrir el año.

[4] Los granos zakatizables son los siguientes: el trigo, la cebada, el sult, el arroz, el mijo, el maíz y el^calas (variedad de trigo árabe). En estos se incluyen las siete legumbres: las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes. También se incluyen los siguientes frutos oleáceos: el rábano rojo, el sésamo, el cártamo (o alazor) y la aceituna.

[5] Y las pasas. Los granos, las legumbres, las oleáceas, junto con los dátiles y las pasas suman veinte clases de productos agrícolas que son zacatizables.

[6] Ello significa que el niṣāb (cantidad mínima zacatizable) de los productos agrícolas es de 1.200 almudes, de los del Profeta – sobre él sea la paz. Un almud viene a ser algo más de medio kilo (512 gr. aprox.), por lo que el niṣāb vendría a ser algo más de 600 kg. (614 kg. aprox.). En capacidad vendría a ser unos 800 litros (824 l. aprox). El almud es la medida que se alcanza al llenar ambas palmas de las manos colocadas juntas y entreabiertas. Siempre y cuando las manos sean de tamaño normal. La cantidad que se paga de zakāt es de un 5% si es tierra de regadío y un 10% si es de secano.

[7] Es un tipo de cebada que carece de cáscara.

[8] En cuestión de ventas estos tres tipos de granos son considerados una sola categoría; por lo que está prohibido vender cantidades diferentes de unos por otros.

[9] O sea, del trigo, la cebada y el sult.

[10] O sea, un 5% si es tierra de regadío y un 10% si es de secano. El zakāt habrá de pagarse en la calidad que corresponda: superior, media o inferior.

[11] Que son: las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes. No obstante, en cuestión de ventas, se consideran categorías diferentes.

[12] Calidad superior, media e inferior.

[13] Esta regla se aplica también a las pasas.

[14] Lo que ha de llegar al niṣāb son las aceitunas, no el aceite.

[15] O sea, las aceitunas, el sésamo y los rábanos.

[16] Si las aceitunas dan aceite, se deberá pagar su zakāt en aceite; pero si no dan aceite, se pagará el zakāt del precio de su venta. Llegue dicho precio al niṣāb o no; ya que lo que cuenta es que las aceitunas constituyan una cantidad mínima zakatizable.

[17] El peso oficial (según la šarī'a) del dinar es el de 72 granos medianos de cebada. Ello equivale aproximadamente alrededor de 4.4 gr. de oro puro (24 quilates). Ello significa que el niṣāb del oro es de 88 gr. de oro puro. Según otra opinión, son 85 gr.

[18] O sea, el 2,5%.

[19] El peso oficial (según la šarī'a) del dirham es de 50,4 granos medianos de cebada (50 granos y 2 quintos de grano). Ello equivale aproximadamente alrededor de 3 gr. de plata pura. Ello significa que el niṣāb de la plata es de 600 gr. de plata pura.

[20] O sea, el 2,5%.

[21] Al juntar el oro y la plata para el zakāt, cada dinar corresponde a diez dirhams, aunque la proporción de mercado sea diferente. Está permitido pagar el zakāt del oro en plata y viceversa.

Hay dos cuestiones que merecen ser estudiadas en este capítulo por su relevancia en el mundo en que vivimos. La primera es si se debe pagar el zakāt del papel moneda. La segunda es si dicho zakāt se paga en papel moneda o en oro y plata. En cuanto a la primera cuestión, hay gran discrepancia entre los ulemas debido a que se trata de algo de reciente y progresiva introducción en el mundo musulmán. Al principio, cuando el papel moneda no inundaba el mercado, la posición mālikī era clara. Ello puede verse reflejado en la fatwā del Šaij ʿIllīš, mufti mālikī de al-Azhar en su época (ver IL en FW, vol. 1 pág. 164). Posteriormente, y viendo que la gente ya no manejaba el oro y la plata, y que el papel moneda había inundado la sociedad, decidieron muchos ulemas mālikīes y de las otras escuelas jurídicas que lo apropiado, para no privar a los pobres de su derecho a recibir el zakāt, era que se pagase el zakāt del papel moneda. Por lo tanto, de esto se deriva la necesidad de pagar el zakāt del papel moneda en nuestros días.

En cuanto a la segunda cuestión, si el zakāt del papel moneda se paga en papel moneda o en oro y plata, la respuesta correcta es no. Ello es así ya que el papel moneda puede ser visto desde tres puntos de vista: sincrónicamente, diacrónicamente y políticamente.

Sincrónicamente (o sea: tomando en consideración la realidad jurídica presente del papel moneda), el papel moneda cae bajo la categoría de "fulūs" o moneda fraccionaria. Si el papel moneda es fulūs, según la escuela ḥanafī, se debe pagar el zakāt del mismo, pero no en sí mismo, sino en oro y plata. Según la escuela mālikī, no se paga zakāt alguno del fulūs; pero ya hemos dicho que hoy por hoy no se puede adoptar dicho punto de vista, ya que quienes sufrirían las consecuencias serían los pobres.

Diacrónicamente, (o sea: tomando en consideración la realidad jurídica histórica del papel moneda), el papel moneda cae bajo la categoría de deuda. El hecho de poder pagar o no el zakāt del dinero adeudado es materia de discrepancia entre los ulemas. En este caso, habría de tomarse la opinión de la escuela šāfi'ī que permite que se pague la deuda cuyo cobro es viable. Y el cobro es viable, ya que el papel moneda es rápidamente intercambiable por oro y plata. Aun debiéndose pagar el zakāt del papel moneda considerado como deuda, en ningún caso puede este zakāt pagarse en papel

moneda, sino que hay que pagarlo en oro y plata; pues no se puede pagar el zakāt de una deuda con otra. Asimismo, al estudiarse la génesis del papel moneda, se ve claramente que es un proceso de creación de riqueza desde la nada, lo que hace de ello un proceso totalmente usurero e inaceptable islámicamente.

Desde el punto de vista político, el hecho de establecer el pago del zakāt en oro y plata constituye una vuelta al modelo monetario islámico originario establecido por el Profeta – la paz sea con él – y seguido por los Califas Rectamente Guiados y por toda forma de gobierno islámica hasta la caída del califato otomano y la introducción del usurero sistema monetario kāfir en todo el Dār al-Islām. El pago del zakāt en oro y plata implica la circulación del dinar y el dirham entre los musulmanes como medio de cambio y la independencia del sistema monetario intruso motivo del sometimiento financiero que sufre todo el mundo musulmán.

Considerando lo anterior y aplicando el principio de beneficio general (*maṣlaḥa mursala*) que caracteriza la metodología de Mālik – que Allāh este complacido con él –, el zakāt del papel moneda ha de pagarse en dinares y dirhams por el beneficio general que ello comportará a la Umma del Islam y el fuerte perjuicio que infringirá sobre los usureros y corruptores de la Tierra.

En cuanto a la fatwà emitida por el “Cuerpo de Grandes Ulemas del Reino de Arabia Saudita” en 1973 en el que se llega a la conclusión de que el papel moneda es algo totalmente aceptable por la ley islámica, se trata de una fatwà que no se atiene en ningún momento a derecho (musulmán, se entiende), ni a la realidad histórica ni socio-política del papel moneda; y mucho menos a los propósitos de la šarīʿa (*maqāṣid aš-šarīʿa*). Se trata una vez más de un espurio producto jurídico del wahhabismo. Y Allāh es más sabio.

En cuanto al niṣāb que se ha de elegir para el pago del zakāt del papel moneda, lo más apropiado a nuestro entender es que se elija el niṣāb del oro, lo cual sería el precio de 88 gr. de oro de 24 quilates.

[22] Con “resto de los bienes” (*ʿurūd*) se refiere a los esclavos, inmuebles, tierras, vestuario y demás granos y animales que no constituyan el niṣāb.

[23] Un bien queda puesto a la venta cuando se tiene intención de ello o se tiene intención conjunta de ponerlo a la venta y usarlo privadamente.

[24] En este caso se está mencionando el tipo de venta en el que se retienen los bienes hasta que el precio del mercado es el conveniente (*baīʿ iḥtikār*). Este tipo de venta es el que usualmente se realiza con fincas e inmuebles.

[25] El capital originario con que se compró dichos bienes.

[26] Si transcurre un año desde la fecha en que se adquirió por medio de compra el bien en cuestión o se pagó el zakāt del capital usado para la adquisición de dicho bien.

[27] A condición de que el bien se venda a cambio de dinero y que haya sido adquirido a cambio de dinero. Si la adquisición del bien no fue por dinero, sino que fue adquirido por herencia o cesión, no se deberá pagar su zakāt hasta un año después de adquirir el precio de su venta. Se sobreentiende

en todo momento que el precio de venta del bien ha de ser igual o superior al niṣāb para que se deba pagar por ello zakāt alguno.

[28] Este no es el caso de quien retiene bienes hasta que el precio del mercado le conviene, sino de quien los tiene constantemente expuestos a la venta sea cual sea el precio del mercado (*baī' idāra*). Este tipo de venta viene ejemplificado por los comercios de venta al público habituales.

[29] Se hará una valoración del inventario según el precio de venta usual. El comienzo del año se cuenta desde el día en que se toma posesión del capital original o se pagó zakāt del mismo.

[30] La condición para que se pague zakāt de las mercancías de un comercio es que éste haya producido beneficio. O sea, que haya habido una venta aunque sea por valor de un solo dirham.

[31] Deberá de añadir también y pagar el correspondiente zakāt de la suma en metálico adeudada en su favor, vencida y con expectativas de ser cobrada.

[32] Un ejemplo de ello es que se haya poseído un dinar por un período de once meses. Tras ello, se compra una mercancía con dicho dinar la cual es vendida un mes después por veinte dinares. Al adquirir el precio de venta de dicha mercancía, deberá pagar el zakāt del mismo ya que se ha de contar desde el momento en que se entró en posesión del capital original (un dinar).

[33] Monetaria o no; vencida o no. Aunque se trate de la dote que debe a su mujer.

[34] Inferior a 20 dinares.

[35] O productos agrícolas y ganado no zakatizable por no llegar a constituir el niṣāb o cuyo zakāt ya haya sido pagado.

[36] A condición de que los mencionados bienes personales no zakatizables susceptibles de sufragar la deuda hayan permanecido durante un año en posesión de la persona.

[37] Zakatizables.

[38] Un ejemplo de ello es que se esté en posesión de una suma zakatizable tal y como 30 dinares y que se tenga una deuda de 20 dinares. A su vez, se poseerán bienes no zakatizables susceptibles de sufragar parcialmente la deuda y que han permanecido un año en su posesión por valor de 10 dinares. Se sustraerá la suma que aún quede deudora (10 dinares) de los bienes monetarios zakatizables que tiene en mano (30 dinares). Ello da un resultado de 20 dinares, los cuales constituyen una cantidad zakatizable de la que se deberá pagar el correspondiente zakāt.

[39] La deuda tampoco anula el zakāt de las minas, los tesoros o el zakāt al-fiṭr.

[40] Consistente en dinero que prestó o mercancías, si se tratase de un comerciante que busca el encarecimiento del mercado para venderlas.

[41] Si la deuda consiste en bienes que haya heredado y que aún no le han sido pagados, esperaría un año después de recibir su pago.

[42] Si la deuda pagada alcanza el niṣāb o añadiéndola a lo que ya tiene alcanza el niṣāb. En el caso del comerciante que comercia continuamente, no esperará a cobrar la deuda, sino que pagará cada año el correspondiente zakāt de la suma en metálico adeudada en su favor, vencida y con expectativas de ser cobrada.

[43] Se refiere a los bienes que están a la venta, pero retenidos hasta que se encarezca el mercado, y que son fruto de una transacción monetaria previa.

[44] Aunque hayan permanecido a la venta por más de un año, se pagará el zakāt por un año sólo.

[45] Ello viene ejemplificado por un dinero que le corresponde por herencia, pero que no recibe en muchos años. También viene ejemplificado por un bien que recibe por herencia, lo vende y no recibe el pago del mismo por muchos años. La deuda puede, asimismo, provenir de: una donación o ṣadaqa que aún permanezca en mano del donador o beneficiario; una dote que aún permanezca en manos del esposo; una compensación por solicitud de divorcio (jul⁶) que aún permanezca en manos de la solicitante; una compensación por derramamiento de sangre (arš) que aún permanezca en manos del agresor. De todas estas deudas no se paga el zakāt hasta un año después de recibir las en pago.

[46] Se tomará en consideración, a la hora de pagar o no el zakāt de los menores y enajenados mentales, la escuela jurídica de quien detente su tutela.

[47] En este caso, el encargado de pagar el zakāt al-fiṭr de los menores y enajenados mentales es quien detente su manutención.

[48] Como el liberado post-mortem (mudabbar), el liberado contractual (mukàtab) y el parcialmente liberado (al-mu⁶taq ba⁶dah).

[49] Tampoco el dueño está obligado a pagar el zakāt de las propiedades que se hallan en manos del esclavo.

[50] No se paga el zakāt de otros metales o de las piedras preciosas.

[51] O sea, 200 dirhams.

[52] El 2,5%.

[53] "El día de su extracción" se refiere a después de haber separado el oro de la ganga. Por lo tanto, el transcurso del año no es en este caso condición para el pago de zakāt.

[54] El ŷizya es el impuesto que se cobra a los infieles a cambio de su seguridad y de no derramar su sangre a pesar de seguir siendo infieles.

[55] Infiel residente en territorio musulmán.

[56] No se toma el ŷizya del monje aislado en un monasterio o ermita. Tampoco se toma el ŷizya del enajenado mental y del pobre.

[57] El cobro de la *ġizya* a judíos y cristianos perdurará hasta el descenso de Jesús – la paz sea con él. Entonces, sólo les ofrecerá optar por el Islam o la muerte.

[58] Esto se aplica en el caso de los infieles a los que se les ha conquistado sus tierras con el uso de la fuerza y en el caso de los infieles que hayan capitulado a cambio de una suma sin especificar. No obstante, si se especifica la suma, será ésta la que en todo caso se pague.

[59] Si no tiene posibilidad alguna de pago, podrá anularse totalmente.

[60] Hombres o mujeres, adultos o menores, libres o esclavos.

[61] O sea, que cada vez que emprendan un viaje de negocios se les cobrará el 10% de lo que vendan.

[62] Sólo un 5%. Y ello por la necesidad que los habitantes de La Meca y Medina tienen de que se importen alimentos.

[63] Vendan o no vendan. Si lo que traen es cerdo y bebidas alcohólicas, se les dejará entrar con ello si en territorio musulmán hay *ġimmis* que vayan a comprarlo. Luego se les cobrará el 10% de las ventas de dicho cerdo y dichas bebidas alcohólicas. Se les prohibirá vender dichas sustancias a musulmanes. Si no hay *ġimmis* que vayan a comprar dichas sustancias se les prohibirá su introducción en territorio musulmán.

[64] Llegue o no al *niṣāb*. No está limitado al oro y la plata, sino que también se aplica al tesoro compuesto por piedras preciosas, perlas, etc.

[65] Este quinto irá al Emir para que lo emplee en servicio de la comunidad, si se trata de un Emir justo. Si el Emir no es justo, que el que encuentre el tesoro dé el quinto como *ṣadaqa* y que se quede con el resto. Esto rige si el tesoro es encontrado en tierra de nadie. Si se encuentra en tierra de alguien, pertenece al propietario o a sus herederos.

Libro H: Peregrinación

h1 CAPÍTULO SOBRE LA PEREGRINACIÓN

MAYOR (ĤAYŶ) Y MENOR (°UMRA)

[Obligatoriedad y medios]

1. Peregrinar a la Casa Sagrada de Al·lāh^[1], que se halla situada en Bakka^[2], es una obligación a cumplir una vez en la vida para todo musulmán libre y adulto^[3] que pueda acceder a ello.

2. El “acceso” al que nos referimos (*sabīl*) consiste en:

- una ruta de acceso segura^[4],
- el viático necesario para llegar^[5] a La Meca,
- la fuerza necesaria para llegar a La Meca montado o a pie y en buena salud^[6].

[Los **mīqāt**^[7] espaciales^[8]]

3. Está ordenado que se entre en estado de **ihrām**^[9] a partir de los **mīqāt**^[10].
4. El **mīqāt**^[11] de la gente proveniente de Siria, Egipto y el Magreb es al-Ŷuḥfa.
5. Pero si estos pasan por Medina, lo mejor es que entren en estado de **ihrām** desde el **mīqāt** de los medinenses, en Ḍu-l-Ḥulaifa.
6. El **mīqāt** de la gente proveniente de Irak es Dhāt ʿIrqin.
7. El de los provenientes del Yemen es Yalamlam.
8. El de los provenientes de Naʿd es Qarn.
9. Quien de los arriba mencionados pase por Medina, le será obligatorio que entre en estado de **ihrām** desde Ḍu-l-Ḥulaifa, ya que a partir de ese punto ya no pasarán por sus respectivos **mīqāt**s^[12].

[La entrada en estado de **ihrām** y la **talbia**]

10. El peregrino que se proponga realizar tanto el Ḥaḡ̣ỵ como la ʿUmra deberá entrar en estado de **ihrām** tras realizar una oración obligatoria o supererogatoria^[13].
11. Dirá^[14]: **labbaika Al-lāhumma labbaik, labaikā lā šarīka laka labak, inna-l-ḥamda wa-n-niʿmata laka wa-l-mulk, lā šarīka lak**^[15]. A la vez que pone intención de realizar lo que desee, ya sea Ḥaḡ̣ỵ o ʿUmra^[16].
12. El peregrino deberá hacer gusl^[17] antes de entrar en estado de **ihrām**, despojándose de toda ropa cosida^[18].
13. Es aconsejable que se haga gusl^[19] para entrar en La Meca^[20].
14. Deberá seguir recitando la **talbia** después de rezar^[21], en las elevaciones^[22] del terreno, al encontrarse con otros peregrinos^[23], sin que lo tenga que hacer constantemente^[24].
15. Cuando llegue a La Meca, dejará de recitar la **talbia** hasta que realice el ṭawāf y el saʿy.
16. Luego, vuelve a seguir recitándola hasta que el Sol abandone su cenit el día de ʿArafa y se dirija a la muṣallà del mencionado lugar.

[Entrada en La Meca]

17. Se recomienda que se entre en La Meca por Kudā' at-Ṭaniyya^[25], que se halla en la parte alta de La Meca. Y si se sale, que se haga por Kudà. Aunque no hay inconveniente en no hacerlo así.

18. Dice^[26] que cuando se llegue a La Meca, que se entre primero a la Mezquita Sagrada (al-Mas̄yid al-Ḥarām)^[27].

19. Se recomienda que se entre por la puerta de Banū Šaiba^[28].

[El ṭawāf]

20. Luego, que se salude la Piedra Negra besándola si puede^[29]; si no puede, que ponga la mano sobre la misma y luego se la lleve a la boca sin besarla^[30].

21. Luego, quedando la Casa^[31] a su izquierda, que realice el ṭawāf^[32] con siete circunvalaciones^[33]: tres andando de modo apresurado^[34] y cuatro andando normalmente^[35].

22. Saludará del modo descrito a la esquina donde está insertada la Piedra Negra cada vez que pase por la misma, pronunciando un takbīr.

23. No deberá saludar a la Esquina Yemení besándola, sino únicamente tocándola con la mano y llevándosela a la boca sin besarla^[36].

24. Cuando acabe de hacer el ṭawāf, que haga dos rak'as en la Estación de Ibrāhīm (Maqām Ibrāhīm)^[37] y luego que salude a la Piedra Negra si es que puede^[38].

[El recorrido (sa'ī) entre Šafā y Marwa]

25. Acto seguido, se dirige a Šafā, donde estará de pie haciendo súplicas^[39].

26. Seguidamente, emprenderá el recorrido hacia Marwa, apresurando su paso en el fondo del valle^[40].

27. Cuando llegue a Marwa, se parará para hacer súplicas de pie^[41].

28. Luego, emprende el recorrido hacia Šafā.

29. Esto lo realiza siete veces. Por lo que se hará cuatro altos en Šafā y cuatro en Marwa^[42].

[En Minà]

30. Luego, el día de tarwiya^[43] se procede a ir hacia Minà, rezando allí las oraciones de zuhr, 'asr, magrib, 'ishā' y subḥ.

[En 'Arafāt]

31. Después, se procederá a ir hacia 'Arafāt^[44].

32. Durante todo este tiempo, no se dejará de hacer la **talbia**, hasta que el Sol abandone su cenit el día de °Arafa, momento en el que se dirigirá a la **muşalla** del mencionado lugar^[45].

33. Se ha de hacer **gusl**^[46] antes de dirigirse a la muşalla, y se han de juntar las oraciones de **ẓuhr** y **°aşr** con el **Imām**^[47].

34. Acto seguido, que se dirija con el **Imām** hacia el lugar de parada en °Arafāt^[48], donde permanecerá con el mismo hasta la puesta del Sol^[49].

[En Muzdalifa]

35. Tras ello, se sigue al **Imām** hasta Muzdalifa^[50], donde se reizará con éste las oraciones de **magrib**, **°iṣā'**^[51] y **ṣubḥ**.

36. Ese día, se parará con el **Imām**^[52] en el **Maş°ar al-Ḥarām**^[53].

[Vuelta a Minà]

37. Cerca de la salida del Sol^[54], se procederá a ir hacia **Minà**, acelerando el paso de su montura^[55] cuando se halle en el valle de **Muḥassir**.

38. Al llegar a **Minà**, se apedreará la **Ŷamra al-°Aqaba**^[56] con siete guijarros^[57] del tamaño de los que se usan en el juego del **jadf**^[58], mientras se pronuncia un **takbīr** con cada guijarro que se lanza^[59].

39. Luego, se degollará al animal, si dicho animal le acompaña^[60].

40. Acto seguido, se rasurará el cabello^[61].

[El ṭawāf al-ifāḍa]

41. Tras ello, se dirigirá a la Casa Sagrada para realizar el **ṭawāf al-ifāḍa**^[62], dando siete circunvalaciones y haciendo después dos **rak'as**.

[Vuelta a Minà]

42. Seguidamente, permanecerá en **Minà** durante tres días.

43. Cada día que el Sol abandone su cenit^[63], se apedreará la **ŷamra** más cercana a **Minà** con siete guijarros y pronunciando un **takbīr** con cada guijarro.

44. A continuación, apedreará las siguientes dos **ŷamras** del mismo modo que la anterior^[64] y pronunciando un **takbīr** con cada guijarro.

45. Se parará a hacer súplicas tras apedrear la primera^[65] y segunda **ŷamra**^[66]; pero no se parará a hacer súplicas tras apedrear la **Ŷamra al-°Aqaba**, sino que se marchará inmediatamente.

46. Cuando acabe de apedrear el tercer día – el cual es el cuarto día desde el día del sacrificio – se marchará a La Meca, habiendo ya completado su Peregrinación.

47. Si así lo desea, se podrá acortar la estancia en Minà, estando sólo dos días y partiendo el segundo día tras apedrear^[67].

[El Ṭawāf de Despedida]

48. Al partir de La Meca, se realizará el Ṭawāf de Despedida, seguido de dos rak'as^[68].

[La ʿUmra]

49. En la ʿUmra hará lo mismo que hemos mencionado al principio para el Ḥaġġ , hasta completar el recorrido entre Şafā y Marwa^[69].

50. Acto seguido, se rasurará el cabello, habiéndose, así, completado la ʿUmra.

[El corte del cabello]

51. Rasurar el cabello es lo mejor para el Ḥaġġ y la ʿUmra.

52. No obstante, es suficiente con cortarse el cabello, comprendiendo el cabello de toda la cabeza^[70].

53. La sunna de la mujer es que se corte el cabello^[71].

[Reglas concernientes al ihrām]

54. No hay inconveniente en que la persona en estado de ihrām mate ratas, serpientes, escorpiones y alimañas semejantes.

55. Tampoco hay inconveniente en que mate perros agresivos u otros animales peligrosos, tales como lobos y leones.

56. Igualmente, podrá matar de entre las aves únicamente^[72] los cuervos y los buitres que puedan causar molestia.

57. Se deberá de evitar durante el Ḥaġġ y la ʿUmra el contacto sexual con las mujeres^[73], el perfume^[74], la ropa cosida^[75], la caza, matar insectos^[76] y cortarse las uñas o el pelo del cuerpo.

58. No se deberá cubrir la cabeza durante el estado de ihrām, ni cortarse el pelo a no ser por necesidad^[77].

[Reparación de lo anterior]

59. En ese caso, se reparará ayunando tres días^[78], dando de comer a seis pobres con dos almuds de los del Profeta – que Al·lāh le bendiga y dé paz – a cada pobre u ofreciendo en sacrificio un ovino o un caprino^[79], que degollará donde quiera.

[Vestimenta durante el estado de ihrām]

60. La mujer podrá vestir calcetines de cuero y demás ropas durante el estado de ihrām.

61. Aparte de eso, la mujer deberá evitar lo mismo que lo que el hombre debe de evitar^[80].

62. El ihrām de la mujer está en su rostro y en sus manos^[81].

63. El ihrām del hombre está en su rostro y su cabeza^[82].

64. El hombre no deberá calzar calcetines de cuero durante su estado de ihrām, a no ser que no encuentre sandalias, por lo que deberá de recortarlos por debajo del tobillo.

[Diferentes modos de realizar el Ḥaḡ : el modo ifrād]

65. Según nosotros^[83], el modo ifrād de realizar el Ḥaḡ es mejor que el modo tamattu^c y el modo qirān^[84].

66. Quien practique el modo qirān o el modo tamattu^c sin que sea residente en La Meca, que ofrezca un animal en sacrificio, degollándolo o apuñalándolo^[85] en Minā^[86], si lo hubiese tenido consigo en °Arafat^[87]. Si no lo hubiese tenido consigo en °Arafat^[88] que lo sacrifique en La Meca – en Marwa^[89] – tras haber introducido al animal desde fuera de Territorio Sagrado (Ḥaram)^[90].

67. Si no se encontrase un animal^[91] para sacrificar, que se ayune tres días durante la Peregrinación, esto es: entre el día en que se entra en estado de ihrām y el día de °Arafat.

68. Si se le pasa el tiempo de ello, que ayune los días de Minā y siete días después de que regrese^[92].

[El modo tamattu^c]

69. El modo tamattu^c consiste en entrar en estado de ihrām para realizar la °Umra, luego salir de dicho estado durante los meses del Ḥaḡ, para finalmente, realizar el Ḥaḡ en dicho año antes de regresar al país de origen o a una distancia similar en lejanía al país de origen.

70. En este caso, se podrá entrar en estado de ihrām^[93] desde La Meca si se encuentra uno en la misma^[94].

71. Pero no podrá entrar en estado de ihrām desde La Meca quien quiera realizar la °Umra hasta que no se salga del Territorio Sagrado^[95].

[El modo qirān]

72. El modo **qirān** consiste en entrar en estado de **ihrām** para realizar el Ḥaġġ y la ʿUmra conjuntamente, poniendo primero la intención de hacer la ʿUmra^[96].

73. Si hace que el Ḥaġġ siga a la ʿUmra antes de realizar el ṭawāf y las rakʿas, se considerará que está realizando el modo **qirān**^[97].

[Reglas concernientes al tamattu^c y el qirān]

74. Los habitantes de La Meca no están obligados a sacrificar un animal a causa del **tamattu^c** o del **qirān**.

75. Quien – tras haber hecho la ʿUmra antes de los meses del Ḥaġġ – salga del estado de **ihrām** y luego haga el Ḥaġġ en el mismo año, no habrá realizado la modalidad de **tamattu^c**.

[Reglas concernientes a la caza durante el estado de ihrām y su expiación]

76. Quien cobre una pieza de caza^[98], tendrá que compensar^[99] sacrificando una cabeza de ganado según el animal cobrado^[100].

77. Ello será decidido por dos alfaquíes musulmanes dignos de confianza^[101].

78. El sacrificio será llevado a cabo en Minā, si se hubiese parado con el animal en ʿArafāt^[102].

79. Si ello no fuese el caso, el sacrificio tendrá lugar en La Meca^[103], haciendo entrar al animal desde fuera del Territorio Sagrado.

80. Podrá elegir lo mencionado o bien expiar dando de comer a los pobres. Por lo que valorará la pieza cobrada en alimentos y los dará como limosna^[104].

81. O bien, ayunará de modo equivalente; de modo que por cada almud ayunará un día. Se ayunará un día por cada almud incompleto^[105].

[El juicio jurídico de la ʿUmra]

82. La ʿUmra es una sunna confirmada que debe ser realizada una vez en la vida^[106].

[Súplica de partida]

83. Se recomienda a quien parta de La Meca tras haber realizado el Ḥaġġ o la ʿUmra, que diga al partir: **āyibūna, tāʿibūna, ʿābidūna li rabbīnā, ḥāmidūn. Sadaqa-l-lāhu waʿdahu, wa našara ʿabdahu, wa hazama-l-aḥzāba waḥdah**^[107].

[1] Se la llama Casa de Allāh por el honor que supone el haber sido el primer templo construido para la adoración de Allāh – exaltado sea..

[2] Se trata de otro nombre de La Meca.

[3] Si un esclavo o un menor hacen la peregrinación, ésta es válida; pero no les exime de la obligatoriedad de realizarla una vez alcanzada la libertad o la mayoría de edad. Quien niegue la obligatoriedad de la peregrinación o dude de ella es un infiel. Quien afirme su obligatoriedad pero se niegue a realizarla, que Allāh se encargue de él. La mujer realizará la peregrinación acompañada de su marido o de un familiar varón con el que le está prohibido casarse (*maḥram*). En su defecto, viajará con compañía digna de confianza, si ella misma es digna de confianza y se trata de la peregrinación obligatoria.

[4] Si se teme por la integridad física o situación económica de uno, la peregrinación deja de ser obligatoria.

[5] Para llegar y para volver. El oficio cuyo ejercicio puede llevarle y traerle a uno puede sustituir al viático si se cree que se podrá ejercer con éxito y siempre que no se trate de un oficio humillante.

[6] Por lo que el enfermo no está obligado a peregrinar.

[7] “*Mīqāt*” significa lugar o tiempo establecido.

[8] En cuanto al temporal, son los meses de Šawwāl, ʿDul Qiʿda y los diez primeros días de ʿDul Ḥiŷŷa.

[9] Estado de sacralización.

[10] Es indeseable entrar en estado de *ihrām* antes de llegar al *mīqāt*. Ello implica que quien pase por el *mīqāt* mientras se halla en un avión, que haga gusl y se cambie de ropa en el último aeropuerto que toque antes de pasar por el *mīqāt* y que ponga intención de entrar en estado de *ihrām* cuando se anuncie que se sobrevuela el *mīqāt*.

La persona residente en La Meca que entra en estado de *ihrām*, su *mīqāt* es La Meca. Se recomienda que entre en estado de *ihrām* dentro de la Mezquita Sagrada. Para el residente en La Meca, su *mīqāt* para realizar la ʿUmra y el *qirān* (unir la peregrinación mayor y la menor en un solo viaje) es salir fuera de los límites del territorio sagrado.

[11] El autor procede a enumerar los *mīqāt* espaciales de los no residentes en La Meca.

[12] Quien resida entre dichos *mīqāt*s y La Meca, que entre en estado de *ihrām* desde su casa. Quien se dirija a La Meca desde el mar – como, por ejemplo, los que provienen de Egipto – que entren en estado de *ihrām* cuando naveguen a la altura de al-Ŷuḥfa.

[13] A título de sunna. La *talbia* es obligatoria en sí misma y es sunna realizarla en el momento de entrar en estado de *ihrām*.

[14] Este es el texto de la *talbiya*.

[15] “Heme aquí, oh Allāh, heme aquí. Heme aquí, nadie se Te puede asociar, heme aquí. Tuya es la bendición, el favor y el Reino. Nadie se Te puede asociar”. “*Labbaika*” significa una respuesta tras otra respuesta. Se trata de la respuesta que los seres humanos dan a Allāh cuando Él les preguntó “¿Acaso no soy vuestro Señor? Y la respuesta a la exhortación de Ibrāhīm – la paz sea con él –, cuando construyó la Casa Sagrada, a que la gente peregrinase a dicha casa.

[16] Se entra en estado de *ihrām* poniendo intención de ello y pronunciado la *talbia*.

[17] A título de sunna, y aun siendo menstruante o estando en el puerperio. El hecho de no realizar el *gusl* no obliga a sacrificio enmendador alguno. Se recomienda al que quiera entrar en estado de *ihrām* para realizar la peregrinación mayor o menor que se corte la uñas, se afeite el pubis y que no se corte el pelo para dar apariencia de desaliño.

[18] El despojarse de ropa cosida es únicamente para los hombres. Estos vestirán unos faldones (*izār*), un manto (*ridā'*) y unas sandalias (*na^qlain*).

[19] Siempre que no sea menstruante o esté en el puerperio.

[20] Se recomienda que ello tenga lugar en *Dī-l-Tuwà*.

[21] Oraciones obligatorias y supererogatorias.

[22] Y depresiones.

[23] También se recomienda al despertarse del sueño. El que pronuncie la *talbia* no devolverá el saludo hasta que no acabe de hacerla. Se recomienda que el hombre eleve la voz moderadamente al hacerla. En cuanto a la mujer, que tan solo se oiga a sí misma. La *talbia* no es indeseable para la menstruante o la que se haya en el puerperio.

[24] Es indeseable hacerlo todo el tiempo sin parar.

[25] Es recomendable entrar en La Meca durante el día. Si entra antes de la salida del Sol, que no haga el *ṭawāf*. Si lo hace, que no haga ninguna rak^{ʿa} hasta que salga el Sol.

[26] El Imām Mālik.

[27] Tras dejar su equipaje y, si es necesario, comer ligeramente. Si se retrasa habrá cometido una falta de cortesía (*adab*).

[28] Hoy conocido como *bāb as-Salām*.

[29] A título de sunna en la primera circunvalación y recomendable en los demás.

[30] Si tampoco puede poner la mano sobre la Piedra Negra, que la toque con un bastón y que se lo lleve a la boca sin besarla. Si tampoco puede tocarla con un palo, que simplemente pase por delante haciendo un *takbīr*. También habrá de hacer un *takbīr* cuando bese la Piedra Negra, la toque con la mano o con un palo.

[31] Se refiere a la Caaba.

[32] Se trata del *ṭawāf* de la llegada (*al-quḍūm*), el cual es obligatorio para todo aquel que haya entrado en estado de *ihrām* desde fuera de Territorio Sagrado, ya sea residente de La Meca o no. El hecho de no realizar este *ṭawāf* obliga a un sacrificio enmendador, a no ser que no haya tiempo suficiente para hacerlo, teniendo el peregrino que dirigirse inmediatamente a ^ʿArafat sin deber

sacrificio enmendador alguno. Para poder realizar el ṭawāf se requiere lo que se precisa para la oración (wuḍū', limpieza de las ropas, etc.), con la salvedad que durante el ṭawāf se permite hablar.

[33] Si la persona que hace el ṭawāf duda en el número de circunvalaciones que haya hecho, que opte por el número menor, tal y como se hace en la oración con las rak'as. La condición del ṭawāf es que éste se realice con continuidad. Ello significa que si olvida una circunvalación y la recuerda después de que haya pasado bastante tiempo, el ṭawāf queda invalidado. Sin embargo, si la recuerda al poco tiempo y aún no ha roto su wuḍū', que prosiga haciendo lo que haya olvidado. Cuando se oye la iqāma de la oración, se ha de detener el ṭawāf, prosiguiéndose después de la oración en el mismo punto donde se detuvo.

[34] Un paso más rápido que el andar normal, pero más lento que correr. Ello es sunna sólo para los hombres. El no hacerlo no implica sacrificio enmendador alguno.

[35] Durante el ṭawāf se harán súplicas en general.

[36] Ello es sunna en la primera vuelta y recomendable en las demás. Se recomienda, asimismo, hacer súplicas en el **multazam** tras finalizar el ṭawāf. El **multazam** es la parte de la Caaba que va desde la esquina donde está insertada la Piedra Negra hasta la puerta de la Caaba.

[37] Estas dos rak'as son obligatorias después del ṭawāf obligatorio. Si no se realizan se habrán de ofrecer un sacrificio enmendador si el peregrino ya hubiese regresado a su país. Si ese no es el caso y aún no hubiese roto su wuḍū', que haga sólo las dos rak'as. Si ya hubiese roto su wuḍū', que repita el ṭawāf, que haga las dos rak'as y que repita el sa'y si ya lo hubiese hecho.

[38] A título de sunna. Se recomienda que después del ṭawāf y las dos rak'as, se dirija uno a la fuente de Zam Zam a beber un poco de su agua.

[39] Es sunna ascender a la colina de Şafā tanto para hombres como para mujeres si hay espacio.

[40] Este apresuramiento es sunna sólo para los hombres. El fondo del valle está señalado en la actualidad por dos marcas verdes que figuran en la pared de la mezquita, que queda a la izquierda si se dirige uno hacia Marwa. Es obligatorio empezar los recorridos desde Şafā.

[41] Las súplicas no están delimitadas.

[42] El recorrido entre Şafā y Marwa es uno de los pilares de la Peregrinación y la ʿUmra cuya realización es indispensable y que no pueden enmendarse con sacrificio alguno. Sus condiciones son cuatro: realizarlo tras el ṭawāf, hacerlo ininterrumpidamente, hacer lo siete recorridos completos, ser precedido por un ṭawāf completo y de realización obligatoria (tal como el ṭawāf al-quḍūm (llegada) y al- ifāḍa).

[43] El octavo día del mes Ḍul-Ḥiyyâ.

[44] El estar en ʿArafat durante el día después del mediodía es obligatorio, y si se omite se enmienda con un sacrificio. No obstante, el estar en ʿArafat una parte de la noche es un pilar de la Peregrinación.

[45] Se refiere a la mezquita de Namira.

[46] Este gusl es a título meritorio. Lo hace también la menstruante y la mujer en el puerperio. En este gusl no se ha de frotar el cuerpo a fondo, sino sólo pasar la mano suavemente. Este es el último de los tres gusuls del Ḥaḥ.

[47] Las oraciones se juntan y se acortan a título de sunna, pues no se trata de la distancia que obliga a acortarlas. Las oraciones de ḡuhr y ʿaṣr se realizan en tiempo de ḡuhr. Quien resida en ʿArafat, que no las acorte. Y quien no llegue a poder rezar con el Imām, que las rece donde esté acampado.

[48] Se recomienda que se sitúe uno a pie de la Colina de la Misericordia (Ŷabal ar-Raḥma) después del mediodía.

[49] Es necesario estar en ʿArafāt durante una parte de la noche. Se recomienda que el peregrino no ayune durante ese día para que tenga fuerza para aguantar la estancia en ʿArafat. También se recomienda que la parada sea montado en vez de a pie. Es meritorio hacer abundante ḡikr, bendiciones al Profeta – la paz sea con él – y rogar por uno mismo, su familia, sus padres y sus hermanos.

[50] Hacer una parada en Muzdalifa es obligatorio y su omisión se enmienda con un sacrificio. El pasar la noche en la misma es meritorio.

[51] Nada más pararse en Muzdalifa, que su primer acto tras encontrar un sitio sea el rezar las oraciones de magrib e ʿiṣāʿ juntándolas y acortando ʿiṣāʿ.

[52] A título meritorio.

[53] Se trata de una colina situada en Muzdalifa.

[54] Puede permanecer hasta que claree.

[55] A título meritorio y si va montado. El que vaya a pie que acelere su marcha.

[56] La Ŷamra al-ʿAqaba es, de las tres Ŷamras, la que se encuentra más cercana a La Meca. El apedreamiento es obligatorio y se enmienda con un sacrificio. Es meritorio recoger los guijarros en Muzdalifa.

[57] Se ha de lanzar guijarro tras guijarro. Si se lanzan los siete de una vez, se cuenta como un solo lanzamiento. No vale lanzar barro seco o algo de metal. Es indeseable lanzar un guijarro manchado con impureza o que ya haya sido lanzado.

[58] Juego infantil árabe en el que se utilizan guijarros de un tamaño determinado. El tamaño de éstos ha de ser como el del hueso de un dátil o una haba. Más pequeño no vale; y más grande vale, pero es indeseable.

[59] El pronunciar el takbīr es a título meritorio. Al apedrear la Ŷamra al-^ċAqaba sale parcialmente del estado de *ihrām*, siéndole todo, excepto las mujeres y la caza, permitido. Acabará saliendo totalmente del estado de *ihrām* al hacer el ṭawāf al-ifāḍa.

[60] O sea, si dicho animal hubiese estado acompañándole en ^ċArafat. Si no, que lo sacrifique en La Meca.

[61] O bien se lo corta sin rasurárselo. El que no pueda ni cortárselo ni rasurárselo por una dolencia que sufra en la cabeza, que lo enmiende con un sacrificio. La mujer no se rasurará el cabello, sino que se lo cortará.

[62] Se trata del último de los cuatro pilares de la Peregrinación que no se enmiendan con sacrificio alguno. Tras efectuarlo, se sale totalmente del estado de *ihrām*. Se recomienda que el ṭawāf al-ifāḍa se realice el mismo día del sacrificio (^ċId al-Aḍā).

[63] Antes no es válido. El apedreamiento se puede hacer hasta la puesta del sol.

[64] Se apedreará la Ŷamra Central y luego la Ŷamra al-^ċAqaba.

[65] La Ŷamra más cercana a Minā.

[66] La Ŷamra Central.

[67] Siempre y cuando parta de Minā antes de que se ponga el Sol. Si se pone, tendrá que quedarse dicha noche.

[68] Esto es para todo aquel que salga de La Meca, ya sea peregrino o no.

[69] Los pilares del ^ċUmra son: el *ihrām*, el ṭawāf y el recorrido entre Ṣafā y Marwa. Su *miqāt* temporal es en todo momento y su *miqāt* espacial es Territorio no Sagrado, ya sea habitante de La Meca o no.

[70] No que se corte el pelo de parte de la cabeza y que deje parte sin cortar.

[71] Rasurárselo está prohibido a no ser que sea por necesidad.

[72] No obstante, la opinión preferida es que si otro tipo de aves molesta, se les puede matar.

[73] La penetración y la eyaculación invalidan la Peregrinación si alguna de estas dos ocurren antes de pararse en ^ċArafat o en el Día del Sacrificio antes del apedreamiento y el Ṭawāf al-Ifāḍa. Al invalidar su Peregrinación se le hace obligatorio recuperarla, enmendar con un sacrificio y proseguir con los rituales de la Peregrinación si ya se hubiese parado en ^ċArafāt. En cuanto al juego sexual sin eyaculación y la salida de líquido seminal obligan a un sacrificio de enmienda (*hady*).

[74] El perfume macho (como la rosa y el jazmín) es indeseable olerlo y su uso no implica reparación (*fidya*). En cuanto al perfume hembra (como el almizcle y el azafrán), su uso implica reparación.

[75] Esto es sólo para los hombres.

[76] No se permite matar piojos ni quitárselos del cuerpo. Las pulgas tampoco se pueden matar, pero se las puede uno quitar de encima.

[77] Ya sea de la cabeza, el bigote, la barba, el pubis, las axilas o cortarse las uñas. Si lo hace, tendrá que dar de comer a los pobres un puñado de comida.

[78] Aunque sean los días de Minà.

[79] Dicho animal está sometido a las mismas condiciones de edad etc. que los animales que se degüellan para el Ād. No es válido dar en limosna el animal vivo sin degollarlo.

[80] Relaciones sexuales, perfume, caza, matar animales y cortarse el pelo.

[81] Le está prohibido a la mujer cubrirse el rostro y las manos; ya que si lo hace, habrá de reparar.

[82] Tiene que tenerlos al descubierto noche y día. Si se los tapa para cubrirse del frío, calor, viento, etc., habrá de reparar. Pero si se los cubre e inmediatamente después se los descubre, no estará obligado a nada. Se puede estar a la sombra de edificios y tiendas de campaña, mas no se podrán usar sombrillas.

[83] Los mālikīs.

[84] Ya que el ifrād no precisa que se enmiende con sacrificio alguno.

[85] Si se tratase de un camello.

[86] Después del alba.

[87] De noche.

[88] O ya hubiesen pasado los días de Minà.

[89] A título meritorio.

[90] Ya que todo animal de sacrificio ha entrar de Territorio no Sagrado a Territorio Sagrado. Se sacrifican camellos, vacas, ovejas y cabras; siendo el camello el preferible.

[91] O no tuviese dinero para pagarlo.

[92] Se recomienda que el ayuno sea consecutivo.

[93] Después de salir del estado de *ihrām* de la ĀUmra.

[94] Se recomienda que entre en estado de *ihrām* desde la puerta de la Mezquita Sagrada.

[95] Ya que es condición de la ĀUmra pasar de Territorio no Sagrado a Territorio Sagrado.

[96] Obligatoriamente.

[97] Según la opinión más difundida, está permitido poner intención de que el Ḥaḥ siga a la Ḥumra durante el ṭawāf. También es válido después de haber acabado el ṭawāf y antes de hacer las rakʿas; pero es indeseable.

[98] Ya esté en estado de ihrām por realizar la Peregrinación o la Ḥumra o no esté en estado de ihrām se halle en Territorio Sagrado. Ya sea libre o esclavo, varón o hembra, adulto o menor. Ya mate al animal intencionadamente, por error, por olvido, directa o indirectamente.

[99] Obligatoriamente.

[100] Quien mate un elefante, tendrá que sacrificar un camello de Khorasán. Quien mate un buey salvaje, un onagro o una gacela, tendrá que sacrificar una vaca. Quien mate un avestruz, que sacrifique un camello. Quien mate una hiena, un zorro o una paloma de La Meca y su mezquita, que sacrifique una oveja. Lo mínimo que se puede sacrificar es un cordero en su segundo año de vida.

[101] Dichos alfaquíes se basarán en las decisiones del Profeta – la paz sea con él – y los Compañeros. La expiación no valdrá si no es por decisión de los alfaquíes, excepto en el caso de las palomas de La Meca y su mezquita, que se sabe que es una oveja.

[102] Esto es en el caso del peregrino que hace el Ḥaḥ.

[103] Para el que realiza la Ḥumra y el que no está en estado de ihrām, el animal se sacrificará en todo momento en La Meca.

[104] A cada pobre se dará un almud de alimento. No valdrá dar otro tipo de bien o dinero en metálico.

[105] Se puede elegir entre estas tres opciones cuando el animal cazado tiene un correspondiente animal expiatorio. Cuando no es el caso, como con los pájaros y conejos, sólo se elegirá entre dar de comer almudes a los pobres o ayunar.

[106] Es indeseable hacer más de una Ḥumra al año.

[107] “Retornamos arrepentidos, adorando a nuestro Señor y alabándole. Allāh ha cumplido Su promesa, ha asistido a Su siervo y ha vencido a los clanes por Sí mismo.

Libro I: Alimentación

i CAPÍTULO SOBRE SACRIFICIOS, INMOLACIONES, SACRIFICIO POR EL RECIÉN NACIDO, CAZA Y ALIMENTOS PROHIBIDOS

[Animales a sacrificar durante la Fiesta del Sacrificio o **Āid al-aḍḥà** y el **Ḥaỵ**]

1. El sacrificio de un animal es una sunna obligatoria^[1] para todo el que pueda^[2].
2. La edad mínima aceptable en el caso de ovinos es un **ḡadaċa**, que consiste en un animal que ha cumplido un año^[3].
3. Según otra opinión, se trata de un animal que ha cumplido ocho meses; y según otra, diez meses^[4].
4. En el caso de caprinos, es un **taniyy**, que consiste en un animal en su segundo año de vida.
5. En el caso de sacrificios de caprinos, bovinos y camélidos, sólo se admite que sean **taniyy**.
6. En el caso de bovinos, el **taniyy** es el animal en su cuarto año de vida.
7. En el caso de camélidos, el **taniyy** es el animal en su sexto año de vida.
8. En lo que a ofrecer en sacrificio se refiere, los machos de ovinos sin castrar son mejores que los castrados.
9. Los machos de ovino castrados son mejores que las hembras.
10. Las hembras de ovino son mejores que un caprino, ya sea macho o hembra.
11. Los machos caprinos no castrados son mejores que las hembras de caprino.
12. Las hembras de caprino son mejores que los camélidos y los bovinos, en lo que al sacrificio se refiere.
13. En lo que a sacrificios durante la peregrinación se refiere (**hadāyā**), los mejores son los camélidos, luego los bovinos, luego los ovinos y, finalmente, los caprinos^[5].

[Animales cuyo sacrificio está prohibido]

14. En ninguna de las siguientes circunstancias, está permitido^[6] sacrificar al animal:
 - tuerto^[7],
 - enfermo^[8],

- marcadamente cojo^[9],

- escuálido, carente de toda grasa.

15. Se deberá evitar todo tipo de tara^[10] en los animales a sacrificar.

16. Tampoco está permitido sacrificar al animal con un corte en la oreja – a no ser que el corte sea de poca importancia^[11] – y al que le falte parte o toda la oreja^[12].

17. Tampoco está permitido el animal con un cuerno roto si sangra; pero se admite si no sangra.

[Momento en que el sacrificio se lleva a cabo]

18. Que cada hombre degüelle personalmente su animal^[13], después de que el Imām^[14] lo haga el día del sacrificio por la mañana^[15].

19. Quien sacrifique antes de que lo haga el Imām, que repita su sacrificio^[16].

20. Quienes no tengan Imām, que tomen como referencia la oración y el sacrificio del Imām más cercano que tengan^[17].

21. Sacrificar de noche no es válido^[18].

22. Los días del sacrificio son tres^[19], durante los que se sacrificará^[20] hasta la puesta del sol del tercer y último día.

23. El mejor de los días del sacrificio es el primero.

24. Según algunos eruditos^[21], quien no haya podido sacrificar antes del mediodía del primer día, que espere para hacerlo hasta la mañana del segundo día^[22].

25. No está permitido vender ninguna parte del animal sacrificado para la Fiesta del Sacrificio^[23], ya sea la piel o cualquier otra parte.

[Modo de llevar a cabo el sacrificio]

26. En el momento de ser sacrificado, al animal se le orienta hacia la alquibla^[24].

27. La persona que vaya a llevar a cabo el sacrificio que diga: *bismi-l-lāh*^[25] *wa-l-lāhu akbar*^[26].

28. Tampoco hay inconveniente que al sacrificar se añadan la palabras: *rabbanā taqabbal minnā*.

29. El olvidar la basmala al sacrificar el animal no impide que éste se pueda comer.

30. Pero si se omite intencionadamente la basmala, entonces no se puede comer el animal.

31. Lo mismo ocurre al mandar tras la pieza de caza a los animales de presa^[27].

[Algunas reglas con respecto a los animales sacrificados]

32. Con respecto a los animales sacrificados debido a la Fiesta del Sacrificio, a un nacimiento o a los rituales del Ḥaỵ, no está permitido vender ni la carne, ni la piel, ni la grasa, ni los tendones, ni cualquier otra parte del animal.

33. Es mejor para quien sacrifique que coma parte del animal y que otra parte la dé en limosna. Sin ser ello obligatorio^[28].

34. No está permitido comer la carne del animal sacrificado debido a:

- una expiación por romper una de las condiciones del **iḥrām**;

- una expiación por haber cazado mientras se estaba en estado de **iḥrām**;

- una promesa de dar de comer a los pobres^[29];

- un animal que se pretendía sacrificar voluntariamente durante la peregrinación y que se halló defectuoso antes de llegar a su lugar de sacrificio.

35. Con excepción de lo anterior y si así se desea, se podrá comer la carne de los demás sacrificios^[30].

[Degüello o **dakāt]**

36. El degüello consiste en seccionar la garganta y las yugulares, sin que nada menos que eso sea aceptable^[31].

37. No se podrá comer el animal si, tras seccionar parte de la garganta, se aparta la mano y luego se vuelve para finalizar el corte^[32].

38. Si se continúa^[33] el corte hasta separar la cabeza del tronco del animal, se comete una incorrección; pero el animal se puede comer.

39. No se podrá comer el animal degollado por la nuca^[34].

40. Los bovinos han de ser degollados; pero si se les apuñala entre el cuello y el pecho (**naḥr**), pueden ser comidos^[35].

41. Los camélidos han de ser apuñalados entre el cuello y el pecho, pues si se les degüella no se podrán comer^[36].

42. Aunque hay en ello discrepancia en torno a si se pueden comer o no^[37].

43. Los ovinos y caprinos se degüellan, pues si se les apuñala entre el cuello y el pecho no se podrán comer; habiendo también en ello discrepancia^[38].

44. El degüello de lo que contiene la matriz está incluido en el degüello de la madre^[39], siempre que el feto esté completamente formado y tenga pelo^[40].

[Animales incomedibles]

45. No está permitido comer, aun degollándolo, el animal:

- estrangulado con una cuerda o similar,
- golpeado con un palo o similar,
- muerto por caerse desde una altura,
- corneado,
- devorado por las fieras.

Siempre y cuando lo anterior haya sido la causa de su muerte^[41].

46. En caso de necesidad^[42], se puede comer hasta saciarse y abastecerse de la carne de los animales no sacrificados debidamente (**maita**)^[43].

47. Cuando cese la necesidad, se tirará dicha carne.

48. No hay inconveniente en usar la piel de los animales no sacrificados debidamente si se curte^[44]; pero no se rezará sobre la misma ni se pondrá a la venta^[45].

49. No hay inconveniente en rezar sobre las pieles de fieras salvajes si éstas han sido debidamente degolladas. Tampoco hay inconveniente en venderlas.

50. Está permitido usar la lana del animal indebidamente sacrificado, su pelo^[46] y todo aquello que se toma de aquél cuando está vivo^[47].

51. Nosotros^[48], no obstante, preferimos que todo ello se lave^[49].

52. No está permitido usar:

- las plumas^[50],
- los cuernos,
- las pezuñas,
- los colmillos,

del animal indebidamente sacrificado.

53. Es indeseable usar los colmillos de los elefantes. Aunque hay en ello discrepancia^[51].

54. Se ha de tirar y nunca tomar^[52] la grasa, el aceite y la miel líquida donde haya muerto un ratón^[53].

55. No hay inconveniente en usar dicho aceite con propósito de iluminación, mas no en mezquitas, en cuyo caso habría que evitarlo^[54].

56. Si la sustancia donde el ratón muere es sólida, que se tire lo que rodea al ratón y se coma el resto^[55]. Pero Saḥnūn dice que si el ratón ha permanecido muerto largo tiempo en dicha sustancia sólida, entonces se tirará toda entera.

[Alimentos de la Gente del Libro y demás religiones]

57. No hay inconveniente en comer los alimentos de la Gente del Libro^[56] y la carne degollada por ellos^[57].

58. Es indeseable comer la grasa de animales sacrificados por los judíos sin que ello esté prohibido^[58].

59. No está permitido comer lo sacrificado por un zoroástrico^[59]; mas sí está permitido comer los alimentos provenientes de zoroástricos y que no precisen sacrificio.

[Caza]

60. La caza como entretenimiento es algo indeseable.

61. Si no es por entretenimiento, sí está permitida.

62. Está permitido comer todo lo que el perro o halcón adiestrado^[60] mate, si uno mismo le envía tras la pieza^[61].

63. Está, asimismo, permitido comer la pieza que los animales adiestrados hayan matado antes de que se la pudiese degollar^[62].

64. Si se alcanza la pieza antes de que el animal adiestrado le haya dado muerte, ésta sólo podrá ser consumida si se la degüella.

65. Todo lo que se cace a golpe de flecha o lanza^[63] es comestible^[64].

66. Si se alcanza la pieza con vida, se habrá de degollar.

67. Pero si ésta huye, se podrá comer siempre que la muerte hubiese sido producida por la flecha de uno mismo y que se la halle antes de que pase la noche^[65].

68. Según otra opinión, esto se aplica cuando hubiese pasado la noche y la muerte la hubiesen producido los animales adiestrados; pero si la muerte la causa la flecha, no hay inconveniente en comer dicha pieza.

69. No está permitido comer animales domésticos a los que se les mate a modo de caza^[66].

[El sacrificio por el recién nacido o ^ḥaqīqa]

70. La ^ḥaqīqa es una sunna recomendable^[67].

71. Se sacrifica por el recién nacido^[68] al séptimo día de su nacimiento un ovino o un caprino de las mismas características y edad que las mencionadas para la Fiesta del Sacrificio.

72. El día en que nace no se cuenta entre los siete días^[69].

73. Se sacrifica el animal por la mañana^[70].

74. No se impregnará al recién nacido con la sangre del animal sacrificado^[71].

75. Parte del animal se comerá y parte se dará en limosna^[72].

76. Se partirán los huesos del animal sacrificado^[73].

77. Si se rasura el pelo del recién nacido^[74] y se ofrece su peso en oro o plata como limosna, se habrá llevado a cabo una práctica muy recomendable^[75].

78. No hay inconveniente en impregnar la cabeza del recién nacido con ^{jalūq}, en vez de la sangre que se usaba en los Tiempos de la Ignorancia (^ḡāhiliyya).

[Circuncisión]

79. La circuncisión masculina (^{jitān})^[77] es una sunna obligatoria^[78] y la circuncisión femenina (^{jifāḍ}) es recomendable^[79].

^[1] Se refiere a que es una sunna confirmada según la opinión más difundida.

^[2] “El que puede” es aquel para quien adquirir el animal que va a ser sacrificado no suponga un serio trastorno económico. El sacrificio incumbe al menor y al adulto, al hombre y a la mujer, al viajero y al residente. El cabeza de familia puede sacrificar un solo animal para sí mismo y para todos los miembros de su familia a los que mantiene. No está permitido comprar un animal entre varias personas.

^[3] Ésta es la opinión más difundida.

^[4] Según otra opinión, se trata de un animal que haya cumplido 6 meses.

^[5] Ello es así ya que en los sacrificios de la peregrinación se busca cantidad de carne, la cual va a ser destinada para los pobres; y en los sacrificios del ^Ġīd se busca calidad de carne, la cual va destinada a la propia familia.

^[6] Ni es válido.

^[7] Por lo tanto, mucho menos si el animal es ciego.

- [8] Se refiere a la enfermedad evidente, no la enfermedad que no le impide actuar con normalidad.
- [9] Se refiere al animal cuya cojera hace que quede siempre rezagado con respecto al resto del rebaño.
- [10] La tara de poca importancia no afecta.
- [11] Un tercio de la oreja o menos.
- [12] Un tercio o menos de la oreja. En cuanto al rabo, un tercio es considerado excesivo.
- [13] A título meritorio. Si uno mismo no puede degollar, que se lo encargue a alguien de comportamiento correcto. Es indeseable encargárselo a un transgresor. Y está prohibido encargárselo a un kāfir.
- [14] Hay discrepancia en torno a si se refiere al Imām de la oración o al Emir de los musulmanes.
- [15] A partir del momento en que está permitido hacer la oración supererogatoria. O sea: desde que el Sol se eleva a la altura de una lanza de 12 palmos.
- [16] Ya que su sacrificio no es válido.
- [17] Si aun así cometen el error involuntario de haber degollado antes que el Imām, su sacrificio será válido.
- [18] La noche va desde la puesta del sol o magrib hasta el despuntar del alba o faÿr.
- [19] El día del sacrificio y los dos que le siguen.
- [20] Comenzando desde la mañana (ḍuḥà) del primer día.
- [21] Se refiere a Ibn Ḥabīb.
- [22] La opinión preferible es que es mejor sacrificar durante el primer día hasta la puesta del sol.
- [23] En ello se incluye los sacrificios de la peregrinación o hady y el sacrificio por el recién nacido o^caqīqa.
- [24] A título meritorio. Si el que degüella omite orientar al animal por olvido o a causa de un pretexto válido, el animal se podrá consumir. Se recomienda acostar al animal sobre su costado izquierdo a la hora de sacrificarle.
- [25] La basmala es obligatoria si se puede decir y si se acuerda uno de decirla. Si se omite intencionadamente hasta después de haber terminado de degollar, el animal no se podrá consumir.
- [26] El takbīr es sólo a título meritorio.

[27] O al disparar la flecha o cartucho cuando se caza.

[28] Lo que se recomienda hacer con la carne del animal sacrificado son tres cosas: comer parte de la misma, regalar otra parte y dar en limosna otra. Está prohibido dar en limosna o regalar a los kuffār carne del animal sacrificado en el ʿĪd. Sólo se les permite a los kuffār comer dicha carne si están en casa de un musulmán y se pone para comer dicha carne.

[29] En estos tres casos se ha de añadir la condición de que la víctima YA haya llegado a su lugar de sacrificio.

[30] Como, por ejemplo, una expiación por romper una de las condiciones del *ihrām*, una expiación por haber cazado mientras se estaba en estado de *ihrām* y un voto por dar de comer a los pobres ANTES de que la víctima ya haya llegado a su lugar de sacrificio. O un animal que se pretendía sacrificar voluntariamente durante la peregrinación y que se halló defectuoso DESPUÉS de llegar a su lugar de sacrificio. Igualmente el sacrificio (*hady*) por realizar la modalidad de Ḥaŷ llamada *qirān* o la modalidad *tamattuʿ*. O los sacrificios por omisiones de los rituales del Ḥaŷ.

[31] No es obligatorio seccionar el esófago. Si al seccionar la garganta del animal, la nuez queda del lado del cuerpo y no del lado de la cabeza, éste no se podrá consumir.

[32] No obstante y de acuerdo con la opinión de Ibn Ḥabīb, si se vuelve inmediatamente la mano para finalizar el corte, sí se podrá comer el animal.

[33] Intencionadamente.

[34] Y ello ya que en ello se secciona la médula espinal que se trata de un órgano vital, siendo así que herir mortalmente al animal antes de degollarle invalida su degüello. Tampoco es válido degollar al animal por un lado del cuello.

[35] No obstante, se recomienda que sean degollados.

[36] Al apuñalarles en la parte superior del pecho, el cuchillo llega directamente al corazón y mueren rápidamente.

[37] La opinión practicada es que no se puede comer. No obstante, en caso de necesidad se puede degollar al camello. Como, por ejemplo, cuando éste cae en un hoyo y no se tiene acceso a la parte superior del pecho, que es donde se le apuñala.

[38] La opinión más difundida es que está prohibido comer el ovino o caprino al que se le ha apuñalado entre el cuello y el pecho. No obstante, en caso de necesidad, se puede apuñalar.

[39] Significa que se considera degollado al degollar a la madre.

[40] Y siempre que el feto no presente signos de vida. Si presenta signos de vida, se le tendrá que degollar independientemente. Si el feto no está formado y no presenta signos de vida no se comerá.

[41] Si el animal ha sido herido de muerte, no se le podrá comer aun degollándolo. Se considera herido de muerte en los siguientes casos: pérdida de médula espinal, sección de la yugular,

perforación de los intestinos, desplazamiento de los órganos internos y pérdida de masa encefálica. Si el animal no ha sido herido de muerte tal y como se ha especificado y ha sido herido de modo diferente, presentando o no esperanzas de vida, se le podrá degollar para consumirlo.

[42] Necesidad se entiende aquí temer morir de hambre.

[43] Se podrá comer todo tipo de animal excepto el ser humano – musulmán o kāfir – aunque ello suponga morir de hambre. Esto es lo que figura en los comentarios de la *Risāla* y del *Mujtaṣar* de Jalīl. No obstante, AB en AQ, comentando C 2:173, es de la opinión que si ello le va a hacer sobrevivir, entonces está permitido comer carne humana. El Imām aš-Šāfi‘ī también opina que la necesidad perentoria de supervivencia hace permisible el consumo de carne humana.

La importancia de este caso jurídico radica en que constituye la base legal reguladora de todo lo concerniente a trasplantes según la jurisprudencia clásica, no según las opiniones de modernistas. Y ello es así, ya que este caso – o sea: introducir en su cuerpo (o comer) el ser humano vivo una porción del ser humano muerto por motivos de supervivencia – es lo más similar que existe en casuística jurídica a un trasplante. Por lo tanto, basándonos en este caso y apoyándonos en la opinión de AB (Abū Bakr ibn ‘Arabī) y de aš-Šāfi‘ī, los trasplantes sólo son permitidos si se trata de órganos vitales, o sea: órganos que van a prolongar y evitar la muerte de quien los reciba. Consecuentemente, el trasplante de un órgano no vital, tal y como los ojos por ejemplo, no estaría permitido por no tratarse de un órgano vital que vaya a prolongar y evitar la muerte de quien lo reciba. Amén del ḥadīṭ*qudsī* transmitido por al-Bujārī en el que Allāh promete el Jardín para aquel que pierda su vista y tenga paciencia a raíz de ello. En todo caso, y de acuerdo con las regulaciones que la escuela šāfi‘ī impone, en ningún caso ha de estar permitido que el kāfir se beneficie del órgano sustraído a un musulmán muerto. Mientras sí se permite lo contrario. Y Allāh es el más sabio.

[44] A excepción de la piel del cerdo. Por lo tanto, no está permitido el uso de calzado cuya piel sea de cerdo.

[45] Esto implica lo siguiente:

Que no se puede rezar sobre la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente.

Que no se puede rezar vistiendo la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente (p. ej.: calcetines de cuero, cinturones, chaquetas, etc.).

Que no se puede comerciar con calzado fabricado con la piel de un animal que no ha sido sacrificado debidamente.

Esto es lo que se deriva de la opinión más extendida (o *mašhūr*) en el maḥab en contraposición a la que permite rezar y comerciar con la piel del animal que no ha sido sacrificado debidamente, sostenida por Ibn Wahb, aš-Šāfi‘ī y Abū Ḥanīfa. La fatwà ha de emitirse siempre en base a la opinión más extendida en el maḥab (o *mašhūr*), a no ser que ello implique un serio perjuicio para los musulmanes, especialmente los que residen en países no musulmanes donde el acceso a pieles de animales debidamente sacrificados es difícil.

[46] Incluido el pelo del cerdo, según Mālik e Ibn al-Qāsim.

[47] Como el pelo y la lana, a excepción de la leche. El tomarlo del animal está condicionado a que no le produzca dolor cuando se le arranca en vida.

[48] Los mālikíes.

[49] Con respecto a la permisión de usar el pelo de los animales no degollados debidamente, se refiere al trasquilado. Si el pelo es depilado, la raíz de dicho pelo es considerada impureza ya que formaba parte de la piel del animal, la cual es impura.

[50] Ya que le produce dolor al animal cuando se le arranca en vida.

[51] La discrepancia radica en si usar los colmillos del elefante está prohibido por no estar debidamente sacrificado o es simplemente indeseable. En cuanto al elefante que ha sido degollado debidamente, la utilización de sus colmillos es también indeseable.

[52] Ni vender.

[53] O cualquier otro animal excepto los insectos.

[54] Ya que se trata de una sustancia impura y hay que evitar introducir dichas sustancias en las mezquitas.

[55] También se podrá poner a la venta a condición de que se explique lo ocurrido.

[56] O sea: cristianos y judíos.

[57] Este punto es motivo de gran discrepancia entre los musulmanes que residen en tierras de kuffār. Le está permitido consumir al musulmán, por Consenso, la carne de los animales degollados por los cristianos y judíos. Y ello en base a la aleya coránica que lo permite C 5:5. Pero la discrepancia radica en si el degüello realizado por el cristiano o judío ha de atenerse a la reglamentación musulmana o no. En otras palabras, que si el cristiano o judío al degollar ha de hacerlo según lo estipula la ley islámica o no. La doctrina oficial de la escuela mālikī es que el cristiano o judío ha de atenerse a la reglamentación musulmana. No obstante, la mayoría de ulemas mālikíes no siguen la doctrina oficial en este punto, sino que siguen la opinión de AB según la expresa en AQ, comentando C 5:5, por la que el cristiano y judío no han de atenerse a las normas musulmanas en su degüello, sino a las normas de su propia religión. Por lo tanto, si el judío degüella de acuerdo a las normas rabínicas y los rabinos consideran dicha carne permitida para su consumo (o sea: la consideran *kosher*) entonces está permitido también que nosotros la consumamos. Del mismo modo, si el clérigo cristiano considera que una carne es permitida para los cristianos, entonces también es permitida para los musulmanes, independientemente del modo en que el animal haya sido degollado. Lo importante es que el clérigo cristiano la considere permitida para el consumo de los cristianos. No estando nosotros obligados en ningún momento a investigar si en ello siguen o no sus propias leyes. Ello viene ejemplificado por AB en AQ en el caso de un musulmán y un cristiano a los que se les da a cada uno una gallina viva y cada uno mata a su gallina retorciéndole el pescuezo. Según AB, la gallina degollada por el musulmán es de consumo prohibido para nosotros, mientras que la degollada por el cristiano sí es de consumo permitido para nosotros ya que es generalmente consumida por los clérigos cristianos que la consideran permitida para ellos. Todo ello exceptuando, por supuesto, los animales que Allāh nos ha prohibido

explícitamente su consumo como el cerdo. El cual aunque sea permitido para los cristianos no lo es para nosotros. La prueba de que al emitir fatwà en este caso los ulemas mālīkīes no suelen seguir la doctrina oficial de la escuela sino la opinión de AB figura reflejada en colecciones de fatwas de gran autoridad tal y como elMM de WS y las FK y FS de MW. No obstante, preferimos que los musulmanes en tierras kuffār compren, si les es posible, la carne de carniceros musulmanes a fin de que el beneficio de la transacción económica permanezca en la comunidad.

[58] Ya que su consumo está prohibido para ellos según nuestra ley.

[59] Ya sea idólatra o no. Pero si un musulmán le ordena que degüelle y que diga bismillāh al hacerlo, su consumo será permitido. El animal degollado por un demente o un borracho no se puede consumir, aunque lo hagan correctamente. Está permitido comer la carne del animal degollado por un menor que sabe lo que hace y por una mujer.

[60] O cualquier otro animal adiestrado para la caza,

[61] El animal utilizado ha de cumplir las siguientes tres condiciones:

- que esté adiestrado,
- que entienda las instrucciones,
- que le envíe a por la presa el propio cazador.

La pieza que se desea cazar ha de cumplir las siguientes cuatro condiciones:

- que sea avistado o se encuentre en una madriguera,
- que sea de consumo permitido,
- que sea salvaje, no doméstico,
- que sea difícil de apresar.

El cazador ha de cumplir las siguientes cinco condiciones:

- que tenga intención de cazar,
- que pronuncie la basmala,
- que sea musulmán, pues la caza del kāfir no está permitido consumirla,
- que sea adulto,
- que esté en sus plenas facultades mentales, pues la caza del demente y del ebrio no está permitido comerla.

[62] Siempre que no haya habido por parte del cazador negligencia al perseguir la pieza.

[63] O bala o cartucho. Si muere antes de que puedas degollarlo.

[64] Se deberá de decir la **basmla** al disparar.

[65] Y ello ya que los carnívoros cazan de noche y puede ser que la pieza muera debido al ataque de dichos carnívoros y no debido al proyectil o al animal adiestrado por el cazador. No obstante, la opinión preferible es que si el cazador encuentra la pieza al día siguiente muerta, debido a una herida mortal causada por su proyectil o por el animal adiestrado, sí la puede comer.

[66] Y ello aunque el animal doméstico se vuelva salvaje. Del mismo modo, si el salvaje se domestica, no se podrá consumir a no ser que se le degüelle.

[67] Se refiere a que es una sunna no confirmada.

[68] Ya sea niño o niña.

[69] Si el recién nacido nace después del alba. Si nace antes del alba, sí se cuenta ese día. No se deberá de hacer el sacrificio por el recién nacido antes del séptimo día. Y si pasa el séptimo día y no se realiza el sacrificio, se pierde la oportunidad de realizarlo.

[70] A título meritorio. Es indeseable sacrificar después del mediodía; y no es válido el sacrificio realizado por la noche o antes de que salga el sol.

[71] Es indeseable por ser una práctica de los Tiempos de la Ignorancia y por ser la sangre impureza.

[72] A título recomendable. La carne que se dé en limosna puede ser cruda o ya cocinada.

[73] A título meritorio y para llevar la contraria a la práctica supersticiosa de los Tiempos de la Ignorancia por la que se evitaba partir los huesos del animal por miedo a que ello afectase al recién nacido.

[74] Sea niño o niña.

[75] Se recomienda también al que no rasure el pelo de su recién nacido que procure dar el peso del pelo del mismo en limosna; siendo el peso normal de dicho pelo de un dirham aproximadamente.

Se recomienda para el que sacrifique el séptimo día que no ponga nombre al recién nacido hasta ese día. Si no va a sacrificar, que le ponga el nombre antes.

También se recomienda que se introduzca en la boca del recién nacido algo dulce tal y como un pequeño trozo de dátíl masticado. También se recomienda mencionar el **adān** y la **iqāma** en ambos oídos del recién nacido.

[76] Se trata de un perfume compuesto de azafrán mezclado con agua de rosas. Cualquier otro tipo de perfume es válido para ello.

[77] Consistente en cortar la piel que cubre el glande para dejar éste totalmente al descubierto.

[78] Se refiere a que es una sunna confirmada. Es indeseable circuncidar el día del nacimiento o al séptimo día del mismo por ser práctica de los judíos. Se recomienda que se circuncide a los niños cuando empiecen su segunda dentición, o sea a los seis años. No se deberá dejar que el niño cumpla diez años sin haber sido circuncidado. No está permitido a quien no se circuncide sin pretexto alguno que ocupe el cargo de Imām o de Testigo Fidedigno o Adul.

[79] La circuncisión femenina consiste en seccionar el prepucio del clítoris. Está prohibido seccionar el clítoris, por prohibición explícita del Profeta – la paz sea con él. Según los comentarios de la Risala, la consecuencia de la circuncisión femenina debidamente realizada es el realce de la belleza femenina, infundiendo luminosidad en el rostro de la mujer, y el aumento del placer durante el coito.

En cuanto a las tan traídas y llevadas excisiones o ablaciones del clítoris pueden ser debidas a una práctica que no se ajusta a lo establecido por la Šarī'a o ser mera propaganda feminista. En cuanto a que la circuncisión femenina llevada a cabo según establece la Šarī'a priva a la mujer de la capacidad de sentir placer sexual y obtener el orgasmo es totalmente falso, ya que el clítoris ha de quedar intacto. Prohibir a la mujer sentir placer sexual u orgasmo es atentar contra uno de los elementos que la Šarī'a protege: la vida. En efecto, sin placer sexual se disminuye la capacidad de reproducción y sin reproducción no hay vida.

Libro J: Ŷihad

j CAPÍTULO SOBRE DEL ŶIHĀD^[1]

[Su obligatoriedad]

1. El Ŷihād es una obligación. Su práctica por unos dispensa a los demás de ello^[2].
2. Nosotros^[3] preferimos^[4] que no se libere batalla contra el enemigo hasta que no se le invite al Dīn^[5] de Al-lāh^[6], a no ser que se adelante en atacarnos.
3. Entonces, que se hagan musulmanes o que paguen la Ŷizia^[7], si no se les hará la guerra.
4. Se aceptará de ellos la Ŷizia si se encuentran en un territorio que caiga bajo nuestra jurisdicción^[8].
5. Si están lejos de nuestra jurisdicción, no se aceptará de ellos la Ŷizia a no ser que emigren a nuestro territorio. Si no lo hacen, se les atacará.
6. El huir ante el enemigo es una transgresión mayor cuando su número es el doble de los musulmanes o menos^[9].

7. Si son más del doble, no hay inconveniente en huir^[10].
8. Se luchará contra el enemigo bajo las órdenes de un gobernante correcto o transgresor^[11].
9. No hay inconveniente en ejecutar a los prisioneros infieles^[12].
10. No se ejecutará a nadie tras haberle concedido un salvoconducto^[13].
11. Los tratados que se pacten con el enemigo no podrán ser violados^[14].
12. No se ejecutará a mujeres y ni a niños.
13. Se evitará matar a monjes y sacerdotes^[15], a no ser que éstos tomen parte en la lucha^[16].
14. Igualmente, la mujer que tome parte en la lucha podrá ser ejecutada^[17].
15. El salvoconducto concedido por el más humilde^[18] de los musulmanes es vinculante para el resto de los mismos^[19].
16. Igualmente ocurre con el salvoconducto concedido por una mujer o un niño, si es consciente de lo que ello significa^[20].
17. Según otra opinión, dichos salvoconductos^[21] están sujetos a la aprobación del Imām.

[El botín]

18. Que el Emir^[22] tome un quinto^[23] del botín que obtengan los musulmanes fruto de la batalla^[24], y que se repartan los cuatro quintos restantes entre los miembros del ejército^[25].
19. Es preferible realizar dicho reparto en territorio enemigo (*dār al-ḥarb*)^[26].
20. El botín obtenido por incursiones de la caballería y demás unidades montadas y en las refriegas se divide en quintos y se reparte.
21. Para los que lo necesiten, no hay inconveniente en tomar alimentos y forraje que formen parte del botín antes de que éste se reparta^[27].

[Reparto del botín]

22. Se repartirá el botín entre quienes hubiesen participado en la batalla^[28], o quien – sin haber participado en la batalla – hubiese estado ocupado en interés del *ḡihād* de los musulmanes^[29].
23. El combatiente enfermo^[30] y el caballo despeado^[31] tendrán su parte del botín.
24. Se darán dos partes al caballo^[32] y una al jinete.
25. No habrá botín para los esclavos, las mujeres y los menores^[33]; a no ser que el menor impúber esté capacitado para participar en la batalla, el Imām se lo permita y de hecho luche. En cuyo caso, tendrá su parte del botín.

26. El sirviente asalariado no recibirá parte del botín a no ser que él mismo luche^[34].
27. El enemigo que se haga musulmán y en cuyo poder obren propiedades pertenecientes a musulmanes podrá quedarse con las mismas^[35].
28. Si alguien compra alguna de dichas propiedades^[36] obrantes en manos del enemigo, el dueño originario no podrá adquirirlas más que pagando su precio.
29. Si dichas propiedades son repartidas como botín, el propietario original tendrá derecho a recuperarlas si paga su precio.
30. Si dichas propiedades no son repartidas como botín, el propietario original tendrá derecho a recuperarlas sin pagar precio alguno^[37].
31. Nadie podrá recibir botín suplementario^[38] alguno si no es del quinto del Imām y a discreción de éste último^[39].
32. La otorgación de botines suplementarios no deberá realizarse antes del reparto proporcional del botín^[40].
33. Lo despojado a los soldados enemigos caídos en batalla constituye botín suplementario^[41].

[Rábidas o ribāts]

34. Servir en un ribāt^[42] es un acto de gran mérito^[43]. Mérito que depende del peligro al que estén expuestos los habitantes de un determinado ribāt y a lo precavidos que tengan que estar ante el enemigo.

[Permiso para participar en la batalla]

35. No se acudirá a luchar si no es con permiso de los padres^[44].
36. A no ser que el enemigo ataque por sorpresa una ciudad, lo que les obligará a defenderse^[45]. En dichas circunstancias, no se pedirá permiso a los padres^[46].

^[1] Su definición es el combate de musulmanes contra kuffār con quienes no existe tratado alguno con miras a que la palabra de Allāh (el Islam) impere. Estar presente en el combate o entrar en tierras de kufr aunque no se llegue físicamente a combatir también se considera ŷihād.

Los elementos obligatorios del ŷihād son los siguientes:

- obediencia al Emir cuando llame a filas,
- no tocar el botín hasta que éste sea repartido,
- respetar la salvaguardia concedida a un kāfir,

- no huir ante el enemigo cuando éste supere en número a los musulmanes en dos a uno o menos.

El *ŷihād* es de cuatro tipos:

- *ŷihād* con el corazón: consistente en el *ŷihād* que cada creyente emprende contra el *Šaitān* y su ego (*nafs*) para evitar que sus apetitos le hagan caer en lo prohibido.
- *ŷihād* con la lengua: consistente en el *ŷihād* que la gente de conocimiento emprende ordenando lo obligatorio y denunciando lo prohibido.
- *ŷihād* con la mano: consistente en el *ŷihād* que la gente de autoridad emprende aplicando justicia y castigando las injusticias y el crimen.
- *ŷihād* con la espada: consistente en el *ŷihād* que los combatientes emprenden contra las fuerzas del *kufr*.

Siempre que no se especifique, se sobreentenderá por “*ŷihād*” el que se realiza con la espada.

[2] Se trata de una obligación de carácter comunitario (*farḍ kifāya*) que ha de realizarse un vez al año. El *ŷihād* se llevará a cabo en la zona donde el enemigo presenta más peligro. El *ŷihād* se convierte en una obligación de carácter (*farḍ ʿain*) personal cuando el enemigo ataca por sorpresa un enclave musulmán, siendo obligatorio combatir para las mujeres, ancianos y niños.

[3] Los *mālikíes*.

[4] La opinión que prevalece es que se trata de algo obligatorio.

[5] Modo de vida o transacción vital.

[6] Se invitará a aceptar la doble profesión de fe (*aš-šahādatān*) a los que no la aceptan; y a que acepten la totalidad del mensaje del Islam a los que aceptan la doble profesión de fe, pero no aceptan la totalidad del mensaje. Se les invitará durante tres días consecutivos.

[7] Se trata del impuesto que paga el cristiano o judío por vivir sano y salvo en territorio musulmán.

[8] Esta condición se aplica a los que se les impone la *ŷizia* coercitivamente. Los que hayan firmado un tratado de no agresión con los musulmanes pagarán su *ŷizia* aunque se encuentren en un territorio en el que no llegue nuestra jurisdicción.

[9] La opinión más difundida es que lo que cuenta es el número de combatientes. Aunque Ibn al-Māyīšūn dice que si los musulmanes son menos de la mitad de los infieles, pero están mejor entrenados y armados, entonces no les está permitido huir. La prohibición de huir ante el enemigo no incluye el batirse en retirada para hacerles caer en una trampa, ni replegarse para reforzar las tropas que se hallan en retaguardia. La prohibición de huir está también condicionada a que los musulmanes tengan suficiente armamento, que sus filas no se hallen divididas y que el enemigo tenga aprovisionamiento mientras que los musulmanes carezcan de ello.

[10] A no ser – según Jalīl – que los musulmanes lleguen a un número de doce mil combatientes,

entonces no les estará permitido huir del frente de batalla aunque los infieles sean más del doble.

[11] Ya que si se abandona el *ÿihād*, los musulmanes acabarán siendo humillados por los *kuffār*.

[12] Si en ello hay un beneficio. El comandante de las tropas musulmanas puede elegir hacer lo siguiente con los prisioneros adultos varones:

- ejecutarles,
- esclavizarles,
- imponerles la *ÿizia*,
- pedir rescate por ellos,
- liberarles.

En cuanto a las mujeres, ancianos y niños sólo puede elegir entre:

- esclavizarles,
- pedir rescate por ellos,
- liberarles.

[13] Ya haya sido entregada la salvaguardia por el Emir de los musulmanes o por cualquier otro musulmán.

[14] La diferencia entre el salvoconducto (*amān*) y el tratado (*‘ahd*) es que el primero sólo incluye garantía de que no se va a ser ejecutado, mientras que el segundo puede incluir más cláusulas.

[15] No porque sean mejor por ser más religiosos, sino por estar apartados de los asuntos mundanos y parecerse en ello a las mujeres. De hecho, son peores que el resto de sus correligionarios por estar más enraizados en su infidelidad.

[16] Ya sea combatiendo directamente, planeando estrategias, aconsejando militarmente, espionando, etc.

[17] Igualmente el menor.

[18] Aquí se refiere a aquel que si no está presente, no se le espera; y si está presente, no se le consulta.

[19] Siempre que la salvaguardia sea entregada a una o pocas personas, no a todos los habitantes de una ciudad o una región. Este último tipo de salvaguardia sólo la puede entregar el Emir. Tampoco se puede entregar una salvaguardia a un enemigo perjudicial para los musulmanes, tal y como un espía, etc.

[20] Esto es: si entiende que está prohibido traicionar un salvoconducto y que ello implica un castigo; y que respetar un salvoconducto es obligatorio y que ello implica una recompensa.

[21] La de la mujer, el niño y el esclavo.

[22] En el texto pone “*Imām*”; pero, para evitar confusiones, preferimos traducirlo por “Emir”, ya que la acepción de “*Imām*” que aquí se utiliza es la de autoridad. Otro sinónimo que se puede también usar es el de “Sultán”.

[23] Podrá depositarlo en el Tesoro Público (*bait al-māl*), emplearlo en beneficio de los musulmanes, tal como adquirir armamento, entregarlo total o parcialmente a los descendientes del profeta – la paz sea con él –, etc.

[24] Igualmente si se presenta el ejército musulmán ante una población enemiga y huyen los habitantes. Sin embargo, si huyen antes de que se presente el ejército musulmán, se considera *fai'* o botín de guerra conseguido sin esfuerzo, el cual irá a parar al Tesoro Público para ser empleado en beneficio de los musulmanes.

[25] Siempre que no se trate de tierras. La tierra, si es de cultivo, se convertirá en un *waqf* o *habúscuya* renta (*jarāy*) se empleará en beneficio de los musulmanes. En cuanto a la tierra que no es de cultivo, será propiedad de quien la convierta en provechosa. Según Mālik, La Meca y Egipto fueron conquistadas por la fuerza, por lo que sus tierras cultivables son todas *awqāf* (plural de *waqf*).

[26] A fin de apesadumbrar con ello al enemigo.

[27] Sin necesitar permiso del Emir para ello.

[28] Se refiere a participar de hecho.

[29] Como los que reconocen el terreno, los espías, los encargados de comunicaciones, etc. El que se extravíe en territorio enemigo también recibirá su parte del botín.

[30] Si cae enfermo durante la batalla; no si cae antes.

[31] Se refiere al caballo que sufre una afección en los cascos; aunque la regla se aplica para cualquier otra afección o enfermedad.

[32] La mula, el burro o el camello no reciben parte alguna del botín.

[33] Por lo tanto, para recibir parte del botín hay que ser libre, varón y adulto.

[34] Tampoco recibirá parte del botín el *ḍimmī* que luche en las filas de los musulmanes por no cumplir la condición de ser musulmán.

[35] A excepción de dos cosas:

- los musulmanes libres que tuviese como esclavos,
- los habuses que obrasen en su propiedad.

Se les expropiaría de ambas sin compensación alguna. Los musulmanes libres, porque no son considerados propiedad; y los habuses porque el hecho de que los infieles se apropien de ellos no les hace perder su calidad de habús.

[36] Pertenecientes a musulmanes o *ḍimmíes*.

[37] Una vez jure legalmente que dicha propiedad sigue siendo suya y que nunca la ha enajenado de forma legal alguna.

[38] En árabe *nafl* pl. *anfāl*.

[39] Como pago a su valentía o para animarle a participar más en el *ÿihād*.

[40] Y ello para que no se hagan promesas de botín suplementario que afecten la intención con la que se lucha.

[41] Este botín suplementario puede ser otorgado por el Emir, siempre que constituya lo que normalmente porta consigo el soldado. Si el soldado porta consigo joyas y dinero, ello no entra en la categoría de "efectos despojados al soldado enemigo caído en batalla".

[42] Fortaleza situada en un puesto fronterizo. Los habitantes de dichos *ribāts* se acuartelan para la protección de los habitantes musulmanes y no musulmanes del territorio musulmán.

[43] Y ello ya que proteger la vida de los musulmanes es mejor que derramar la sangre de los infieles.

[44] Si son musulmanes. Se precisa el permiso de ambos. Si discrepan, no se acudirá a luchar.

[45] Asimismo, los musulmanes situados geográficamente más cerca de ellos estarán obligados a ayudarles en la defensa de su ciudad.

[46] La obediencia debida a los padres incumbe sólo a lo que no es una obligación individual.

Libro K: Juramentos y Votos

K CAPÍTULO SOBRE LOS JURAMENTOS

Y LAS PROMESAS

[Modo de jurar]

1. Quien jure, que lo haga por Al·lāh^[1] o que calle^[2].
2. A quien jure que divorcia a su mujer o que libera a un esclavo, que se le aplique un correctivo^[3]; a la vez que queda obligado por el mencionado juramento.
3. No se profieren cláusulas de excepción^[4] ni se expía más que cuando se trata de juramentos por Al·lāh – exaltado sea – o por alguno de Sus nombres o atributos.
4. Quien al jurar profiera una cláusula de excepción, no deberá expiación alguna si lo hace con intención de hacer una excepción en su juramento^[5] diciendo *in šā'a Al·lāh*^[6], haciendo seguir a su juramento dicha cláusula de excepción antes de callarse. Si no, no podrá beneficiarse de dicha cláusula de excepción^[7].

[Tipos de juramento]

5. Los juramentos por Al·lāh son de cuatro tipos:

Dos de ellos son susceptibles de ser expiados^[8]:

- Jurar “por Al·lāh que no hago tal cosa”^[9].
- Jurar “por Al·lāh que voy a hacer tal cosa”^[10].

6. Dos de ellos no son susceptibles de ser expiados:

- Jurar en vano^[11]. Esto consiste en jurar algo que se cree con certeza que es de una manera y luego descubrir que en realidad es de otra. Quien jure así no deberá expiación ni habrá cometido transgresión alguna.
- El otro tipo es jurar intencionadamente en falso o dudando de lo que se jura^[12]. Quien jure así estará cometiendo una transgresión, mas no expiará el juramento^[13]. Lo que deberá de hacer es volverse en arrepentimiento a Al·lāh – exaltado sea – por haber cometido dicho acto^[14].

[Expiación]

7. La expiación^[15] consiste en dar de comer a diez^[16] pobres musulmanes y libres, dando un almud del tamaño del almud del Profeta – que Al·lāh le bendiga y le de paz – a cada pobre^[17].

8. Consideramos preferible que se le añada al almud un tercio o medio almud más, según lo caro o barato que sea el alimento habitual de la zona.

9. Pero quien en todo caso sólo dé un almud habrá cumplido la expiación.

10. Si proporciona vestido a los^[18] pobres, que dé al hombre un qamīṣ^[19] y a la mujer un qamīṣ y un pañuelo^[20].

11. Se podrá también expiar liberando a un esclavo musulmán^[21].

12. Si no se puede llevar a cabo lo anterior^[22] ni dar de comer a los pobres, que se ayune tres días consecutivos^[23]. Si los ayuna por separado, habrá asimismo cumplido la expiación.

13. Se puede expiar antes o después de incumplir con lo jurado. No obstante, preferimos^[24] que se expíe después de no haber cumplido con lo jurado.

[Promesas o votos^[25]]

14. Quien prometa realizar un acto de obediencia a Al·lāh que lo cumpla. Y quien prometa realizar un acto de desobediencia a Al·lāh que no lo cumpla, sin que ello le obligue a expiación alguna^[26].

15. Quien prometa dar en limosna dinero de otro o liberar el esclavo de otro no está obligado a cumplir dicha promesa^[27].

16. Quien jure diciendo “si hago tal^[28], me comprometo a hacer tal o tal cosa” – refiriéndose a una buena obra tal y como rezar, ayunar, peregrinar, hacer ʿumra o dar en ṣadaqa algo concreto – estará obligado a cumplir su promesa si no cumple lo jurado^[29].

17. Del mismo modo, estará obligado a cumplir la promesa aunque no esté acompañada de juramento^[30].

18. Si hace una promesa sin especificar en qué consiste lo prometido^[31], se expiará como si se tratase de un juramento.

[Promesas y juramentos de cometer transgresiones]

19. Quien prometa cometer una transgresión, tal y como matar a alguien, beber vino o algo similar, o bien prometa hacer algo que no es ni un acto de obediencia ni tampoco una transgresión^[32], no estará obligado a expiación alguna; pero que le pida perdón a Al·lāh.

20. Quien jure por Al·lāh que va a cometer una transgresión, que expíe el juramento y que no cometa la citada transgresión.

21. Si, a pesar de ello, se atreve a cometerla, habrá transgredido; pero no deberá expiación alguna por su juramento.

[Expiación de diversos juramentos y promesas]

22. Quien diga "por el pacto de Al·lāh y Su alianza" en un juramento y no lo cumpla, deberá dos expiaciones^[33].

23. Quien jure una sola cosa y enfatice su juramento repitiéndolo, sólo estará obligado a una sola expiación^[34].

24. Quien diga "habré cometido širk^[35]", "soy un judío" o "soy un cristiano" si hace tal o tal cosa, no estará obligado a nada^[36], excepto a pedirle perdón a Al·lāh^[37].

25. Quien se prohíba a sí mismo lo que Al·lāh ha hecho permitido no estará obligado a nada^[38], excepto si se trata de su propia esposa, la cual le estará prohibida hasta que ésta no se case con otro^[39].

26. Quien jure o prometa dar su riqueza como limosna o como ofrenda a la Casa de Al·lāh, le será suficiente con que dé sólo un tercio de la misma^[40].

27. Quien jure degollar a su hijo^[41] y mencione la historia de Ibrāhīm^[42], que ofrezca un sacrificio en La Meca, bastándole para ello una oveja^[43].

28. Si no menciona la historia de Ibrāhīm, no estará obligado a nada^[44].

[Juramentos de ir caminando hasta La Meca]

29. Quien jure que si hace algo irá andando a La Meca y no lo hace, estará obligado a andar hasta La Meca desde el lugar^[45] donde profirió el juramento.

30. Y podrá elegir entre realizar tanto el ḥaġ̣ como la ʿumra^[46].

31. Si no puede andar^[47], que monte. Luego, que vuelva a ir otra vez a La Meca –si puede^[48]– y que haga a pie los tramos que hizo montado^[49].

32. Si sabe que no va a poder andar^[50], que no vuelva y que ofrezca un sacrificio.

33. Según ʿAṭā^[51], no ha de volver a La Meca por segunda vez aunque pueda andar, pues le bastará con ofrecer un sacrificio.

34. Si el que jura o promete ir a pie a La Meca nunca ha hecho el ḥaġ̣^[52], que marche para realizar la ʿumra^[53].

35. Luego, tras hacer el ṭawāf y el saʿy que se corte el pelo y que entre en estado de iḥrām desde La Meca para realizar la obligación del ḥaġ̣, cumpliendo de ese modo el tamattu^[54].

36. En otros casos se hubiese preferido que se rasurase el pelo; pero se prefiere en este caso^[55] que solamente se lo corte, para mantener el desaliño durante el ḥaŷ.

37. Quien prometa ir andando a Medina o a Jerusalén, podrá ir a ellas montado si su intención era realizar la oración^[56] en sus respectivas mezquitas.

38. Si su intención no era ésa, no estará obligado a nada^[57].

39. A excepción de esas tres mezquitas, que no se dirija a pie o montado a ninguna otra mezquita en la que se haya comprometido rezar.

[Promesa de acantonarse en un fuerte]

40. Quien prometa acantonarse en un fuerte fronterizo estará obligado a ello^[58].

[1] O por uno de Sus nombres o atributos. De ahí que se puede jurar por el Corán si con ello se está uno refiriendo a la palabra eterna de Allāh.

[2] Es indeseable jurar por algo venerable tal y como la Caaba o el Profeta; y está prohibido jurar por todo lo demás.

[3] Se le aplicará el correctivo si jura asiduamente, no si rara vez jura. El correctivo será a discreción del Emir, el cual lo aplicará dependiendo de la persona y las circunstancias.

[4] Se refiere a decir *in šā'a Allāh* (si Allāh quiere) después de proferir el juramento.

[5] O sea, con intención de deshacer su juramento.

[6] Debe de decirlo aunque sea en voz baja, ya que la intención sola no basta.

[7] O sea: si no hace que su juramento sea seguido inmediatamente por una cláusula de excepción, sino que se demora en proferirla, no podrá beneficiarse de dicha cláusula. La demora para recuperar el aliento o por tos está permitida.

[8] En caso de incumplimiento.

[9] Este se llama *yamīn al-birr* o juramento de cumplimiento, ya que la persona se mantiene cumpliendo lo jurado hasta que haga lo que juró no hacer, en cuyo caso deberá expiar.

[10] Este se llama *yamīn al-ḥanaṭ* o juramento de incumplimiento, ya que la persona está incumpliendo lo jurado hasta que hace lo que juró hacer, en cuyo caso no deberá expiar.

[11] En árabe, *yamīn al-lagw*.

[12] En árabe, *al-yamīn al-gamūs*.

[13] El hecho de que lo que se jure intencionadamente en falso coincida con la realidad no significa que la transgresión no se haya cometido.

[14] Ya que se trata de una transgresión mayor. Y que trate de acercarse a Allāh haciendo buenas obras tal y como ayunar, dar ṣadaqa o liberar a un esclavo.

[15] Por incumplimiento de un juramento.

[16] No es válido alimentar a veinte pobres dándoles medio almud a cada uno o a cinco pobres dándoles dos almudes a cada uno.

[17] En lugar del almud, se puede entregar a cada uno dos *ratls* (768 gr.) de pan acompañados de aceite, leche o carne, o bien saciarles el hambre con un almuerzo y una cena por persona.

[18] Diez.

[19] Una túnica larga que cubre hasta los talones.

[20] Para cubrirse la cabeza.

[21] Deberá estar libre de taras físicas tales como la ceguera, la decrepitud, la marcada cojera, etc. También ha de estar totalmente bajo la condición de esclavitud, pues no sirve el esclavo que esté en proceso de ganar su libertad por cualquiera de las vías posibles.

[22] Liberar a un esclavo musulmán o vestir a diez pobres.

[23] Que sean consecutivos es a título meritorio.

[24] El autor se refiere a sí mismo.

[25] En árabe, *naḡr* pl. *nuḡūr*.

[26] A diferencia de Abū Ḥanīfa que obliga a una expiación por incumplimiento del voto o promesa de hacer un acto de desobediencia.

[27] A no ser que lo condicione a algo más. Como, por ejemplo, decir: "debo a Allāh, la liberación del esclavo de fulano si lo compro", en cuyo caso sí estaría obligado a llevar a cabo lo prometido.

[28] Sea algo obligatorio o prohibido.

[29] Si no especifica la cantidad de oración que se ha comprometido a hacer, estará obligado al mínimo que son dos rak^{as}. Igualmente, si no especifica el ayuno, estará obligado al mínimo que es un día. No obstante, si dice: "como le dirija la palabra a fulano, estará obligado a marchar a La Meca", y de hecho le dirija la palabra, estará obligado a marchar a La Meca para hacer el ḥa^y o la ^umra. Y si no especifica la ṣadaqa, deberá de entregar un tercio de sus bienes.

[30] O sea, no condicionada, ya que el voto o promesa cuando se condiciona con vistas a evitar la acometida de una acción, se transforma en juramento (*yamīn*). Un ejemplo de promesa no condicionada es decir: "debo a Allāh un ayuno" o "debo a Allāh una oración".

[31] Como, por ejemplo, decir: "debo a Allāh un voto". La especificación no la hace ni verbalmente ni en su fuero interno.

[32] Como todo aquello que es permitido o indeseable.

[33] Y ello es así ya que el pacto y la alianza equivalen a jurar. No obstante, la opinión más difundida es que debe una sola expiación, a no ser que se pretenda hacer una expiación por cada juramento.

[34] En caso de no cumplirlo.

[35] Asociarle a Allāh otra deidad.

[36] Ya que los juramentos con nombres que no sean de Allāh no son vinculantes.

[37] Y hacer buenas obras para contrarrestar ese modo de expresarse.

[38] Sin embargo, estará obligado a arrepentirse y pedirle perdón a Allāh, ya que el que prohíbe o permite es Allāh solamente.

[39] Ya que prohibírsela a sí mismo equivale a un triple divorcio. Eso con respecto a la esposa con la que ha consumado el matrimonio. En cuanto a la esposa con la que aún no ha consumado el matrimonio, será considerado triple divorcio, a no ser que haya pretendido sólo uno.

[40] Siempre que se trate de un juramento o un voto. Siempre que no se especifique la cantidad. Si se especifica la cantidad, lo obligado será la cantidad especificada, aunque sea todo su dinero.

[41] Como, por ejemplo, quien diga: "si hago esto, degollaré a mi hijo". También se aplica a quien jure degollar a cualquier otra persona.

[42] La paz sea con él.

[43] Siendo indeseable una oveja si puede ofrecer en sacrificio un animal más grande, como una vaca o un camello.

[44] Tan sólo pedir perdón por ello.

[45] Se refiere al país, no al lugar puntual.

[46] Si previamente no tuviese intención de hacer concretamente uno de los dos.

[47] Tras haberlo intentado.

[48] Y si no puede, estará obligado a ofrecer un animal en sacrificio.

[49] Si no se acuerda de qué tramos hizo andando y qué tramos hizo montado, que haga todo andando.

[50] En su segunda ida a La Meca.

[51] Se trata de ʿAṭāʾ ibn Abī Rabāḥ, eminente legista de la generación de los Seguidores de los Compañeros del Profeta (at-tābiʿīn).

[52] Al que nunca ha hecho el ḥaġ se le denomina en árabe *ṣarūra*.

[53] Para que no se realicen en un solo *iḥrām* dos peregrinaciones obligatorias: la que de por sí debe y a la que le obliga su voto.

[54] Siempre que su *ʿumra* hubiese ocurrido durante los meses del ḥaġ.

[55] De *tamattuʿ*.

[56] O el *iʿtikāf*.

[57] Ya que andar no es un acto de adoración y por lo tanto su promesa no es obligatoria.

[58] Ya que acantonarse en un fuerte o *ribāt* es una buena obra cuya promesa es de obligado cumplimiento

Libro L: Matrimonio y Divorcio

Índice

I1 Capítulo sobre el matrimonio, el divorcio, la revocación, el zihār, el ilā', el li'ān, la compra del divorcio y la lactancia.

I2 Capítulo sobre la 'idda, la manutención y el istbrā'.

I1 CAPÍTULO SOBRE EL MATRIMONIO, EL DIVORCIO,

LA REVOCACIÓN, EL **ZIHĀR**, EL **ĪLĀ'**, EL **LI'ĀN**,

LA COMPRA DEL DIVORCIO Y LA LACTANCIA

[Elementos obligatorios del matrimonio]

1. El matrimonio^[1] no es válido sin un tutor^[2], la dote^[3] y dos adules^[4].
2. Si los adules no atestiguaron el contrato, que no se consume el matrimonio hasta que éstos no den fe de ello^[5].
3. La dote mínima es de un cuarto de dinar^[6].

[La tutoría matrimonial]

4. El padre podrá casar a su hija virgen^[7] sin su permiso aunque ésta ya sea púber^[8].
5. Pero si así lo desea, el padre podrá consultarla^[9].
6. En el caso de la virgen^[10], otro que no sea el padre – ya sea el guardián testamentario^[11] u otra persona– no podrá casarla hasta que no sea adulta y dé su consentimiento. En cuyo caso, su silencio será tomado como su consentimiento.
7. A la mujer que ya ha estado casada^[12] no la casará ni su padre ni nadie más sin que sea con su propio consentimiento expresado verbalmente.
8. La mujer no podrá casarse si no es con permiso de su tutor matrimonial^[13], algún pariente cualificado – tal y como un hombre de su familia – o el gobernante^[14].
9. Hay discrepancia en cuanto a si un extraño^[15] puede ser el tutor matrimonial de una mujer de condición baja^[16].
10. El hijo de una mujer tiene más derecho a ser el tutor matrimonial que el padre de la misma. Y el padre tiene más derecho que el hermano.

11. Cuanto más cercano sea el pariente agnado^[17] más derecho tendrá.
12. Si un pariente lejano la casa, el matrimonio será considerado válido^[18].
13. El guardián testamentario^[19] podrá casar al niño al que tutela^[20].
14. Mas no podrá casar a la niña a no ser que el padre de la misma se lo haya ordenado^[21].
15. Los parientes varones uterinos^[22] no pueden ser tutores matrimoniales^[23], pues estos últimos sólo pueden ser parientes agnados.

[Competencia entre pretendientes]

16. Nadie debe ofrecer una propuesta matrimonial o comercial contra la propuesta de su hermano musulmán, cuando en la primera propuesta ya se han mostrado signos de aceptación^[24].

[Matrimonios prohibidos]

17. No está permitido el matrimonio *šigār*, el cual consiste en un intercambio de mujeres^[25].
18. Tampoco está permitido el matrimonio sin dote^[26].
19. Está igualmente prohibido^[27] el matrimonio *mut^ca* o matrimonio temporal^[28].
20. Asimismo, está prohibido el matrimonio que se celebra durante la *‘idda*^[29] de la mujer^[30].
21. Se prohíbe cualquier tipo de matrimonio cuyo contrato^[31] o dote^[32] contenga ambigüedad.
22. No se puede dar como dote aquello cuya venta esté prohibida^[33].
23. Aquel matrimonio cuya nulidad sea por causa de la dote^[34] deberá ser disuelto antes de su consumación^[35]; pero si se consuma el matrimonio^[36], se considerará como válido, debiéndose pagar la dote de equivalencia^[37].
24. En el caso del matrimonio cuya nulidad sea a causa del contrato^[38] y sea disuelto tras haberse consumado, se deberá pagar la dote fijada^[39], entrañando las mismas prohibiciones que las que entraña el matrimonio válido^[40]. No obstante, dicho matrimonio no hará permitida al primer esposo la mujer divorciada por él tres veces^[41], ni los esposos obtendrán por el mismo la cualidad de *muḥṣan*^[42].

[Mujeres con las que está prohibido casarse]

25. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido^[43] siete tipo de mujeres debido a la consanguinidad, y siete por la lactancia y la afinidad.

26. Dijo – exaltado sea: **Se os han prohibido vuestras madres^[44], hijas^[45], hermanas, tías paternas, tías maternas, las hijas de vuestro hermano, las hijas de vuestra hermana^[46]**. Estas son las prohibidas por consanguinidad.

27. En cuanto a las prohibidas por lactancia y afinidad, figuran en Su dicho – exaltado sea: **...vuestras madres de leche que os amamantaron, vuestras hermanas de leche^[47], las madres de vuestras esposas^[48] y las hijastras que están bajo vuestra protección, que sean hijas de mujeres que hayáis tenido^[49] y con las que hayáis llegado a cohabitar, porque si son de mujeres que habéis tenido con las que no habéis cohabitado, entonces no hay inconveniente^[50]. Y las esposas de vuestros hijos^[51] de sangre^[52], así como que estéis casados con dos hermanas a un tiempo^[53], a excepción de lo que ya esté hecho^[54].**

28. Asimismo, dijo – exaltado sea: **Y no os caséis con aquellas mujeres con las que vuestros padres hayan estado casados^[55]**.

29. El Profeta – la paz sea con él – ha prohibido por la lactancia las mujeres que la consanguinidad prohíbe.

30. También ha prohibido casarse con la mujer con cuya tía paterna o materna esté uno casado.

31. El casarse con una mujer la hace, en virtud del mero contrato matrimonial y sin que ni siquiera la toque, prohibida para sus ascendentes y descendientes.

32. Del mismo modo en que las ascendentes^[56] de la mujer se hacen prohibidas para él.

33. No obstante, las hijas no se hacen prohibidas hasta que no cohabite con la madre o disfrute de ella^[57] en virtud de haber contraído matrimonio con ella o poseerla como esclava; aun siendo dicho matrimonio o dicha posesión inválidos.

34. El adulterio y la fornicación no hacen prohibido lo que está permitido^[58].

[Relaciones sexuales con no-musulmanas]

35. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido el sexo con las infieles que no sean ni cristianas ni judías, ya sea en virtud de la posesión o del matrimonio.

36. Está, no obstante, permitido el sexo con las cristianas y las judías si se las posee como esclavas. Al igual que está permitido el sexo con las cristianas y judías libres si se contrae matrimonio con las mismas^[59].

37. Pero está prohibido que el musulmán, libre o esclavo, tenga relaciones sexuales con esclavas cristianas o judías por medio del matrimonio.

[Matrimonio con esclavos y hermanastros]

38. La mujer no podrá casarse con su esclavo ni con el esclavo de su hijo^[60].

39. El hombre no podrá casarse con su esclava ni con la esclava de su hijo.

40. Pero sí podrá casarse con la esclava de su padre^[61] o de su madre.

41. El hombre podrá casarse con la hija que su madrastra hubiese tenido con un hombre que no sea su padre.

42. La mujer podrá casarse con el hijo que su madrastra hubiese tenido con un hombre que no sea su padre^[62].

[Número máximo de esposas]

43. Le está permitido tanto al hombre libre como al esclavo casarse con cuatro mujeres libres musulmanas, cristianas o judías.

44. El esclavo puede casarse con cuatro esclavas musulmanas.

45. El hombre libre también puede hacer eso si teme fornicar o cometer adulterio y no encuentra medios suficientes para casarse con mujeres libres.

[Deberes del marido para con sus esposas]

46. El hombre deberá tratar igualmente a sus esposas^[63].

47. Deberá proveer manutención y vivienda según sus posibilidades^[64].

48. A la esclava y a la esclava-madre no les corresponden noches en el reparto de las mismas^[65].

49. La manutención no le es debida a la esposa hasta que el marido no consuma el matrimonio o se le invite a que lo consume, siendo ella viripotente^[66].

[Matrimonio por delegación o *nikāḥ at-tafwīḍ*]

50. El matrimonio por delegación está permitido, y consiste en que el marido y el *walī* cierren el contrato sin mencionar la dote; pero no se podrá consumir el matrimonio hasta que no se fije una dote para la esposa.

51. Si el marido fija para la esposa^[67] la dote de equivalencia^[68], ésta deberá aceptarla; pero si la dote es menor, ella podrá elegir.

52. Si a la esposa no le place la dote^[69], se disolverá el vínculo matrimonial^[70], a menos que el marido logre complacerla^[71] o pague la dote de equivalencia, que ella tendrá que aceptar.

[Consecuencias del cambio de religión]

53. Si alguno de los esposos abandona el Islam, el vínculo matrimonial se disuelve^[72] en forma de divorcio^[73]. Según otra opinión, se disuelve sin divorcio alguno.

54. Si dos esposos infieles se hacen musulmanes, su matrimonio se mantiene^[74].

55. Si uno de ambos cónyuges se hace musulmán, el matrimonio se disolverá sin divorcio^[75].

56. Si es la esposa la que se hace musulmana, el marido tendrá más derecho a ella si se hace musulmán durante el período de *‘idda*^[76].

57. Si es el marido el que se hace musulmán y la esposa es cristiana o judía, el matrimonio se mantiene^[77].

58. Si la mujer es zoroástrica y se hace musulmana poco después^[78] de que el marido se haya hecho, permanecerán como esposos.

59. Pero si ella se retrasa en ello^[79], quedará separada de él.

60. Si un politeísta se hace musulmán y tiene más de cuatro esposas, que elija cuatro y que separe de las demás.

[Impedimentos varios]

61. Quien pronuncie el *li‘cān*^[80] contra su esposa no podrá casarse con ella jamás.

62. Lo mismo se aplica al que se case con una mujer y consuma con ella el matrimonio durante su período de *‘idda*^[81].

63. El esclavo y la esclava no podrán contraer matrimonio a no ser que el amo lo permita^[82].

64. La mujer, el esclavo y el que no profese el Islam no podrán intervenir en el contrato matrimonial de una mujer^[83].

65. No le está permitido a un hombre casarse con una mujer para hacérsela lícita a quien la ha divorciado tres veces^[84]; pues ello no la hará lícita^[85].

66. La persona que se halle en estado de *iḥrām* no podrá casarse ni casar a otra persona.

[El matrimonio durante la enfermedad]

67. El matrimonio del enfermo^[86] grave es inválido, debiendo disolverse.

68. Si se consuma el matrimonio, ella tendrá prioridad en recibir su dote del tercio disponible^[87], mas no tendrá derecho a herencia^[88].

69. Si el enfermo divorcia a su esposa, ello tendrá validez; pero ella le heredará si él muere debido a dicha enfermedad.

[Divorcio]

70. Quien divorcie a su mujer tres veces, no podrá hacerla lícita para él – ya sea por posesión^[89] o por matrimonio – hasta que ésta no se case con otro^[90].

71. El triple divorcio dicho de una sola vez es una innovación; pero es vinculante si se profiere^[91].

72. El divorcio conforme a la Sunna está permitido. Y consiste en proferir un solo divorcio, hacerlo durante el período intermenstrual, no haber tenido relaciones sexuales durante dicho período y no proferir divorcio alguno hasta que la mujer acabe la ^ḥidda.

73. El marido podrá retomar a la esposa que tiene menstruaciones mientras no le llegue la tercera menstruación, en el caso de la mujer libre. Segunda menstruación, en el caso de la esclava^[92].

74. En el caso de la mujer que aún no tiene menstruaciones, que ya ha cesado de tenerlas o de la embarazada, que la divorcie cuando quiera.

75. La embarazada podrá ser retomada mientras no dé a luz. Y la que cumple la ^ḥidda en meses, podrá ser tomada mientras no agote la misma.

76. La palabra ^{aq}qrā' significa "períodos intermenstruales"^[93].

77. Se prohibirá que se divorcie durante el período menstrual; pero si ello sucede, será vinculante. Asimismo, se le obligará al marido a que retome a su esposa mientras no haya finalizado la ^ḥidda^[94].

78. A la mujer con quien no se haya consumado el matrimonio se la podrá divorciar en cualquier momento. Un solo divorcio será irrevocable, y tres divorcios la harán ilícita hasta que no se case con otro.

79. Quien diga a su esposa "estás divorciada"^[95], se considerará un solo divorcio a no ser que pretenda más de uno.

[La compra del divorcio o ^{ju}l^c]

80. El ^{ju}l^c es un tipo de divorcio en el que no se puede retomar a la esposa^[96]. Y surte efecto como tal, aunque el marido no mencione la palabra "divorcio", si la esposa da algo al marido a cambio de que éste la libere.

[Fórmulas de divorcio]

81. Quien diga a su esposa "estás concluyentemente divorciada"^[97], se considerará divorcio triple^[98], se haya consumado el matrimonio o no.

82. Si se le dice a la esposa "estás libre"^[99], "estas suelta"^[100], "eres prohibida"^[101] o "tu brida está sobre tu cuello"^[102], se considerará divorcio triple si se hubiese consumado el matrimonio^[103]. Si no se hubiese consumado, se tendrá en cuenta el propósito del marido.

[El divorcio antes de la consumación]

83. La mujer divorciada antes de la consumación del matrimonio tendrá derecho a la mitad de la dote^[104], a no ser que ella misma renuncie a ello, si se trata de una mujer que ya hubiese estado casada previamente.

84. Si se trata de una virgen, la opción de renunciar a la mitad de la dote pertenece al padre. Y en el caso de la esclava, pertenece al amo.

85. Se recomienda a quien divorcie a su esposa que la obsequie con algo; mas no ha de ser obligado a ello.

86. La mujer con quien no se haya consumado el matrimonio y se haya fijado su dote no tendrá derecho a obsequio alguno si se la divorcia^[105].

87. Tampoco tendrá derecho a obsequio la mujer que compre su divorcio^[106].

[Viudas sin dotes fijadas]

88. La esposa cuyo marido muere sin haber fijado su dote y sin haber consumado el matrimonio con ella heredará; pero no tendrá derecho a dote.

89. Si se hubiese consumado el matrimonio, la esposa tendría derecho a la dote de equivalencia^[107], si no acepta que se determine otra cantidad^[108].

[Defectos físicos por los que se puede revocar el matrimonio]

90. La mujer puede ser devuelta a su familia por padecer locura, elefantiasis, lepra y defectos vaginales^[109].

91. Si el marido consuma el matrimonio sin estar al tanto de dichos defectos, que pague su dote a la esposa y que se la reclame al padre^[110] o al hermano, si hubiese sido este último el que la hubiese casado.

92. Si el **walī** que la casó no es un pariente próximo, éste no estará obligado a pagar nada^[111]; y ella no tendrá derecho más que a un cuarto de dinar.

93. Al impotente se le concederá un plazo de un año para ver si consigue realizar el coito^[112]. Si no lo consigue, se les separará si así lo desea la esposa^[113].

[Maridos desaparecidos]

94. Al marido que se halla en paradero desconocido^[114] se le concederá un plazo^[115] de cuatro años desde que ella denuncie el caso^[116] y cese la búsqueda del marido.

95. Una vez transcurrido el plazo, la esposa realizará la **ḥidda** por fallecimiento^[117], tras lo cual podrá casarse si así lo desea.

96. La propiedad del marido no será heredada hasta que no pase un tiempo tal que sea improbable que siga vivo^[118].

[Miscelánea]

97. La mujer no podrá ser pedida en matrimonio mientras cumple su **ḥidda**^[119], aunque no hay inconveniente en hacer alusiones aceptables.

98. Quien se case con una virgen, podrá permanecer con ella siete días^[120], a pesar de sus otras esposas.

99. Si no es virgen^[121], serán sólo tres días.

100. No está permitido tener relaciones sexuales con dos esclavas que sean hermanas.

101. Si desea mantener relaciones sexuales con la otra hermana, que haga prohibidas las relaciones sexuales con la primera vendiéndola, estableciendo con ella una **kitāba**^[122], liberándola o cualquier otro medio que se la haga ilícita^[123].

102. Quien tenga relaciones sexuales con una esclava, ya no podrá tenerlas ni con la madre ni con la hija de la misma. Y se hará ilícita para sus ascendientes y descendientes, como en el matrimonio.

103. El esclavo tiene derecho a divorciar sin tener que contar con el amo.

104. El menor no tiene derecho alguno a divorciar.

[Darle a la esposa derecho a divorciar o **tamlīk** y darle a la esposa a elegir entre permanecer con el marido o el divorcio o **tajyīr**]

105. La mujer a la que se le ha concedido el **tamlīk**^[124] o el **tajyīr**^[125] puede decidir mientras dure la sesión^[126].

106. El marido podrá negarle a la esposa a la que se le ha concedido el **tamlīk** el derecho a emitir más de un solo divorcio.

107. La esposa a la que se le concede el **tajyīr** sólo puede decidir en base a un divorcio triple, sin que el marido pueda negarle nada.

[El juramento de abstinencia o **ilā'**]

108. Todo aquel que jure abstenerse de tener relaciones sexuales con su esposa^[127] por más de cuatro meses habrá proferido el **ilā'**.

109. No se le obliga a divorciar hasta que no acabe el plazo del **ilā'** – consistente en cuatro meses para el hombre libre y dos para el esclavo – y el Sultán^[128] le exija un ultimátum^[129].

[El **ḡihār**]

110. Quien pronuncie un **ḡihār**^[130] contra su mujer, que no mantenga relaciones sexuales con ella^[131] hasta que no lo expíe liberando a un esclavo creyente carente de defectos^[132], no compartido y no parcialmente libre.

111. Si no se encuentra semejante esclavo^[133], que se ayunen dos meses consecutivos^[134].

112. Y si no puede, que alimente a sesenta pobres con dos almudes por pobre.

113. Que no mantenga relaciones sexuales con su esposa de noche o de día hasta que no acabe de cumplir la expiación.

114. Si llega a tener dichas relaciones sexuales, que se vuelva en arrepentimiento a Al·lāh – exaltado sea.

115. Si llega a mantener relaciones sexuales^[135] tras haber cumplido parte de la expiación consistente en alimentar o ayunar, que la comience de nuevo.

116. En el caso del **ḡihār**, no hay inconveniente en liberar a un esclavo tuerto o a un bastardo.

117. Liberar a un esclavo menor es válido; pero preferimos al que ya reza y ayuna.

[El **li'ān**]

118. El **li'ān** que se da entre los esposos consiste en negar el marido la responsabilidad de un embarazo, presumidamente precedido por un período de abstención sexual para constatar la vacuidad uterina (**istibrā'**)^[136], o por haber sido testigo visual del adulterio de la esposa del mismo modo que se ve cómo el palillo del kohl entra en su bote^[137].

119. Hay diferencia de opinión en cuanto a si se puede permitir el **li'ān** cuando se calumnia^[138].

120. Si los esposos quedan separados por un **li'ān**, nunca jamás podrán volver a casarse.

121. Comenzará el esposo el **li'ān**, testificando y jurando cuatro veces por Al·lāh^[139], para emitir un quinto juramento en el que invocará la maldición divina^[140].

122. Luego, la esposa jurará también cuatro veces^[141], para emitir un quinto juramento en el que invocará la ira divina^[142]. Todo ello tal y como Al·lāh – alabado y exaltado sea – lo ha mencionado^[143].

123. Si la esposa se niega a jurar, se la lapidará si fuese libre y **muḡṡana** por haber consumado el matrimonio con su marido o con otro anterior. Si no, recibirá cien latigazos.

124. Si es el marido el que se niega a jurar, recibirá ochenta latigazos como castigo por calumnia, atribuyéndosele el hijo.

[Compra del divorcio o *ju^c*]

125. La mujer podrá emanciparse del marido a cambio de su dote o a cambio de una suma menor o mayor, siempre que no sea debido a un perjuicio injusto infligido por parte del marido^[144].

126. Si es debido a dicho perjuicio, le reclamará al marido lo pagado, sin dejar de tener efecto el *ju^c*^[145].

127. El *ju^c* es un divorcio irrevocable a no ser que se establezca un nuevo contrato matrimonial con el consentimiento de la esposa.

[Divorcio de esclavos]

128. La esclava liberada estando casada con un esclavo tendrá la opción de permanecer con él o separarse de él^[146].

129. Quien compre a su esposa^[147] habrá disuelto su matrimonio^[148].

130. Dos es la cantidad máxima de veces que un esclavo puede divorciar a su esposa. Y dos menstruaciones^[149] es el período de *‘idda* de la esclava.

131. Las expiaciones debidas por los esclavos son las mismas que las de los hombres libres^[150]; no siendo lo mismo en materia de penas corporales y divorcio^[151].

[Efectos de la lactancia]

132. Toda leche que llegue al estómago del lactante durante los dos años de lactancia – aunque sea efecto de una sola mamada – conlleva la prohibición matrimonial pertinente.

133. Pero la prohibición no se da si la lactancia tienen lugar tras los dos años de lactancia, a no ser que ocurra al poco tiempo, tal y como un mes más tarde. Y, según otros, dos meses más tarde^[152].

134. Si el niño es destetado antes de los dos años, bastándole la alimentación normal, todo lo que mame después no conllevará prohibición alguna.

135. La leche vertida en la boca del lactante y la administrada a través de sus fosas nasales también conlleva prohibición.

136. Las hijas de la ama de leche y las del marido de ésta – nacidas antes o después –^[153] son consideradas hermanas del lactante.

137. No obstante, el hermano del lactante puede contraer matrimonio con ellas.

[1] El matrimonio tiene cuatro pilares: el **walī** o tutor matrimonial, el objeto del contrato, la fórmula de acuerdo verbal y la dote.

[2] En árabe **walī**. Las condiciones que ha de cumplir el **walī** es que ha de ser: musulmán, libre, adulto, varón y estar en sus plenas facultades mentales.

Si un matrimonio se celebra sin la presencia del **walī**, habrá de disolverse pronunciando un divorcio antes de que se consuma o después, aunque ya hayan tenido hijos.

[3] Es una condición para que se pueda consumar el matrimonio.

[4] Los adules son testigos que disfrutan de la cualidad de **ʿadāla** o integridad moral. Para atestiguar en un matrimonio los testigos han de ser adules. Quien nombra a los testigos adules es el Emir o, en su lugar, el juez de la comunidad de musulmanes. De ahí que sea desaconsejable la tan extendida práctica de traer a cualquier "hermano" musulmán para que haga de testigo de la boda de uno. Los testigos los pone el juez o la autoridad competente de la comunidad musulmana, siendo estos testigos declarados oficialmente **adules** o testigos de integridad moral. Los testigos no son condición para la validez del contrato, sino para la consumación del matrimonio. Si no se encuentran adules, que se aumente el número de testigos no adules. La práctica de los jueces de Fez es usar un número de doce personas.

Otro pilar del matrimonio es el objeto del contrato que consiste en el marido y la esposa, los cuales han de estar libres de impedimentos legales para contraer el matrimonio. Otro pilar es la fórmula verbal por el que el **walī** y el marido o sus respectivos representantes alcanzan el acuerdo. El **walī** mencionará un término que exprese entrega de por vida, tal y como "te caso con fulana" o "te entrego en matrimonio a fulana", etc. Y el marido mencionará un término que exprese consentimiento o aprobación, tal y como "acepto" o "ello me complace", etc. Entre la propuesta y la aprobación de la misma no ha de mediar un gran lapso de tiempo. No es obligatorio que empiece el **walī**, si no que puede hacerlo el esposo diciendo: "cásame con fulana" y el **walī** responder: "te caso con ella".

El matrimonio se cumple con la mera manifestación de la propuesta y la aceptación (**iḡāb wa qubūl**) por ambas partes, aunque una o ambas partes lo hagan a modo de broma.

[5] Si se consuma el matrimonio sin que los adules hayan dado fe del mismo, habrá de disolverse el matrimonio por medio de un divorcio pronunciado por el juez y se les aplicará a los esposos la correspondiente pena legal (**ḥadd**) si el matrimonio no ha sido difundido y confiesan haberlo consumado, aunque aludan ignorancia de la ley. No obstante, si el matrimonio ha sido difundido por medio de una fiesta con invitados, etc., no se les aplicará la pena legal, aunque aludan conocimiento de la ley.

[6] Se refiere a dinares de oro. La dote se puede pagar en plata – siendo el mínimo tres dirhams – o en especie por valor de un cuarto de dinar. La esposa no tiene derecho a renunciar a la dote mínima, la cual ha de ser ineludiblemente pagada. La dote no tiene límite máximo, no obstante Mālik considera indeseable que se eleve la dote de modo exagerado.

[7] Con quien quiera y a cambio de la dote que él quiera.

[8] No obstante, el padre no puede casar a su hija sin su permiso con un hombre que padece demencia, una enfermedad infecto-contagiosa que pudiese perjudicarla o una enfermedad o defecto genital. Es meritorio que el padre que case a su hija sin el permiso de ésta que no lo haga con un ciego, un paralítico parcial o alguien no agraciado físicamente.

[9] Lo cual es meritorio si ya es púber.

[10] El término "virgen" (*bikr* en árabe) que aquí se usa es legal, el cual categoriza como virgen la mujer que no ha perdido su virginidad en el matrimonio. La mujer que ha perdido su virginidad en el matrimonio se denomina *tayyib*. La que pierde su virginidad por una caída, por fornicación o por violación es virgen (o *bikr*) en términos legales.

[11] Sin embargo, el guardián testamentario puede casar a la joven de la que es responsable sin permiso de la misma, siempre que se cumplan dos condiciones: 1. que el padre haya especificado con quién se la ha de casar, y 2. que el padre haya dado permiso al guardián testamentario para que la case sin permiso de ella. Asimismo, la práctica jurídica ha quedado establecida en que la huérfana de diez años de edad de la que se tema que cometa adulterio o sufra extrema pobreza podrá ser casada contra su voluntad con conocimiento previo del juez.

[12] O *tayyib*.

[13] O su representante legal (*wakīl al-walī*).

[14] Si la mujer de condición elevada es casada por un *walī lejano o general* (o sea, cualquier musulmán) habiendo en vida un *walī cercano o especial* (o sea, su padre, hermano o la autoridad competente), el matrimonio será disuelto siempre que no se haya consumado y no hayan pasado tres años (lo cual se considera legalmente "mucho tiempo"). Antes de los tres años, el *walī cercano o especial* puede anular el matrimonio.

[15] El *walī general o lejano*.

[16] Se entiende por mujer de condición baja la mujer que carece de belleza, riqueza y alcurnia. La que posea al menos una de las tres propiedades es considerada mujer de condición elevada. La alcurnia se define como tener noble linaje o padres notables.

En cuanto a la discrepancia en si a la mujer de condición baja la puede casar el *walī general o lejano* existiendo un *walī especial o cercano*, la respuesta es que el matrimonio es válido, pero es indeseable que ocurra. Ahora bien, si el *walī cercano* es *mu'ibir* (o sea: si la puede casar sin su permiso) y, existiendo este *walī cercano mu'ibir*, la casa un *walī lejano*, el matrimonio será inválido y se disolverá a toda costa, sea la mujer de condición elevada o no.

[17] Pariente varón por consanguinidad respecto de otro, cuando ambos ascienden o descienden de un tronco común de varón en varón.

[18] Siempre que no haya un *walī mu'ibir* o con poder coercitivo, en cuyo caso el matrimonio es inválido.

[19] O *waṣī*.

[20] O sea, podrá casarle sin su permiso si ve en ello beneficio, tal y como casarle con una mujer noble o rica.

[21] Y siempre que el padre haya especificado con quién. Pero según el *Mujtaṣar* de Jalīl, no es necesario que el padre especifique con quién, sino que tan sólo le ordene que la case.

[22] En árabe *dhawū-l-arhām*, como, por ejemplo, el hermano o el tío maternos.

[23] Se refiere a que no son considerados *walíes especiales* o *cercanos*, pues el derecho de éstos a ser *walíes* viene después del derecho del juez a serlo.

[24] No quedando más que la proposición y la aceptación.

[25] Consiste en que un padre da a su hija en matrimonio a otro que a su vez le da su hija en matrimonio sin que a ninguna se le asigne dote. Si dicho matrimonio ocurre, el juez lo disolverá pronunciando un divorcio, ya se haya consumado dicho matrimonio o no, y ya haya pasado mucho tiempo desde su celebración o no. Si se llega a consumir el matrimonio, la mujer tendrá derecho a la dote de equivalencia o *ṣadāq al-miṭl*.

[26] O sea, si se pone como condición que se suprima la dote. Si se da un matrimonio sin dote y no se llega a consumir, el juez lo anulará pronunciando un divorcio, sin que ella tenga derecho a recibir nada. Si dicho matrimonio se llega a consumir, no se anulará y se le pagará a la esposa la dote de equivalencia (o sea, la dote que le equivaldría a una mujer de su condición).

[27] Por Consenso (*iḡmāʿ*). Por lo tanto, esto significa que la opinión de los ulemas chiítas no cuenta en lo que al Consenso se refiere.

[28] El matrimonio *mutʿa* es aquel contrato matrimonial en que se establece explícitamente un tiempo determinado de duración. Si una pareja contraen una *mutʿa*, el juez deberá administrarles un correctivo. El matrimonio será disuelto sin pronunciación de divorcio, considerándose los hijos de dicha unión legítimos. La mujer no recibirá dote alguna antes de que se consume el matrimonio; pero recibirá la dote de equivalencia tras la consumación.

[29] La *ʿidda* es el período de espera legal que la mujer divorciada o viuda ha de esperar antes de casarse a fin de comprobarse la vacuidad de su útero.

[30] Ya sea la *ʿidda* por divorcio o viudedad, y ya sea el divorcio revocable o no. Si se da un matrimonio durante la *ʿidda* de la mujer, éste se disolverá sin pronunciamiento de divorcio, ya que los matrimonios considerados inválidos por consenso los disuelve el juez sin pronunciamiento de divorcio.

Si se consuma el matrimonio, ella recibirá la dote estipulada. La mujer se hará totalmente prohibida para él si el matrimonio celebrado durante la *ʿidda* se consuma durante la misma o después. Sin embargo, si el matrimonio no se hubiese consumado en absoluto, ni tampoco se hubiese dado juego sexual durante la *ʿidda*, él podrá casarse con ella celebrando un nuevo contrato matrimonial tras finalizar la *ʿidda*. Esto es aplicable a la que está en *ʿidda* de divorcio irrevocable o de viudedad.

En caso de *ʿidda* revocable, el contrato matrimonial efectuado durante dicho período es inválido y si se consuma el matrimonio, se considera adulterio ya que la esposa sigue bajo la potestad (*ʿiṣma*) del primer marido, aplicándose el castigo corporal correspondiente (*ḥadd*) si se tenía conocimiento de que el divorcio era revocable. No obstante, la esposa no se le hará prohibida al segundo marido ya que aún se la considera esposa del primero.

Nos referimos al decir "consumar matrimonio" a la realización del coito; y nos referimos al decir "juego sexual" a las caricias, los besos, etc. sin que se llegue a realizar el coito.

[31] Un ejemplo de ambigüedad en el contrato es establecer en el mismo una opción de retractación.

[32] Un ejemplo de ambigüedad en la dote es entregar como dote un esclavo fugitivo o un camello extraviado.

[33] Tal y como la carne de cerdo y el vino. Si ello sucede, se disolverá el matrimonio antes de que se consuma y se mantendrá si ya se ha consumado, entregando a la esposa la dote de equivalencia.

[34] Como en el caso de las notas 32 y 33.

[35] La disolución se efectuará emitiendo el juez un divorcio, y la esposa entregará lo que se le haya dado de dote.

[36] O sea, si las autoridades no tienen noticia de la celebración de dicho matrimonio defectuoso hasta que no se haya consumado.

[37] En árabe, *ṣadāq al-miṭl*, la cual corresponde a la dote que una mujer de su condición se merece.

[38] Como, por ejemplo, el matrimonio que se celebra sin la presencia del *walī* o tutor matrimonial de la esposa.

[39] En árabe *ṣadāq al-musammā*, la cual corresponde a la dote que se haya fijado en dicho contrato matrimonial defectuoso.

[40] Se refiere a que el matrimonio nulo a causa del contrato, si se consuma, hace prohibidas para el esposo la madre y las hijas de la esposa, y hace a la esposa prohibida para los hijos y para el padre del esposo.

[41] Es decir, el marido que divorció a su esposa tres veces no podrá casarse con ella otra vez si ella se casa con un segundo esposo por medio de un contrato nulo, y este segundo esposo la divorcia.

[42] Ya que para adquirir la cualidad de *muḥṣan*, se ha de haber contraído matrimonio por medio de un contrato válido.

[43] Contraer matrimonio, se entiende.

[44] Ello incluye a las abuelas.

[45] Ello incluye a las nietas.

[46] Corán 4:23.

[47] Ya hayan lactado a la vez, antes o después.

[48] Ello incluye a las abuelas de las esposas y a las madres de leche de las mismas.

[49] Inclusive las hijas de leche.

[50] Si después de celebrar el contrato matrimonial con la madre se tienen relaciones sexuales con la misma, aunque estas relaciones no entrañen penetración, la hija se le hará totalmente prohibida al marido de la madre. Pero si no se da ningún contacto sexual con la madre tras la celebración del contrato matrimonial, el marido podrá casarse con la hija si previamente divorcia a la madre.

[51] O nietos.

[52] Se incluyen también los de leche.

[53] Se incluyen las hermanas de leche. Tampoco se puede tener relaciones sexuales con dos hermanas a la vez en virtud de poseer como esclavas a ambas o poseer una y estar casado con la otra.

[54] Corán 4:23.

[55] Corán 4:22. También está prohibido casarse con las mujeres con las que se hayan casados los abuelos de uno. El mero contrato matrimonial ya las hace prohibidas a los hijos.

[56] Madres y abuelas.

[57] Aunque sólo sea con la vista.

[58] Esto significa que el fornicar o cometer adulterio con una mujer, no la hace prohibida para sus ascendientes y descendientes, ni le hace a él prohibidas las ascendientes y descendientes de dicha mujer, excepto la hija que sea fruto de dicha unión ilícita.

[59] No obstante, es indeseable (*makrūh*) contraer matrimonio con cristianas y judías si se va a residir con las mismas fuera de territorio musulmán.

[60] Ya que es casi como si fuese su propio esclavo; puesto que si muere el hijo, ella lo heredaría.

[61] Siempre y cuando el padre no haya tenido relaciones sexuales con dicha esclava.

[62] Siempre y cuando no hayan mamado de la misma mujer, pues serían hermanos de leche.

[63] La obligatoriedad de tratar igualmente a las esposas se aplica en lo que a pasar la noche con ellas se refiere, no en lo que a manutención y vestido se refiere. El marido deberá proveer manutención y vestido a las esposas en virtud de la condición social de la que cada una provenga. Si ambas son de similar condición social, entonces las mantendrá y vestirá igualmente.

El que no trate con igualdad a sus esposas estará desobedeciendo a Allāh y a Su Profeta – la paz sea con él. El imamato y el testimonio de un hombre que no trata con igualdad a sus mujeres es inaceptable.

Está, asimismo, prohibido no mantener relaciones sexuales con una de las esposas con vistas a reservarse para la otra. El reparto de las noches es de una noche con cada esposa. No se pasarán dos noches con cada esposa a no ser que ellas estén de acuerdo en ello.

El trato de igualdad con las esposas es independiente de la religión de las mismas.

[64] Se tomará también en consideración la condición social de la que proviene la esposa. Si el marido fracasa en mantener a la esposa, el juez la divorciará tras proporcionarle un tiempo de gracia. Dicho divorcio será revocable a condición de que encuentre un medio de vida con el que la pueda mantener con razonable continuidad.

[65] Ya que las noches – con sus respectivas relaciones sexuales – son derecho de las esposas, no de las esclavas.

[66] Viripotente significa que la mujer ya puede contraer matrimonio.

[67] Casada por delegación.

[68] Ver nota 37.

[69] Si es juiciosa (*rašīda*), la esposa tiene derecho a elegir; pero si no lo es, el que elegirá será su walī.

[70] Por medio de un divorcio irrevocable, por ser antes de la consumación del matrimonio.

[71] Aumentando la suma de la dote.

[72] En el momento mismo de cometer la apostasía.

[73] Irrevocable.

[74] Siempre y cuando no haya un impedimento legal, como que sean hermanos de leche, por ejemplo.

[75] Si es el marido el que se hace musulmán, esta regla se aplicará siempre y cuando ella no sea ni cristiana ni judía, ni tarde más de un mes en hacerse musulmana.

[76] O sea, que si el marido se hace musulmán antes de que acabe ella su ^ʿidda, el matrimonio de ambos queda confirmado. Pero si el marido se hace musulmán después de que ella acabe su ^ʿidda, tendrán que celebrar un nuevo contrato de matrimonio para volver a ser marido y mujer.

[77] Siempre y cuando no haya un impedimento legal, como que sean hermanos de leche, por ejemplo.

[78] La esposa tiene un mes para hacerse musulmana.

[79] O sea, si pasa más de un mes.

[80] Ver artículo 118.

[81] Siempre y cuando sea la ^ḥidda de otro esposo no de él mismo. Igualmente ocurre si consuma el matrimonio tras el período de ^ḥidda, pero tras haber contraído el matrimonio durante el período de ^ḥidda. En este caso, se considerará "consumación del matrimonio" el mero juego sexual, sin que necesariamente tenga que haber habido penetración si éste acaece durante el período de ^ḥidda.

[82] Si el matrimonio tiene lugar, el amo tiene la opción de confirmarlo o de anularlo con un divorcio irrevocable.

[83] Significa que no podrán ser walíes de una musulmana, ya que ser varón, libre y musulmán son condiciones para poder ser walī. No obstante, el kāfir (infidel) podrá ser walī de su hija infiel si la casa con un musulmán.

[84] No está permitido casarse con una mujer para hacérsela lícita a un tercero incluso a condición de que si le gusta al segundo marido, se queda con ella.

[85] Si se les sorprende en dicho matrimonio, el juez lo anulará antes o después de que haya sido consumado con un divorcio irrevocable. La esposa recibirá la dote de equivalencia si el matrimonio se hubiese consumado. Si se vuelve a casar con ella el primer marido tras casarse ella con el segundo para hacérsela lícita, también se disolverá dicho matrimonio, castigándose a todos los que intervinieron en el mismo, es decir: al marido, la esposa, los testigos y el walī. Lo que anula este tipo de matrimonio es la intención del segundo marido de casarse con la esposa para hacérsela lícita al primero. Si la intención de que se haga lícita es de la esposa o del primer marido, ello no afecta.

[86] O enferma.

[87] Es el tercio del patrimonio del que se puede disponer libremente dejándolo en testamento a quien se desee.

[88] Ya que está prohibido introducir y excluir herederos de último momento. Si ello ocurre, se aplicará lo contrario de lo deseado.

[89] Si la esposa es esclava de un tercero y el marido la divorcia tres veces, si éste la compra, ello no la hace sexualmente legal para él.

[90] Se deben de dar las siguientes condiciones en el segundo matrimonio:

- que el marido sea musulmán,
- adulto,
- que el contrato matrimonial sea válido,
- que introduzca, estando en erección, su glande en la vagina de la esposa;
- que la cópula sea en un período de pureza de la mujer, no durante su menstruación;

- que se confirme – aunque sea por el testimonio de dos mujeres – que ambos hayan estado a solas;
- que la penetración ocurra estando ella consciente, no durante su sueño o inconsciencia;
- que ambos, esposo y esposa, no se contradigan en cuanto a si la penetración tuvo lugar o no.

[91] O sea, que si el marido profiere el triple divorcio de una sola vez, ya no se puede volver a casar con su esposa hasta que ésta no se case previamente con otro y éste a su vez la divorcie. Esta es la opinión reconocida en el madhhab y en las otras tres escuelas jurídicas; no obstante, según otra opinión, el triple divorcio, proferido una sola vez, equivale a un solo divorcio. Esta es la práctica jurídica actual en Marruecos y fue durante algún tiempo práctica jurídica en la Córdoba musulmana (ver FS de MW, vol. 2, pág. 327).

[92] Se retoma a la esposa manifestándolo verbalmente con intención de ello. También se la retoma si se mantienen relaciones sexuales con ella con intención de retomarla aunque no se manifieste verbalmente. El mantener relaciones sexuales con la esposa divorciada sin intención de retomarla está prohibido.

[93] Eso en lo que se refiere a Mālik y aš-Šāfi‘ī. En cuanto a Abū Ḥanīfa, *aqṛā’* significa “períodos de menstruación”. Ello significa que según Mālik y aš-Šāfi‘ī, la mujer acaba su *‘idda* en cuanto vea la sangre de su tercera menstruación. Mientras que para Abū Ḥanīfa, la mujer acaba su *‘idda* en cuanto deje de ver la sangre de su tercera menstruación.

[94] Se le obligará a que retome a su esposa, que espere a que se acabe su menstruación, que deje que pase un período intermenstrual completo, que vuelva la mujer a menstruar y que cuando acabe esa segunda menstruación, que elija si la quiere divorciar antes de volverla a tocar.

Es indeseable divorciar a la mujer durante un período menstrual en el que se ha tenido relaciones sexuales con ella; pero si ocurre, no se le obligará al marido a que la vuelva a retomar.

[95] En árabe: *anti ṭāliq*. Ello es considerado una pronunciación explícita de divorcio. Cuando el divorcio se pronuncia explícitamente, la intención no cuenta, de ahí que cuando se dice en broma, tiene efecto legal total.

[96] O sea, es irrevocable.

[97] En árabe: *anti ṭāliq al-batta*.

[98] Sin que se tome en consideración si su intención era de una o más divorcios.

[99] En árabe: *bariyya*.

[100] En árabe: *jaliyya*.

[101] En árabe: *ḥarām*.

[102] En árabe: *ḥabluki ‘alà gāribik*.

[103] Siempre y cuando exista el uso y costumbre de usar dichas expresiones para pronunciar el divorcio. Si dichas expresiones no se usan para divorciar, se tendrá en cuenta el propósito del marido, o sea: cuál era su intención.

[104] Estipulada.

[105] Ya que se lleva la mitad de la dote quedando ella intacta.

[106] Ya que ha pagado para librarse del marido que la displace, por lo que no necesita obsequio alguno que la consuele.

[107] Si no se hubiese fijado la dote.

[108] Inferior a la dote de equivalencia.

[109] Los defectos vaginales que puede padecer son los siguientes: útero turbinado (que tiene un hueso o cartílago que impide la penetración), atresia (obturación) vaginal, constante sangrado vaginal y hedor vaginal.

[110] Esto en caso de que la esposa no estuviese presente en el momento de la celebración del contrato. Si ella hubiese estado presente, también habría participado en el encubrimiento del defecto, por lo que el marido podría elegir entre exigirle la dote al padre o a ella.

[111] Si desconoce el defecto; pero si lo conoce, sí tendrá que pagar.

[112] Esta regla se aplica cuando la impotencia no haya sido precedida de potencia. Pero si, tras celebrar el contrato matrimonial, el marido era potente y luego le sobrevino la impotencia, se trata de una desgracia que tendrá que afrontar la esposa. Siempre y cuando ella no tema cometer adulterio, en cuyo caso se le concedería el divorcio.

[113] Si ambos coinciden en que no se pudo realizar el coito durante el plazo. Si se contradicen, se aceptará la versión del esposo si va acompañada de juramento (*yamīn*).

[114] En territorio musulmán, ya que en territorio de kufr es imposible localizarlo. Esto es lo que los comentaristas de la *Risāla* manifiestan debido a que en su época el territorio musulmán era muchísimo más civilizado y los musulmanes no emigraban a tierras de kufr. No obstante, hoy por hoy y debido a las extrañas circunstancias que el mundo atraviesa, tal vez sea más fácil localizar a un musulmán que se halle en paradero desconocido en tierras de kufr que si se halla en paradero desconocido en tierras de Islam. Pero en definitiva, lo que se refleja en esta norma es que si existe la posibilidad de poder buscar al musulmán que se halle en paradero desconocido, que se haga.

Esta norma no se aplica al musulmán que desaparece por motivo de una hambruna, una epidemia o un desastre natural. En dichos casos, tras realizar una razonable búsqueda, se le dará al marido por muerto, entrando la mujer en *ʿidda* de viudedad para poderse casar al finalizarla, y pudiendo los herederos heredar la hacienda del declarado fallecido.

[115] El plazo se concede cuando el marido ha dejado medios permanentes de manutención para la esposa e hijos. Si la esposa pretende que dichos medios no existen, lo tendrá que probar; y si es cierto, ella obtendrá el divorcio por falta de manutención.

[116] A las autoridades competentes.

[117] Ella estará, asimismo, obligada a guardar luto.

[118] Se dice que cuando cumpla setenta años de edad. Según otras opiniones, ochenta. No obstante, hoy por hoy y debido a los adelantos médicos que prolongan la vida del ser humano, la edad límite puede perfectamente establecerse en cien años.

[119] Las promesas de matrimonio también están prohibidas.

[120] Seguidos.

[121] O sea, la que ya haya estado casada con anterioridad.

[122] Se trata de un contrato de compra de libertad.

[123] Como regalándola o casándola con alguien.

[124] Se concede el *tamlik* a la esposa cuando se le dice: "dejo en tus manos tu asunto", "dejo en tus manos el divorcio" o "si quieres, estás divorciada".

[125] Se concede el *tajyir* a la esposa cuando se le dice: "elígeme a mí o a ti" o "elígeme o elige el divorcio".

[126] Ante el juez.

[127] Con intención de perjudicar a su esposa.

[128] O quien le represente, tal y como el juez.

[129] O vuelve a tener relaciones sexuales con su esposa o la divorcia.

[130] El *zihār* consiste en asimilar a su esposa con otra mujer con quien le está terminantemente prohibido mantener relaciones sexuales. Un ejemplo clásico de ello es decirle a la esposa "tú eres para mí como la espalda de mi madre". El proferir expresiones de esta naturaleza es clasificado como prohibido y se trata de una transgresión mayor o *kabīra*.

[131] Ni que la bese, acaricie o vea su pelo.

[132] Se refiere a defectos que le impidan ganarse normalmente la vida; lo que no incluye defectos leves tales como la cojera leve, etc.

[133] Ni puede comprarlo para luego liberarlo.

[134] Si interrumpe el ayuno de dichos meses, que empiece desde el principio.

[135] Aunque sólo sean besos y caricias.

[136] Aunque el período sea de una sola menstruación.

[137] Según la opinión más difundida y figurante en la *Mudawwana*, no es menester que el marido haya visto con sus propios ojos a la esposa cometiendo adulterio; el simple hecho de que él esté seguro de ello es suficiente para iniciar el procedimiento de *li'ān*.

Es condición del *li'ān*, que el marido inicie el procedimiento inmediatamente después de haberse cerciorado del adulterio de su esposa y sin que tras ello mantenga relaciones sexuales con ella.

[138] O sea, acusarla de adulterio sin aducir el haber sido testigo de ello o el estar seguro de ello ni rechazar el hijo que ella lleva en el vientre. Ibn al-Qāsim sostiene que se trata de un *li'ān*, mientras que la mayoría de los ulemas sostienen que ello merece que se le aplique pena legal (*ḥadd*) al marido por calumnia (*qadf*).

[139] Si el marido trata de negar la paternidad del embarazo, dirá: "juro por Allāh que ese embarazo no es mío". Si trata de afirmar que la vio cometiendo adulterio, dirá: "juro por Allāh que la vi cometiendo adulterio". Y si trata de confirmar que la esposa cometió adulterio, dirá: "juro por Allāh que ha cometido adulterio".

[140] En este juramento el marido dirá: "que la maldición de Allāh caiga sobre mí si soy un mentiroso".

[141] Negando los juramentos efectuados por el marido según el modo en que éstos hayan sido efectuados. En caso de negación de paternidad del embarazo, ella dirá: "juro por Allāh que este embarazo es suyo". Si niega que él la haya visto cometer adulterio, dirá: "juro por Allāh que no me ha visto cometer adulterio". Si trata de negar su comisión de adulterio, dirá: "juro por Allāh que no he cometido adulterio".

[142] En este juramento la esposa dirá: "que la ira de Allāh caiga sobre mí si él es veraz".

[143] El *li'ān* ha de tener lugar en presencia de un grupo de gente – como mínimo cuatro hombres – y en la mezquita. Se recomienda que tenga lugar tras la oración de *ḥaṣr* y que se les advierta antes de que pronuncien el quinto juramento de que se trata del juramento que les puede conducir al tormento divino.

[144] Como que no le dé suficiente para su manutención o que la encomiende trabajos que no le corresponden hacer.

[145] Para ello, ella tendrá que presentar evidencia de que el marido la perjudicaba injustamente. La evidencia puede ser mismamente el testimonio basado en lo que es de dominio público, sin que necesariamente tenga que haber sido presenciado por nadie (*ṣahāda samāʿ*).

[146] Ella estará obligada a evitar tener relaciones sexuales con él desde el momento en que le llegue la noticia de que ha sido liberada. Si ella elige separarse de él, se efectuará un divorcio irrevocable.

[147] O la herede o le sea regalada.

[148] Pudiendo mantener relaciones sexuales con ella por ser esclava suya.

[149] Mejor dicho sería: "dos períodos de pureza constituye el período de 'idda de la esclava".

[150] Aunque los esclavos no expían liberando esclavos.

[151] Sólo sufren la mitad de la pena corporal y emiten la mitad de divorcios (dos, ya que no se puede emitir medio divorcio).

[152] Esta es la opinión más fundamentada.

[153] Nacidas antes o después de la lactancia del hermano de leche. Las hijas del marido de la ama de leche son hermanas del lactante, ya las haya tenido con la ama de leche o con otra mujer.

Libro M: Derecho Mercantil

m CAPÍTULO SOBRE VENTAS^[1] Y

TRANSACCIONES ANÁLOGAS

[La usura (**ribā**)]

1. Al·lāh ha permitido el comercio y prohibido la usura^[2].

[Usura por demora en el pago de la deuda]

2. La usura practicada en la ŷahiliyya^[3] con respecto a las deudas consistía en que se pagase la deuda o que se le añadiese un interés^[4].

[Usura por falta de equivalencia en transacciones bimetálicas]

3. Es una categoría diferente a la de usura por demora en el pago el vender de contado plata a cambio de plata con diferencia en el contravalor^[5].

4. Igualmente ocurre si es oro por oro^[6].

5. Sólo se puede vender plata por plata y oro por oro si se trata de contravalores equivalentes y se realiza la operación al instante.

6. Vender oro por plata es considerado usura a no ser que ocurra de contado^[7].

[Usura por falta de equivalencia en transacciones con productos alimenticios]

7. En cuanto a los alimentos tales como grano^[8], legumbres^[9] y otros víveres^[10] y condimentos^[11] almacenables, está prohibido que se vendan los de una especie a cambio de los de la misma a no ser que haya equivalencia y sea de contado. Y ello sin que pueda mediar retraso alguno en la transacción.
8. No está permitido vender a plazo alimentos a cambio de alimentos; ya sean de la misma o de diferente especie, almacenables o no^[12].
9. En el caso de las frutas, hortalizas^[13] y alimentos no almacenables, no hay inconveniente en vender unos a cambio de otros sin equivalencia, aunque sean de la misma especie, siempre que ello ocurra de contado^[14].
10. No están permitidas las transacciones en una misma especie sin que haya equivalencia de contravalor cuando se trata de frutos secos almacenables^[15] y demás condimentos, alimentos y líquidos^[16], excepto únicamente el agua.
11. En el caso de transacciones con especies diferentes de líquidos, grano, frutos y alimentos, no hay inconveniente en que no haya equivalencia de contravalor si las operaciones se efectúan al instante.
12. No están permitidas transacciones en la misma especie^[17] sin equivalencia en el contravalor, excepto en el caso de verduras y frutas^[18].

[Delimitación de especies]

13. El trigo, la cebada y el *sult*^[19] son considerados una sola especie en lo que se refiere a lo permitido^[20] y lo prohibido^[21].
14. Las pasas en general forman una sola especie. Lo mismo ocurre con los dátiles.
15. Las legumbres son consideradas especies diferentes en materia de venta. Aunque hay discrepancia en cuanto a la opinión del Imām Mālik al respecto^[22]. Sin que haya discrepancia alguna en cuanto a su opinión de considerarlas una sola especie en materia de zakāt.
16. La carne de cuadrúpedos, ya sean ganado^[23] o animales salvajes^[24], se considera una sola especie^[25].
17. La carne de ave^[26] es considerada una sola especie.
18. La carne de animales acuáticos es considerada una sola especie.
19. La grasa proveniente de la carne de una determinada especie es como la misma carne.
20. La leche de cada especie, su queso y su mantequilla forman una sola especie^[27].

[Prohibición de vender alimentos antes de tomar posesión de los mismos]

21. Quien compre alimentos, no podrá venderlos hasta que no tome posesión de los mismos, si los hubiese comprado al peso, a la medida o por unidades; mas no si los compra en bloque^[28].

22. Esto es aplicable a todo tipo de alimentos, condimentos y bebidas, excepto el agua^[29].

23. Todo lo que sean fármacos^[30] y semillas no oleaginosas está exento de las restricciones que prohíben vender alimentos antes de tomar posesión de los mismos o hacer transacciones con alimentos de una misma especie sin que haya equivalencia de contravalor.

24. No hay inconveniente en vender alimentos prestados antes de tomar posesión de los mismos^[31].

25. Tampoco hay inconveniente en adquirir en sociedad, vender a precio de compra y rescindir la compra de alimentos susceptibles de ser medidos antes de tomar posesión de los mismos.

[Ventas, contratas y alquileres prohibidos]

26. Está prohibido todo contrato de venta, servicios o alquiler que contenga incertidumbre^[32] o eventualidad^[33] en el pago, el objeto o el plazo.

27. Está prohibida la venta de algo indeterminado, desconocido o a plazo desconocido.

28. Está prohibida la venta fraudulenta^[34], la adulteración^[35], el engaño, el camelo, disimular los defectos, mezclar las calidades u ocultar cualquier cuestión que haga que su mercancía sea rechazada por el comprador o haga descender su precio si la menciona^[36].

[Compra de esclavos defectuosos]

29. Quien compre un esclavo y encuentre en él un defecto^[37], podrá quedarse con él sin tener derecho a nada más o podrá devolverlo y recuperar lo que pagó.

30. A no ser que el esclavo adquiera otro defecto grave^[38] mientras obra en posesión del comprador; en cuyo caso, podrá exigir al vendedor que le indemnice por el antiguo defecto o devolver el esclavo y la diferencia del precio del esclavo causada por el defecto.

31. Quien devuelva un esclavo defectuoso de cuyos servicios haya disfrutado, tendrá derecho al producto de dicho servicio.

[Venta con derecho a opción]

32. La venta con derecho a opción está permitida si se fija un plazo corto a fin de que se pueda probar dicha mercancía o se pueda consultar al respecto^[39].

33. No está permitido poner como condición el pago de contado en la venta con derecho a opción, en la venta con garantía de tres días^[40] y en la venta de la esclava consignada^[41].

34. En dichas transacciones, la manutención y la garantía^[42] corren a cargo del vendedor^[43].

[Venta de esclavos]

35. Se consigna^[44] la esclava para comprobar la vacuidad de su útero cuando generalmente se van a tener relaciones sexuales con ella; o cuando el vendedor admite haber tenido relaciones sexuales con ella, aunque sea de condición baja.

36. No está permitido desentenderse de un embarazo^[45], a no ser que éste sea evidente^[46].

37. En materia de esclavos, está permitido no responsabilizarse de los defectos de los que el vendedor no tenga conocimiento alguno^[47].

38. No se podrá^[48] vender por separado a la madre de su hijo hasta que éste no pierda su primera dentición.

[Ventas nulas y garantías de la misma]

39. En toda venta inválida^[49], la garantía recae sobre el vendedor^[50].

40. No obstante, si el comprador toma posesión del artículo, la garantía recaerá sobre él desde el día en que tomó posesión^[51].

41. Si varía el precio del mercado del artículo^[52] o éste sufre algún cambio físico^[53], el comprador pagará el valor que el artículo tuviese el día en que tomó posesión del mismo sin que tenga que devolverlo.

42. Si se trata de artículos que se pesan o se miden^[54], el comprador devolverá lo equivalente^[55].

43. Las fluctuaciones del mercado no tienen efectos depreciatorios sobre los bienes inmuebles^[56].

[Préstamos]

44. No está permitido el préstamo con interés^[57].

45. No está permitido combinar una venta y un préstamo a la vez^[58].

46. Tampoco está permitido combinar el préstamo con la contratación o el alquiler^[59].

47. Todo es susceptible de ser prestado^[60] excepto las esclavas^[61] y el polvo de plata.

48. No está permitido reducir la deuda a cambio de que se adelante su pago^[62].

49. Tampoco está permitido aumentar la deuda a cambio de que se retrase^[63].

50. En materia de ventas, no está permitido adelantar la entrega de un artículo a cambio de aumentar su cantidad^[64].

51. En materia de préstamos, está permitido adelantar la entrega de un artículo si lo que se ofrece a cambio es un aumento en la calidad^[65].

52. Hay discrepancia con respecto a si una persona, al saldar su deuda, entrega más cantidad que la que se le prestó, sin que en ello medie condición, promesa o costumbre alguna. Ašhab lo permite e Ibn al-Qāsim lo censura y prohíbe^[66].

53. Quien debido a una venta o un préstamo adeude dinares o dirhams, podrá saldar su deuda antes de la fecha de su vencimiento^[67].

54. También se podrán devolver los artículos o alimentos adeudados antes de la fecha de su vencimiento, si son resultado de un préstamo, no si son resultado de una venta^[68].

[Ventas prohibidas por entrañar incertidumbre]

55. No está permitido vender frutas o granos que no hayan comenzado aún a madurar^[69].

56. Pero se pueden vender si una parte de ello comienza a madurar, aunque se trate de los dátiles de una sola palmera de todo un palmeral^[70].

57. No está permitido vender:

- los peces que se encuentran en los ríos y en los estanques^[71],
- el feto que se encuentra en el vientre de su madre^[72],
- el contenido de los úteros del resto de los animales,
- lo que produzca el feto de la camella^[73],
- el semen de los camellos sementales,
- el esclavo fugitivo,
- el camello extraviado.

[Venta de perros]

58. Está prohibida la venta de perros.

59. Aunque hay discrepancia con respecto a la venta del perro que está permitido tener^[74].

60. No obstante, quien mate dicho perro estará obligado a abonar su precio.

[Prohibiciones varias]

61. No está permitido vender carne a cambio del animal de la misma especie^[75].

62. No está permitido tener dos precios en una sola venta. Lo cual consiste en que se compre un artículo por cinco de contado o por diez a plazo, imponiéndosele al comprador uno de los dos precios^[76].

[La muzābana]

63. Está prohibido vender dátiles secos a cambio de dátiles frescos, o pasas a cambio de uvas, ya se intercambien cantidades equivalentes o no^[77].

64. No está permitido vender frutos frescos a cambio de los secos de la misma especie, sea cual sea ésta^[78]; ya que ello constituiría muzābana^[79], lo cual está prohibido.

[Venta en bloque o ŷuzāf]

65. No está permitido vender artículos en bloque a cambio de artículos medidos, si son de la misma especie^[80].

66. Tampoco está permitido vender artículos en bloque a cambio de artículos en bloque de la misma especie, a no ser que la diferencia de cantidades sea clara y siempre que se trate de una especie que esté permitido intercambiarla por sí misma con diferencia en el contravalor.

[Venta de artículos ausentes]

67. No hay inconveniente de vender un artículo ausente si se describe^[81].

68. No se podrá poner como condición que se pague de contado a no ser que el artículo se halle cerca o se trate de algo que no cambia fácilmente, tal y como una casa, tierra o árboles, en cuyo caso sí se puede pagar de contado.

[Garantía ʿuhda en la venta de esclavos]

69. La garantía^[82] está permitida en la venta de esclavos^[83], si se estipula o es costumbre en el país.

70. La garantía de tres días corre a cargo del vendedor en todo caso^[84].

71. La garantía de un año es sólo en caso de locura, elefantiasis o lepra.

[Venta con pago adelantado o salam]

72. Está permitido vender con pago adelantado mercancías, esclavos, animales, alimentos y condimentos, si éstos son descritos claramente y se fija el plazo de entrega.

73. Se pagará el precio íntegro por adelantado o bien se podrá retrasar por dos o tres días, si se estipula dicho retraso.

74. El plazo de entrega para el salam preferido por nosotros es de quince días^[85] o que el artículo sea recibido en otra localidad, aunque ésta esté a dos o tres días de distancia^[86].

75. Más de un ulema^[87] permite vender con pago adelantado para recibir el artículo en un plazo de tres días en la misma localidad donde se produjo la venta, aunque otros lo censuran^[88].

76. En la venta con pago adelantado, no está permitido que el contravalor sea de la misma naturaleza que el artículo vendido^[89].

77. No se efectuará el **salam** con un artículo a cambio de un contravalor de su misma naturaleza o similar. No obstante, se puede prestar algo a cambio de lo mismo, cualitativa y cuantitativamente, siempre que sea el prestatario el que se beneficie^[90].

[Prohibiciones concernientes a deudas]

78. No está permitido pagar una deuda con otra^[91].

79. Como estipular un retraso en el pago del **salam** hasta una fecha que coincida con la de entrega del artículo o posterior a la establecida en el contrato^[92].

80. No está permitido liquidar una deuda con otra. Y ello consiste en que alguien deba algo y que el acreedor le liquide la deuda a cambio de algo diferente^[93] sin que se lo pague de inmediato^[94].

[Venta de lo que no se posee]

81. No está permitido vender lo que no se halla en posesión de uno, comprometiéndose a hacer entrega inmediata de ello^[95].

[Estratagemas prohibidas]

82. Cuando se vende una mercancía para ser pagada con posterioridad, no se deberá volver a comprar dicha mercancía por un precio inferior, ya sea de contado o a pagar en una fecha anterior a la originalmente fijada^[96].

83. Tampoco se puede volver a comprar por un precio superior a pagar en una fecha posterior a la originalmente fijada^[97].

84. Pero si se vuelve a comprar^[98] para ser pagado en la fecha originalmente fijada^[99], está totalmente permitido, teniendo lugar una compensación^[100].

[Compra en bloque o **ÿuzāf]**

85. Está permitido comprar en bloque lo que puede medirse y pesarse excepto dinares y dirhams acuñados.

86. Pero si se trata de fragmentos de oro y plata, sí se permite^[101].

87. No está permitido comprar esclavos o prendas de vestir en bloque, ni todo lo que se pueda contar sin gran esfuerzo.

[Derechos sobre lo concomitante al artículo vendido]

88. Cuando se venden palmeras que han sido fecundadas, sus frutos pertenecen al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

89. Lo mismo se aplica a los frutos de otros árboles.

90. La palabra **ibār** significa fecundación. En el caso del grano, la fecundación es el brotar de sus tallos^[102].

91. Cuando se vende un esclavo que posee propiedades, éstas pertenecen al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

[Comprobación de la mercancía]

92. Está permitido comprar el contenido de un saco^[103] cuando esté claramente especificado en una lista^[104].

93. No está permitido comprar una prenda de vestir que no se extienda ni se describa en una noche oscura^[105] de tal modo que no se pueda examinar ni se sepa cómo es.

94. Del mismo modo, no se debe comprar un animal en una noche oscura.

[Contraofertas]

95. Está prohibido sobrepujar la oferta de un hermano musulmán. Y ello cuando están a punto de llegar a un acuerdo, no al principio de la transacción^[106].

96. El contrato de venta queda cerrado verbalmente^[107] aunque las partes no se separen.

[El contrato de empleo o **iḡāra, el contrato por trabajo realizado o **ḡuḡ** y el contrato de alquiler o **kirāʿ**]**

97. El empleo está permitido siempre que se establezca una duración del contrato^[108] y se determine el salario.

98. En el **ḡuḡ** para capturar al esclavo forajido, encontrar al camello extraviado, cavar un pozo, vender una prenda de vestir, etc., no se establecerá plazo temporal alguno; no teniendo el contratado derecho a nada hasta que no se finalice el trabajo.

99. Si al empleado para vender algo le expira el contrato sin haber logrado venderlo, se le deberá pagar su salario íntegro.

100. Si logra venderlo en la mitad del tiempo que dura su contrato, se le deberá la mitad de su salario.

101. El alquiler^[109] es igual a la venta en cuanto a lo permitido y lo prohibido^[110].
102. Si se alquila una montura determinada para viajar en ella a otra ciudad y ésta muere, el alquiler queda anulado por lo que queda de camino^[111].
103. Lo mismo se aplica cuando el empleado muere o la casa se derrumba^[112] antes de que finalice el período de alquiler.
104. Está permitido contratar a condición de que el profesor haga que el alumno memorice el Corán^[113], y de que el médico cure al enfermo^[114].
105. El alquiler no queda anulado con la muerte del jinete, el inquilino^[115] o los animales objeto de pastoreo. En cuyo caso, el propietario de los animales estará obligado a sustituirlos^[116].
106. Quien alquile una montura garantizada, que la sustituya si ésta muere^[117].
107. Si el jinete muere, el contrato de alquiler no se anula. Que sus herederos subarrienden la montura a otro^[118].
108. Quien alquile herramientas o cualquier otra cosa no estará obligado a garantizarlas en caso de que se deterioren o pierdan mientras se hallaban en su poder. Se le creerá, a no ser que se descubra que está mintiendo.
109. Los artesanos^[119] están obligados a responsabilizarse de lo que se lleven para trabajarlo, ya cobren por ello o no^[120].
110. El dueño del baño público no está obligado a responsabilidad alguna^[121].
111. Tampoco recae responsabilidad alguna sobre el dueño de la embarcación^[122]; mas no recibirá pago alguno hasta que ésta no arribe a su destino.

[Contrato de sociedad o šarika]

112. La sociedad de trabajo está permitida si éste se desempeña en el mismo lugar y se trata de tareas idénticas^[123] o complementarias^[124].
113. La sociedad de bienes^[125] está permitida si el beneficio se reparte proporcionalmente a lo invertido por cada socio y se trabaja en proporción a la ganancia estipulada para cada socio^[126].
114. No está permitido que varíe el valor del capital invertido por cada socio mientras la ganancia sea idéntica para cada uno.

[El qirāḍ]

115. Está permitido establecer un qirāḍ^[127] con dinares y dirhams; permitiéndose también con piezas de oro y plata.

116. No está permitido establecerlo con mercancías.

117. Si se diese el caso^[128], al agente se le consideraría empleado para venderlas^[129], y recibiría la comisión normal si hubiese llegado a realizar un *qirāḍ*^[130].

118. El agente tiene derecho^[131] a dietas de vestido y alimento si emprende un viaje para comerciar con una suma monetaria considerable^[132].

119. Generalmente, se tiene derecho a dietas de vestido cuando el viaje es largo^[133].

120. Los beneficios del *qirāḍ* no se han de repartir hasta que no se amortice el capital invertido^[134].

[El contrato de aparcería o *musāqāt*]

121. El contrato de aparcería^[135] está permitido cuando se trata de árboles frutales^[136] a cambio de la porción de frutos que se convenga^[137].

122. El trabajo recaerá totalmente sobre el aparcerero, no pudiéndosele imponer labor adicional alguna más que la de irrigación.

123. No se le podrá obligar a que acometa ningún tipo de obra en la huerta, excepto trabajos poco importantes tal y como enmendar la cerca y reparar la alberca o depósito de agua, sin que tenga que construirla.

124. La polinización de las palmeras incumbe al aparcerero.

125. Está permitido estipular que el aparcerero limpie la base de los árboles^[138], repare el receptáculo donde se vierten los cubos de agua, limpie los manaderos y desempeñe trabajos similares^[139].

126. No está permitida la aparcería si se estipula que el propietario retirará las acémilas^[140].

127. La acémila que muera será restituida por el propietario.

128. El forraje de las acémilas y la alimentación de los jornaleros corren a cargo del aparcerero^[141].

129. El cultivo de los pequeños claros del terreno también corre a cargo del aparcerero.

130. Está permitido y es más apropiado que se le ceda al aparcerero el disfrute de dichos claros del terreno^[142].

131. Si el claro del terreno es extenso, no estará permitido que entre en el contrato de aparcería del palmeral, a no ser que sea de la extensión de un tercio de la finca o menos^[143].

[Contrato de sociedad de cultivo^[144]]

132. Está permitido asociarse para el cultivo cuando las semillas pertenecen a ambos y el beneficio se reparte entre los dos. Y ello siempre que:

- la tierra la ponga uno y el trabajo el otro^[145],

- el trabajo lo pongan ambos, alquilando la tierra entre los dos o siendo copropietarios de la misma.

133. Sin embargo, no está permitido si uno pone las semillas y el otro pone la tierra y el trabajo, o ambos comparten el trabajo, a la vez que se reparten el beneficio.

134. Si alquilan conjuntamente la tierra^[146], uno pone las semillas y el otro el trabajo, estará permitido siempre que se trate de valores cercanos el uno al otro^[147].

135. El pago del alquiler de una tierra de irrigación insegura^[148] no se efectuará antes de su efectiva irrigación^[149].

[Garantía de cosechas damnificadas]

136. A quien compre una cosecha aún no recolectada^[150] y se eche a perder debido al frío, la langosta, heladas, etc^[151], un tercio de la misma o más, se le descontará del precio el equivalente al valor de la pérdida.

137. Pero si la pérdida es inferior a un tercio de la cosecha, la tendrá que asumir el comprador^[152].

138. No se garantizan las pérdidas en cereales^[153] ni en frutos comprados cuando ya están plenamente maduros^[154].

139. La pérdida de hortalizas se garantiza por pequeña que sea^[155]. Pero según otra opinión, sólo se garantiza si asciende a un tercio de la cosecha^[156].

[Cesión del producto de la palmera por un año o más o ‘ariyya y su posterior compra]

140. Quien ceda a alguien los dátiles de las palmeras de su jardín, podrá luego comprárselos a cambio de su peso en dátiles secos^[157] cuando los dátiles frescos maduren.

141. Se los entregará en el momento de la colecta si los frescos no sobrepasan los cinco wasqs^[158].

142. No está permitido que compre más de cinco wasqs^[159], a no ser que pague en moneda o en otras mercancías^[160].

^[1] El contrato de venta está constituido por tres pilares:

I. El contratante, constituido por el comprador y el vendedor. Las condiciones que han de cumplir son las siguientes:

- poseer discernimiento,
- ser musulmán, en caso de la compra de la copia del Corán (muṣḥaf) y el esclavo musulmán.

II. Lo contratado, constituido por el artículo y su precio. Las condiciones que han de cumplir son las siguientes:

- ser puro,
- ser aprovechable,
- ser posible su obtención,
- ser conocido por el comprador y el vendedor,
- ser de venta permitida.

III. La fórmula con la que se contrae la venta, constituida por la oferta y la aprobación. Ello puede estar reflejado por un simple gesto.

[2] Quien la considere permitida no es musulmán.

[3] Época que precedió al Islam.

[4] A cambio de retrasar el pago de la deuda. Según SH en TQ,, pág. 202, si alguien toma devuelto más de lo que ha prestado, que se lo devuelva a su dueño si sabe quién es, y si no, que lo dé en sadaqa. Este tipo de usura se llama **usura por demora** (ribā an-nasī'a).

[5] Este tipo de usura se llama **usura por exceso** (ribā al-faḍl).

[6] Con diferencia en el contravalor.

[7] Aunque sean por contravalores diferentes.

[8] El trigo, la cebada, el **sult**, el arroz, el mijo y el maíz.

[9] Las lentejas, las alubias, los altramuces, los garbanzos, los guisantes, las habas y las judías verdes.

[10] Con alto poder nutritivo, como los dátiles y la carne.

[11] Como la miel, la mantequilla, la sal, la cebolla y el vinagre.

[12] Ya que la **usura por demora** afecta a todos los comestibles.

[13] También se incluyen los frutos secos, ya que la razón que provoca **usura por exceso** en los alimentos es que sean considerados sustento (poseer alto poder nutritivo) y sean susceptibles de almacenarse. Se exceptúan de las hortalizas lo que por norma general se almacena tal y como los ajos y las cebollas, por lo que intercambiarlas con diferencia de contravalor está prohibido por considerarlas un auxiliar del sustento.

[14] Sin que medie retraso alguno en la transacción.

[15] Esta opinión es débil en el magħhab. La opinión más difundida es que está permitido intercambiar frutos secos con diferencia en el contravalor si se da de contado.

[16] Como la miel y el vinagre.

[17] Cuando se trata de alimentos.

[18] Ya que las frutas y verduras, aunque en algunos casos se almacenen, no constituyen sustento por norma general. Cuando un alimento reúne las propiedades de almacenaje (*iddijār*) y sustento (*iqtiyāt*), se prohíben las transacciones con su misma especie sin equivalencia en el contravalor por considerarse usura.

[19] Se trata de un tipo de cebada.

[20] Intercambiarlos unos por otros sin diferencia en el contravalor.

[21] Intercambiarlos unos por otros con diferencia en el contravalor o no hacerlo de contado.

[22] La opinión más difundida por ser la transmitida por Ibn al-Qāsim es que se trata de especies diferentes.

[23] Ovino, caprino, bovino y camélido.

[24] Como las gacelas y los búfalos.

[25] Por lo que no se puede intercambiar una carne por otra con diferencia en el contravalor o no hacerlo de contado.

[26] Salvaje o doméstica.

[27] El perfecto significado de esta frase es que la leche forma una sola especie, el queso forma una sola especie y la mantequilla forma una sola especie.

[28] Y ello es así ya que dichos alimentos entran en posesión del comprador, el cual se hace responsable de los mismos con el mero contrato de compra y tras echarles un vistazo.

[29] El agua no se considera alimento, por lo que se puede intercambiar por alimentos mediando un plazo.

[30] Inclusive la miel si se mezcla con otros fármacos con fines medicinales.

[31] Y ello, siempre que se le pague de contado y que el pago no sea también en alimentos.

[32] Por "incertidumbre" (*jaṭar*), se sobreentiende aquello de lo que se desconoce su existencia. Un ejemplo de ello sería decirle a alguien: "véndeme tu caballo a cambio de lo que gane mañana".

[33] Por "eventualidad" (*garar*), se sobreentiende aquello de lo que se conoce su existencia, pero se duda en su valor. Un ejemplo de ello sería vender frutas antes de su madurez.

[34] En árabe: *tadlīs*. Se refiere a ocultar los defectos de la mercancía.

[35] Como mezclar agua con leche.

[36] Como ropa que ha sido usada.

[37] Que haya podido ser disimulado por el vendedor.

[38] Que haga descender considerablemente su precio.

[39] Los plazos de la venta con derecho dependen del artículo que se venda. En los animales destinados a ser montados, el plazo es de tres días; en los esclavos, es de cinco días; en las viviendas, es de un mes; etc.

[40] Se trata de la venta de esclavos puestos a prueba por el comprador durante tres días corriendo la garantía a cargo del vendedor.

[41] Consignada al recaudo de un tercero para comprobar la vacuidad de su útero. La prohibición de no poner como condición el pago de contado en estas tres transacciones es debido a que se daría a la vez un préstamo y una venta en un solo contrato, lo cual está prohibido.

[42] En caso de que la mercancía perezca.

[43] Siempre que no sea obvio que el comprador está mintiendo. En todo caso, se precisa el juramento del comprador de que la mercancía pereció por causas ajenas a él.

[44] A título obligatorio.

[45] Cuando se trata de una esclava de condición elevada y el vendedor alega no haber tenido relaciones sexuales con ella.

[46] En dicho caso, el vendedor podrá desentenderse de dicho embarazo. En el caso de que la esclava sea de baja condición, el vendedor podrá desentenderse también del embarazo no evidente. A condición de que el vendedor alegue no haber tenido relaciones sexuales con ella o que alegue haberlas tenido, pero haber comprobado previamente la vacuidad de su útero por medio del *istibrā'*.

[47] Y a condición de que el esclavo haya pasado largo tiempo siendo propiedad del vendedor.

[48] A título prohibido.

[49] Como la venta durante el *adān* de la oración del viernes.

[50] Ya que la propiedad del artículo no ha sido transferida legalmente a manos del comprador.

[51] No desde la fecha del contrato de venta.

[52] Vendido por medio de un contrato de venta inválido.

[53] Aumentando o reduciendo en su tamaño.

[54] O se cuentan.

[55] Aquí se refiere a artículos de los que es fácil encontrar otros equivalentes que los sustituyan.

[56] Ya que en el caso de bienes inmuebles, lo normal es adquirirlos para el uso, no con vistas a comerciar con ellos.

[57] Como prestar trigo de baja calidad para que se le devuelva trigo de alta calidad.

[58] Un ejemplo de ello es que alguien venda a pago aplazado dos artículos por un dinar cada uno a ser pagados en un mes. Inmediatamente después, vuelve a comprar de la misma persona a quien le ha vendido los artículos uno de los artículos por un dinar de contado. Al cumplirse el mes, el vendedor recibe dos dinares, teóricamente como pago de los dos artículos que vendió a pago aplazado; pero la realidad es que sólo recibe uno de los dinares como pago, ya que el otro lo recibe como devolución del préstamo de un dinar.

[59] En definitiva, no está permitido combinar ningún contrato que presente contraprestación alguna con el préstamo.

[60] El préstamo es considerado en el Islam como un acto de acercamiento a Allāh ayudando al prójimo. Es totalmente impensable prestar con miras a extraer un beneficio material de ello.

[61] A no ser que se preste la esclava a una mujer o que la esclava prestada sea un menor no viripotente.

[62] Ya que ello constituye un préstamo con beneficio. Si, por ejemplo, un deudor debe a un acreedor 100 dinares, y el acreedor le dice al deudor que le dé sólo 50 dinares y le condona la deuda, ello significa que el deudor – al entregar 50 dinares al acreedor antes del plazo estipulado para el pago de la deuda – está prestando 50 dinares al acreedor a cambio de 100 dinares que son como si los recibiese del acreedor porque no llega a pagárselos.

[63] Ya que se trata obviamente de un préstamo con beneficio (o interés).

[64] Cuando en la venta de un artículo se paga éste por adelantado y se establece una fecha de entrega del mismo, la garantía del artículo corre a cuenta del vendedor mientras éste no haga entrega del artículo al comprador. Por lo tanto, está prohibido adelantar la entrega del artículo y, por consiguiente, librarse de la garantía, a cambio de aumentar la cantidad del artículo a entregar.

[65] No de la cantidad.

[66] Siendo esa opinión la que constituye la fatwà en este caso.

[67] Ya que no pagar hasta que no venza el plazo es un derecho del deudor. Si éste renuncia a su derecho, el acreedor está obligado a aceptar el pago adelantado de la deuda.

[68] Sin que, en este caso, el acreedor esté obligado a aceptar el pago adelantado.

[69] La causa de esta prohibición es que no se puede aún extraer provecho alguno de ello.

[70] Siempre y cuando no se trate de un árbol cuyos frutos maduran muy prematuramente en relación al resto de los árboles de la finca.

[71] Ya que ni obran en poder de nadie, ni se conoce su cantidad.

[72] Ya que no se sabe si nacerá vivo o muerto, normal o deforme, etc.

[73] Se refiere a lo que dé a luz la cría que aún no ha nacido.

[74] Para la caza y la vigilancia. No obstante, la opinión más difundida es que también está prohibido venderlo.

[75] Debido al elemento de incertidumbre que ello entraña. Por especie, se entiende lo establecido en los puntos 16, 17 y 18 de este capítulo.

[76] Y ello ya que no queda claro por cuál de los precios ha comprado el artículo, ni por cuál de los precios lo ha vendido. Lo que está prohibido es establecer el contrato de venta con ambos precios a la vez; pero sí es válido si se le da al comprador la opción de elegir uno u otro de los precios. También está prohibido vender obligatoriamente dos artículos diferentes por un solo precio, ya que no se sabe qué es lo que se paga por cada cosa.

[77] Y ello ya que no se puede asegurar la equivalencia de las cantidades, lo cual es condición en este tipo de intercambio.

[78] Si son de especies diferentes, sí está permitido el intercambio.

[79] Lo cual se define como la venta de algo cierto por algo incierto de la misma especie.

[80] Como vender un montón de trigo a cambio de dos sacos de trigo de peso conocido. Ello constituye *muzābana*.

[81] La descripción debe de ser hecha por alguien diferente al vendedor si el artículo ha sido ya pagado; si no ha sido pagado aún, podrá describirlo el propio vendedor.

[82] A cargo del vendedor.

[83] Ya que es capaz de ocultar sus vicios y defectos para perjudicar al comprador o al vendedor.

[84] Ya sea en caso de muerte, quemaduras o suicidio. Si el comprador encuentra un defecto durante los tres días, que devuelva el esclavo sin necesidad de presentar evidencia alguna. Si encuentra el defecto tras los tres días, tendrá que presentar evidencia de que el esclavo fue adquirido con dicho defecto.

[85] Ya que es el plazo en que normalmente varían precios del mercado.

[86] O menos distancia. Lo importante es que al ser un lugar diferente el precio del artículo es diferente. Nótese que el plazo de entrega del *salam* está íntimamente ligado al cambio del precio de dicho artículo en el mercado.

[87] Entre ellos Mālik, según la transmisión de Ibn Wahb..

[88] Como Ibn al-Qāsim. La opinión preferente (rāyih) es que el mínimo de plazo ha de ser de quince días, ya que es el plazo en que los precios del mercado varían.

[89] Ya que ello lo convierte en un préstamo, el cual conlleva como regla que el préstamo no entrañe un beneficio.

[90] Y no el prestamista.

[91] Ello es debido a las disputas que a causa de ello se originarían.

[92] Ya que se incurre en pagar una deuda con otra.

[93] Como que la deuda sea en dinares y la quiera liquidar en telas o viceversa, ya sean las telas de mayor o menor valor que los dinares.

[94] Si la liquidación tiene lugar antes del vencimiento de la deuda original o en la misma fecha, se discrepa si está permitido; aunque la opinión más difundida es que no lo está. Pero si la liquidación tiene lugar con fecha posterior al del vencimiento de la deuda, no hay discrepancia en su prohibición.

[95] Un ejemplo de ello es venderle a alguien un artículo en base a una descripción y luego dirigirse al mercado para adquirirlo. Ello implica incertidumbre ya que puede o no encontrar dicho artículo en el mercado; y si lo encuentra, puede o no estar al mismo precio al que lo vendió.

[96] Un ejemplo del primer caso es venderle a una persona un artículo por diez dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Acto seguido, comprar el mencionado artículo de la misma persona a quien se lo vendió por cinco dirhams en efectivo. Los diez dirhams no dejan de ser pagaderos en el plazo de un mes; de ahí que lo que ocurre es que se han prestado cinco dirhams para recibir diez en el plazo de un mes.

Un ejemplo del segundo caso es vender un artículo por cien dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Acto seguido, vuelve a recomprar dicho artículo por cincuenta dirhams a ser pagados en el plazo de quince días. El resultado es una estratagema para prestar cincuenta dirhams y recibir quince días más tarde cien.

[97] Un ejemplo de ello es que se venda un artículo por cien dirhams a ser pagados en el plazo de un mes. Para luego recomprarlo por ciento cincuenta dirhams a ser pagados en el plazo de dos meses. Ello implica pagar una deuda con otra, lo cual está prohibido. E implica que el comprador entrega cien para recibir luego ciento cincuenta.

[98] Por más, menos o la misma cantidad.

[99] En la fecha en que el comprador debería de pagar el artículo.

[100] Si se compra por más o menos del precio original de venta.

[101] Siempre que dichos fragmentos no se usen como moneda. Ello es aplicable si se venden por mercancías que no sean ni oro ni plata. Si se trata de oro o plata, se aplicarán las reglas que regulan dicho tipo de venta mencionadas en los artículos 4, 5 y 6 de este capítulo.

[102] De ahí que quien compre una tierra sembrada cuyos tallos aún no hayan brotado, habrá comprado también las semillas que fueron sembradas. Pero si los tallos ya han brotado, sus cosecha pertenecerá al vendedor, a no ser que el comprador haya estipulado lo contrario.

[103] Se refiere a un saco cerrado. Este tipo de venta está permitido para evitar las molestias de abrir y cerrar el saco cada vez.

[104] Si lo que el comprador encuentra en el saco no coincide con la lista, tiene opción a devolver el saco a cambio de su dinero.

[105] Ya sea la noche oscura o clara.

[106] El vendedor no ha de aceptar en dichas circunstancias la contraoferta.

[107] O por medio de cualquier gesto que exprese acuerdo.

[108] A no ser que se trate de un servicio que no finaliza hasta que no se complete, como el sastre que cose un traje, por ejemplo.

[109] El alquiler o *kirā*^c es similar al empleo o *iŷāra* con la diferencia de que el *kirā*^c se refiere a seres irracionales y la *iŷāra* a seres racionales.

[110] Se refiere a especificar o fijar el plazo y el importe.

[111] Se pagará según la distancia recorrida.

[112] O se incendia.

[113] Entero o una parte del mismo.

[114] Si no cura al enfermo, el médico no recibe nada. Y ello a condición de que el gasto en medicamentos corra a cargo del enfermo.

[115] Los herederos deben de proveer un inquilino o pagar la cantidad entera debida.

[116] Si el propietario de los animales no los sustituye, estará obligado a pagar el salario completo al pastor.

[117] Ya que en este caso la montura no es una determinada como en el artículo 102 de este capítulo. De ahí que el dueño de la montura la tenga que sustituir.

[118] De aquí se desprende que el subarriendo está permitido según la *Šarī'a*.

[119] O practicantes de otros oficios tales como sastres, etc.

[120] La responsabilidad del material que se lleven para trabajarlo – tal y como la tela, el oro, etc. – perdura siempre que no se presente evidencia de que los materiales se perdieron o perecieron por causas ajenas a ellos como, por ejemplo, un incendio, robo, etc.

[121] Se refiere a responsabilizarse de la ropa que los que se bañan dejan en consigna. No obstante, si el descuido es excesivo, sí será responsable. Un ejemplo de descuido excesivo es que diga: “he visto a alguien vestirse con esas ropas y creí que eran de él”.

[122] Si ésta se hunde debido a la furia de los elementos. Aquí se puede notar que no hay lugar en el Islam para las aseguradoras.

[123] Como dos carpinteros.

[124] Como un molinero y un panadero.

[125] Ya sean dinares, dirhams u otro tipo de mercancías.

[126] Si un socio aporta cien dinares y el otro aporta doscientos. El que aportó doscientos percibirá dos tercios del beneficio y trabajará dos veces más que el otro socio.

[127] Se trata de un contrato en el que una de las partes pone el capital y la otra parte pone el trabajo.

[128] O sea, de que se estableciese un *qirāḍ* con mercancías.

[129] Pagándosele el salario normal que un empleado recibiría por llevar a cabo dicha venta.

[130] Se refiere a que si después de haber vendido las mercancías, el agente usa el beneficio líquido de dicha venta para emprender un *qirāḍ* y éste prospera, el agente tendrá derecho a recibir la comisión usual por un *qirāḍ* de dichas características.

[131] A título obligatorio.

[132] Se considera suma monetaria considerable de cincuenta dinares en adelante.

[133] Se considera largo el viaje cuya distancia se cubre en diez días. También tiene derecho el agente a dietas de vestido cuando la distancia es corta, pero va a estar ausente largo tiempo.

[134] Ya que antes de que se amortice el capital invertido no se puede saber si ha habido beneficio o no, ya que es el beneficio lo que se ha de repartir entre el inversor y el agente.

[135] Es el contrato por el cual el dueño de unas tierras reparte el producto de éstas con quien se encarga de cuidarlas.

[136] Está permitido también en el caso de cultivos de caña de azúcar, cebollas, pepinos, etc.

[137] Las condiciones del contrato de aparcería son las siguientes:

- que el dueño no pueda ocuparse del cultivo,
- que se tema que el cultivo se eche a perder si no se riega,
- que hayan brotado los tallos del cultivo,
- que el cultivo aún no esté maduro,
- que se establezca claramente la porción de frutos que recibirá el aparcerero.

[138] Donde se concentra el agua.

[139] Como podar, poner los frutos a secar, etc.

[140] Está prohibido que el propietario retire las acémilas o los esclavos que trabajan en la granja.

[141] Pero el jornal de los jornaleros lo paga el propietario de la finca.

[142] Para que el dueño se libre de alquilar el terreno a cambio de lo que éste produzca.

[143] Si la calva es superior a un tercio, ni entra en el contrato de aparcería, ni se le cede al aparcerero.

[144] En árabe se denomina *muzāra*^{ca}.

[145] Siempre que el valor del alquiler mensual o anual de dicha tierra sea idéntico o cercano al valor del salario mensual o anual por el trabajo de dicha tierra.

[146] O la tierra pertenece a ambos, o a uno de ellos y el otro le paga el alquiler que corresponde a su mitad.

[147] O sea, el valor de las semillas y el del trabajo.

[148] Se refiere a las tierras cuya irrigación depende del agua de lluvia o de un manantial de escasa agua..

[149] Cuando se trata de tierras de irrigación segura – como las tierras bajas a orillas del Nilo o las tierras de zonas de abundantes lluvias –, se puede estipular en el contrato el pago adelantado del alquiler de dichas tierras.

[150] Por haber madurado sólo una parte de la misma.

[151] El paso de un ejército, gamberrismo, ladrones, etc.

[152] La delimitación por un tercio se aplica siempre y cuando la pérdida sea debida a los agentes arriba indicados y no a la falta de riego. Si la pérdida es debida a falta de riego – ya sea una tierra irrigada por agua de lluvia o de manantial –, el vendedor asumirá la cantidad perdida ya sea de un tercio o inferior.

[153] Ya que los cereales sólo pueden venderse cuando están plenamente maduros.

[154] Ello es así ya que el retraso en retirar la cosecha por parte del comprador es por puro deseo suyo y no por necesidad.

[155] Ya que generalmente su pérdida es debida a la falta de irrigación.

[156] La primera opinión es la más correcta.

[157] De su misma clase.

[158] No se considerarán los cinco *wasqs* de dátiles frescos en su estado fresco, sino que se calculará cuántos dátiles frescos dan cinco *wasqs* si se secasen.

[159] Un *wasq* equivale a 60 *ṣāʿs*, y un *ṣāʿ* equivale a un *mudd* o almud.

[160] Si se calcula que el producto de la palmera en cuestión en dátiles ya secos es de cinco *wasqs* o inferior, el que cesó los frutos de la palmera puede comprar dicho producto a cambio de su peso en dátiles secos. En este caso, hay que tener en cuenta que el peso de los dátiles se reduce cuando se secan, de ahí que haya que calcular el peso de los dátiles frescos si estuviesen secos.

Ahora bien, si se calcula que el producto de la palmera en cuestión en dátiles ya secos es superior a cinco *wasqs*, no se podrá comprar su producto más que si se paga en moneda o en otras mercancías.

Libro N: Manumisión

n CAPÍTULO SOBRE TESTAMENTOS, MANUMISIÓN **POST MORTEM**, COMPRA DE LA LIBERTAD, MANUMISIÓN SIMPLE, ESCLAVA-MADRE Y PATRONAZGO DE MANUMITIDOS

[Testamentos o **wasāyā**^[1]]

1. Es necesario que quien algo tenga para legar prepare su testamento^[2].
2. No se puede testar en favor de un heredero legítimo.
3. Lo testado se deduce del tercio de libre disposición^[3], devolviéndose lo que le sobrepase^[4], a no ser que lo permitan los herederos legítimos.
4. La manumisión del esclavo^[5] tiene prioridad sobre el resto de lo testado.
5. La manumisión **post mortem**^[6] dispuesta durante la salud tiene prioridad sobre la manumisión simple y sobre otras voluntades dispuestas durante la enfermedad.
6. Asimismo, la manumisión **post mortem** tiene prioridad sobre la disposición de que se pague el zakāt atrasado, el cual se deduce del tercio de disposición libre y tiene prioridad sobre el resto de lo testado.
7. Cuando el tercio de disposición libre es insuficiente, los beneficiarios no prioritarios del testamento sufrirán reducciones proporcionales en sus adjudicaciones.
8. El testador puede retractarse de lo testado en lo que a manumisión y demás voluntades se refiere^[7].

[Manumisión **post mortem** o **tadbīr** y manumisión a plazo fijo o **ilā a'ÿal**]

9. El **tadbīr** consiste en que el amo diga a su esclavo: "eres **mudabbar**" o "serás libre cuando muera"^[8].
10. Entonces, ya no le estará permitido venderle^[9]; pero podrá disfrutar de su servicio y retirarle sus bienes mientras no caiga enfermo^[10]. Y si es una esclava, podrá mantener relaciones sexuales con ella.
11. El amo no podrá ni vender^[11] ni mantener relaciones sexuales^[12] con la manumitida a plazo fijo^[13]; pero podrá disfrutar de sus servicios con la potestad de retirarle sus bienes si el plazo no está próximo a vencer.

12. Cuando el amo muere, el manumitido **post mortem** se deduce del tercio de libre disposición^[14] y el manumitido a plazo fijo se deduce del patrimonio total.

[Contrato de compra de la libertad o **kitāba]**

13. El que compra su libertad sigue siendo esclavo mientras no acabe completamente de pagarla.

14. La **kitāba** está permitida a cambio de la cantidad a pagar a plazos^[15] que el esclavo y su amo acuerden^[16]; ya sean muchos o pocos los plazos.

15. Si el esclavo es incapaz de pagar todos los plazos, volverá a su estado de esclavitud anterior, quedándose el amo con lo que ya le hubiese pagado.

16. El Sultán^[17] es el único con derecho a declarar – tras un plazo de espera – la insolvencia del esclavo incapaz de pagar por su libertad, si éste se niega a admitirlo^[18].

[Hijos y propiedades de los esclavos]

17. El hijo^[19] de toda esclava compradora de su libertad, manumitida **post mortem**, manumitida a plazo fijo o entregada en fianza, comparte el mismo estatus de la madre.

18. El hijo de la esclava-madre (**umm walad**) con alguien diferente al amo comparte el estatus de la madre^[20].

19. Las propiedades del esclavo le pertenecen a no ser que se las retire el amo^[21].

20. Si el amo libera al esclavo o éste compra su libertad sin que en el contrato se exceptúen dichas propiedades, el amo no tendrá derecho a retirárselas.

21. El amo no tiene derecho a mantener relaciones sexuales con la esclava si entre ellos hay un contrato de compra de libertad^[22].

22. Los hijos del esclavo^[23] o esclava^[24] compradores de su libertad entrarán con ellos en el contrato, quedando libres cuando sus padres así queden.

23. Está permitido establecer un contrato de compra de libertad con un grupo, no alcanzando ninguno la libertad hasta que no se pague la suma total^[25].

24. El esclavo comprador de su libertad no podrá manumitir^[26] ni deshacerse de sus propiedades^[27] hasta que no sea libre.

25. Tampoco podrá casarse ni hacer un viaje largo^[28] sin permiso de su amo.

[Hijos del esclavo comprador de su libertad que muere]

26. Cuando el esclavo comprador de su libertad muere y deja un hijo^[29], éste le sustituirá debiendo de pagar de inmediato de los bienes de su padre lo que a éste le hubiese quedado por pagar^[30].

27. Los hijos incluidos en la **kitāba** heredarán lo que quede del patrimonio del padre^[31].

28. Si el patrimonio del difunto es insuficiente para terminar de pagar su libertad, los hijos^[32] trabajarán para pagar la deuda a plazos si son adultos^[33].

29. Si son menores y el patrimonio del difunto no da para cubrir los plazos que resten hasta que puedan trabajar, volverán a su estado de esclavitud.

30. Si el esclavo comprador de su libertad muere^[34] sin haber incluido a ningún hijo en su contrato de compra de libertad, su amo heredará su patrimonio.

[La esclava-madre o **umm walad]**

31. Quien deje embarazada a una de sus esclavas, tendrá derecho a disfrutar sexualmente de ella durante su vida; pero cuando muera, dicha esclava quedará libre deduciéndose de su patrimonio^[35].

32. No podrá venderla^[36], exigirle que trabaje^[37] o sacar provecho de ella^[38].

33. Pero sí tendrá derecho al servicio y a sacar provecho del hijo que dicha esclava haya tenido con otro. No obstante, este hijo disfrutará del mismo estatus que el de su madre, quedando libre cuando ésta lo haga.

34. El aborto de todo lo que se identifique como feto hará de la esclava una **umm walad**.

35. El **coitus interruptus** no podrá ser utilizado como pretexto si el amo niega su paternidad y admite haber mantenido relaciones sexuales con ella.

36. Pero si alega un período de **istibrā**^[39] tras el que no ha mantenido relaciones sexuales con ella, entonces no se le atribuirá lo que nazca.

[La deuda abrumadora obstaculiza la manumisión^[40]]

37. No le está permitido a la persona abrumada por la deuda^[41] que manumita esclavos^[42].

[Manumisión parcial]

38. Se emitirá sentencia de manumisión completa contra quien manumita parcialmente a un esclavo suyo^[43].

39. Si el esclavo es compartido por dos socios, el socio manumisor deberá pagar al otro socio su parte del esclavo valorada con valor de la fecha de manumisión, quedando el esclavo libre.

40. Si el socio manumisor no tiene dinero suficiente, la parte del esclavo perteneciente al otro socio permanecerá en esclavitud.

[Manumisión por mutilación]

41. La desfiguración evidente del esclavo por mutilación de un miembro^[44] o algo similar^[45] conllevará la manumisión forzosa del mismo^[46].

[Manumisión por parentesco]

42. El tener como esclavos a sus padres^[47] o a alguno de sus hijos, nietos, abuelos, hermanos maternos, paternos o carnales, conllevará la manumisión forzosa de los mismos.

[Manumisión por maternidad]

43. La manumisión de la esclava embarazada conlleva la del feto.

[Manumisión por expiación]

44. En las manumisiones obligatorias^[48], no se manumitirán los esclavos ya en vías de manumisión por una manumisión **post mortem**, un contrato de compra de libertad, etc.

45. Tampoco se manumitirá al ciego, al manco, etc.

46. Del mismo modo, tampoco se manumitirá al no musulmán.

47. La manumisión realizada por un menor o por quien se halla bajo tutela^[49] no está permitida.

[Clientela o walā’]

48. La clientela^[50] pertenece al manumisor, no permitiéndose su venta o cesión.

49. Cuando se manumite el esclavo de otra persona, la clientela pertenece a dicha persona.

50. La clientela no pertenece a la persona con quien alguien se haya hecho musulmán^[51], sino que pertenece al resto de los musulmanes.

51. La mujer detenta la clientela del esclavo a quien haya manumitido, la clientela de los hijos de dicho esclavo y la de quien este último manumita.

52. La mujer no puede heredar la clientela de los esclavos manumitidos por su padre, hijo, marido, etc^[52].

53. El patrimonio del esclavo manumitido por la fórmula **sā’iba**^[53] pertenece a la Comunidad de Musulmanes^[54].

54. La clientela es heredada por la persona más próxima en línea agnática al manumisor.

55. Si el manumisor muere dejando dos hijos que heredan la clientela del esclavo manumitido por su padre y, luego, muere uno de ellos dejando a su vez hijos, la clientela queda para el hermano y no para los hijos.

56. Y si uno de los dos hermanos^[55] muere y deja un hijo y, luego, muere el otro hermano y deja dos hijos, la clientela será repartida en tres tercios entre los tres^[56].

[1] El testamento es la porción de patrimonio que el testador deja a favor de alguien, sin que dicha porción pueda superar un tercio del total de su patrimonio. El dejar testamento es considerado por la *Šari'ca* como algo meritorio.

[2] Para que el testamento sea aceptado debe de haber sido hecho ante testigos (dos adules varones). Si el testamento no ha sido hecho ante testigos, es inválido a no ser que el difunto haya dejado dicho que si se encuentra un documento escrito por su puño y letra o firmado por él que se ejecute. Si se encuentra dicho documento, pero el difunto no ha dejado dicho nada con respecto al mismo, el documento carecerá de fuerza legal alguna.

[3] Se considera el valor del tercio de libre disposición con fecha del día del reparto de la hacienda, no con fecha del día en que se realizó el testamento.

[4] Por poco que sea.

[5] Esclavo suyo o ajeno. El esclavo ajeno se manumite especificando que se compre con la hacienda de uno para luego manumitirle.

[6] En árabe, *mudabbar*.

[7] La retractación puede ser verbal o vendiendo o cediendo los bienes que había dejado en testamento. Es retractación válida en estado de salud o de enfermedad.

[8] El *tadbīr* es un acto de naturaleza legal meritoria.

[9] Si lo vende, el contrato será nulo, a no ser que el comprador le haya liberado.

[10] Se refiere a una enfermedad de la que se tema que muera debido a la misma.

[11] Ni ceder.

[12] No podrá mantener relaciones sexuales ya que si queda embarazada, se transforma en *umm walad* y no quedará libre hasta que el amo no muera.

[13] Un ejemplo de manumisión a plazo fijo es que el amo le diga a la esclava: "si trabajas para mi por un año serás libre".

[14] Ya que la manumisión *post mortem* o *tadbīr* es de la misma naturaleza que el testamento *owaṣiyya*.

[15] Mensuales o anuales.

[16] La compra de la libertad del esclavo por una cantidad a ser pagada en metálico es también válida.

[17] Se refiere a la autoridad competente, pudiendo ser el juez.

[18] Ante el amo.

[19] Ya sea legítimo o ilegítimo. Pero si es el hijo del amo, es libre sin duda alguna.

[20] Si el hijo lo tiene después de adquirir el estatus de *umm walad*. Si el hijo lo hubiese tenido antes, no compartiría el mismo estatus de la madre y se trataría de un esclavo normal.

[21] De ahí que el esclavo pueda mantener relaciones sexuales con su propia esclava por ser ésta propiedad de él.

[22] Si se dan las relaciones sexuales, se le aplicará un correctivo al amo. Si, tras las relaciones sexuales, la esclava queda embarazada, ella tendrá derecho a elegir si adquiere el estatus de *umm walad* o sigue pagando para comprar su libertad.

[23] Se refiere a los hijos que el esclavo tenga con su propia esclava. Ya que si los tiene con la esclava de su amo, el hijo pertenece al amo; si los tiene con la esclava de otro, el hijo pertenece a ese otro; y si los tiene con una mujer libre, el hijo es libre por serlo su madre.

[24] Siempre que la esclava quede embarazada después de establecer el contrato de compra de libertad. Si el embarazo o los hijos son anteriores al contrato, se tendrá que especificar que estos quedan incluidos en el contrato.

[25] Se establece en un solo contrato, siendo todos esclavos de un mismo amo. Los pagos a efectuar por cada uno serán en función de las posibilidades de pago que cada uno tenga.

[26] Sus propios esclavos.

[27] Siempre que representen valores considerables, no valores insignificantes. Y ello es así ya que si fracasa en comprar su libertad, habrá perjudicado a su amo al deshacerse de su propiedad.

[28] En el que uno de los plazos de la compra de su libertad se haga pagadero.

[29] Incluido en su *kitāba* o acaecido tras el establecimiento de la misma.

[30] Ya que los pagos aplazados debidos por una persona se hacen pagaderos de inmediato cuando esta persona muere.

[31] Tras terminar de pagar la libertad del padre.

[32] Incluidos en la *kitāba*.

[33] Ya que lo enunciado en el punto 26 sólo se da si el esclavo deja en su patrimonio dinero suficiente para terminar de pagar su libertad. Si no deja dinero suficiente, sus hijos tendrán que seguir pagando los plazos de la compra de su libertad.

[34] Sin dejar en su patrimonio dinero suficiente para acabar de pagar su libertad.

[35] Sin que juez alguno tenga que emitir sentencia para ello. La deducción de la esclava del patrimonio del difunto tiene preferencia sobre lo que se vaya a deducir de dicho patrimonio debido a gastos de entierro o pago de deudas pendientes.

[36] Si dicha venta acaece, se anulará.

[37] A excepción de si se trata de trabajo ligero.

[38] Alquilándosela a alguien.

[39] Se trata de un período de una menstruación o más durante el cual no se mantienen relaciones sexuales a fin de comprobar la vacuidad del útero.

[40] La manumisión de un esclavo es uno de los mejores actos de acercamiento a Allāh (*qurba*).

[41] Pagadera inmediatamente o aplazada.

[42] Ya que en su caso está disponiendo de la propiedad ajena.

[43] Se refiere a quien diga a su esclavo: "eres medio libre", etc.

[44] Como cortarle un dedo.

[45] Como sacarle un ojo o marcarle la cara con fuego.

[46] El juez dictará sentencia de manumisión forzosa.

[47] De sangre, no de leche.

[48] Como la expiación por homicidio involuntario, el *ḡihār*, la ruptura intencionada y sin excusa del ayuno de Ramadán, etc.

[49] Se refiere a la persona inmadura que no sabe utilizar cabalmente su propiedad (*safih*).

[50] Se trata de la relación de parentesco abstracto existente entre el manumisor y el esclavo manumitido, tal que si el manumitido muere sin dejar herederos, le heredará el manumisor por detentar su clientela.

[51] A diferencia de lo que sostienen otros ulemas.

[52] Ya que la clientela se hereda por vía agnática (*‘aşaba*).

[53] Se trata del esclavo manumitido por la fórmula: "eres libre *musayyibi*" o "eres *sā'iba*". Esta era la forma en que en tiempos de la *yāhiliyya* se liberaba a la camella que paría diez camadas de crías, todas hembras. El manumitir al esclavo por dicha fórmula es considerado indeseable.

[54] O sea, es heredada por la Comunidad de Musulmanes si el manumisor carece de herederos, ya que el amo pierde su clientela al manumitir al esclavo por la mencionada fórmula.

[55] Hermanos e hijos del manumisor.

[56] Por compartir la misma cercanía con respecto al manumisor, que es el abuelo de los tres.

Libro Ñ: Patrimonio

Ñ CAPÍTULO SOBRE EL DERECHO PREFERENTE DE COMPRA,

LA CESIÓN, LA LIMOSNA, EL HABÚS, LA FIANZA,

EL PRÉSTAMO PARA USO, EL DEPÓSITO, EL OBJETO PERDIDO Y LA USURPACIÓN

[Derecho preferente de compra o *šuf'a*]

1. El derecho preferente de compra^[1] afecta sólo a los bienes inmuebles^[2].
2. El derecho preferente de compra no se aplica sobre lo que ya ha sido dividido^[3].
3. No hay derecho preferente de compra a favor del vecino^[4].
4. El derecho preferente de compra tampoco se aplica sobre:
 - la vía de acceso,
 - el patio de una casa cuyas habitaciones hayan sido ya repartidas,
 - la palmera macho o el pozo cuando las palmeras han sido repartidas y la tierra dividida.
5. El derecho preferente de compra sólo se aplica con respecto a tierras y demás propiedades concomitantes, tal y como edificios y árboles.
6. El derecho preferente de compra^[5] expira al año para quien, estando presente^[6], no lo ejerce.
7. El que está ausente sigue detentando su derecho preferente de compra por prolongada que sea su ausencia.

8. La compensación debida al que ejerce el derecho preferente de compra recae sobre el comprador^[7].

9. Al que detente el derecho preferente de compra se le podrá instar a que lo ejerza o a que renuncie al mismo^[8].

10. El derecho preferente de compra no se puede ceder ni vender; y se ha de repartir proporcionalmente entre los socios en función de las partes que posean.

[Cesiones, limosnas y habuses en general]

11. La cesión, las limosna^[9] y el habús no están completos hasta que no tenga lugar la toma de posesión.

12. Si el benefactor muere antes de que tenga lugar la toma de posesión, los bienes serán considerados parte de su patrimonio^[10].

13. Sin embargo, si dichos actos de beneficencia hubiesen tenido lugar durante la última enfermedad del benefactor, se ejecutarán sobre su tercio de libre disposición^[11], siempre que los beneficiados no fuesen sus mismos herederos^[12].

[Cesiones, desposeimientos y tomas de posesión]

14. La cesión realizada a favor de un familiar o de un pobre es tan irrevocable como la limosna^[13].

15. Quien dé limosna a su hijo no podrá revocarla después.

16. No obstante podrá desposeer a su hijo, menor o adulto, de lo que le hubiese cedido mientras éste no se hubiese casado gracias a ello, no se haya endeudado debido a ello o no haya alterado lo cedido.

17. La madre podrá desposeer mientras el padre siga en vida^[14]. Cuando éste muera, ya no podrá desposeer^[15].

18. No se puede desposeer a un huérfano^[16]. Considerándose la pérdida del padre como orfandad.

19. Lo que el padre ceda a su hijo podrá ser tomado en posesión por el mismo padre en nombre del hijo siempre que aquél no lo habite ni se lo ponga, si se trata de una prenda de vestir.

20. Asimismo, el padre podrá tomar en posesión en nombre del hijo cuando lo cedido sea algo determinado^[17].

21. En cuanto al hijo adulto, no es válida la toma de posesión realizada en su nombre por el padre^[18].

[Limosnas]

22. La persona no puede retractarse de lo que ha dado en limosna.
23. La limosna no puede ser devuelta a quien la ha dado excepto por vía de herencia^[19].
24. No hay inconveniente en que la persona beba la leche del animal que ha dado en limosna.
25. No está permitido que la persona compre lo que ha dado en limosna.

[La cesión a cambio de algo o hibatu-th-thawāb]

26. El beneficiario de una cesión a cambio de algo^[20] que compense por lo cedido o que lo devuelva.
27. Si dicha cesión se extingue, el beneficiario deberá entregar su contravalor; siempre y cuando hubiese quedado claro que se buscaba una compensación a cambio de dicha cesión.

[Cesión de todo el patrimonio]

28. Es indeseable que un padre ceda todo^[21] su patrimonio a algunos de sus hijos^[22]; mas no hay inconveniente si dona sólo parte de su patrimonio.
29. No hay inconveniente en dar en limosna a los pobres todo el patrimonio de uno^[23].

[Toma de posesión de la cesión]

30. Si alguien hace una cesión y el receptor no toma posesión de la misma hasta que el que cede enferma gravemente o se declara en bancarrota, el receptor ya no puede tomar posesión de la mencionada cesión^[24].
31. Si el receptor muere^[25], sus herederos podrán exigirle lo cedido al autor de la cesión, si éste se halla en buena situación^[26].

[El habús^[27]]

32. Cuando una casa se instituye en habús^[28], que se use con el propósito para el que fue destinada^[29] siempre que se tome posesión de la misma antes de la muerte del benefactor^[30].
33. Si un padre instituye una casa como habús en favor de su hijo menor, aquél podrá tomar posesión de la misma^[31] hasta que éste alcance la pubertad^[32].
34. Que alquile la casa en beneficio de su hijo, pero que no la habite.
35. Pero si no deja de habitarla hasta que muere^[33], el habús queda anulado.
36. Si el beneficiario del habús muere, la casa pasará a ser un habús a favor de los familiares del benefactor más cercanos que estén con vida el día en que el habús haya de retornar.

[Cesión vitalicia o 'umrà^[34]]

37. Cuando se dona a alguien una casa a título vitalicio, a la muerte del beneficiario la casa vuelve a ser propiedad del dueño originario^[35].

38. Lo mismo ocurre cuando se cede una casa a título vitalicio a favor de los descendientes de alguien y se extingue dicha línea de descendencia; contrariamente a cuando se trata de un habús^[36].

39. Cuando el autor de una cesión a título vitalicio muere a la vez que el beneficiario, la propiedad vuelve a manos de los herederos del primero el día de la fecha de su fallecimiento.

[Más reglas concernientes al habús]

40. Cuando uno de los beneficiarios de un habús muere, su parte se reparte entre los que queden^[37].

41. En lo tocante al habús, se dará preferencia a los más necesitados cuando se trate de habitar una vivienda o beneficiarse de los ingresos del habús^[38].

42. Quien habite una vivienda instituida como habús no podrá ser desalojado a favor de otro, a no ser que una condición figurante en la escritura del habús así lo disponga.

[Venta de habuses]

43. El habús no puede ponerse a la venta aunque haya quedado en ruinas^[39].

44. El caballo instituido como habús que padece hidrofobia podrá venderse para comprar o ayudar a comprar con su venta otro que lo sustituya.

45. Hay discrepancia en si se puede sustituir un habús en ruinas por otro que no lo esté^[40].

[La fianza o rahn]

46. El ofrecer fianza está permitido; pero ésta no es válida hasta que no se tome posesión de la misma.

47. El testimonio de la toma de posesión es únicamente válido cuando los testigos presencian la entrega de la fianza^[41].

48. El receptor de la fianza es el responsable de la misma cuando se trata de bienes que queden ocultos a la vista^[42].

49. El receptor no será responsable de los bienes que permanezcan a ojos vistas^[43].

50. Los frutos de la palmera o el producto del alquiler de una casa entregadas en fianza pertenecen al deudor^[44].

51. El hijo de la madre^[45] entregada en fianza también forma parte de la fianza, si ésta le dio a luz después de haber sido entregada en fianza.

52. Los bienes del esclavo no forman parte de la fianza, a no ser que ello se ponga como condición.

53. Lo que perezca en manos de un custodio es responsabilidad del deudor^[46].

[El préstamo para uso o ʿāriyya^[47]]

54. El bien prestado ha de ser devuelto; siendo el beneficiado responsable del mismo cuando se trate de un bien que quede oculto a la vista^[48].

55. El beneficiado no será responsable cuando se trata de un bien que queda a ojos vista, tal y como el esclavo y el animal.

56. Y ello es así siempre y cuando no haya habido abuso por parte del beneficiado.

[El depósito o wadīʿa]

57. Si el depositario alega haber devuelto el depósito, se le creerá, a no ser que el depósito le hubiese sido entregado ante testigos^[49].

58. Si alega que el depósito ha perecido, se le creerá en toda circunstancia^[50].

59. En el caso de bienes prestados para uso y que quedan ocultos a la vista, el beneficiario no será creído si alega pérdida de los mismos^[51].

60. Quien abuse de un depósito se responsabilizará del mismo^[52].

61. Si el depósito consiste en dinares^[53] y tras devolverlos en su bolsa^[54] se constata una pérdida, hay discrepancia en cuanto a si el depositario ha de restituir la pérdida o no^[55].

62. Negociar con un depósito es indeseable. No obstante las ganancias pertenecerán al depositario si se trata de dinero en metálico.

63. Si el depositario vende el bien en depósito, el dueño podrá elegir entre exigir el precio pagado por dicho bien o el valor del mismo con fecha del día en que la venta abusiva tuvo lugar^[56].

[El objeto perdido o luqata]

64. Quien encuentre un objeto perdido que lo anuncie^[57] durante un año^[58] en un lugar donde dicho anuncio pueda prosperar^[59].

65. Si transcurrido el año nadie lo reclama, quien haya encontrado el objeto podrá establecerlo como habús o darlo en limosna^[60]. No obstante, tendrá que responsabilizarse de restituir el objeto^[61] a su dueño si éste acaba haciendo acto de presencia.

66. Si quien encuentra el objeto hace uso del mismo, tendrá que responsabilizarse por ello.

67. Mas no será responsable si el objeto perece antes o después del año sin que haya habido uso y abuso del mismo.

68. Si quien reclama una bolsa conoce sus características, que le sea entregada la misma.

69. El camello extraviado en el desierto no ha de ser recogido.

70. No obstante, se podrá recoger la oveja extraviada y comerla si se la encuentra en un lugar deshabitado.

[Compensación por consumición de la propiedad ajena]

71. Quien consuma^[62] un bien deberá pagar su valor.

72. Todo lo que pueda ser pesado o medido, deberá ser restituido en la misma cantidad.

[La usurpación o *gaṣb*^[63]]

73. El usurpador es responsable de lo que haya usurpado.

74. Si el usurpador devuelve lo usurpado en las mismas condiciones en que se encontraba al ser usurpado, no estará obligado a nada^[64].

75. Pero si lo usurpado sufre un cambio en manos del usurpador^[65], el dueño legítimo podrá optar por tomarlo con su defecto o exigir el reintegro de su valor^[66].

76. Si el defecto que afecta a lo usurpado es debido a un uso indebido por parte del usurpador, el dueño legítimo podrá optar también por tomar lo usurpado más la indemnización por el defecto introducido^[67]. No obstante, hay discrepancia en torno a este punto^[68].

77. El usurpador no tiene derecho a sacar provecho alguno de lo usurpado. Por lo que estará obligado a devolver todo lo producido por el bien usurpado^[69] y a pagar el uso que haya hecho del mismo.

78. Si el usurpador copula con la esclava usurpada, se le aplicará la pena legal correspondiente^[70]. Quedando el hijo que tenga con dicha esclava como esclavo del amo legítimo de la misma.

79. El beneficio producido por un capital usurpado no le es lícito al usurpador hasta que éste no devuelva dicho capital a su dueño^[71].

80. Para algunos alumnos de Mālik^[72], es preferible que el usurpador entregue en limosna el mencionado beneficio^[73].

81. En el capítulo sobre procedimiento judicial se tratarán asuntos relacionados con este tema.

[1] El derecho preferente de venta es únicamente a favor del socio, no del vecino. Está establecido para que uno de los socios tenga la opción de evitar tener como socio o vecino a alguien que no es de su agrado.

[2] Se refiere a las tierras y a los edificios y árboles adjuntos a ellas. Una de las condiciones para practicar el derecho de compra es que el bien sobre el que se vaya a detentar dicho derecho sea susceptible de ser dividido en partes. De ahí que no se pueda ejercer dicho derecho en el caso de un molino, un baño público, etc.

[3] Ya que al estar el bien ya dividido, no existe motivo para ejercer el derecho de indivisión o derecho preferente de compra.

[4] En este punto, Abū Ḥanīfa discrepa con los otros tres Imāmes.

[5] Se renuncia al derecho preferente de compra de tres modos:

- explícitamente,
- no manifestando ninguna oposición al ver al comprador de la parte de su ex-socio construyendo o plantando en dicha propiedad,
- dejando que expire el plazo de ejercicio del derecho.

[6] En la ciudad donde tiene lugar la venta, no en el momento del contrato. Si el socio presencia el contrato de venta y no opone resistencia, su derecho preferente de compra expirará a los dos meses.

[7] Una parte Z de un terreno propiedad de dos socios es vendido por el socio A a un comprador C por un precio Y. Más tarde, el socio B se decide a ejercer su derecho preferente de compra y le compra por un precio X al comprador C lo que éste adquirió de A. Si, luego, el socio B, debido a un pleito en el que no tiene nada que ver, pierde la parte que adquirió debido a que un tribunal de justicia se la otorga por derecho a un tercero D, dicho socio B podrá exigir a C que le devuelva el precio X que le pagó. C a su vez, podrá también exigirle a A que le devuelva el precio Y que le pagó.

[8] Un comprador C puede instar al socio B a que renuncie a su derecho preferente de compra o que lo ejerza pagándole B a C el precio Y que le hubiese costado el terreno. Si B no se decide, C puede elevar el caso a los tribunales. Y si B solicita un tiempo para pensárselo, se le concederán tres días para ello.

[9] La diferencia entre la cesión y la limosna es que la primera se hace buscando el agrado del donatario; y en la segunda, se busca agradar a Allāh.

[10] Por lo que serán heredados por los herederos, perdiendo el beneficiario el derecho a los mismos.

[11] Ya que se considerarán testamento.

[12] Debido a que los herederos legítimos no tienen derecho a beneficiarse del testamento.

[13] Por ser realizada deseando agradar a Allāh.

[14] Y siempre que la cesión no haya sido realizada para reforzar los lazos familiares, agradar a Allāh o por ser el hijo pobre.

[15] Si el padre muere siendo el hijo menor. Ello es así ya que se le considera al hijo huérfano.

[16] Una persona tiene la categoría de huérfana mientras sea menor.

[17] No olvidemos que para que la cesión sea efectiva, se ha de dar una toma de posesión. La toma de posesión puede ser efectuada por el padre, aun siendo el padre el mismo que dona.

[18] Sí es válida si el hijo es aún un inmaduro (para administrar sus propiedades responsablemente, se entiende).

[19] O sea, una persona no puede comprar lo que haya dado como limosna.

[20] La cesión a cambio de algo es una transacción en que se da algo concreto a fin de recibir algo inconcreto a cambio.

[21] O la mayor parte.

[22] Los demás hijos tienen derecho a prohibirle al padre que haga eso.

[23] Siempre y cuando no se opongan sus hijos y no lo haga en estado de enfermedad terminal.

[24] Esto mismo se aplica a la limosna y al habús.

[25] Antes de tomar posesión de la cesión y se trata de un hombre libre.

[26] Tanto física como financiera, de tal modo que no se halle gravemente enfermo, en bancarrota o abrumado por las deudas.

[27] El habús es la cesión temporal o a perpetuidad del usufructo de un bien.

[28] También está permitido instituir un animal o cualquier tipo de bien en habús. Se pueden instituir monedas de oro en habús a fin de ser prestadas y luego devueltas. La condición que el bien instituido como habús ha de cumplir es ser propiedad íntegra de quien lo instituya como habús.

[29] Siempre que el propósito esté especificado en el contrato de institución como habús. Si el propósito no está especificado, que se use con el propósito con el que comúnmente se usen en dicho país los habuses.

[30] Siempre que el beneficiario esté especificado en el contrato de institución como habús. Es posible que el beneficiario del habús no esté determinado en el contrato, como en el caso del edificio instituido como habús para que sea una mezquita. En dicho caso, con el mero hecho de que el dueño deje a la gente entrar al edificio para que recen, se dará como válida la institución del habús.

[31] En nombre de su hijo.

- [32] Siempre y cuando dicho hijo sea maduro y sepa responsabilizarse de sus propiedades.
- [33] Enferma gravemente o cae en bancarrota.
- [34] La ^عumrà es la cesión del usufructo de un bien a título vitalicio.
- [35] O de su heredero.
- [36] Véase en el punto 36 lo que ocurre con el habús.
- [37] La repartición se hace en partes iguales ya sean varones o mujeres.
- [38] Cuando se trata de beneficiarios de un habús no especificados, tal y como los pobres en general, el encargado del habús o *mutawalli* habrá de esforzarse siempre en dar preferencia a los más necesitados.
- [39] No se pueden vender ni siquiera los escombros de un habús en ruinas. Esta regla tiene una excepción cuando se trata de ampliar la mezquita en la que se celebra la oración del viernes, ampliar el cementerio de los musulmanes o hacer una vía pública.
- [40] *Rabīʿa* sostiene que sí se puede; pero la opinión adoptada en la escuela es que no se puede.
- [41] Esta regla se aplica en los bienes muebles. Cuando lo entregado en fianza es un bien inmueble, el testimonio del fiador admitiendo la entrega y del receptor de la fianza admitiendo la recepción son suficientes.
- [42] Tal y como joyas. Y siempre que no haya una prueba evidente que demuestre que la pérdida o destrucción de lo fiado se debió a causas ajenas al receptor.
- [43] Tal y como casas y animales.
- [44] Siempre y cuando el receptor no ponga como condición lo contrario.
- [45] Se refiere a una esclava entregada en fianza.
- [46] Ello es así ya que los custodios no están obligados a ofrecer garantía alguna.
- [47] Se trata del préstamo del usufructo de un bien sin solicitar nada a cambio. Es categorizado como meritorio; y tiene más mérito cuando se presta a un familiar, un vecino o un amigo.
- [48] Como, por ejemplo, joyas, libro, etc. El beneficiado es responsable siempre que no haya una prueba evidente de la pérdida o destrucción de lo prestado se debió a causas ajenas al beneficiado. La responsabilidad o garantía de devolución se aplica cuando hay una acusación de negligencia en contra de la persona que quede al cuidado del objeto.
- [49] En cuyo caso, la devolución ha de ser también realizada ante testigos. Si el depósito le es entregado sin testigos, ello equivale a que ha sido creído por el depositario el cual no ha visto necesario certificar con testigos la entrega del depósito. Consecuentemente si el depositario es

creído en la entrega, ha de ser también creído en la devolución. Y si no lo es en la entrega, no tiene porqué serlo en la devolución.

[50] Ya le haya sido entregado ante testigos o no; pero ha de jurar que el depósito se perdió o se destruyó por causas ajenas a él.

[51] Ver punto 54.

[52] El abuso de un depósito se puede dar de diferentes maneras. Entre ellas, el depositarlo en manos de un tercero que lo pierde; usar el objeto depositado y romperlo debido a dicho uso, etc.

[53] O dirhams.

[54] Bolsa que estaba sellada y que el depositario abrió sin permiso del propietario para tomar prestados parte o todo el dinero que se hallaba en dicha bolsa.

[55] La opinión más difundida – sostenida por Ibn al-Qasim y Ashhab - es que no ha de restituir la pérdida siempre y cuando el depositario fuese solvente, ya que aunque rompió el sello sin permiso e hizo algo indeseable, se acepta su afirmación de que los dinares fueron devueltos en su integridad.

[56] Esto es así si el bien ya es inaccesible. Si aún se puede acceder al bien, el dueño optará entre que se le devuelva su bien o que se le pague el precio pagado por el mismo.

[57] A título obligatorio.

[58] Los objetos encontrados se dividen en: insignificantes (algo con valor inferior a un dirham), con cierto valor (un cubo o algunos dirhams), valiosos (con valor superior a los objetos con cierto valor) y perecederos (carne, frutas, etc).

- los objetos insignificantes no se anuncian,
- los objetos con cierto valor se anuncian durante unos días,
- los objetos valiosos se anuncian durante un año,
- los objetos perecederos no se anuncian, ya que quien los encuentra los puede consumir.

[59] O sea, en el lugar donde se encontró el objeto perdido. Al anunciar el objeto, no se ha de decir qué es, sino tan sólo preguntar quién ha perdido algo. Hemos de añadir que esta obligación con respecto a los bienes perdidos sólo es aplicable cuando se trata de propiedades que se presume pertenecen a aquellos cuyas propiedades están protegidas por la ley del Islam, esto es: los musulmanes y los ḍimmis. Aparte de éstos, la propiedad de los demás no se consideran protegidas legalmente por la Šarī'a. Por lo tanto, no es obligatorio anunciar un objeto perdido que presumiblemente no pertenece a un musulmán o un ḍimmi. En otras palabras, si se encuentra un objeto perdido en tierras no musulmanas y, presumiblemente, el objeto no pertenece a un musulmán, no existe obligación de anunciar dicho objeto perdido. No obstante, somos de la opinión de que es un acto de gentileza hacerlo cuando los habitantes de dichas tierras no musulmanas no traten mal a los musulmanes que en ellas se encuentran.

[60] En su nombre o en nombre de su dueño.

[61] O su valor.

[62] O destruya dicho bien. Lo haga intencionada o inintencionadamente, directa o indirectamente.

[63] Se define como la toma forzada de la propiedad ajena sin llegar a constituir asalto a mano armada o bandolerismo.

[64] Pero sí se le deberá de aplicar un correctivo por parte de las autoridades. Además, el usurpador estará obligado a arrepentirse por la transgresión cometida.

[65] Sin que el usurpador haya provocado dicho cambio.

[66] Es decir, del valor que el objeto usurpado tenía con fecha del día en que se cometió la usurpación.

[67] O exigir que se le reintegre el valor de lo usurpado.

[68] La opinión más fuerte es que sí es de aplicación la opción figurante en el artículo 76.

[69] Se refiere a lo producido sin intervención del usurpador, tal y como los frutos que dé la tierra, los hijos que dé a luz la esclava, las crías, la lana y la leche que produzcan los animales, etc. ahora bien, lo producido con intervención del usurpador, tal y como el beneficio que produzca el negocio realizado con dinero usurpado o el producto del campo usurpado que siembre el usurpador, es propiedad del mismo.

[70] Ya que no hay duda alguna con respecto a que se ha producido una fornicación clara y evidente.

[71] Véase la nota 68.

[72] Se trata de Ašhab.

[73] Como expiación del mal realizado al usurpar.

Libro O: Derecho Penal

o CAPÍTULO SOBRE DELITOS DE SANGRE

Y PENAS LEGALES

[El talión por homicidio y sus condiciones]

1. No se aplicará la pena de muerte por homicidio a no ser que:
 - se presente una evidencia justa^[1],
 - haya una confesión de culpabilidad,
 - se dé un juramento de **qasāma**, si éste es necesario^[2].
2. Los familiares de la víctima^[3] habrán de emitir cincuenta juramentos^[4] para lograr la aplicación de la pena capital.
3. En caso de homicidio voluntario, no podrán jurar la **qasāma** menos de dos hombres.
4. La pena capital en base a la **qasāma** no puede ser ejecutada a más de una sola persona^[5].
5. La **qasāma** se hace necesaria cuando:
 - la víctima dice antes de morir: "mi sangre ha sido derramada por fulano";
 - el asesinato es presenciado por un solo testigo;
 - dos testigos presencian cómo la víctima ha sido herida, y ésta vive tras ello durante un tiempo tal que le permite comer y beber^[6].
6. Si los que acusan de asesinato^[7] se niegan a jurar, que jure el acusado y sus familiares cincuenta veces.
7. Si el acusado no encuentra a familiar alguno que jure con él, que jure él solo los cincuenta juramentos^[8].
8. Si la acusación de homicidio recae sobre un grupo, que cada componente del grupo jure cincuenta juramentos^[9].

[Modo de ejecución de la **qasāma**]

9. Cuando los familiares de la víctima presenten una acusación de homicidio, cincuenta de sus varones habrán de emitir cincuenta juramentos^[10].
10. Si son menos de cincuenta, que se repartan entre ellos los cincuenta juramentos.

11. En caso de homicidio voluntario, la mujer no podrá jurar^[11].
12. En caso de homicidio involuntario, los herederos de ambos sexos jurarán en virtud de la proporción que hereden del precio de la sangre.
13. Si el reparto de juramentos entre los herederos produce una fracción, que jure el juramento entero quien posea la fracción más grande^[12].
14. Si sólo se presentan a juicio algunos de los herederos del precio de la sangre del homicidio involuntario, que éstos juren todos los juramentos en su totalidad. Luego, los que se presenten más tarde, que juren de acuerdo a su proporción de la herencia.
15. En la **qasāma**, se jurará de pie^[13].
16. Los que vivan en las provincias de La Meca, Medina y Jerusalén serán llevados a dichas ciudades para que presten el juramento de **qasāma**.
17. Los habitantes de otras provincias no serán llevados a ningún otro sitio para realizar la **qasāma** a no ser que se trate de un lugar que se halle a pocas millas de distancia^[14].
18. No se aplicará la **qasāma** cuando:
 - se trate de una herida^[15],
 - la víctima sea un esclavo^[16],
 - la víctima sea un cristiano o un judío^[17];
 - las víctimas hayan caído durante la lucha entre dos ejércitos de musulmanes^[18];
 - el cuerpo de la víctima aparezca en un vecindario^[19].

[El perdón]

19. No hay perdón para el homicidio cuyo móvil es el robo^[20].
20. La víctima de un homicidio voluntario puede haber perdonado a quien le haya asesinado^[21] siempre que el móvil no hubiese sido el robo.
21. En caso de homicidio involuntario, la víctima sólo podrá perdonar lo equivalente a su tercio de libre disposición.
22. Si uno de los hijos de la víctima^[22] decide perdonar al asesino, no podrá aplicarse la pena de muerte.
23. Los hijos restantes percibirán su parte del precio de la sangre.
24. Las hijas no tienen potestad para perdonar si hay hijos varones presentes^[23].

25. El homicida voluntario que sea perdonado recibirá cien latigazos y un año de prisión^[24].

[El precio de la sangre o diya^[25]]

26. La **diya** para los poseedores de camellos es de cien camellos; para los poseedores de oro, es de mil dinares; y para los poseedores de plata es de doce mil dirhams.

27. Si la **diya** del homicidio voluntario es aceptada^[26], su valor asciende a:

- veinticinco camellas en su cuarto año de vida (**ḥiqqa**),
- veinticinco camellas en su quinto año de vida (**ḡaḡa^ca**),
- veinticinco camellas en su tercer año de vida (**bint labūn**) y
- veinticinco camellas en su segundo año de vida (**bint majād**).

28. La **diya** del homicidio involuntario consiste en cinco categorías:

- veinte camellas de cada una de las categorías arriba mencionadas y
- veinte camellos machos en su tercer año de vida.

29. La **diya** se intensifica cuando se trata de un padre que lanza a su hijo un objeto de hierro y le mata^[27]. Al padre no se le ejecuta por ello^[28]; pero tendrá que pagar^[29]:

- treinta camellas en su quinto año de vida (**ḡaḡa^ca**),
- treinta camellas en su cuarto año de vida (**ḥiqqa**) y
- cuarenta camellas preñadas (**jalifa**).

30. Según una opinión, este precio ha de pagarlo su clan; pero según otra, lo paga el padre de su propio dinero^[30].

31. La **diya** de la mujer^[31] es la mitad que la del varón^[32].

32. Igualmente lo es la **diya** de los cristianos y judíos varones^[33].

33. La **diya** de sus mujeres es la mitad que la de ellos^[34].

34. La **diya** del zoroástrico es de ochocientos dirhams^[35]; y la de sus mujeres, la mitad^[36].

35. Lo mismo se les aplica en la **diya** de mutilaciones y heridas.

[La diya de mutilaciones]

36. La amputación de ambos brazos^[37] obliga al pago total de la **diya**^[38].

37. La amputación de ambas piernas^[39] y la extracción de ambos ojos también obliga al pago total de la **diyya**.
38. La amputación de cada uno de los miembros arriba mencionados obliga al pago de la mitad de la **diyya**^[40].
39. La amputación del cartílago nasal implica el pago íntegro de la **diyya**.
40. Provocar la pérdida del oído implica el pago la **diyya** en su integridad^[41].
41. Provocar la pérdida de la razón implica el pago la **diyya** en su integridad.
42. La ruptura de la espalda implica el pago la **diyya** en su integridad.
43. La ablación de los testículos implica el pago la **diyya** en su integridad.
44. La ablación del glande implica el pago la **diyya** en su integridad.
45. La amputación de la lengua implica el pago la **diyya** en su integridad.
46. Provocar la pérdida del habla implica el pago la **diyya** en su integridad.
47. La amputación de los dos senos de la mujer implica el pago la **diyya** en su integridad^[42].
48. La extracción^[43] del ojo sano del tuerto implica el pago de la **diyya** en su integridad.

[La **diyya** de heridas]

49. La herida del tipo **mūḍiḥa**^[44] implica el pago de cinco camellos.
50. La extracción de un diente^[45] implica también el pago de cinco camellos.
51. Cada dedo^[46] que se ampute^[47] implica el pago de diez camellos: a tres camellos y un tercio por falange.
52. Aunque cada falange del pulgar^[48] que se ampute implica el pago de cinco camellos.
53. La herida del tipo **munaqqila** implica el pago de un décimo y medio de la **diyya**^[49].
54. La herida del tipo **mūḍiḥa** es la que deja el hueso al descubierto^[50].
55. La herida del tipo **munaqqila** es la que astilla el hueso sin llegar al cerebro.
56. La herida que penetra hasta el cerebro^[51] es la llamada **ma'mūma**^[52], la cual implica el pago de un tercio de la **diyya**^[53].
57. La herida del tipo **ŷā'ifa**^[54] también implica el pago de un tercio de la **diyya**.
58. El pago que implican las heridas de gravedad inferior a la **mūḍiḥa** será decidido por el juez^[55]. Al igual que las heridas infligidas en el resto del cuerpo^[56].

59. La indemnización por mutilaciones o heridas no se paga hasta que éstas hayan sanado.

60. Las heridas de gravedad inferior a la *mūdiḥa*^[57] que sanan sin dejar desfiguración no implican pago alguno^[58].

[El talión o *qiṣās*]

61. El talión se aplica en el caso de heridas infligidas intencionadamente, a excepción de las que pueden provocar la muerte tal y como la *ma'mūma*, la *ŷā'ifa*, la *munaqqila*, la sufrida en el muslo, los testículos, la espalda y demás órganos vitales^[59]. En cuyo caso, se pagará la *diyya*^[60].

[Obligaciones del clan en lo que al pago de la *diyya* se refiere]

62. El clan de quien cometa o confiese haber cometido un homicidio intencionado no está obligado a pagar la *diyya*^[61] que implica dicho homicidio^[62].

63. No obstante, en el caso de heridas no intencionadas estará obligado a pagar la indemnización cuyo valor ascienda o supere un tercio de la *diyya*.

64. Toda indemnización que no llegue a un tercio de la *diyya* será pagada por el culpable.

65. Si las heridas son intencionadas y del tipo *ma'mūma* o *ŷā'ifa*, Mālik opina que la indemnización ha de ser pagada por el clan^[63]. Aunque también ha dicho que ha de pagarla el culpable con su propio dinero, a no ser que sea insolvente, teniéndola que pagarla entonces el clan, ya que no se podría aplicar el talión si la herida hubiese sido infligida intencionalmente.

66. La misma discrepancia existe cuando la indemnización es de un tercio de la *diyya* y no se puede aplicar el talión por el peligro de que ello provoque la muerte del culpable.

67. El clan no indemnizará si la víctima se quita la vida suicidándose o por accidente^[64].

[Indemnización a mujeres]

68. La mujer recibe la misma indemnización que el hombre hasta alcanzar un tercio de la *diyya* del hombre. En cuyo caso, vuelve a la indemnización que a ella le corresponde^[65].

[Cuando ambas partes son heterogéneas]

69. Si un grupo de personas matan conjuntamente a una persona, el grupo entero será ejecutado por ello^[66].

70. Si la persona ebria^[67] comete un homicidio, se la ejecutará por ello.

71. Si un demente comete un homicidio, su clan paga la *diyya*.

72. El homicidio o la amputación intencionados llevado a cabo por el menor son tomados como no intencionados, debiendo su clan pagar la indemnización si ésta asciende a un tercio de la **diyya** o más.

73. Si la indemnización no llega al tercio de la **diyya**, lo pagará el menor de su propio dinero^[68].

74. La mujer es ejecutada si asesina a un hombre y viceversa.

75. Asimismo, el talión de heridas es de aplicación entre miembros de diferentes sexos.

76. El hombre libre^[69] no podrá ser ejecutado por haber asesinado a un esclavo^[70]; pero el esclavo podrá ser ejecutado por haber asesinado a un hombre libre.

77. El musulmán^[71] no podrá ser ejecutado por haber asesinado a un infiel; pero el infiel podrá ser ejecutado por haber asesinado a un musulmán^[72].

78. No se aplicará el talión de heridas entre un hombre libre y un esclavo^[73], ni entre un musulmán y un infiel.

[Irresponsabilidad penal o hadar]

79. El que conduce un animal colocándose detrás del mismo, el que tira de su brida y el que lo monta serán responsables de lo que dicho animal pisotee^[74].

80. Lo que dicho animal destruya sin que los conductores arriba mencionados lo causen, o lo que destruya estando el animal parado y sin que nadie le provoque, no es responsabilidad de nadie^[75].

81. Nadie es responsable de quien muera trabajando en un pozo o en una mina si el derrumbe no es provocado por terceras personas.

[Plazo de pago de las indemnizaciones y beneficiarios de las mismas]

82. El clan tendrá que pagar la **diyya** en un plazo de tres años^[76].

83. El tercio de la **diyya** se pagará en el plazo de un año; y su mitad se pagará en dos años.

84. La **diyya** es heredada por los herederos según dispone la Ley de Herencias.

[Compensación por provocar el aborto de una mujer libre]

85. La indemnización por provocar el aborto de una mujer libre es un esclavo o esclava joven valorada en cincuenta dinares o seiscientos dirhams^[77]. Ello será heredado según prescribe el Libro de Al-lāh^[78].

[Herederos homicidas]

86. El homicida intencionado no heredará ni del patrimonio de la víctima ni de su **diyya**^[79].

87. El homicida no intencionado heredará del patrimonio, mas no de la **diyya**.

[Compensación por provocar el aborto de una esclava]

88. La indemnización por provocar el aborto de una esclava embarazada por su amo es la misma que la de la mujer libre.

89. Si el embarazo es de otro, la indemnización es una décima parte del valor de dicha esclava.

[Homicidio de esclavos]

90. Quien^[80] mate^[81] a un esclavo estará obligado a restituir su valor^[82].

[Grupos homicidas]

91. Cuando una banda de criminales perpetra un robo con intimidación que resulta en homicidio o un homicidio con robo por móvil, se ejecutará a la banda entera, aunque quienes hayan perpetrado el homicidio hayan sido sólo algunos miembros de dicha banda^[83].

[Expiación por homicidio]

92. La expiación del homicidio involuntario es obligatoria; y consiste en liberar un esclavo creyente^[84].

93. Si no puede llevar eso a cabo, que ayune durante dos meses consecutivos^[85].

94. Al homicida voluntario que sea perdonado, se le ordenará que expíe^[86] también, pues es mejor para él.

[Crímenes de **zandaqa, brujería, apostasía, abandono de los pilares del Islam y ofensas contra Al·lāh y Su Profeta]**

95. Al **zindīq** se le ejecuta sin aceptar su arrepentimiento. Se trata de aquel que aparenta ser musulmán, mientras que secretamente es un infiel.

96. Al brujo^[87] se le ejecuta igualmente sin aceptar su arrepentimiento^[88].

97. Al apóstata^[89] se le ejecuta a no ser que se arrepienta. Por lo que se le proporcionarán tres días para que pueda arrepentirse^[90]. Lo mismo se aplica si se trata de una mujer apóstata^[91].

98. A quien no apostate y acepte la obligatoriedad de la oración, pero diga que no reza, se esperará a que pase el tiempo de una sola oración. Si no la reza, se le ejecuta^[92].

99. Quien se niegue a entregar el **zakāt**^[93], le será arrebatado a la fuerza.

100. Quien no haga la Peregrinación, que Al·lāh se encargue de él^[94].

101. Quien no rece negando la obligatoriedad de la oración es considerado un apóstata. Se le proporcionarán tres días para que se arrepienta; y si no se arrepiente, se le ejecuta^[95].

102. Quien insulte al Mensajero de Al·lāh^[96] – que Al·lāh le bendiga y le dé paz –, es ejecutado, sin que se acepte su arrepentimiento^[97].

103. El *ḍimmi*^[98] que insulte al Profeta – la paz sea con él – o a Al·lāh – exaltado sea – sin que ello tenga que ver con su religión infiel^[99], será ejecutado a no ser que se haga musulmán.

104. El patrimonio del apóstata va a parar a la Comunidad de Musulmanes^[100].

[El bandolerismo o muḥāraba]

105. Al salteador no se le perdona si se le captura. Y se le ejecuta en el caso en que hubiese matado a alguien^[101].

106. Si no hubiese matado a nadie, el Imām decidirá qué castigo aplicarle según la envergadura de sus crímenes y la longitud de su historial criminal, pudiendo:

- ejecutarle^[102],
- crucificarle^[103] y luego ejecutarle,
- cortarle la mano derecha y el pie izquierdo,
- exiliarle a otro lugar^[104] donde sea encarcelado hasta que se arrepienta.

107. Si no se le hubiese podido capturar y viene por sí mismo arrepentido^[105], se le perdonarán sus atentados contra los derechos de Al·lāh^[106]; pero habrá de pagar los realizados contra los derechos de los hombres, ya sean éstos materiales^[107] o de sangre^[108].

108. El ladrón^[109] habrá de pagar todo bien que haya sustraído.

109. Cuando una banda de criminales perpetra un robo con intimidación que resulta en homicidio o un homicidio con el robo por móvil, se ejecutará a la banda entera, aunque quien haya perpetrado el homicidio haya sido un solo miembro de dicha banda.

110. Se ejecutará a todo musulmán que mate a un cristiano o judío^[110] si el asesinato hubiese tenido el robo como móvil o si fuese resultado de un acto de bandidaje^[111].

[Fornicación^[112] o zinā]

111. La persona libre que posea la cualidad de *iḥṣān* y que fornicue^[113] será lapidada^[114] hasta la muerte.

112. La cualidad de **iḥṣān** consiste en haber^[115] contraído matrimonio y haberlo consumado de modo legalmente válido^[116].

113. Si dicha persona careciese de la cualidad de **iḥṣān**, se le propinaría cien latigazos y le exiliaría el Imām a otra ciudad^[117] donde sufriría prisión por un año.

114. El esclavo o esclava que cometa adulterio recibirá cincuenta latigazos, estén casados o no.

115. Ni los esclavos ni la mujer libre sufrirán exilio con prisión.

[Evidencias necesarias para declarar culpable de fornicación]

116. Quien fornique no podrá ser castigado a no ser que:

- confiese^[118],
- haya embarazo evidente^[119],
- presten testimonio cuatro hombres libres adultos dignos de confianza que confiesen haber presenciado el acto y lo describan^[120] "como el palillo que entra en el bote de kohol".

117. Dichos testimonios se han de presentar a la vez^[121]. Y si uno de los cuatro no llega a describir el acto del modo indicado, los tres testigos que así lo hubiesen hecho serán castigados por calumnia^[122].

[Fornicación perpetrada por menores]

118. A quien no haya alcanzado la pubertad no se le aplicará la pena legal por fornicación^[123].

[Fornicación con esclavas]

119. Se aplicará la pena legal a quien copule con la esclava de su padre.

120. Mas no se aplicará dicha pena a quien copule con la esclava de su hijo. No obstante, tendrá que restituir el precio de la misma aunque ésta no quede embarazada.

121. Se le aplicará un correctivo a quien copule con la esclava que posea en asociación con otro^[124], teniendo que restituir su valor^[125] si posee dinero suficiente para ello.

122. Si dicha esclava no queda embarazada, el copropietario podrá elegir entre seguir siendo copropietario de la misma o que se le restituya el valor de su parte.

[Violación]

123. Si una mujer que queda embarazada^[126] alega que fue violada, no se la creará^[127] y se le aplicará la pena legal, a no ser que:

- un testigo testifique que presencié cómo su violador la raptó, llevándosela consigo;
- hubiese venido pidiendo auxilio cuando tuvo lugar la violación;
- hubiese venido sangrando.

124. Si un cristiano^[128] viola a una musulmana, se le condenará a muerte^[129].

[Retractación de la confesión de adulterio]

125. Quien se retracte de su confesión de fornicación será dejado en libertad.

[Aplicación a esclavos de la pena por fornicación]

126. El amo aplicará a su esclavo o esclava la pena de fornicación^[130] si:

- hay embarazo;
- cuatro testigos, aparte del amo, prestan testimonio;
- hay confesión.

127. No obstante, si la esclava está casada con un hombre libre o con un esclavo no perteneciente al amo, la pena sólo la podrá aplicar el Sultán.

[Homosexualidad]

128. La práctica de sodomía de un hombre libre con otro que acepta voluntariamente entraña la lapidación de ambos^[131], posean o no la cualidad de *iḥṣān*.

[La calumnia o *qadḥ*^[132]]

129. El hombre^[133] libre^[134] que calumnie recibirá un castigo de ochenta latigazos.

130. El esclavo recibirá cuarenta latigazos si calumnia y cincuenta si fornicación.

131. El infiel recibirá también ochenta latigazos si calumnia.

132. Calumniar a un esclavo o a un infiel no conlleva pena legal^[135].

133. Se le aplicará la pena legal a quien calumnie a la menor viripotente.

134. A quien calumnie al varón menor no se le aplicará la pena legal^[136].

135. Los menores no recibirán castigo alguno por calumnia o fornicación.

136. Quien niegue la filiación de alguien^[137] recibirá el castigo por calumnia^[138].

137. La insinuación calumniosa también se castiga con la pena legal.

138. Quien le diga a un hombre: "¡homosexual!", será castigado por calumnia.

[Acumulación de penas]

139. Quien calumnie a un grupo de personas recibirá un solo castigo legal a instancias de cualquiera de ellos que le demande. Tras ello, la demanda de los demás no entrañará pena alguna.

140. Quien tome vino y fornicue recurrentemente recibirá un solo castigo legal por todo ello.

141. Lo mismo se aplica a quien calumnie^[139] a un grupo de personas.

142. A quien haya de aplicársele castigos legales y pena de muerte, se le aplicará tan solo la pena de muerte.

143. A no ser que haya habido calumnia, en cuyo caso se aplicaría el castigo legal de la misma antes de aplicar la pena de muerte.

[Consumición de bebidas embriagantes]

144. Quien beba vino o licor embriagante^[140] será castigado con ochenta latigazos^[141], se embriague o no^[142], sin que tenga que sufrir prisión alguna.

[Modo de aplicación de las penas]

145. Al varón se le desvestirá para recibir la pena^[143].

146. A la mujer no se le quitará más que las prendas que la puedan proteger de los golpes.

147. A ambos se les aplicará la pena sentados.

148. A la embarazada no se le aplicará la pena hasta que no dé a luz.

149. Tampoco se le aplicará la pena a la persona enferma de gravedad hasta que no se reponga.

[Bestialismo]

150. No se ejecutará al que cometa bestialismo, mas se le aplicará un correctivo.

[El robo o sariqa^[144]]

151. A quien robe un cuarto de dinar de oro, un artículo cuyo valor ascienda a tres dirhams con fecha del día en que se cometió el robo o plata cuyo peso es de tres dirhams, se le cortará la mano si ello hubiese estado bajo custodia^[145].

152. Al que robe aprovechándose de un descuido^[146] no se le amputará la mano.

153. A quien robe lo arriba mencionado^[147] se le cortará la mano^[148], ya sea hombre, mujer o esclavo.

154. Si luego vuelve a robar, se le cortará el pie opuesto^[149]. Si repite^[150], se le cortará la otra mano^[151]. Si vuelve a reincidir, se le cortará el otro pie^[152]. Y si, finalmente, vuelve a robar^[153], se le azotará y encarcelará.

155. A quien confiese haber robado, se le cortará la mano; pero si se retracta, se le eximirá de la amputación.

156. No obstante, deberá restituir el valor del objeto robado, si lo posee. En caso de no poseerlo, quedará endeudado por ello.

[Circunstancias Eximentes]

157. Quien robe un bien de un lugar custodiado no recibirá la pena de amputación hasta que no saque físicamente lo robado del mencionado lugar^[154].

158. Lo mismo se aplica al sudario que se roba de una tumba^[155].

159. A quien robe en una casa en la que se le ha permitido la entrada no se le aplicará la pena de amputación^[156].

160. Al que robe aprovechándose de un descuido no se le aplicará la pena de amputación.

161. La confesión de un esclavo que pueda resultar en la aplicación de una pena corporal, tal y como azotes y amputación, es vinculante.

162. Mas su confesión no es vinculante si se trata de una pena que vaya a hacerle propiedad de otro que no sea su dueño.

163. No se aplicará la pena de amputación cuando se robe:

- la fruta colgada del árbol
- el cogollo que se halla en la palmera,
- el ganado que paca, a no ser que se encuentre en su corral,
- los dátiles, a no ser que se encuentren en su secadero.

[Intercesión]

164. No se intercederá por^[157] aquel cuyo robo o fornicación haya sido denunciado ante el Imām^[158].

165. No obstante, se discrepa con respecto al culpable de calumnia^[159].

[Carterismo y robo de bienes públicos]

166. A quien le robe a otra persona lo que tenga en la manga, se le amputará la mano^[160].

167. A quien robe de los almacenes públicos^[161], del tesoro público^[162] o del botín de guerra^[163], se le amputará la mano.

168. Según otra opinión, se le amputará la mano sólo si lo que roba excede en tres dirhams la parte de botín que le corresponde.

[Restitución de lo robado]

169. Al ladrón que haya sufrido la pena de amputación y que sea solvente se le exigirá la restitución del valor del objeto robado.

170. Si no es solvente, no se le exigirá restitución alguna.

171. Y se le exigirá la restitución del valor del objeto robado al ladrón insolvente en los robos que no entrañan amputación^[164].

[1] Se refiere a dos testigos de integridad que den fe del homicidio sin contradecirse.

[2] El juramento de *qasāma* se hace necesario cuando:

- el homicida se halla en sus plenas facultades mentales, es adulto, su religión y su estado civil de libertad o esclavitud coincide con el de la víctima,
- los miembros del clan de la víctima están de acuerdo en que no van a perdonar al homicida,
- los que juran son dos o más miembros del clan de la víctima,
- los miembros del clan han presentado una prueba que refuerza la suposición de culpabilidad del homicida (tal y como un testigo de integridad que haya visto al homicida junto a la víctima manchado de sangre y con un cuchillo en la mano, etc.).

[3] se ha de cumplir la condición de que sean familiares agnaticios.

[4] El juramento reza lo siguiente: "billāhi-l-laḡī lā ilāha illa huwwa que fulano ha matado a mengano o que mengano ha muerto debido al golpe de fulano".

[5] Si un grupo mata a golpes a una persona y no se sabe cuál de ellos fue el autor material del golpe que mató a la víctima, el clan de la víctima emitirá la *qasāma* y elegirán a un miembro del grupo que será ejecutado. El resto de los miembros del grupo homicida serán azotados cien veces y encarcelados por un año.

[6] O sea, un día o más, aunque no coma ni beba efectivamente.

[7] Todos o algunos de ellos.

[8] Si no jura los cincuenta juramentos, ingresará en prisión, no pudiendo salir hasta que no lo haga.

[9] Siendo el caso que la parte acusadora se niega a jurar.

[10] Esta es la opinión de ^cAbd al-Mālik. Ibn al-Qāsim dice que si dos juran, el resto queda eximido.

[11] Si no hay hombres que juren, no habrá juramento.

[12] Un ejemplo de ello es que la víctima deje un hijo y una hija. Al dividirse los cincuenta juramentos entre ambos, al hijo le corresponden 33 juramentos y 1/3 de juramento; y a la hija, 16 juramentos y 2/3 de juramento. Según la regla, la hija posee la fracción más grande. Por consiguiente, el hijo jura 33 juramentos y la hija 17.

[13] A fin de que se sea consciente de la solemnidad y de la gravedad del acto.

[14] Algo así como tres millas de distancia.

[15] Ya que la *qasāma* se aplica sólo en casos de homicidios.

[16] Por no existir equivalencia en libertad y esclavitud entre el homicida y la víctima. El hombre libre que mata a un esclavo tan solo ha de restituir el valor de dicho esclavo a su dueño. En ningún caso se le puede aplicar el talión.

[17] Por no existir equivalencia en la religión entre el homicida y la víctima. El musulmán que mata a un cristiano o a un judío tan sólo ha de pagar el precio de la sangre de dicho cristiano o judío. En ningún caso se le puede aplicar el talión.

[18] Se trata de dos ejércitos que se creen con el derecho legal de luchar el uno contra el otro. Las vidas que se pierdan en dichas refriegas no están protegidas por la Ley.

[19] Se refiere a un lugar público de dicho vecindario. No a un lugar de dicho vecindario que pertenece a una gente determinada.

[20] Aunque el asesino sea un hombre libre musulmán y la víctima un esclavo, un cristiano o un judío. Eso es así, ya que el homicidio cuyo móvil es el robo cae dentro de la categoría de bandidaje.

[21] Se entiende que le perdona antes de morir.

[22] A condición de que sea adulto y se halle en sus plenas facultades mentales.

[23] Asimismo, las hermanas no tienen potestad para perdonar en presencia de los hermanos. El perdón incumbe a los familiares agnaticios.

[24] Esta pena se aplica también cuando no se puede aplicar el talión por falta de concordancia en religión y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la víctima.

[25] Se trata de la compensación económica que el homicida involuntario o el homicida voluntario paga a los familiares de la víctima cuando aquél es perdonado por éstos.

[26] Se acepta la *diya* del homicidio voluntario cuando hay perdón por parte de los familiares de la víctima o cuando no se puede aplicar el talión por falta de concordancia en religión y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la víctima.

- [27] Se entiende que el padre le lanza el objeto de hierro a su hijo sin intención de matarlo.
- [28] A no ser que haya un claro indicio de que hubo voluntad de cometer asesinato.
- [29] A los herederos de su hijo con exclusión de él.
- [30] Esta es la opinión preferente.
- [31] Musulmana libre.
- [32] Musulmán libre. Ello supone 500 dinares de oro.
- [33] Es la mitad que la *diyya* del musulmán libre: 500 dinares.
- [34] 250 dinares.
- [35] En dinares, serían 66 dinares y $\frac{2}{3}$ de dinar.
- [36] 33 dinares y $\frac{1}{3}$ de dinar.
- [37] Esto también se aplica si se cortan ambas manos desde las muñecas.
- [38] Esto es así cuando el corte es involuntario o voluntario, pero no se aplica el talión por las razones aludidas en la nota 26.
- [39] Esto también se aplica si se cortan ambos pies desde los tobillos.
- [40] Esto se aplica en la amputación involuntaria. Si es voluntaria, se aplicará el talión. En el caso del tuerto, la extracción de su ojo sano implica el pago total de la *diyya*.
- [41] Esto se aplica si pierde la capacidad de audición de ambos oídos. Si la pierde de sólo uno, pagará media *diyya*.
- [42] Ya sean amputados de raíz o sólo las areolas.
- [43] Involuntaria.
- [44] Ver art. 54.
- [45] O muela.
- [46] De la mano o el pie.
- [47] Involuntariamente. Si se hace voluntariamente, se aplicará el talión.
- [48] O el dedo gordo del pie.

[49] Ya sea provocada voluntaria o involuntaria, ya que en este tipo de herida no se aplica el talión por correr peligro la vida del culpable si se le intentase aplicar el talión.

[50] La definición legal de esta herida sólo es aplicable cuando es infligida en el cráneo, la frente o las mejillas.

[51] Quedando el cerebro cubierto tan solo por una ligera membrana.

[52] Esta herida sólo es infligida en el cráneo o la frente.

[53] 333 dinares.

[54] Es la herida que llega a las entrañas. Se inflige en la espalda o el abdomen.

[55] La decisión que toma el juez en estos casos se llama **ḥukūma** y consiste en lo siguiente:

Se valora al herido sin la herida como si fuese un esclavo, dando un valor A. Luego se le valora con la herida dando un valor B. A menos B da C, que es lo que bajaría el herido de valor si fuese un esclavo. C guarda una proporción de un X % con respecto a A, que es el precio sin la herida. Esa proporción del X % de devaluación que el esclavo sufriría si se le infligiese la herida es la que paga el que ha provocado la herida pero en relación a la **diyya** de la víctima, ya que se trata de una persona libre. O sea, que el que ha provocado la herida paga un X % de la **diyya** del herido.

Ejemplo:

A un herido se le inflige una herida. Se toma al herido y se le valora sin su herida como si fuese un esclavo. Ello da un valor de 100 dinares. Luego se le valora con la herida, dando un valor de 90 dinares. $100 - 90 = 10$. 10 dinares es lo que el herido, tomándolo imaginariamente como un esclavo, se deprecia. La proporción entre 100 y 10 es de un 10%. Por lo tanto, sería un 10% de la **diyya** de dicho herido lo que debería de pagar la persona que le provocó la herida. Si la **diyya** del herido, por ser varón, musulmán y libre, es de 1.000 dinares, se le pagarán 100 dinares. O sea, el 10% de su **diyya**.

No obstante, hay que dejar claro que al no haber esclavos en la actualidad, se desconoce el precio que tendrían; por lo que la operación de **ḥukūma** es de difícil, si no imposible, aplicación en nuestros días. Por lo tanto, este punto de la ley precisa del **iȳtihād** apropiado para nuestros días.

[56] Estas indemnizaciones se pagan cuando la herida se inflige inintencionadamente. Si se inflige intencionadamente, se aplicará el talión.

[57] O inferior a la **ḡā'ifa**.

[58] Si dejan desfiguración, se aplicará el artículo 58. Este artículo hay que entenderlo a condición que la herida haya sido infligida inintencionadamente.

[59] Como por ejemplo el esternón.

[60] En el caso de golpes propinados con las manos o con objetos contundentes que no corten la carne, no se aplica el tali3n, sino que se aplica un correctivo segun lo considere apropiado el juez. El arrancar los cabellos o los pelos de la barba o del bigote obligan tambien a la aplicaci3n de un correctivo a discreci3n del juez.

El tali3n que se aplica en los cortes ha de coincidir en longitud, anchura y profundidad.

[61] Esta *diyya* se paga cuando ha habido perd3n o no se pueda aplicar el tali3n por falta de concordancia en religi3n y estatus social de libertad o esclavitud entre el homicida y la v3ctima.

[62] Esta regla es as3 por la posibilidad de que exista un arreglo entre el asesino y alguno de los miembros del clan de la v3ctima para que el asesino sea perdonado.

[63] Esta primera opini3n es la m3s difundida.

[64] Este caso est3 exento de responsabilidad penal alguna.

[65] Un ejemplo de esto es una mujer a la que le corresponden 30 camellos como indemnizaci3n a 3 dedos que se le han amputado (a 10 camellos por dedo). Si se le amputan 4 dedos, la indemnizaci3n, en vez de ser de 40 camellos, ser3 de 20 camellos. Ello es as3, ya que 40 camellos sobrepasa el tercio de la *diyya* del hombre (100 camellos), por lo que hay que reducir la indemnizaci3n a la mitad de lo que te3ricamente le corresponder3a. Esta ley est3 avalada por el consenso de los legistas de Medina.

[66] Ello es as3 si hubiese existido conspiraci3n por parte de todos los miembros del grupo para matar a la v3ctima.

[67] Por haberse embriagado conscientemente y a sabiendas, no por accidente.

[68] Y si no tiene dinero, se le adeudará dicha cantidad hasta que tenga dinero y la pague.

[69] Musulm3n.

[70] Musulm3n o no. Ahora bien, el hombre libre cristiano o jud3o s3 es ejecutado por matar a un esclavo musulm3n. A lo que est3 obligado el hombre libre musulm3n que mata a un esclavo es a abonar su valor al amo.

[71] Libre o esclavo.

[72] Libre o esclavo.

[73] Si el agresor y la v3ctima concuerdan en Islam y libertad, se aplicar3 el tali3n por heridas y por asesinato. Y si el agresor es de categor3a superior a la v3ctima, no se aplicar3 tali3n alguno.

[74] Ya que pueden controlar al animal.

[75] Como golpe3ndolo con la cola o la cabeza o mordi3ndolo.

[76] El homicida paga con los miembros de su clan.

[77] El nombre técnico de esto en árabe es *gurra*.

[78] Significa que esta indemnización es heredada por los herederos del feto según el Corán. Si es el padre el que golpea a la madre, el padre no hereda. Y si es la madre la que provoca el aborto, la madre no hereda, por lo figurante en los artículos 86 y 87. La indemnización será pagada aunque el embarazo perdido hubiese sido causado por fornicación o adulterio.

[79] Y quien no hereda no tiene capacidad para excluir a otros de la herencia.

[80] Siempre que sea musulmán.

[81] Intencionada o inintencionadamente.

[82] A no ser que el asesinato hubiese tenido como móvil el robo; en cuyo caso se le ejecutaría.

[83] Y aunque la víctima sea musulmán o no; libre o esclavo.

[84] Libre de defectos físicos y psíquicos.

[85] Si rompe el ayuno intencionadamente y sin pretexto, comenzará desde el principio. Si lo rompe por descuido o enfermedad, puede continuarlo después.

[86] A título meritorio, no obligatorio.

[87] Se trata de quien practica la brujería perjudicando la salud física y mental de la gente.

[88] Tanto el *zindīq* como el brujo, si se arrepienten antes de que se les descubra cometiendo sus respectivos crímenes, su perdón será aceptado.

[89] Quien abandona pública y claramente la religión del Islam después de haberla abrazado o haber nacido de padre musulmanes.

[90] Si no se arrepiente, se le ejecutará a la puesta del Sol del tercer día.

[91] A la embarazada, se le espera a que dé a luz.

[92] La ejecución en todos estos casos es por decapitación. No se le ejecuta por apostasía, sino como castigo.

[93] No por negarlo como uno de los pilares del Islam, sino por errónea interpretación u obstinación. Si niega la "pilaridad" del *zakāt*, se le ejecuta por apóstata.

[94] O sea, no se le castigará por ello.

[95] Se le ejecuta por apostasía, lo cual implica que:

- no se le reza la oración fúnebre,
- no se le enterra en un cementerio musulmán,
- sus herederos no le heredan,
- sus riquezas van a parar al tesoro Público de los musulmanes.

[96] Atribuyéndole una deficiencia o denigrándole. Lo mismo se aplica a quien insulte a cualquier otro profeta o ángel acerca del cual hay consenso con respecto a su cualidad de profeta o ángel.

[97] Si se arrepiente, se le ejecutará como castigo. Y si no se arrepiente, se le castigará por apostasía.

[98] El cristiano o judío que vive en territorio musulmán y que paga el impuesto de la *ÿizia*.

[99] Como que digan que Muḥammad - la paz sea con él - no es profeta en absoluto o que Allāh no es bondadoso. No obstante, si dicen que Muḥammad es profeta sólo de los árabes o que Allāh es trino, no se les ejecuta porque forma parte de su religión infiel.

[100] O sea, al Tesoro Público de los musulmanes denominado en árabe *bait al-māl*.

[101] Ya sea la víctima esclavo o infiel y aunque le perdone el clan de la misma.

[102] La ejecución puede llevarse a cabo por decapitación o fusilamiento.

[103] Atándole a un tronco o poste.

[104] Cuya distancia mínima ha de ser la que hace permisible acortar la oración 48 millas o 78 Km.

[105] O sea, se entrega a las autoridades.

[106] Que sería los castigos figurantes en los artículos 105 y 106.

[107] Estaría obligado a devolver la propiedad ajena que hubiese robado a no ser que se le perdone.

[108] Estaría sujeto a talión a no ser que el clan de las víctimas que hubiese matado le perdonasen a cambio de la *diyya*.

[109] Ya robe asaltando o con nocturnidad; ya se le capture, o se entregue voluntariamente a las autoridades.

[110] O a un esclavo.

[111] Siempre y cuando, no se entregue voluntariamente a las autoridades. En dicho caso, pagaría *ladiya* del cristiano o judío y restituiría el valor del esclavo.

[112] Hemos elegido traducir el término árabe *zinā* por *fornicación*, ya que el diccionario de la Real Academia Española define *fornicación* como "cópula fuera del matrimonio", lo cual incluye también *aladulterio*, definido como "cópula de persona casada con otra que no es su cónyuge". Por lo

tanto, *zinā*, que aquí traduciremos como *fornicación*, es toda cópula de un hombre con una mujer que no es ni su esposa ni su esclava.

[113] Introduciendo el glande en la vagina o ano.

[114] La lapidación se realiza con piedras de tamaño normal. No se deberán utilizar piedras pequeñas que atormentarían al lapidado, ni piedras grandes que deformarían su cuerpo. Se protegerá al lapidado la cabeza y por debajo de la cintura, lanzándose las piedras al abdomen y el torso o la espalda.

[115] Es condición que el hombre sea adulto, libre y se halle en sus plenas facultades mentales. En la mujer es necesario que sea viripotente, libre y también se halle en sus plenas facultades mentales.

[116] “Contraer matrimonio de modo legalmente válido” significa que el contrato carezca de defectos formales; y “consumar el matrimonio de modo legalmente válido” significa que la cópula ha de tener lugar durante los períodos de pureza de la esposa, no cuando está menstruando o durante el puerperio. La cualidad de *iḥṣān* permanece a perpetuidad aunque la persona se divorcie posteriormente.

[117] Situada a tres días de viaje.

[118] De propia voluntad, siendo adulto y estando en sus plenas facultades mentales.

[119] Se entiende embarazo de la mujer libre carente de marido o de la esclava carente de amo. También se considera fornicación cuando la mujer casada da a luz, mediando entre el día de su matrimonio y el del parto un tiempo inferior al tiempo de embarazo mínimo establecido en seis meses lunares.

[120] Es decir, describan la penetración del pene en la vagina.

[121] El acto debe de haber sido presenciado a la vez por los cuatro testigos.

[122] Siendo el cuarto testigo castigado a discreción del juez.

[123] Pero se le deberá aplicar un correctivo.

[124] Aunque su socio le dé permiso para ello.

[125] Si queda la esclava embarazada.

[126] Y sin marido

[127] Ya que se presupone siempre que el acto sexual provocador del embarazo fue voluntario hasta que no se pruebe lo contrario.

[128] O judío.

[129] Ya que de ese modo lo que hace es romper el pacto de la ḡimma. Y toda ruptura de dicho pacto, es castigado con la muerte.

[130] También aplica el amo la pena de calumnia y bebidas embriagantes.

[131] A condición de que sean adultos. Si sólo uno de ellos es adulto, se le lapidará; y se le aplicará un correctivo al menor.

[132] Se refiere a la acusación de fornicación, adulterio u homosexualidad sin pruebas. En ello se incluye también, el impugnar sin pruebas el linaje o ascendencia de alguien.

[133] O mujer

[134] Adulto, musulmán o no.

[135] Ya que el honor del esclavo y el infiel no disfrutan de inviolabilidad. No obstante, quien les calumnie recibirá un correctivo.

[136] Ya que la deshonra no le afecta. A no ser que se le calumnie diciendo que se le ha sodomizado.

[137] Diciendo que no es hijo de su padre, nieto de su abuelo y así sucesivamente, independientemente de cuán lejos se remonte en el linaje el calumniador que niega la filiación.

[138] La deshonra que causa a la persona la negación de su filiación es peor que la causada por acusarle de adulterio.

[139] Recurrentemente.

[140] Traducimos licor embriagante por la palabra nabīd, el cual consiste en dátiles o pasas fermentados en agua.

[141] Se le aplicará el castigo después de que recobre la sobriedad. La prueba en su contra deberá ser en base a:

- su propia confesión,
- que dos testigos de integridad le hayan visto embriagarse,
- que le huela el aliento a vino o licor.

[142] El autor está aludiendo aquí a Abū Ḥanīfa, el cual no permite que se aplique el castigo por consumición de licores embriagantes cuando se haya consumido una cantidad que no llegue a embriagar.

En cuanto a la consumición de estupefacientes, el castigo que se aplica es el correctivo que el juez disponga.

[143] Se le despojará de toda ropa excepto la que cubra sus desnudeces.

[144] El robo se define como la sustracción de lo ajeno llevado a cabo de modo subrepticio.

[145] La custodia o *hirz* en árabe depende de los usos y costumbres del lugar. Un bien puede considerarse que estaba bajo custodia o no según el lugar, las personas y la naturaleza misma de dicho bien.

[146] “Robar aprovechándose de un descuido” o *ijtilās* en árabe es definido como la sustracción de lo ajeno iniciada subrepticamente y finalizada a ojos vistas.

[147] Se refiere a lo mencionado en el artículo 151.

[148] La derecha.

[149] El pie izquierdo.

[150] Por tercera vez.

[151] La izquierda.

[152] El derecho. La mano se corta por la muñeca y el pie por el tobillo.

[153] Por quinta vez.

[154] Aunque lo saque lanzando el objeto robado fuera de donde estaba bajo custodia.

[155] Si dicho sudario cuesta un cuarto de dinar o más.

[156] Robar en una casa o negocio en el que se le ha permitido la entrada se llama técnicamente “engaño” o *jiyāna*.

[157] El Imām no podrá, por lo tanto, perdonarle, ya que al denunciarse el hecho, la aplicación de la pena se convierte en un derecho de Allāh.

[158] Con “Imām” se refiere aquí a la autoridad judicial del Juez que representa al Imām o Emir.

[159] La opinión más difundida es que sí se puede interceder o perdonar al culpable, ya que la aplicación de la pena de calumnia es un derecho que pertenece al calumniado.

[160] Ya que se considera que lo que se halla en la manga o bolsillo de alguien está bajo custodia.

[161] Donde el Sultán deposita alimentos y otros bienes.

[162] Donde el Sultán deposita oro y plata.

[163] Tras reunirlos.

[164] Por ser de un valor inferior a un cuarto de dinar.

Libro P: Derecho Procesal

CAPÍTULO SOBRE SENTENCIAS JURÍDICAS

Y TESTIFICACIÓN

[Procedimiento Judicial]

1. La prueba ha de aportarla el demandante^[1] y el juramento lo ha de prestar el que niegue los cargos^[2].
2. No se prestará juramento hasta que no se establezca la existencia de relación entre ambas partes^[3] o una sospecha con fundamento^[4]. Pues así juzgaban los jueces de Medina^[5].
3. Dijo ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz: “Se crearán nuevas sentencias a medida que se creen nuevos delitos”^[6].
4. Si el demandado se niega a jurar, no se fallará a favor del demandante hasta que éste no jure precisando el objeto de su demanda^[7].

[El Juramento o yamīn]

5. El juramento es diciendo: “wal·lāhil laḏī lā ilāha illa hu”^[8].
6. Se jurará de pie^[9] ante el minbar del Profeta^[10] – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – a partir de un cuarto de dinar en adelante.
7. En cualquier lugar que no sea Medina, se jurará a partir de la misma cantidad en el lugar más venerado^[11] de la mezquita aljama^[12].
8. El infiel jurará por Al·lāh en el lugar que venere.

[Aportación de pruebas]

9. Si tras haber prestado juramento el demandado, el demandante da con una prueba evidente cuya existencia desconocía, se fallará a su favor en virtud de la misma^[13].
10. Pero si conocía de su existencia, no le será aceptada. Según otra opinión, sí se le acepta.

[Fallo con un solo testigo y un juramento]

11. Se fallará a favor de quien presente un testigo y emita un juramento en casos patrimoniales^[14].
12. Mas ello no constituirá prueba aceptable en materia de matrimonio, divorcio o penas legales^[15].
13. Tampoco constituirá prueba aceptable en materia de heridas y mutilaciones intencionadas u homicidio; a no ser que en este último caso se trate del juramento *qasāma*^[16].

14. Según otra opinión, sí constituiría prueba aceptable en materia de heridas y mutilaciones^[17].

[Testimonio presentado por mujeres]

15. El testimonio de las mujeres es sólo aceptable en lo patrimonial^[18].

16. El testimonio de cien mujeres equivale al de dos mujeres, el cual, a su vez, equivale al de un hombre.

17. Se fallará a favor de los casos en que se presente el testimonio de dos mujeres acompañado del testimonio de un hombre o de un juramento; siempre que se trate de casos que acepten como evidencia un solo testigo acompañado de un juramento.

18. Está permitido el testimonio de dos mujeres en aquello que los hombres no presencian, tal y como partos, vagidos^[19], etc^[20].

[Testimonios inválidos]

19. No está permitido el testimonio de uno de los litigantes y el de una persona de dudosa reputación.

20. Sólo se acepta el testimonio de testigos íntegros^[21].

21. No está permitido el testimonio de:

- la persona a la que se le haya aplicado una pena legal,
- el esclavo,
- el menor,
- el infiel.

22. Si el castigado por fornicación se arrepiente, su testimonio será aceptado excepto en los casos de fornicación^[22].

23. No está permitido el testimonio de:

- el hijo a favor de sus padres,
- los padres a favor de su hijo,
- el marido a favor de su esposa,
- la esposa a favor del marido^[23].

24. El testimonio de una persona de integridad moral en favor de su hermano es válido^[24].

25. No está permitido el testimonio de:

- la persona conocida por mentir,
- quien comete abiertamente transgresiones mayores,
- quien busque ser beneficiado,
- quien quiera evitar ser perjudicado,
- el tutor testamentario a favor del huérfano que tutela.

26. No obstante, el tutor testamentario sí podrá testificar en contra de su tutelado.

[Autorización y desautorización de testigos]

27. No está permitido que las mujeres autoricen o desautoricen testigos^[25].

28. La única fórmula aceptable para autorizar a un testigo es que se diga: "doy fe de que fulano es ^cadlun riḍā"^[26].

29. Una sola persona no es suficiente para autorizar o desautorizar testigos^[27].

[Testimonio de menores]

30. En caso de heridas^[28], el testimonio de menores es aceptado mientras no se les disperse ni intervenga entre ellos un adulto^[29].

[Litigios en materia de ventas]

31. Si ambas partes de una venta discrepan^[30], se hará jurar al vendedor, obligando al comprador a aceptar la mercancía^[31].

32. De otro modo, el comprador jurará también^[32], quedando libre de aceptar la mercancía.

[Litigios en materia de propiedad]

33. Si dos personas litigan sobre la propiedad de un artículo, que jure cada uno y que se lo repartan entre ambos.

34. Si cada uno aporta una prueba, se fallará a favor del que presente la prueba más fehaciente^[33].

35. Si ambas pruebas son igualmente fehacientes, jurarán ambos litigantes y se repartirán el artículo.

[Retractación del testimonio]

36. Si un testigo se retracta de su testimonio tras haberse emitido sentencia, se le obligará a indemnizar los daños causados por su testimonio, si confiesa haber testificado en falso^[34]. Tal es la opinión de los discípulos de Mālik.

[Litigio entre poderdante y apoderado]

37. Se considerará como verdadera la alegación de quien alegue haber devuelto:

- el artículo que ha sido puesto bajo su poder^[35],
- el artículo que le ha sido encomendado que venda,
- el precio de la venta que le ha sido encomendado realizar,
- el depósito dejado a su recaudo,
- el dinero entregado para llevar a cabo un qirāḍ^[36].

38. Si un agente alega haber realizado una entrega que le haya sido encomendada hacer y el supuesto receptor niega haber recibido nada, el agente deberá presentar prueba de la entrega o cubrir la garantía de la misma.

[Litigio entre tutor y tutelado]

39. Del mismo modo, el tutor de los huérfanos ha de presentar evidencias de los gastos de manutención^[37] o de que les ha hecho entrega del patrimonio que les pertenece^{[38] [39]}.

40. Si los huérfanos se hallaban bajo la custodia directa del tutor, la palabra de éste será aceptada como válida si alega gastos de manutención razonables^[40].

[Acuerdo amistoso o ṣulḥ]

41. El acuerdo amistoso está permitido siempre que no resulte en algo prohibido.

42. Está permitido el acuerdo amistoso en virtud de un reconocimiento^[41] o una negación^[42].

[La esclava que se hace pasar por mujer libre]

43. El amo de la esclava embaucadora, que se casa haciéndose pasar por mujer libre, tiene derecho a recuperarla y recuperar el valor del hijo que ésta conciba^[43], con fecha del día en que se emita la sentencia a su favor.

[Derecho de recuperación de una esclava]

44. Quien tenga derecho a recuperar una esclava^[44] que haya dado a luz, tendrá derecho al valor de la misma y al valor del hijo^[45] con fecha del día de la sentencia favorable.

45. Según otra opinión, tendrá derecho a recuperar a la esclava y a recuperar el valor del hijo.

46. Según otra opinión, sólo tendrá derecho a recuperar el valor de la esclava^[46]. A no ser que acceda a aceptar el valor del precio por el que el usurpador la vendió.

47. Si la esclava obra en poder del usurpador, éste recibirá la pena legal^[47] y el hijo que haya concebido será esclavo del amo junto con su madre^[48].

[Derecho de recuperación de tierras]

48. Quien tenga derecho a recuperar tierras^[49] que hayan sido urbanizadas que pague al urbanizador el valor de lo urbanizado.

49. Si se niega a pagar el valor de lo urbanizado, que el comprador le pague el valor de las tierras sin urbanizar.

50. Si se niega a aceptarlo^[50], se convertirán en co-propietarios en función del valor de lo que cada uno haya aportado.

51. Al usurpador se le ordenará que derribe sus construcciones, destruya sus cosechas y arranque sus árboles.

52. Si el legítimo dueño así lo desea, podrá pagar al usurpador el valor de las construcciones ya demolidas y los árboles arrancados, tras deducir los gastos de demolición y arranque.

53. El legítimo dueño no estará obligado a pagar nada que deje de tener valor tras los efectos de la demolición y el arranque^[51].

[Incremento de los bienes usurpados]

54. El usurpador deberá devolver todo beneficio^[52] que se haya derivado de los bienes usurpados^[53].

55. Quien no haya usurpado no estará obligado a devolver beneficio alguno^[54].

56. Tanto la cría del animal como el hijo de la esclava que no haya sido concebido con el amo^[55] volverán a manos del dueño legítimo que detente el derecho de recuperación de las madres que se hallaban en manos de quien las había comprado o adquirido por otros medios.

57. Sufrirá pena legal aquel que usurpe una esclava y copule con la misma dejándola embarazada. Es más, el fruto de dicho embarazo será un esclavo.

[Regulaciones urbanísticas]

58. La reparación del piso inferior que amenaza derrumbarse incumbe al vecino que lo habita.

59. La reparación de las vigas de madera del techo también incumben al vecino del piso inferior.

60. El apuntalamiento de las habitaciones del piso superior incumbe al vecino del piso inferior si dicho piso amenaza derrumbarse, hasta que sea totalmente reparado.

61. El vecino del piso inferior será obligado a que repare su vivienda o que se la venda a quien vaya a repararla.

62. No se han de causar daños al prójimo^[56] ni abusar de él^[57].

63. No se ha de llevar a cabo aquello que perjudique al vecino de uno, tal como:

- abrir una ventana que dé a la casa del vecino, violando así su intimidad,
- abrir una puerta que dé a la puerta del vecino^[58],
- hacer una excavación que perjudique a su vecino, aun dentro de los límites de la propiedad de uno.

64. El muro medianero es otorgado por sentencia a aquel en cuyo lado se encuentre el maderamen y el enladrillado.

[Regulación de aguas]

65. No se ha de impedir el acceso al agua sobrante, impidiendo así que el ganado pascie^[59].

66. Los que caven pozos para dar de beber a su ganado tienen más derecho a usar dichos pozos que los demás.

67. Una vez que los dueños de los pozos den de beber a su ganado, los demás tendrán el mismo derecho a usar dichos pozos.

68. Quien tenga en sus tierras un manantial o un pozo, tendrá derecho a impedir que los demás lo usen, a no ser que el pozo de su vecino se colapse y tema no poder regar su cosecha. En dicho caso, no podrá impedir a su vecino que tome el agua que le sobre.

69. Y hay discrepancia en si tiene derecho a ser remunerado por ello o no^[60].

[Otras regulaciones urbanísticas]

70. No se deberá impedir al vecino de uno que inserte una viga en su muro.

71. Mas si se niega, no se le podrá sentenciar jurídicamente a aceptarlo.

[Daños causados por el ganado]

72. Los desperfectos que el ganado cause durante la noche en sembrados y vallas serán responsabilidad de sus dueños.

73. Mas éstos no estarán obligados en cuanto a los desperfectos que el ganado cause durante el día.

[Demandas contra personas en bancarrota]

74. Quien encuentre su mercancía en posesión de quien se declare en bancarrota^[61], que tome la parte que le corresponda junto a los demás acreedores o que tome su mercancía si ésta es fácilmente identificable.

75. En caso de muerte del deudor, que tome la parte que le corresponda junto a los demás acreedores^[62].

[Aval de deudas]

76. El avalista se hace responsable del pago de la deuda^[63].

77. El garante de la comparecencia de un deudor – salvo que se estipule lo contrario – será responsable de la deuda si no logra hacer que éste comparezca^[64].

[Transferencia de deudas o ḥawāla]

78. Si un acreedor^[65] acepta que la deuda a él debida^[66] sea transferida a un tercero^[67], no podrá ya exigírsela al deudor original^[68] aunque el tercero se declare en bancarrota^[69]. Siempre y cuando no haya habido engaño por parte del deudor original^[70].

79. La transferencia de una deuda se realiza en base a una deuda previamente existente^[71]. De otro modo, no se trata más que de un aval^[72].

[Otras regulaciones concernientes al aval de deudas y bancarrota]

80. El garante no se hace responsable de la deuda más que si el deudor es insolvente o se halla ausente.

81. Con la muerte o la declaración en bancarrota del deudor, se hacen pagaderas todas las deudas por él contraídas. Mas ello no se aplica a las deudas a él debidas.

82. El esclavo con permiso para comerciar no podrá ser vendido para pagar las deudas que haya contraído.

83. Tampoco se le podrá exigir al amo el pago de dichas deudas.

84. El deudor quedará detenido hasta que se aclare su condición financiera^[73].

85. El indigente no sufrirá detención alguna.

[Reparto de propiedad común o qisma]

86. Los inmuebles y tierras que puedan ser divididos sin perjuicio alguno, que se proceda a su reparto.

87. Cuando se trate de propiedades cuya división acarree perjuicio y uno de los copropietarios solicite que la propiedad en cuestión sea puesta a la venta, los otros serán forzados a aceptar aunque se nieguen.

88. El reparto por sorteo sólo puede efectuarse cuando se trata de artículos de una misma especie.

89. En dicho tipo de reparto^[74], ninguno de los copropietarios pagará al otro diferencia en valor alguna.

90. En caso de artículos de valor desigual, el reparto sólo puede ser efectuado de mutuo acuerdo^[75].

[El tutor testamentario o waṣī]

91. El tutor testamentario designado por otro tutor testamentario tiene el mismo rango que el original^[76].

92. El tutor testamentario tiene derecho a negociar con el patrimonio de los huérfanos dejados bajo su tutela^[77].

93. También tiene derecho a casar a las esclavas de éstos.

94. Si alguien designa como tutor testamentario a una persona poco fiable, se le destituirá^[78].

95. Tras la muerte de la persona, se comienza por los gastos de amortajamiento^[79]; luego, el pago de sus deudas; luego el cumplimiento del testamento; para finalizar con el reparto de la herencia.

[Derecho de los ocupadores de domicilios ajenos]

96. La casa cuya posesión es detentada por alguien en presencia de su dueño por un período de diez años acaba atribuyéndose al detentador.

97. Si el dueño se halla presente, es consciente de ello^[80] y nunca ha reclamado nada^[81], perderá su derecho a una posterior reivindicación.

98. La toma de posesión decenal realizada entre familiares naturales y familiares políticos es insuficiente^[82].

[Reconocimiento de deuda realizado por el enfermo grave]

99. No está permitido que la persona gravemente enferma reconozca una deuda a favor de un heredero, o que reconozca que este último ha satisfecho el pago de una deuda con él contraída^[83].

[Disposición testamentaria de realizar la Peregrinación en nombre del testador]

100. Si alguien dispone en su testamento que se realice la peregrinación en su nombre, esta disposición será ejecutoria.

101. No obstante, nosotros^[84] preferimos las disposiciones caritativas^[85].

102. Si la persona contratada para realizar la Peregrinación muere antes de llegar a su destino, será merecedora^[86] del pago proporcional a la distancia por ella cubierta; debiéndose devolver el resto de los honorarios^[87].

103. La persona contratada es responsable de lo que hubiese gastado durante el viaje^[88].

104. A no ser que se la hubiese contratado a cambio de los gastos del viaje de ida y vuelta. En cuyo caso, si el viaje queda incompleto, los gastos los asumen quienes le hubiesen contratado^[89].

105. En todo caso, si sobra algún dinero, la persona contratada estará obligada a devolverlo.

[1] Eso es así porque la parte demandante es la más débil, ya que la parte demandada está siempre exenta de culpa hasta que no se demuestre lo contrario.

[2] El que niega los cargos es la parte demandada. El juramento lo presta dicha parte cuando la parte demandante no logra presentar una prueba concluyente.

[3] La existencia de relación entre ambas partes se ha de demostrar en los casos civiles.

[4] La sospecha con fundamento se ha de demostrar en los casos penales. Esta reglamentación está establecida para evitar las denuncias y demandas sin fundamento alguno. No obstante, en la práctica jurídica actual ya no se aplica esta regla.

[5] Se trata de una práctica jurídica medinense cuyo fundamento no es la Sunna del Profeta – sobre él sea la paz –, sino el consenso de los Jueces y Jurisconsultos medinenses.

[6] Nuevas sentencias basadas en el Corán y la Sunna.

[7] Esto es de aplicación en casos civiles, no penales.

[8] Que significa: "Por Allāh, El cual no hay más dios que Él".

[9] A fin de investir el juramento con un halo de solemnidad.

[10] Si el que jura se halla en Medina.

[11] En el mihrab.

[12] Mezquita en donde se celebra la oración del viernes.

[13] Tras que jure que desconocía de la existencia de dicha prueba.

[14] En ello queda incluido todo lo mercantil y comercial.

[15] En dichos casos la evidencia se fundamenta con dos testigos de integridad o adules.

[16] Significa que la *qasāma* la puede emitir un solo testigo, no que un solo testigo acompañado por el juramento del demandante constituya una prueba definitiva en materia de homicidios.

[17] Y esta es la opinión más difundida.

[18] Ver nota 14.

[19] El primer llanto del recién nacido el cual constituye la condición necesaria para que dicho recién nacido herede o sea heredado.

[20] Tal y como defectos vaginales y corporales.

[21] Se trata de asiduos practicantes de los preceptos de la Ley islámica que no se dedican a cometer transgresiones mayores.

[22] Esta regla no está restringida a la fornicación únicamente, sino que se extiende a los demás tipos de transgresiones. Es en base a este artículo, que hay entender el primer punto del artículo 21.

[23] Una vez completamente divorciada, sí es válido su testimonio.

[24] Pero sólo en cuestiones patrimoniales y monetarias.

[25] La autorización o desautorización de un testigo es lo que un testigo responde ante el Juez cuando éste le pregunta sobre la integridad moral de una persona determinada.

[26] Significa que fulano es justo y satisfactorio. Justo con respecto a sus deberes para con su Señor y satisfactorio en el comportamiento con sus semejantes.

[27] Esto en lo referente a la autorización o desautorización pública. Con respecto a la secreta, sí es válido que lo haga una sola persona.

[28] También en caso de homicidio.

[29] Ya que ello puede hacer que el testimonio de los menores sea tergiversado.

[30] Con respecto al precio acordado.

[31] Al precio que diga el vendedor.

[32] Jurará que el precio acordado no es el que pretende el vendedor.

[33] A condición de que el que presente la prueba más fehaciente jure que no ha enajenado el artículo de modo alguno.

[34] La indemnización tendrá lugar confiese o no haber testificado en falso. Y ello es así, ya que en materia patrimonial tanto las equivocaciones intencionadas como las no intencionadas han de ser indemnizadas.

[35] Por ejemplo: A da a B una cantidad de dinero encomendándole que pague una deuda que A debe. Si, luego, A reclama el dinero a B y éste alega habérselo devuelto, se creará a B, ya que la actuación de B como agente de A implica que A depositó libre y voluntariamente su confianza en B.

[36] Por lo tanto, el agente, el apoderado y el depositario son creídos en sus alegaciones por estar basados sus cargos en la libre y voluntaria confianza depositada en ellos por clientes. No obstante, los mencionados deberán de jurar sobre la veracidad de sus alegaciones. Ahora bien, si el poder, el depósito o el *qirāḍ* se constituyen ante presencia de testigos, las alegaciones de los mencionados no servirán de nada si no van substanciadas por el testimonio de testigos que presenciaron la devolución del capital encomendado, depositado o invertido en *qirāḍ*.

[37] Si los huérfanos no se hallaban bajo su custodia directa, de tal modo que el tutor les abonaba pagos de manutención mensuales o anuales.

[38] Tras que los huérfanos hubiesen llegado a la pubertad.

[39] Este artículo ha de aplicarse sólo en caso en que haya litigio entre el tutor y los huérfanos con respecto a si se pagaron o no gastos de manutención o con respecto a las cantidades abonadas.

[40] La palabra del tutor deberá, en este caso, ir acompañada de un juramento.

[41] De tal modo que el demandado reconozca la veracidad de la denuncia; pero se llegue a un acuerdo entregando el denunciado un bien diferente o una cantidad inferior que la exigida por el demandante.

[42] De tal modo que el demandado niegue la veracidad de la denuncia; pero se llegue a un acuerdo entregando el denunciado un bien diferente o una cantidad inferior que la exigida por el demandante. En este caso – y no desde el punto de vista jurídico, sino desde el punto de vista moral –, si el demandado que niega la veracidad de la denuncia está en lo cierto, le está moralmente prohibido al demandante tomar el bien entregado por el demandado a fin de llegar a un acuerdo amistoso.

[43] Ya que el hijo, al ser hijo de un hombre libre, es también libre.

[44] El derecho a recuperar la esclava se entiende, por ejemplo, en el caso de una esclava que es robada o usurpada y que va a parar a manos de otro amo por vía de compra o herencia. Posteriormente y tras una denuncia, el Juez se la concede a su dueño original.

[45] Si el hijo ha sido engendrado por un hombre libre que hubiese adquirido la esclava por vía legal.

[46] La primera de las tres opiniones es la preferible.

[47] Por fornicar.

[48] La misma suerte sufrirá el que compre la esclava a un usurpador a sabiendas de que ésta ha sido usurpada. O sea: recibirá el castigo por fornicación y su hijo será esclavo del amo legítimo.

[49] De manos de alguien que no las haya usurpado.

[50] O sea: la persona con derecho a recuperar las tierras.

[51] Tal y como la cosecha que aún no ha madurado o los mosaicos que adornasen las paredes de una casa.

[52] Tal y como el alquiler.

[53] Lo mismo se aplica al ladrón y al embaucador.

[54] Siempre y cuando, al haber adquirido el bien del usurpador, desconociese que se trataba de un bien usurpado.

[55] O sea: el amo que la compró o adquirió por otros medios. Si el hijo hubiese sido concebido con dicho amo, se aplicaría el artículo 44.

[56] Se entiende al prójimo que no te haya causado daño alguno.

[57] Se refiere a que cuando alguien le causa a uno un daño, no se debe responder con un daño superior al causado, sino igual o inferior a fin de que no haya abuso. Esto es aplicable a la gente común. En cambio, la elite responde al daño que se le causa con bondad.

[58] Ya que ello también viola la intimidad.

[59] Esto se entiende cuando un pozo colinda con un pastizal. El dueño de dicho pozo no ha de negarle el agua que le sobre a los propietarios del ganado que pasta en el pastizal colindante, obligándoles así a que se marchen en busca de otros pastizales.

[60] La opinión más sólida es que el vecino no tiene derecho a ser remunerado siempre que aquel a quien se la haya derrumbado o colapsado el pozo se apresure a repararlo.

[61] Se entiende que A ha vendido a B una mercancía C y que luego B se ha declarado en bancarrota.

[62] No pudiendo tomar su mercancía directamente.

[63] Cuando el deudor es incapaz de satisfacerla.

[64] En la fecha del vencimiento de la deuda.

[65] Un acreedor A.

[66] Debida por B.

[67] O sea: A acepta que la deuda, en vez de pagársela B, se la pague C.

[68] O sea: A ya no podrá exigirle a B el pago de la deuda.

[69] O sea: aunque C se declare en bancarrota.

[70] O sea: siempre y cuando B no haya transferido la deuda a C a sabiendas de que C era incapaz de satisfacer dicha deuda.

[71] O sea la deuda que B debe a A es transferida por B a C con consentimiento de A, no con el de C. Y ello es así, ya que previamente existe una deuda de C a favor de B. Por lo tanto, a C se le responsabiliza de que pague la deuda a A.

[72] Cuando no existe deuda previa, la responsabilidad que toma C de pagarle a A la deuda que le debe B se hace con el libre consentimiento de C y no se llama transferencia de deudas (*ḥawāla*), sino aval (*ḥamāla*), pues C no hace más que avalar a B.

[73] Para ser puesto en libertad, dos testigos tendrán que dar fe de que su condición financiera es negativa. Si se le descubre una situación financiera positiva, no se le soltará hasta que no pague sus deudas, recibiendo azotes hasta que acceda a pagar.

[74] Se trata de reparto por sorteo.

[75] Y sin sorteo alguno.

[76] Siempre y cuando el tutor testamentario original haya sido designado por el padre, no por el Juez.

[77] A fin de que el beneficio de dicho negocio redunde a favor de los huérfanos.

[78] Ello lo efectuará el Juez.

[79] Antes que eso, se libera a la esclava madre y al esclavo manumitido a plazo fijo.

[80] O sea, es consciente que la casa es suya en propiedad.

[81] Sin que haya habido nada que le impidiese reclamar su propiedad; como que el que habite la casa sea alguien poderoso y el dueño tema por su vida si reclama su propiedad.

[82] En este caso la posesión ha de perdurar por más de cuarenta años.

[83] Siempre y cuando haya una sospecha de que el enfermo grave está emitiendo dichas declaraciones con el mero deseo de beneficiar a su heredero o heredera.

[84] Los *mālikíes*.

[85] Ello es así, ya que no hay discrepancia con respecto a que las disposiciones caritativas benefician al difunto que las haya dispuesto. Mientras que sí hay discrepancia con respecto a si realizar la Peregrinación en nombre de alguien que lo haya solicitado antes de morir, beneficia a dicho difunto o no. Mālik es de la opinión de que dichas disposiciones caritativas no le benefician.

[86] O sea, sus herederos.

[87] Si los hubiese percibido antes de iniciar el viaje.

[88] O sea, que los gastos del viaje corren de su cuenta.

[89] En este caso, a la persona contratada no se la contrata por unos honorarios determinados, sino a cambio de cubrir los gastos del viaje de ida y vuelta.

Libro Q: Derecho de Sucesiones

q CAPÍTULO SOBRE LA HERENCIA

[Lista de herederos]

1. Sólo diez varones heredan:

- el hijo,
- el hijo del hijo^[1] y hasta donde se llegue en línea descendiente,
- el padre,
- el abuelo paterno y hasta donde se llegue en línea ascendiente,
- el hermano^[2],
- el hijo del hermano^[3] y hasta donde se llegue en línea descendiente,
- el tío paterno,
- el hijo del tío paterno y hasta donde se llegue en línea descendiente,
- el esposo,
- el manumisor del esclavo.

2. Sólo siete mujeres heredan:

- la hija,

- la hija del hijo,
- la madre,
- la abuela,
- la hermana,
- la esposa,
- la manumisora del esclavo.

[Herencia del marido]

3. La porción que el marido hereda de la esposa si ésta no deja ningún hijo, ni ningún hijo de ningún hijo, es la mitad.

4. Pero si deja un hijo^[4] o el hijo^[5] de un hijo – ya lo haya tenido con dicho marido o con otro^[6] –, la porción de herencia que le corresponderá al marido será de un cuarto.

[Herencia de la esposa]

5. La porción que la esposa^[7] herede del marido será de un cuarto, si éste no deja ningún hijo^[8], ni ningún hijo^[9] de ningún hijo^[10].

6. Pero si el marido deja un hijo^[11] o el hijo^[12] de un hijo – ya lo haya tenido con dicha esposa o con otra –, la porción de herencia que le corresponderá a la esposa^[13] será de un octavo^[14].

[Herencia de la madre]

7. La porción que la madre herede de su hijo^[15] será de un tercio, si éste no deja ningún hijo, ningún hijo de ningún hijo, ni dos o más hermanos^[16] cualesquiera^[17].

8. A excepción de dos casos^[18]:

- Si el difunto deja una esposa y sus padres. En cuyo caso, a la esposa le corresponderá un cuarto; a la madre un tercio de lo que quede; y para el padre, el resto del patrimonio.

- Si la difunta deja un marido y sus padres. En cuyo caso, al marido le corresponderá la mitad; a la madre un tercio de lo que quede; y para el padre, el resto del patrimonio^[19].

9. Por lo demás, a la madre le corresponde un tercio, excepto lo que le pueda afectar de reducción proporcional^[20].

10. Excepto que el difunto tenga un hijo, el hijo de un hijo o dos hermanos cualesquiera. En dicho caso, a la madre le corresponderá un sexto^[21].

[Herencia del padre]

11. Si el único heredero que queda es el padre, éste heredará todo el patrimonio de su hijo^[22].

12. En caso de que el difunto tuviese un hijo varón o un hijo de un hijo, lo que le correspondería sería un sexto.

13. Si el difunto no tuviese un hijo varón ni un hijo de un hijo, al padre le correspondería un sexto de la herencia. Luego se entregaría las porciones de herencia respectivas a los que tuviesen derecho a las mismas^[23]; para finalmente, entregarle al padre lo que restase del patrimonio.

[Herencia del hijo]

14. Si el hijo es el único heredero, heredará todo el patrimonio del padre.

15. Si además del hijo, el difunto deja esposa, padres, abuelo y abuela, el hijo heredará lo que quede del patrimonio una vez que los mencionados tomen sus correspondientes partes.

16. El hijo del hijo posee el mismo estatus que el hijo en defecto de este último.

17. Si el difunto deja un hijo y una hija, el varón recibirá el doble que la hembra.

18. Esta regla se aplicará cualquiera que sea el número de hijos e hijas que el difunto deje tras de sí. Heredarán según dicha pauta todo el patrimonio del difunto o lo que quede del mismo, una vez los demás herederos tomen las porciones de herencia que les corresponda.

19. El hijo del hijo tiene el mismo estatus en la ausencia del hijo en lo que a herencias y exclusión de otros herederos se refiere.

[Herencia de las hijas]

20. La herencia de la hija única es la mitad del patrimonio del difunto.

21. La herencia de dos hijas es de dos tercios del patrimonio del difunto.

22. Y aunque las hijas sean más de dos, éstas no podrán llevarse más de dos tercios del patrimonio del difunto.

[Herencia de las hijas del hijo]

23. La hija del hijo del difunto posee el mismo estatus que su hija en defecto de esta última^[24].

24. Del mismo modo, las hijas del hijo del difunto poseen el mismo estatus que sus hijas en defecto de éstas^[25].

25. Cuando el difunto deja una hija y una hija de su hijo, a la hija le corresponde la mitad del patrimonio; y a la hija de su hijo, un sexto del mismo. Lo cual suma un total de dos tercios del patrimonio.

26. Por muchas que sean las hijas del hijo del difunto, no podrán recibir más de un sexto del patrimonio si no están acompañadas de un varón.

27. Lo que quede del patrimonio^[26] pertenecerá a los parientes agnados.

28. Cuando el difunto deje herencia a dos hijas, las hijas del hijo no tendrán derecho alguno al patrimonio a no ser que éstas tengan un hermano. En cuyo caso, lo que reste será repartido entre ellos, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

29. Lo mismo se aplica cuando dicho varón es de una generación posterior a la de las hijas del hijo del difunto^[27]. Por lo que se repartirán el patrimonio del modo arriba especificado^[28].

30. Asimismo, si un sexto del patrimonio lo heredan las hijas del hijo del difunto que quedan junto a la hija del mismo, y bajo ellas^[29] hay hijas de un hijo junto o bajo las cuales hay un hijo de un hijo, este varón se repartirá lo restante^[30] con sus hermanas o tías, en el caso de que se trate de una generación anterior a la suya. En este último reparto, no intervendrán las hijas del hijo que se hubiesen previamente repartido los dos tercios de la herencia^[31].

[Herencia de las hermanas]

31. La herencia de la hermana carnal del difunto es la mitad del patrimonio.

32. Si son dos o más las hermanas del difunto, les corresponde dos tercios del patrimonio.

33. Si lo que deja el difunto son hermanos y hermanas carnales o de padre, éstos se repartirán toda la herencia, correspondiéndole al varón el doble que a la mujer; ya sean entre todos pocos o muchos.

34. Las hermanas^[32] que heredan junto a las hijas^[33] del difunto^[34] tienen el estatus de parientes agnados^[35], ya que heredan la porción de herencia que les sobre a las hijas sin que se les atribuya junto a las hijas una porción determinada.

35. Los hermanos y hermanas no recibirán herencia si el difunto deja tras de sí a su padre, su hijo o el hijo de su hijo.

36. Los hermanos de padre del difunto tienen el mismo estatus que los hermanos y hermanas carnales del mismo en ausencia de éstos.

37. Si hubiese una hermana carnal junto a una o varias hermanas de padre, la hermana carnal del difunto recibiría la mitad del patrimonio y un sexto correspondería a las hermanas de padre del difunto.

38. Y si hubiesen dos hermanas carnales, las hermanas de padre del difunto no recibirían nada^[36] a no ser que hubiese con ellas un varón. En cuyo caso, se repartirían el resto^[37] tomando el varón el doble que la hembra.

[Herencia del hermano y la hermana de madre]

39. La herencia de la hermana y el hermano de madre es la misma: a cada uno le correspondería un sexto del patrimonio.

40. Pero si son muchos, se repartirían un tercio del patrimonio del difunto, siendo la parte del varón igual a la de la hembra.

41. A los hermanos de madre les excluyen de la herencia:

- el hijo^[38],
- el hijo del hijo^[39],
- el padre y
- el abuelo paterno del difunto.

[Herencia de los hermanos carnales y de padre]

42. El hermano del difunto hereda todo su patrimonio si sólo queda él, ya sea carnal o de padre.

43. El hermano carnal del difunto excluye de la herencia al hermano de padre.

44. Si hay un hermano y una hermana o más carnales o de padre^[40], éstos se repartirán la herencia entre ellos, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

45. Si junto al hermano hay un familiar con derecho a una porción determinada de la herencia, se comenzará dando a los familiares con derecho a porción lo que les corresponda, para luego entregar el resto al mencionado hermano.

46. Del mismo modo, se entregaría el resto del patrimonio a los hermanos y hermanas, siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

47. Si no restase nada, no les correspondería nada. A no ser que entre los familiares con derecho a porción haya hermanos de madre que hubiesen ya heredado un tercio^[41], y que con ellos hubiese un hermano carnal, hermanos varones carnales o hermanos y hermanas carnales. En cuyo caso, todos ellos participarían con los hermanos de madre en el tercio que les correspondía^[42], el cual se lo repartirían en partes iguales^[43]. A este caso de reparto de herencias se le conoce con el nombre deal-muštarika^[44].

48. Si los que quedan tras el difunto son hermanos de padre, no se repartirían el tercio con los hermanos de madre por no compartir la misma madre.

49. Pero si queda una o varias hermanas carnales o de padre, habrá reducción proporcional a favor de las mismas^[45].

50. Si hubiese un hermano o una hermana de madre^[46], el caso no sería del tipo [al-muštarika](#), repartiéndose el resto^[47] de la herencia entre los hermanos, ya sean sólo varones o varones y hembras^[48].

51. Si hubiesen hermanas carnales o de padre, se aplica la reducción proporcional a favor de las mismas^[49].

52. El hermano de padre tiene el mismo estatus que el hermano carnal en ausencia de este último y a excepción del caso [al-muštarika](#)^[50].

[Herencia del sobrino]

53. El hijo del hermano carnal o de padre tiene el mismo estatus que el hermano en ausencia de este último.

54. El hijo del hermano de madre no hereda.

[Exclusión de herederos]

55. El hermano carnal excluye de la herencia al hermano de padre.

56. El hermano de padre tiene preferencia sobre el hijo del hermano carnal.

57. El hijo del hermano carnal tiene preferencia sobre el hijo del hermano de padre.

58. El hijo del hermano de padre excluye al tío paterno carnal.

59. El tío paterno carnal excluye al tío paterno de padre.

60. El tío paterno de padre excluye al hijo del tío paterno carnal.

61. El hijo del tío paterno carnal excluye al hijo del tío paterno de padre.

62. Así prosigue la regla, teniendo siempre preferencia el más allegado.

[Familiares que no heredan]

63. No reciben herencia:

- los hijos de las hermanas, sean como sean^[51],
- los hijos de las hijas,
- las hijas del hermano, sea como sea^[52],
- las hijas del tío paterno,
- el abuelo materno,
- el tío paterno de madre.

64. Asimismo, no hereda el esclavo ni quien no esté completamente emancipado.

65. Tampoco recibirá herencia:

- el musulmán del infiel,
- el infiel del musulmán,
- el hijo del hermano de madre,
- el abuelo materno,
- la madre del abuelo materno.

[Más herederos excluidos]

66. La abuela paterna no hereda si se halla su hijo, el padre del difunto.

67. Los hermanos maternos no heredan si se halla:

- el abuelo paterno,
- el hijo,
- los hijos del hijo de uno u otro sexo.

68. Los hermanos – sean como fuesen – no heredan estando presente el padre del difunto.

69. El tío paterno y el hijo del hermano no heredan en presencia del abuelo.

[Exclusión de un heredero por asesinato]

70. El homicida intencional no hereda del patrimonio de su víctima ni de la [diyya](#) de la misma.

71. El homicida no intencional no hereda de la [diyya](#), mas sí del patrimonio de su víctima.

[Efecto de la exclusión]

72. Quien quede excluido de la herencia carece del poder de excluir a otros de la misma.

[Herencia entre cónyuges divorciados o casados

durante la enfermedad terminal de uno de ellos]

73. La esposa divorciada tres veces durante la enfermedad de su esposo hereda si el esposo muere tras dicha enfermedad^[53]. Pero el esposo no podrá heredarla.

74. Lo mismo se aplicará a la divorciada una sola vez si el esposo muere tras dicha enfermedad una vez finalizado el período de [‘idda](#).

75. Si el esposo sano divorcia a su esposa una sola vez, se heredarán mutuamente mientras dure la ⁵⁴idda. Cuando la ⁵⁵idda finalice, no se podrán heredar mutuamente.

76. Quien se case con una mujer durante su enfermedad terminal, ella no podrá heredar de él y viceversa⁵⁶.

[Herencia de las abuelas]

77. La abuela materna y paterna heredan un sexto de la herencia del difunto.

78. Si las mencionadas abuelas coexisten, éstas se repartirán entre ellas el sexto del patrimonio. A no ser que la abuela materna sea un grado más próxima al difunto⁵⁷; en cuyo caso, tendría preferencia por ser la mencionada textualmente⁵⁸.

79. No obstante, si la más cercana es la abuela paterna, ambas abuelas se repartirán el sexto en partes iguales⁵⁹.

80. Según Mālik, no heredan más de dos abuelas: la madre del padre y la madre de la madre o sus respectivas madres⁶⁰.

81. Y ha sido transmitido que Zaid ibn Ṭābit⁶¹ permitió que heredasen tres abuelas, una por parte de madre y dos por parte de padre: la madre del padre y la madre del padre del padre.

82. No ha sido transmitido que ninguno de los cuatro Califas hubiesen permitido heredar a más de dos abuelas.

[Herencia del abuelo paterno]

83. La herencia del abuelo paterno, si sólo queda él, es de todo el patrimonio del difunto⁶².

84. Su herencia junto al hijo del difunto o el hijo del hijo del difunto es de un sexto del patrimonio.

85. Si junto al abuelo paterno se encuentra algún familiar con derecho a una porción específica de la herencia – a excepción de los hermanos y hermanas del difunto –, se le otorgará un sexto del patrimonio.

86. Si tras ello sobra algo de patrimonio, ello le será entregado al abuelo paterno.

87. Si junto a los familiares con derecho a una porción determinada de la herencia se encuentran hermanos del difunto, el abuelo paterno podrá elegir la mejor de las siguientes tres opciones:

- repartirse la herencia a partes iguales con los hermanos del difunto,
- un sexto del total del patrimonio,
- un tercio de lo que reste del patrimonio.

88. Si con el abuelo paterno sólo hay hermanos del difunto, se repartirá la herencia con ellos si se trata de uno o dos hermanos, o lo equivalente en hermanas que serían cuatro.

89. Si son más hermanos o hermanas, se le entregaría un tercio de la herencia.

90. Junto a los hermanos, el abuelo heredará un tercio del patrimonio, a no ser que repartirse la herencia entre todos le sea más ventajoso.

91. Los hermanos de padre que queden con el abuelo tendrán el mismo estatus que los hermanos carnales en ausencia de estos últimos.

92. Si coinciden con el abuelo hermanos carnales y de padre, los hermanos carnales considerarán al abuelo como un hermano de padre, impidiéndole así que reciba una porción grande de la herencia, ya que los hermanos carnales tienen más derecho a ello^[63].

93. Y ello a no ser que con el abuelo haya una hermana carnal del difunto junto a la que se encuentre un hermano de padre, una hermana de padre o ambos. En cuyo caso, la hermana carnal toma la mitad del total y entrega el resto a los demás.

94. La parte de las hermanas del difunto que quedan junto al abuelo no se incrementan, excepto en el caso llamado *al-garrā'*, del cual hablaremos posteriormente.

[Herencia del emancipador o *mawlà*]

95. El emancipador del esclavo – ya sea hombre o mujer –, si es el único que sobrevive a su emancipado^[64], hereda todo el patrimonio de este último.

96. Si con el emancipador hay familiares^[65] con derecho a una porción determinada de herencia, lo que reste de herencia tras conceder a cada familiar su porción, irá a parar a manos del emancipador^[66].

97. El emancipador no heredará nada si el difunto deja tras sí parientes agnáticos^[67].

98. No obstante, el emancipador tiene preferencia sobre los familiares por vía materna a los que en el Libro de Al·lāh – exaltado sea – carecen de porción alguna.

99. Los familiares por vía materna no heredan a excepción de la parte que les sea atribuida en el Libro de Al·lāh^[68].

100. Las mujeres no podrán heredar más que de los esclavos que ellas mismas hayan directamente emancipado o indirectamente por nacimiento^[69] o emancipación^[70].

[Reducción proporcional de las porciones o *‘awl*]

101. Si concurren varios familiares con derecho – según el Libro de Al·lāh^[71] – a una porción determinada de la herencia, y sus porciones superan el total del patrimonio del difunto, todos

sufrirán una reducción proporcional de sus respectivas porciones, repartiéndose el patrimonio según el número de las mismas^[72].

102. No habrá, para la hermana del difunto que concurre con el abuelo del mismo, reducción proporcional, excepto únicamente en el caso *al-garrā'*^[73].

103. Este caso consiste en una difunta que deja tras sí a:

- su marido,
- su madre,
- su hermana carnal o de padre,
- su abuelo.

104. El marido recibirá la mitad del patrimonio; la madre recibirá un tercio del mismo; y el abuelo recibirá un sexto.

105. Al agotarse el patrimonio, se lleva a cabo una reducción proporcional a favor de la hermana en base a la mitad del patrimonio, esto es: tres porciones^[74].

106. Luego se suman dichas porciones de la hermana a la del abuelo^[75], dividiéndose todo ello entre ambos, siendo un tercio para ella y dos para él.

107. El total produce que el patrimonio del difunto se divida en veintisiete partes^[76].

[1] Decimos "hijo del hijo" y no "nieto", ya que el "nieto" incluye tanto el "hijo del hijo" como el "hijo de la hija", el cual no hereda.

[2] Carnal, de padre o de madre.

[3] Carnal o de padre. Y decimos "hijo del hermano" y no "sobrino", ya que el "sobrino" incluye tanto el "hijo del hermano" como el "hijo de la hermana", el cual no hereda.

[4] O hija.

[5] O hija.

[6] Incluso aunque sea fruto de adulterio.

[7] O esposas.

[8] O hija.

[9] O hija.

[10] Que haya tenido con dicha esposa o con otra.

[11] O hija.

[12] O hija.

[13] O esposas.

[14] El octavo se lo repartirán entre las esposas.

[15] O hija.

[16] O hermanas.

[17] O sea: carnales, de padre o de madre.

[18] Se excepcionan estos dos casos ya que el tercio que recibe la madre en estos dos casos es de lo que queda tras tomar su parte el cónyuge, no del total del patrimonio del hijo o la hija. En el primer caso toma un cuarto del total del patrimonio; y en el segundo caso, un sexto del mismo.

[19] Estos dos casos son conocidos por el nombre de *al-garrāwīn*.

[20] Ver artículo 98.

[21] Se trata de una exclusión parcial, ya que pasa de recibir un tercio o recibir un sexto.

[22] O hija.

[23] Tal y como la hija y la hija del hijo.

[24] O sea: hereda la mitad del patrimonio.

[25] O sea: heredan dos tercios del patrimonio.

[26] Tras que la hija tome la mitad y las hijas del hijo el sexto, queda un tercio del patrimonio.

[27] O sea: las hijas del hijo del difunto serían tías de dicho varón.

[28] O sea: siendo la parte del varón el doble que la de la hembra.

[29] O sea: una generación posterior a ellas.

[30] O sea: un tercio del patrimonio.

[31] O sea: a las hijas del hijo un sexto y a la hija directa un medio, lo cual suma dos tercios.

[32] O hermana.

[33] O hija.

[34] O hijas del hijo del difunto.

[35] En árabe *ʿaṣaba*.

[36] Pues las dos hermanas carnales se llevarían los dos tercios del patrimonio.

[37] O sea: un tercio del patrimonio.

[38] O la hija.

[39] Y hasta donde se llegue en línea descendente.

[40] En ausencia de los carnales.

[41] Ver artículo 40.

[42] Por unir a todos los hermanos la misma madre.

[43] Sin diferencia entre varón y mujer.

[44] También se le conoce como *ḥimāriyya*. En este caso, muere una mujer dejando un esposo que se lleva la mitad del patrimonio; una madre que se lleva un sexto; hermanos de madre que se llevarían un tercio del patrimonio; y hermanos carnales que se repartirían con los de madre el tercio que se llevan.

[45] Ya que son familiares a los que les corresponde una porción predeterminada del patrimonio (*aṣḥāb furūd*).

[46] Al o a la cual le correspondería un sexto.

[47] El otro sexto.

[48] Siendo la parte del varón el doble de la de la hembra.

[49] Ver nota 49.

[50] Ya que en dicho caso lo que importa es que la madre sea una, cosa que no ocurre con los hermanos de padre.

[51] O sea: carnales, de padre o de madre.

[52] Ver nota 51.

[53] Ya que está prohibido excluir intencionadamente a los herederos.

- [54] Siendo el caso que el marido muera en accidente, por ejemplo.
- [55] Ya que al emitir el marido el divorcio estando físicamente sano, no se le puede acusar de haber querido excluir intencionadamente a su mujer de la herencia divorciándola.
- [56] Ya que el matrimonio no es válido.
- [57] De tal modo que la abuela materna sea abuela y la paterna bisabuela.
- [58] En el texto del ḥadīṭ.
- [59] Ya que la abuela paterna no está mencionada en el ḥadīṭ, y no hereda más que en base a un razonamiento analógico o *qiyās*.
- [60] Que serían bisabuelas del difunto.
- [61] Un Compañero del Profeta – la paz sea con él.
- [62] O difunta.
- [63] Ya que los hermanos carnales excluyen a los de padre.
- [64] O sea: si el emancipado no deja heredero alguno.
- [65] Del emancipado.
- [66] Ya que el emancipador hereda según la fórmula de *taʿṣīb*, que consiste en heredar lo que reste tras que los parientes con porción determinada tomen sus porciones.
- [67] Ya que estos heredan por la misma fórmula que el emancipador, y, por lo tanto, le excluyen.
- [68] En este caso se trata de los hermanos de madre.
- [69] La emancipadora podrá heredar del hijo de la esclava que hubiese emancipado, si dicha esclava estaba embarazada cuando fue emancipada.
- [70] A es una mujer y emancipa un esclavo B y éste, a su vez, emancipa a otro C. Muere primero B y posteriormente, muere C. En este caso y si se dan las circunstancias descritas en los artículos 93 y 94, A heredará de C.
- [71] O según la Sunna o el Consenso.
- [72] Un ejemplo de esto es el caso conocido como *al-minbariyya*. En este caso, el difunto deja una esposa, sus padres y dos hijas. Las hijas perciben $\frac{2}{3}$, cada padre percibe $\frac{1}{6}$ y la esposa $\frac{1}{8}$. Como puede verse, al reducir las fracciones a común denominador, las partes de los herederos superan la unidad: las hijas perciben $\frac{16}{24}$, cada padre percibe $\frac{4}{24}$ y la esposa percibe $\frac{3}{24}$:

$$16/24 + 4/24 + 4/24 + 3/24 = 27/24$$

Por lo tanto, el total del patrimonio se divide en 27 porciones, dando a cada heredero la porción que le corresponde. Como puede verse, hay un aumento de las porciones en que se ha de dividir el patrimonio con la subsiguiente reducción proporcional que cada heredero sufre en su porción. Esto es lo que técnicamente se denomina como ⁶awl.

[73] También es conocido por el nombre al-akdariyya.

[74] Al reducir las porciones a común denominador nos encontramos que el marido recibe 3/6, la madre recibe 2/6, el abuelo recibe 1/6 y la hermana recibe 3/6. Ello supera la unidad:

$$3/6 + 2/6 + 1/6 + 3/6 = 9/6$$

Por lo tanto, el patrimonio ha de ser dividido entre 9 partes en vez de 6. De esas nueve partes, 3/9 son para el marido, 2/9 para la madre y, teóricamente, el abuelo debería recibir 1/9 y la hermana 3/9; pero no se hace así. Lo que se hace es lo mencionado en el artículo 104.

[75] O sea: se suman los 3/9 de la hermana al 1/9 de abuelo para repartírselo entre ambos siendo la parte del varón doble que la de la mujer. De ahí que sus 4/9 los tengan que dividir entre 3 partes para que el abuelo se lleve dos tercios y la hermana uno.

[76] En efecto. Al no poderse dividir 4/9 entre 3, lo que se hace es multiplicar 3 por 9 (el número de porciones en que se debería dividir el patrimonio) lo cual da 27. De esas 27 partes, 9 toma el marido, 6 la madre, quedando 12 que se reparten entre el abuelo y la hermana: siendo 8 para el abuelo y 4 para la hermana.

Libro R: Miscelánea

Índice

r1 Capítulo sobre actos obligatorios, sunnas y meritorios.

r2 Capítulo sobre la fiṭra, la circuncisión, el depilado, la ropas, el cubrimiento de la desnudez y demás temas afines.

r3 Capítulo sobre el comer y el beber.

r4 Capítulo sobre el saludo, la petición de permiso para entrar, la meditación, la recitación, la súplica, el recuerdo de Al·lāh y lo que se ha de decir al emprender un viaje.

r5 Capítulo sobre la medicación, los amuletos, los presagios, la astrología, la castración, la marca al rojo, los perros y el buen trato a los esclavos.

r6 Capítulo sobre los sueños, el bostezo, el estornudo, el juego del backgammon y demás juegos, las carreras de caballos, el tiro al blanco, etc.

r1 CAPÍTULO SOBRE ACTOS OBLIGATORIOS,

SUNNAS Y MERITORIOS

[El wuḍūʾ]

1. El wuḍūʾ – término derivado de la palabra waḍāʾa^[1] – para efectuar la oración^[2] es obligatorio, excepto el enjuague de la boca, la absorción de agua por la nariz y el frotarse la orejas, que son sunna.
2. El frotarse los dientes durante el wuḍūʾ es meritorio y recomendado.
3. El pasarse las manos húmedas sobre los calcetines de cuero es una concesión.

[El gusl]

4. El hacer gusl por estar en estado de impureza y por acabarse la menstruación y el puerperio^[3] es obligatorio.
5. Hacer gusl para la oración del viernes es sunna.
6. Hacer gusl para las oraciones de las dos fiestas^[4] es meritorio.
7. Hacer gusl por haberse hecho uno musulmán es obligatorio ya que previamente se estaba en estado de impureza.
8. Hacerle el gusl al difunto es sunna.

[Las cinco oraciones]

9. Las cinco oraciones son obligatorias.
10. El **takbīr**^[5] de entrada en la oración es obligatorio, los otros son sunna^[6].
11. Entrar en la oración con intención de llevar a cabo un acto obligatorio es asimismo obligatorio.
12. Levantar las manos^[7] es sunna^[8].
13. La recitación de la **fātiḥa** en la oración es obligatorio^[9], el resto de sūras que se añadan son sunnas necesarias^[10].
14. Estar de pie, inclinarse y postrarse es obligatorio^[11].
15. La primera sentada es sunna, y la segunda, obligatoria^[12].
16. Saludar al final de la oración es obligatorio.
17. Girar la cabeza ligeramente al proferir el saludo es sunna.
18. Dejar de hablar durante la oración es obligatorio^[13].
19. Los dos **tašahhuds** son sunna.
20. El **qunūt**^[14] durante la oración de **ṣubḥ** es meritorio, no sunna.
21. El estar de cara a la qibla es obligatorio.

[Otras oraciones]

22. Tanto la oración del viernes como el apresurarse hacia ella son actos obligatorios.
23. La oración del **witr** es sunna. Tal y como también lo son las oraciones de las dos fiestas, del eclipse y de petición de lluvia.
24. La oración del temor es obligatoria. Se trata de algo que Al·lāh – exaltado sea – ha ordenado. Se trata de un acto por el que se aprovecha el hecho de rezar en grupo.

[El gusl para entrar en La Meca]

25. Hacer **gusl** para entrar en La Meca es meritorio.

[Juntar las oraciones]

26. Juntar las oraciones^[15] en la noche de lluvia^[16] es una facilidad que practicaron los Califas Rectamente Guiados^[17].
27. Juntar las oraciones^[18] en °Arafa y Muzdalifa es una sunna necesaria^[19].

28. Juntar el viajero apresurado^[20] las oraciones es una concesión.

29. Juntar el enfermo que teme perder la consciencia^[21] las oraciones es una facilidad^[22]. Así como unirlas debido a una dolencia que le afecta, a fin de hacérselo más cómodo.

[El ayuno y la oración durante el viaje]

30. Romper el ayuno durante el viaje es una concesión^[23]. Y acortar las oraciones durante el mismo es necesario^[24].

[Oraciones supererogatorias]

31. Las dos rak'as del alba son meritorias. Y según otra opinión, son sunna^[25].

32. La oración de duḥā^[26] es supererogatoria.

33. También es supererogatorio rezar durante la noche de Ramadán, lo cual entraña una gran recompensa, ya que al que reza durante la noche de Ramadán con fe y esperando el favor divino, le serán perdonadas sus faltas pasadas.

34. Rezar durante la noche en Ramadán o durante cualquier otro período es supererogatorio y meritorio.

[Oración fúnebre]

35. La oración por el musulmán difunto es obligatoria. Si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

36. De igual modo, enterrar sus cuerpos y lavarlos es una sunna necesaria^[27].

[El conocimiento]

37. Buscar el conocimiento es también una obligación general, tal que si un grupo de musulmanes lo lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarlo. Excepto aquello que cada persona ha de saber a título personal^[28].

[Ŷihād y fortalezas]

38. La obligación del Ŷihād es general, tal que si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

39. Excepto que el enemigo ataque una población musulmana, en cuyo caso, sus habitantes^[29] estarán obligados a combatirlo si el enemigo dobla en número a los musulmanes^[30].

40. Servir en una fortaleza fronteriza musulmana y protegerla a fin de evitar la entrada del enemigo es una obligación general, tal que si un grupo de musulmanes la lleva a cabo, el resto queda eximido de realizarla.

[El ayuno]

41. Ayunar durante el mes de Ramadán es obligatorio.
42. Hacer **ic̣tikāf** ^[31] es un acto supererogatorio.
43. Hacer ayunos supererogatorios es meritorio.
44. También es meritorio ayunar el día de **ʿAšūra** ^[32], el mes de Raḡab, el mes de Šaʿbān, el día de **ʿArafa** ^[33] y de Tawriya ^[34].
45. Es mejor ayunar el día de **ʿArafa** para el que no es peregrino que para el peregrino.

[El zakāt]

46. El zakāt monetario ^[35], agrícola y ganadero es obligatorio.
47. El zakāt de la ruptura del ayuno es una sunna impuesta obligatoriamente por el Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

[La peregrinación]

48. Peregrinar a la casa de Al·lāh es obligatorio ^[36].
49. La **ʿumra** es una sunna necesaria ^[37].
50. Proferir la **talbia** es una sunna necesaria ^[38].
51. Poner intención para llevar a cabo la Peregrinación es obligatorio.
52. Hacer el **ṭawāf al-ifāḍa** es obligatorio ^[39].
53. Hacer el recorrido entre Safā y Marwa es obligatorio.
54. El **ṭawaf** adjunto a dicho recorrido es obligatorio; siendo el **ṭawāf al-ifāḍa** más importante que el anterior.
55. El **ṭawaf** de despedida es sunna.
56. El pasar la noche de **ʿArafa** en Minā es sunna.
57. Juntar las oraciones en **ʿArafa** es obligatorio.
58. La parada en **ʿArafa** es obligatorio.
59. Pasar la noche en Muzdalifa es una sunna necesaria.
60. Estar en el Mašʿar al-Ḥarām está prescrito ^[40].
61. Apedrear los **ḡamarāt** es una sunna obligatoria.

62. También lo es rasurarse la cabellera^[41].

63. Besar el rincón de la Caaba es una sunna necesaria^[42].

64. Hacer **gusl** para entrar en estado de **iḥrām** es una sunna.

65. Hacer un par de **rak^{as}** para entrar en estado de **iḥrām** es una sunna.

66. Hacer **gusl** para entrar en ^{el} Arafa es sunna, mientras que hacerlo para entrar en La Meca es meritorio.

[La oración en grupo]

67. La oración en grupo es veintisiete veces mejor que la oración individual.

68. La oración individual en la Mezquita del Ḥaram de La Meca y en la Mezquita del Mensajero – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – es mejor que la oración en cualquier otra mezquita^[43].

69. Hay discrepancia con respecto a cuál y cuánto es mejor entre el Ḥaram de La Meca y la Mezquita del Mensajero – sobre él las bendiciones y la paz^[44].

70. Aunque no hay discrepancia en cuanto a que la oración en la Mezquita del Mensajero – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – es mil veces mejor que la oración en cualquier otra mezquita, excepto el Ḥaram de La Meca.

71. La gente de Medina opina que la oración en la Mezquita del Mensajero – sobre él las bendiciones y la paz – es algo menos de mil veces^[45] mejor que la oración en el Ḥaram de La Meca^[46].

72. Todo esto concierne a las oraciones obligatorias. En cuanto a las supererogatorias, es mejor hacerlas en las casas propias^[47].

73. Según nosotros^[48], hacer **rak^{as}** supererogatorias es mejor para la gente de La Meca que hacer el **ṭawāf**.

74. En cambio, según nosotros, hacer el **ṭawāf** es mejor que hacer **rak^{as}** para los que no son de La Meca. Y ello por las escasas oportunidades que tienen de hacerlo.

[Mirar a las mujeres]

75. Es asimismo obligatorio retirar la mirada de lo que está prohibido mirar^[49].

76. No hay nada malo en la primera mirada que se realice involuntariamente.

77. Tampoco hay inconveniente en mirar a la mujer no atractiva o mirar a la mujer joven por motivos necesarios, tal y como atestiguar^[50], etc^[51].

78. También le está permitido mirar^[52] a la mujer extraña a aquel que desee pedir su mano.

[Prohibiciones que incumben a la lengua]

79. Es obligatorio evitar:

- decir mentiras^[53],
- levantar falso testimonio,
- proferir obscenidades,
- hablar mal de los demás,
- crear discordia,
- expresar todo tipo de falsedades.

80. El Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz – dijo: **“Quien crea en Al·lāh y en el Último Día que diga algo bueno o que permanezca en silencio”**.

81. También dijo: **“Es señal del buen Islam de la persona el no inmiscuirse en lo que no le incumbe”**.

[La vida, la propiedad y el honor del musulmán]

82. Al·lāh – gloria a Él – ha hecho sagrada la vida de los musulmanes^[54], sus propiedades y sus honores, excepto cuando lo permite la Ley.

83. La vida del musulmán es sagrada a no ser que:

- reniegue tras haber creído,
- fornicque tras haber alcanzado el estatus de **muḥṣan**,
- mate a alguien que no haya matado a nadie,
- siembre la corrupción en la Tierra^[55],
- se aleje de la creencia tergiversándola^[56].

[Restricciones sexuales]

84. Impide, pues, que tu mano se cierna sobre lo que te está prohibido, ya sean propiedades, cuerpos o vida ajena.

85. No te dirijas con tus pies hacia donde no te está permitido dirigirte^[57].

86. No toques con tus partes privadas o con cualquier parte de tu cuerpo lo que no te está permitido tocar^[58].

87. Al·lāh – exaltado sea – dijo: **“Y los que preservan su partes privadas”** Hasta donde dijo: **“Esos son los transgresores”**^[59].

88. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido las indecencias ocultas^[60] y manifiestas^[61].

89. También ha prohibido el mantener relaciones sexuales^[62] con las mujeres durante su menstruación o puerperio^[63].

90. Asimismo, ha prohibido el matrimonio con las mujeres ya mencionadas con anterioridad^[64].

[Usar sólo lo permitido y abstenerse de lo dudoso]

91. Al·lāh ha ordenado comer lo bueno, lo cual consiste en lo permitido.

92. Por lo tanto, no está permitido más que:

- comer lo bueno,
- vestir lo bueno,
- montar en lo bueno,
- habitar lo bueno,
- no usar más que lo bueno^[65].

93. Aparte de ello, hay cosas dudosas. Quien las evite estará a salvo. Y quien las realice, actuará como el pastor que lleva a pastar a su rebaño muy cerca de tierras ajenas, cuyos límites está siempre a punto de traspasar^[66].

[Ganancias ilícitas]

94. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido tomar los bienes ajenos a cambio de nada. Lo cual incluye:

- la usurpación,
- el abuso^[67],
- el engaño,
- la usura^[68],
- el soborno,
- el juego^[69],
- las transacciones inciertas,
- el fraude,

- el embaucamiento^[70],
- la estafa.

[La carne prohibida]

95. Al·lāh – alabado sea – ha prohibido comer:

- la carne de los animales no degollados debidamente^[71],
- la sangre,
- la carne de cerdo,
- la carne del animal sacrificado en nombre de otro que a Al·lāh,
- la carne del animal cuya muerte fuese causada por haberse despeñado desde una altura, haber sido golpeado con un palo, etc.,
- la carne del animal estrangulado con una cuerda o similar.

96. Todo ello, siempre y cuando uno no se vea obligado a consumir por necesidad carne de animal no degollado debidamente o de animal que, por morir precipitado, golpeado o estrangulado, ya no proceda degollarlo debidamente.

97. El necesitado^[72] podrá consumir hasta saciarse y aprovisionarse con carne de animal no debidamente degollado.

98. Cuando cese su necesidad, deberá deshacerse de dicha carne.

99. No hay inconveniente en usar las pieles de los animales no debidamente degollados, si previamente son curtidas; mas no se deberá rezar^[73] ni comerciar con las mismas.

100. No hay inconveniente en rezar sobre o comerciar con pieles de animales carnívoros, si éstos son debidamente degollados.

101. Está permitido usar la lana y el pelo del animal no debidamente degollado, así como todo lo que se suele tomar del mismo cuando está vivo. No obstante, preferimos que todo ello sea lavado.

102. No está permitido usar las plumas, cuernos, pezuñas y colmillos del animal no debidamente degollado.

103. Es indeseable hacer uso de los colmillos del elefante.

104. Todo lo del cerdo está prohibido, aunque está permitido hacer uso de su pelo.

[Bebidas prohibidas]

105. Al·lāh – gloria a Él – ha prohibido tomar bebidas fermentadas, ya sea poco o mucho.

106. Entonces, la bebida típica de los árabes eran los dátiles fermentados en agua.

107. El Mensajero – la paz sea con él – ha dejado claro que toda bebida que embriague en grandes cantidades está prohibido tomarla, aunque sea en pequeña cantidad.

108. Asimismo, ha dejado claro que todo tipo de bebida que obnuble y embriague la mente es categorizado como **jamr**.

109. El Mensajero – la paz sea con él – dijo: **“Ciertamente, quien ha prohibido beberlo ha prohibido venderlo”**.

110. El Mensajero – la paz sea con él – también ha prohibido la mezcla de licores. Ello consiste en mezclarlos en el momento de la maceración o al beberlos^[74].

111. También ha prohibido llevar a cabo maceraciones en cáscaras de calabaza y en jarras alquitranadas^[75].

[Otras carnes prohibidas]

112. El Profeta – la paz sea con él – ha prohibido consumir la carne de los animales carnívoros que tienen colmillos.

113. También ha prohibido consumir la carne de burros domésticos, lo cual incluye la carne de caballo y de mulo. Ello es debido al dicho de Al·lāh – exaltado sea: **“... para que montéis en ellos y para que sean un adorno”**^[76].

114. No tendrá efecto el degüello en los mencionados animales a excepción de los asnos salvajes.

115. No hay inconveniente en consumir la carne de las aves rapaces y las aves con garras.

[Trato a los padres]

116. Es obligatorio honrar a los padres aunque sean unos transgresores o unos asociadores.

117. Uno se debe dirigir a ellos con respeto y tratarlos como es debido.

118. Pero no se les deberá de obedecer cuando ello signifique desobedecer a Al·lāh, tal y como Él –exaltado sea – ha dispuesto.

119. El creyente deberá rogar por el perdón de sus padres creyentes^[77].

[Trato a los demás musulmanes]

120. Asimismo, deberá fraternizar con los creyentes y darles buen consejo.

121. Nadie llega a conocer la verdad de la creencia hasta que no desea para su hermano creyente lo que desea para sí mismo. Eso es lo que se nos ha transmitido del Mensajero de Al·lāh – que Al·lāh le bendiga y le dé paz.

122. Del mismo modo que de él nos ha sido transmitido el deber de preservar los lazos familiares.

123. Los derechos de un creyente sobre otro creyente son:

- que le salude cuando se encuentre con él,
- que le visite cuando esté enfermo,
- que le diga *yarḥamuka Al·lāh* cuando estornude,
- que esté presente en su entierro cuando muera,
- que respete su honor cuando está ausente y cuando está presente.

124. No le está permitido al creyente dejar de dirigirle la palabra y el saludo a su hermano creyente por más de tres días.

125. El mero saludo se deberá de tomar como el cese de dicho distanciamiento.

126. Una vez efectuado el saludo, ya no se dejará de dirigir la palabra.

127. No obstante, está permitido dejar de dirigir la palabra y el saludo cuando se trata de un innovador o alguien que comete abiertamente transgresiones mayores al que no se le puede castigar, amonestar o no acepta que se le amoneste.

128. Con respecto a estos dos tipos de personas, no constituye difamación el mencionar sus defectos.

129. Tampoco constituye difamación mencionar lo que se sabe de una persona en caso de se le pida a uno consulta sobre el carácter de la misma con miras a contraer matrimonio, entablar una relación^[78] o ser rechazado como testigo de justicia^[79].

130. Forma parte del noble carácter perdonar a quien te haya tratado injustamente, dar a quien te haya negado algo y relacionarte con quien te rehuya.

131. El culmen de las buenas maneras y las riendas del buen carácter se derivan de los siguientes cuatro ḥadīces o dichos del Profeta – la paz sea sobre él:

– **“Quien crea en Al·lāh y en el Último Día que diga algo bueno o que permanezca en silencio”.**

– **“Es señal del buen Islam de la persona el no inmiscuirse en lo que no le incumbe”.**

- El dicho del Profeta – la paz sea sobre él – cuando quiso darle a alguien un breve consejo:
“**No montes en cólera**^[80]”.
- “**El creyente desea para su hermano lo que desea para sí mismo**”.

[Aquello a lo que no se ha de prestar oídos]

132. No está permitido prestar oídos a todo tipo de falsedad.
133. Tampoco está permitido deleitarse escuchando hablar a la mujer que le está a uno prohibida.
134. Asimismo, está prohibido escuchar música instrumental^[81] y vocal^[82].

[Recitación del Corán]

135. Está prohibido recitar^[83] el Corán con tonos modulados similares a las modulaciones empleadas en el canto^[84].
136. El Precioso Libro de Al·lāh no ha de ser recitado más que con serenidad, respeto, prestando atención, comprendiendo lo que se recita y un modo que de seguro agrade a Al·lāh y nos acerque a Él^[85].

[Ordenar lo correcto]

137. Es obligatorio para quien ejerce el poder y para toda persona que disfrute de cualquier tipo de autoridad ordenar lo correcto y prohibir lo detestable.
138. Si ello no se puede hacer con la mano, que se haga con la palabra.
139. Y si no se puede hacer con la palabra, que se haga con el corazón^[86].

[Buena intención]

140. Es obligatorio para todo creyente que, en toda palabra u obra de devoción que lleve a cabo, busque en ello la Faz de Al·lāh el Generoso^[87].
141. Y quien busque algo o alguien diferente a Al·lāh, sus obras no serán aceptadas.
142. La ostentación es considerada como una forma menor de asociación.

[El volverse en arrepentimiento a Al·lāh o **tawba]**

143. Es obligatorio volverse en arrepentimiento a Al·lāh por toda falta que se haya cometido sin incurrir en *iṣrār*. Cuyo significado es permanecer cometiendo dicha falta o tener intención de reincidir en la misma.
144. Forma parte del acto de volverse a Al·lāh en arrepentimiento:
- reparar el agravio^[88],

- evitar lo prohibido,
- intención de no volver a reincidir.

145. El arrepentido ha de pedir perdón a su Señor^[89], esperando Su misericordia y temiendo Su castigo.

146. Deberá de recordar y agradecer el favor de Al·lāh para con él, cumpliendo lo que es obligatorio y dejando lo indeseable.

147. Se deberá acercarse a su Señor con las obras supererogatorias que pueda.

148. Aquellos actos obligatorios que haya omitido^[90], que los haga inmediatamente, rogándole a Al·lāh que se los acepte y volviéndose a Él en arrepentimiento por su negligencia.

149. Se ha de buscar refugio en Al·lāh con respecto a las dificultades que se encuentren para conducirse uno mismo y conducir los asuntos propios.

150. Ello ha de realizarse con el pleno convencimiento de que en manos de Al·lāh están la solución de sus asuntos, su éxito y su integridad.

151. Que nunca se olvide de eso sea cual sea el estado en que se halle. Y que nunca desespere de la misericordia de Al·lāh.

[Meditación]

152. Meditar sobre la creación de Al·lāh es la llave de la adoración.

153. Apóyate en la meditación sobre:

- la muerte,
- lo que hay tras ella,
- el favor de tu Señor para contigo,
- la vida que te está dando,
- cómo ha castigado a otros sus faltas,
- tus faltas pasadas,
- cuál será tu destino,
- cuán cerca puede estar éste^[91].

^[1] Que significa belleza, brillo, pureza, etc.

- [2] Ya sea esta oración obligatoria o supererogatoria.
- [3] También por introducir el glande en la vagina o eyacular.
- [4] Conocidas como oraciones de ^ʿid.
- [5] O sea, decir *Allāhu akbar*.
- [6] Cada uno de los *takibīres* son sunna.
- [7] Para entrar en la oración.
- [8] La opinión más difundida es que es sólo meritorio.
- [9] Eso es para el Imam y para el que reza solo. En cuanto a la recitación del que reza tras el Imam, su recitación es responsabilidad del Imam.
- [10] O sea, confirmada.
- [11] Todo ello para quien puede físicamente hacerlo.
- [12] Lo que es obligatorio es estar sentado el tiempo suficiente para proferir el saludo final.
- [13] A no ser que se hable un poco a fin de rectificar la oración.
- [14] Súplica que se hace en la segunda *rakʿa* de la oración de *ṣubḥ*.
- [15] Las oraciones de *magrib* e *ʿiṣāʾ*.
- [16] O cuando la noche es oscura y hay lodo en el camino.
- [17] También la practicó el Profeta – la paz sea con él.
- [18] Las oraciones de *zuhr* y *ʿaṣr*.
- [19] O sea: confirmada.
- [20] Según el *Mujtaṣar* de Jalīl, el estar apresurado no es una condición.
- [21] Que teme que a la siguiente oración quede inconsciente.
- [22] Si al entrar la siguiente oración no ha perdido la consciencia, tendrá que repetir la oración.
- [23] La opinión más difundida es que es mejor ayunar.
- [24] O sea: es una sunna confirmada, estando permitido el no acortarlas.

[25] La primera opinión es la más difundida.

[26] Oración supererogatoria que se realiza desde el momento en que el Sol se eleva sobre el horizonte doce palmos hasta que entra el tiempo de la oración obligatoria de *zuhr*.

[27] La opinión preferente es que es obligatorio.

[28] Como conocer correctamente los dogmas de fe del Islam, las reglas del *wuḍūʿ*, la oración, la peregrinación (si va a peregrinar), el *zakāt* (si ha de pagarlo), el comercio (si comercia), etc.

[29] Mujeres, hombres, libres y esclavos.

[30] No obstante, los musulmanes tienen derecho a huir si el número del enemigo supera el doble del de los musulmanes.

[31] Ver capítulo F2.

[32] Es el día 10 del mes de *Muḥarram*.

[33] Es el día 9 del mes de *Dūl Ḥiġġa*.

[34] Es el día 8 del mes de *Dūl Ḥiġġa*.

[35] Del oro y la plata.

[36] Una vez en la vida.

[37] O sea: sunna confirmada, también una vez en la vida.

[38] Ver H1, artículo 11.

[39] Es el que se realiza tras volver de *ʿArafa*.

[40] Prescrito a título meritorio, se entiende. Se trata de un lugar situado en Muzdalifa.

[41] Para el hombre únicamente.

[42] Se refiere a la Piedra Negra.

[43] A dichas mezquitas les sucede la Mezquita de Jerusalén.

[44] Según la escuela de *Mālik*, la Mezquita del Mensajero – la paz sea con él – es mejor que la Mezquita de La Meca.

[45] Se dice que 700 veces.

[46] De lo que no hay discrepancia es que el lugar de la tumba del Profeta – la paz sea con él – es mejor que cualquier otro lugar del universo, incluido el Trono de Allāh.

[47] Excepto si se hacen en la Mezquita del Profeta o la mezquita de La Meca.

[48] Los mālikíes.

[49] Por Consenso, con los ojos no se cometen transgresiones mayores; pero son la vía más rápida para acceder al corazón de la persona y, por consiguiente, destruir su dīn. Entre las miradas prohibidas figuran el mirar a la mujer ajena con deseo o al prójimo con desprecio.

[50] Se puede mirar al rostro y a las manos de la joven si la mirada es sin deseo. Si hay deseo, hay que retirar la mirada.

[51] Para venderle algo, por motivos médicos, etc.

[52] El rostro y las manos únicamente.

[53] Mentir está prohibido a título general. No obstante, el mentir está regulado por las cinco categorías legales de la Šarī'a. Por lo tanto es obligatorio mentir cuando se trata de salvar la vida o la propiedad de alguien de manos de una autoridad que actúa injustamente. Está prohibido mentir cuando no hay necesidad alguna que induzca a ello. Sobre todo, cuando se miente para atentar contra los derechos ajenos. Es recomendable mentir en caso de guerra contra los infieles proporcionándoles información falsa que ayude a que sean derrotados por los musulmanes. Está permitido mentir para reconciliar a dos musulmanes. Según otra opinión, este tipo de mentira es recomendable. Es indeseable mentir a la esposa. Pero según Ibn Rushd, está permitido a fin de no contrariarla.

[54] Y también la vida y propiedades de los ḍimmis.

[55] Asaltando a la gente para arrebatarles sus propiedades.

[56] Cometiendo desviaciones que le hagan caer en la infidelidad.

[57] Como dirigirse hacia un lugar determinado para cometer una transgresión cualquiera en dicho lugar.

[58] O sea: no cometer adulterio, fornicación, homosexualidad y masturbación.

[59] Corán 23:5-7.

[60] Realizadas con los miembros.

[61] Realizadas con el corazón. Como la envidia, el odio la arrogancia, etc.

[62] O sea: obtener placer con cualquier parte del cuerpo de la mujer comprendida entre el ombligo y las rodillas. Sí se puede obtener placer con el resto del cuerpo de la mujer de uno, incluso cuando está menstruando o durante el puerperio.

[63] También está prohibido mantener relaciones sexuales con la esposa después de la menstruación o el puerperio hasta que ella haga [gusl](#).

[64] Ver capítulo L1.

[65] Aquí hay que entender lo bueno lo que Allāh ha permitido.

[66] Si los traspasa, tendrá que vérselas con el dueño de dichas tierras.

[67] Por ejemplo, en los precios de alquiler.

[68] Se entiende por [usura](#) el préstamo con interés, por pequeño que este sea.

[69] Se refiere a apostar en el juego.

[70] En árabe [jadī'a](#). En ello está incluido el discurso atractivo que usa el comerciante para hacer que el comprador compre.

[71] Excepto si los animales son marinos.

[72] Se refiere a aquel que teme morir de hambre.

[73] Rezar sobre ellas o vestirlas a la hora de rezar.

[74] Se refiere a licores de lo que se sabe que el proceso de fermentación los convierte en bebidas embriagantes. Si se sabe a ciencia cierta que no embriagan, sí se pueden mezclar.

[75] Ya que las frutas puestas a macerar en dichos recipientes fermentan rápidamente.

[76] Corán 16:8. Y ello ya que en dicha aleya no se menciona la permisibilidad de su consumo.

[77] Pero – por consenso – no deberá rogar por el perdón de sus padres si murieron infieles.

[78] Comercial, por ejemplo.

[79] Igualmente, si se pide consulta sobre el carácter de alguien para que sea Imam de una mezquita.

[80] Este [ḥadīṭ](#) no se ha de entender en el sentido de que ha de evitarse la cólera, ya que ello es inevitable en el ser humano por ser parte de su naturaleza. Lo que quiere decir es que no se ha de hacer lo que cause la cólera de uno. O, según otra interpretación, no se ha de hacer lo que la cólera le dicte a uno.

[81] Con respecto a esto hay discrepancia, ya que hay varias transmisiones que confirman el hecho de que muchos Compañeros del Profeta escucharon música de instrumentos sin considerarlo prohibido. Ver IH en [HH](#), pág. 633-635 y SK en [NA](#), vol. 8, pág. 101-110. Asimismo, existen

varias [fatwas](#) de ulemas que permiten escuchar música instrumental y vocal mientras dicha música sea de una naturaleza tranquila y apacible, como la música clásica.

[82] En cuanto a la música vocal o canciones, todo depende del contenido de las letra de dichas canciones.

[83] Y prestar oído a dichas recitaciones.

[84] Se refiere a recitaciones que acorten las vocales largas y alarguen las cortas.

[85] Habiendo hecho [wuḍū](#), estando de cara a la alquibla, sin distraerse, etc.

[86] De tal modo que si se ve algo reprobable, que se piense: “si estuviese en mis manos, haría algo para que esto no ocurriese”.

[87] Evitando, así, dar una imagen de falsa piedad.

[88] Si se ha transgredido contra la propiedad de alguien, devolvérsela. Y si se ha transgredido contra el honor de alguien, pedirle perdón.

[89] Diciendo con la lengua y el corazón [astagfirullāh](#).

[90] Como la oración, por ejemplo.

[91] Todo ello es para que disminuya la falsa esperanza y aumente la acción.

Libro S: Postfacio

s POSTFACIO

Dijo Abū Muḥammad ʿAbdullāh ibn Abī Zaid:

Hemos cumplido lo que nos propusimos cumplir con este nuestro libro, de tal modo que – si Allāh quiere – se pueda beneficiar del mismo todo menor que desee aprender sus contenidos o todo adulto que también lo necesite.

Contiene aquello que hará salir al ignorante de su ignorancia proporcionándole conocimiento sobre lo que ha de creer y obligatoriamente practicar con respecto a su religión.

Con este libro, se podrán comprender muchas reglas generales y casos particulares de la Ley.

Asimismo, se podrán aprender muchas sunnas, actos supererogatorios y reglas de cortesía.

Le pido a Allāh – exaltado sea – que nos beneficie a ti y a mí con lo que nos ha enseñado.

También, Le pido que nos ayude a ti y a mí a realizar lo que nos ha encomendado.

No hay fuerza ni poder si no es gracias a Allāh, el excelso y grandioso.

Que Allāh bendiga a nuestro señor Muḥammad – Su Profeta – y a su familia y compañeros y les dé abundante paz^[1].

^[1] Por el elevado rango del Mensajero de Allāh, ruego a Allāh que acepte de mí esta traducción y este comentario de la *Risāla* de Ibn Abī Zaid al-Qairawānī – que Allāh esté satisfecho con él – y que la colme con Sus bendiciones.

Llegó a su fin esta obra en la ciudad de Newark, estado de New Jersey, EE.UU. de América la noche del Viernes 1 de Ɗu-l-Ḥiŷŷa de 1419, correspondiente al 18 de marzo de 1999.

Trabajo realizado por el humilde esclavo de su Señor ʿAlī ibn ʿAbdulḥaq al-ʿIraḳī, ḥusainī de linaje, mālikī de maḏhab, šāḏilī de ʿarīqa, andalusí de nacimiento y magribī de crianza.

Anexo I

EN EL NOMBRE DE AL·LĀH, EL MISERICORDIOSO Y COMPASIVO
LA PAZ Y LAS BENDICIONES DE AL·LĀH SEAN CON SU PROFETA MUḤAMMAD
EN TORNO A LA SUPERIORIDAD DE LA
PRÁCTICA DE LA GENTE DE MEDINA SOBRE EL ḤADIT

Los fundamentos (uṣūl) generales sobre los que Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, se ha basado para emitir sus pronunciamientos jurídicos (fatāwī) son el Corán, la Sunna, el Consenso (iḡmāʿ) y la Analogía (qiyās). Estos son los fundamentos que todos los alfaquíes han utilizado de modo general y en los que todos coinciden con unanimidad. Ahora bien, Mālik se destaca por usar unos fundamentos que son propiamente específicos de él.

Dice el Qāḍī ʿIyyāḍ en su Madārik: "Si por primera vez observas la metodología de estos imames, sus fuentes en lo que a fiqh se refiere y su modo de proceder en el iḡtihād, verás que Mālik, que Al·lāh tenga misericordia con él, procedía con respecto a estos fundamentos tomándolos en su orden correspondiente. Anteponía el Corán a los ḥadīces. Luego anteponía los ḥadīces a la analogía y a las consideraciones fruto de la reflexión. En cuanto a los ḥadīces, solía rechazar todos aquéllos que no los transmitiesen, responsabilizándose de ello, las personas de autoridad y confianza, concedores de aquello que transmitían o dejaban de transmitir; o aquellos ḥadīces que la gran mayoría de la gente de Medina no llevaba a la práctica. Mālik solía hacer caso omiso de aquél que usaba su mera opinión para interpretar incorrectamente esta actitud suya o para atribuirle dichos que él nunca dijo. Decía que eran meras falacias".

Un recuento más detallado y preciso de los fundamentos de la escuela jurídica (madhab) Mālikī lo da al-Qarāfī en su libro Tanqīḥ al-Fuṣūl, diciendo que estos son: el Corán, la Sunna, el Consenso, la Práctica de la Gente de Medina, la Analogía, la Opinión de un Compañero del Profeta, el Interés General (maṣlaḥa mursala), el Uso y Costumbres (ʿurf), la Evitación de Pretextos (sadd ad-darāʿiʿ), la Homogeneidad Jurídica (istiḥ-ḥāb) y la Consideración de Conveniencia (istiḥsān).

Para Mālik, la Práctica de la Gente de Medina y la Opinión de un Compañero (ṣahābī) son fundamentos que entran dentro de la categoría de la Sunna. Asimismo, el Interés General, el Uso y las Costumbres, la Evitación de Pretextos, la Homogeneidad Jurídica y la Consideración de Conveniencia son fundamentos que entran dentro de la categoría de la Opinión (raʿy).

Nosotros, ciñéndonos al tema que ahora nos concierne, vamos a concentrarnos en los tres fundamentos que están directamente relacionados con aquello que se practicaba en la ciudad de Medina en tiempos de las tres generaciones posteriores al Profeta, la paz sea con él, y que en sí

tiene una superioridad, una veracidad y una cercanía a la [Sunna](#) con respecto al [ḥadīṭ](#) tal que puede llevar a contrariarlo.

LA OPINION JURIDICA DE UN COMPAÑERO (fatwà aṣ-ṣaḥābī)

Dice el Imam Abu Zahra en su libro [Mālik](#):

“Se puede observar, tras el estudio de las bases ([uṣūl](#)) del [fiqh](#) mālikī y del [Muwaṭṭaʿ](#)’, que Mālik, al igual que Aḥmad b. Ḥanbal, solía apoyarse en los dichos de los Compañeros por considerarlos fuentes de [fiqh](#), pruebas concluyentes y parte de la [Sunna](#) del Profeta. De ese modo, el que conocía los dichos de los Compañeros era por esa razón conocedor de la [Sunna](#). El no seguirlos era innovar. Ibn al-Qayyim en su [Iʿlān al-Muwaqīʿin](#) demuestra cómo los dichos de los Compañeros son parte de la [Sunna](#) con las siguientes palabras: “El Compañero, cuando dice algo, juzga o emite un dictamen, tiene una fuente que sólo él conoce y otra que nosotros conocemos. En cuanto a aquella fuente propia de él, puede ser que lo hubiese tomado directamente del Profeta, la paz sea con él, o a través de otro Compañero que a su vez lo hubiese tomado del Profeta. Aquello que ellos conocían y nosotros desconocíamos es mucho más de lo que podamos abarcar. No transmitieron todo lo que escucharon. ¿Cómo podemos, pues, comparar lo que Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq o ʿUmar al-Farūq u otros grandes Compañeros pudieron escuchar con lo que nos han transmitido? No han sido transmitidos por Abū Bakr ni cien [ḥadīces](#), siendo así que nunca se despegó del Profeta. Le acompañó incluso antes de que fuese Mensajero hasta el día en que murió. Era el mayor conocedor del Profeta en lo que a sus dichos, hechos, instrucciones y biografía se refiere. Igualmente, los grandes Compañeros del Profeta transmitieron de éste muy pocos [ḥadīces](#) en comparación con lo que pudieron escuchar o ver de él. Si hubiesen transmitido todo lo que pudieron haber visto u oído del Profeta, habría superado con creces lo transmitido por Abū Huraira, el cual sólo estuvo con el Profeta por un espacio de cuatro años, siendo así que es el que más [ḥadīces](#) ha transmitido. [...] Solían tener mucho cuidado con transmitir algo del Profeta. Para ellos era algo serio, por lo que no lo hacían con mucha frecuencia, no fuesen a añadir o restar algo. Solían decir lo que escucharon del Profeta sin señalar que se lo habían escuchado decir a él, ni decir: “dijo [Rasūlu-l-lāh](#)...””.

Las [fatwas](#) que emitían sólo podían estar relacionadas con siete cuestiones:

1. Algo tomado directamente del Profeta, la paz sea con él.
2. Algo tomado de alguien que lo hubiese tomado directamente del Profeta.
3. Algo que ellos, en su entender, hubiesen interpretado del Corán sin que nosotros lo podamos apreciar.

4. Algo en que todos ellos se hubiesen puesto de acuerdo y que sólo nos hubiese llegado la referencia de aquél que emitió el [fatwà](#)
5. Algo que, dado a su perfecto conocimiento de la lengua árabe, sea un matiz lingüístico que no podamos apreciar.
6. Circunstancias concomitantes a la emisión del [ḥadīṭ](#).
7. Un cúmulo de razones que él conociese dada su larga convivencia con el Profeta, testificando sus acciones, estados, palabras, intenciones, acaecimiento inmediato de la revelación y subsiguiente interpretación de ello. Eso le haría apreciar matices que nosotros no podemos apreciar.

Por estas siete razones, sus [fatwas](#) son de seguimiento obligado para nosotros”.

Esto nos hace ver que Mālik toma los dichos de los Compañeros por considerarlos parte de la [Sunna](#), no por mero seguimiento ([taqlīd](#)). Esta diferencia de actitud ante los dichos de los Compañeros es fundamental. El considerar los dichos de los Compañeros como parte de la [Sunna](#) hace posible que cuando un dicho de un Compañero contradiga un [ḥadīṭ](#) se pueda dar una preferencia en seguir uno u otro por ser considerados de la misma categoría. Sin embargo, el considerar los dichos de los compañeros meras opiniones de ellos, hace que sólo puedan ser tomados en consideración cuando no hay un [ḥadīṭ](#) que resuelva la situación; y en caso de contradicción entre [ḥadīṭ](#) y dicho de Compañero, preferir indiscriminadamente el [ḥadīṭ](#) al dicho del Compañero por considerarlo de una categoría superior: tal y como aš-Šāfi‘ī hace.

La primera postura es la de Mālik y es la razón por la que aš-Šāfi‘ī discrepa con su maestro Mālik. Esto se puede ver en el libro de aš-Šāfi‘ī [al-Umm](#), donde éste imputa a Mālik que deja el [ḥadīṭ](#) en favor de un dicho de un Compañero. En el libro de aš-Šāfi‘ī vemos cómo Mālik toma el dicho de ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb en que desaconseja hacer ‘Umra en los meses del [Ḥaḡ](#) en contradicción con el [ḥadīṭ](#) de Sa‘d Ibn Abī Waqqāṣ en que el Profeta hizo ‘umra durante los meses del [Ḥaḡj](#). Mālik dice que ‘Umar conoce al Profeta mejor que Sa‘d por lo que elige la opinión de ‘Umar aunque contradiga el [ḥadīṭ](#).

Esto demuestra cómo la discrepancia de aš-Šāfi‘ī con su maestro no está tan fundada como parece, ya que Mālik no rechaza un [ḥadīṭ](#) del Profeta para quedarse con la opinión de un Compañero y de ese modo desobedecer al Mensajero de Al-lāh, la paz sea con él – cosa impensable en el [Imām](#) de [Dār al-Hiḡra](#) y cabeza de los [muḡadditīn](#) –, sino que siguiendo un dicho de un Compañero – sobre todo de Compañeros que convivieron con el Profeta durante mucho tiempo y

que conocían muy bien su [Sunna](#)— lo que hacía era atenerse realmente a la [Sunna](#). Lo que Mālik defiende es que la transmisión que nos llega de un Compañero es muchas veces la propia [Sunna](#) sin que la cadena tenga que llegar al Profeta necesariamente.

Lo que se puede entrever en la postura de aš-Šāfi‘ī ante los dichos de los Compañeros es una discrepancia de débil fundamento y en cierto modo es también autoatribuirse un acceso a la [Sunna](#) que los Compañeros no tuvieron; o sea: considerar que el acceso que uno mismo tiene a la [Sunna](#) del Profeta – la paz sea con él – es superior al acceso que los Compañeros tenían a la misma. Por ejemplo, Anas Ibn Mālik dice que siempre que rezó detrás de Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uṭmān ellos no recitaban la [basmala](#) ([bismi-l-lāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm](#)) antes de la [Fātiḥa](#). Si, luego, ante esto se antepone un [ḥadīṭ](#) que certifique que el Profeta recitaba la [basmala](#) en la [Fātiḥa](#), no hay más remedio que pensar que tanto Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uṭmān no sabían rezar o que no querían imitar al Profeta e innovaron. Ambas afirmaciones son descabelladas. La interpretación correcta es que el Profeta recitó alguna vez la [basmala](#); pero que dejó de hacerlo, siendo la regla final la que sus más importantes Compañeros siguieron: no recitar la [basmala](#). La postura de aš-Šāfi‘ī es dar un salto sobre las primeras generaciones de musulmanes, su práctica y conocimiento, y pretender acceso directo a la [Sunna](#) del Profeta con total independencia. Esto puede llevar a posturas tan radicales como la de aš-Šawkānī, el cual en su libro [Iršād al-Fuḥūl](#) pretende que los Compañeros están a la misma altura que cualquiera de los [muḥtāhids](#) musulmanes sin que sea ni siquiera obligatorio para éstos seguirles en sus [fatwas](#). Aš-Šawkānī esgrime el engañoso argumento de que sólo tenemos un Profeta y éste es Muhammad y no estamos, pues obligados a seguir a nadie más. El [Imām](#) Muḥammad Abū Zahra en su libro [Uṣūl al-Fiqh](#) rebate el argumento de aš-Šawkānī, aduciendo que los Compañeros eran los mejores conocedores de la [Sunna](#) y que seguirlos es seguir la [Sunna](#) y apartarse de ellos es apartarse del Profeta, la paz sea con él.

EL CONSENSO (IŶMĀ‘)

Para mejor apreciar el sentido que la palabra consenso cobra en el [fiqh](#) de Mālik – Mālik usa constantemente esta palabra en el [Muwaṭṭa’](#) –, hay que conocer qué entienden otros juristas por consenso. Para aš-Šāfi‘ī, el consenso no es más que una mera coincidencia de opinión. Esto es, si todos los juristas coinciden en dar la misma respuesta a una cuestión determinada, eso es consenso. Por ejemplo, que las oraciones obligatorias han de ser cinco diarias es objeto de consenso general, nadie discrepa en ello. Desde este modo que tiene aš-Šāfi‘ī de entender qué es el consenso, queda claro que éste no se da más que en las reglas más generales del [Dīn](#): consenso es aquello en lo que nadie discrepa.

Ahora bien, desde el punto de vista de Ibn Ḥanbal, el consenso no es esa mera coincidencia, sino que es el consenso al que los Compañeros llegan al dar una respuesta jurídica a un tema que no tenía respuesta obvia en el Corán y la [Sunna](#). El consenso sería entonces un [iṭihād](#) unánime al que los Compañeros del Profeta llegarían en bloque, sin que sea permitido salirse de él. Aḥmad Ibn

Ḥanbal sólo admite a los Compañeros como artífices del consenso. Ibn Ḥanbal expresa la imposibilidad de que las generaciones posteriores lleguen al consenso.

Mālik por su parte tiene un concepto similar al de Ibn Ḥanbal en lo que a consenso se refiere; pero admite que ese consenso tenga continuación en las generaciones posteriores de Medina. El Šaij ʿIllīš en sus *Fatāwī* dice: “En Medina, había juristas que no había en otras partes, tales como los siete alfaquíes de los Seguidores (*tābiʿīn*), az-Zuhrī, Rabīʿa, Nāfiʿ y otros. Por esta razón, el *Imām* (Mālik) se apoyó en ellos, teniendo para él el mutuo acuerdo de ellos categoría de consenso. Apoyarse en el consenso de éstos y usarlo como prueba no es *taqlīd* (seguimiento indiscriminado), sino la propia esencia del *iḥtihād* (esfuerzo para atenerse a la *Šarīʿa*)”. Esto significa que, dadas las características que albergaba Medina en el tiempo de los Seguidores y los Seguidores de los Seguidores – o sea: ser el lugar de la herencia del *fiqh* de los Compañeros como ningún sitio lo era –, Mālik vio la prolongación del consenso de los Compañeros en el consenso de estos juristas. El fenómeno de la primera generación todavía era posible en la segunda y tercera generación en el ámbito social. Esto es lo que los otros imames tal vez no llegasen a vislumbrar tal y como Mālik lo hizo: que el mensaje hubiese continuado con toda su corrección y esplendor en la segunda y tercera de las generaciones. Para ellos, tras la generación de los Compañeros, ya no hay más posibilidad que la de llegar a las respuestas por el esfuerzo individual (*iḥtihād*). La ciudad-modelo desaparece con la muerte de los Compañeros y sólo queda el hombre-modelo.

El Šaij ʿIllīš prosigue diciendo: “Quien reconoce que la gente de Medina son más, mejores y más sabios que el resto, a la hora de la discrepancia vuelve a ellos para buscar respuesta. Si el *ḥadīth* es verídico (*ṣaḥīḥ*) y la práctica de la gente de Medina lo contradice, sólo pueden darse tres situaciones:

1. Que se piense que eran todos unos ignorantes. Y esto no lo piensa la persona inteligente; pues ellos eran los más sabios de la *Umma*, y tener mala opinión de ellos es inmoral.
2. Que se piense de ellos que su intención era la de desobedecer la *Sunna* y jugar con ella. Y esto es más insidioso y amargo.
3. Que se piense que eran correctos en su conocimiento y práctica. Si dejaban un *ḥadīth*, lo hacían por tener fuertes razones para ello. Esto es lo que queremos decir [...].

Aquellos en cuya práctica el *Imām* se apoyaba y usaba como prueba concluyente eran los Seguidores que él pudo llegar a conocer. Y éstos nunca abandonaban la senda trazada por los Compañeros”.

Con estas palabras del Šaij ʿIllīš vemos cómo Mālik cuida y concede importancia a la transmisión del mensaje del Islam como modelo social, no únicamente como modelo personal. El argumento de nuestro Imām es que este modelo no muere con los Compañeros, sino que existe y se da en toda su corrección y plenitud en la generación que nunca vio al Profeta sino sólo a los Compañeros, e incluso en la generación que no llega a ver a los Compañeros. Es una creencia en la realidad de la transmisión del mensaje a nivel social hacia generaciones posteriores, sin que las tiranías imperiales Omeyas y Abbasíes influyeran en la conservación del mismo. A esta postura es muy difícil de llegar cuando no se vive en Medina y no se degusta la experiencia existencial ahí reinante en el doble nivel de la Šarīʿa y laḤaqīqa. Si el lugar de residencia es Kufa, Damasco o Bagdad, es normal que se llegue a un pesimismo social por la relativa corrupción que las dinastías posteriores mostraron. Ello puede llevar a dos posturas radicales en lo que a confrontación del poder corrupto se refiere:

1. Cierta grado de colaboracionismo que se deja entrever en determinadas actitudes ḥanafis, que no en Abū Ḥanīfa – que Al·lāh esté complacido con él –, pues murió en prisión por negarse a colaborar con el sistema.
2. Total intransigencia y aislamiento del nexo social tal y como reflejan algunos posicionamientos ḥanbalis.

En cuanto al Imām aš-Šāfiʿī, el Qāḍī ʿIyyād en su Tartīb le considera como a un mālikī con cierta tendencia al ḥadīṭ.

LA PRACTICA DE LA GENTE DE MADINA

Dice Abū Zahra que Mālik, que Al·lāh esté complacido con él, en muchas ocasiones, prefería la Práctica de Medina al ḥadīṭ aḥādī (ḥadīṭ transmitido por una sola o por muy pocas vías de transmisión; característica de la mayoría de los ḥadīces). Esto lo hacía ya que consideraba que la práctica de Medina era una sunna mašhūra o mutawātira (sunna transmitida por múltiples vías de transmisión). Al contradecirse una sunna aḥādīyya (de una o pocas vías de transmisión) y una sunna mutawātira omašhūra (de muchas vías de transmisión) se toma sin duda alguna la de mayores vías de transmisión, ya que es más fiable.

El Qāḍī ʿIyyād cuenta en el Tartīb que este modo de proceder no es particular de Mālik. Esta metodología era propia de los Seguidores y los Seguidores de los Seguidores. Rabīʿa (alfaquí de los Seguidores de los Seguidores y maestro de Mālik) decía: “Mil de mil es mejor que uno de uno” refiriéndose a la cadena de transmisión. Los Seguidores y sus Seguidores solían transmitir ḥadīces que no practicaban como demostración de que sí los conocían.

Los alfaquíes mālikíes y de otras escuelas también dividen la Práctica de Medina en dos partes:

1. Aquella práctica que transmite lo que es la Sunna (naqliyya).

2. Aquella práctica que transmite lo que es consenso de los alfaquíes de Medina (*iŷmā^c ahl al-Madīna*) y por lo tanto fruto del *iŷtihād*.

El *Qāḍī* *ʿIyyād* divide a su vez la Práctica de Medina que transmite la *Sunna* en cuatro aspectos:

1. Transmisión de dichos del Profeta (*sunna qawliyya*). Como por ejemplo, el *aḍān*, la *iqāma*, el no decir la *basmala* en la *Fātiḥa* en voz alta, etc.
2. Transmisión de los hechos del Profeta (*sunna fiʿliyya*). Como por ejemplo, el modo de rezar, el número de *rakʿas* de la oración, etc.
3. Transmisión de la aceptación tácita que el Profeta hacía de algunos hechos (*sunna taqrīriyya*).
4. Excepciones que el Profeta hacía. Como no coger de ellos el *Zakāt* en lo que a verduras se refiere, aun siendo éstas abundantes entre los medinenses.

Todo esto, dice el *Qāḍī* *ʿIyyād*, es obligatorio atenerse a ello, debiéndose rechazar todo *ḥadīṭ* o analogía que lo contradiga, por estar la Práctica de Medina fundamentada en certeza absoluta (*yaqīn qāṭi^c*), mientras que el *ḥadīṭ aḥādī* y la analogía están fundamentados tan sólo en una fuerte suposición (*ẓann rāyih*). Abū Yūsuf, discípulo de Abū Ḥanīfa, tuvo que atenerse a estas pruebas y desdecirse de las opiniones de su maestro en lo que a cuestiones de *waqf* se refiere, al confrontarse con Mālik y ver la fuerza de la transmisión en la práctica de Medina. As-Sairāfī, discípulo de aš-Šāfī^c, coincide con nosotros en estos temas; aun que algunos šāfī^cis discrepen.

Ibn al-Qayyim en su libro *Iʿlām al-Muwaqīʿin* divide la práctica de Medina cuyo fundamento es la *Sunna* en tres partes:

1. Transmisión de instrucciones dadas por el Profeta.
2. Puesta en práctica de dichas instrucciones.
3. Lugares y medidas (situación del *mimbar* del Profeta, el *Rawḍa*, la medida del *mudd* y del *ṣā^c*, etc.).

Tras ello, Ibn al-Qayyim declara que todo esto es de obligado seguimiento y aceptación.

Ahora bien, en lo que a la Práctica de Medina en tanto en cuanto que consenso de sus alfaquíes se refiere, los propios alfaquíes mālikíes discrepan, dividiéndose en tres opiniones:

1. No es prueba concluyente y no es superior al [iḥtihād](#) de otros. Esa es la opinión de Abū Bakr al-Abhārī y quienes con él la comparten.
2. No es prueba concluyente, pero se prefiere al [iḥtihād](#) de otros. Es la opinión de varios mālikíes y šāfi'is.
3. Es prueba concluyente. Esta es la opinión de los magrebíes seguidores de Mālik y de al-Qarāfī (uno de los mayores estudiosos del [uṣūl](#) (metodología jurídica) de la escuela māliki, cuyo libro [Tanqīḥ al-Fuṣūl](#) fue texto de [uṣūl](#) fundamental en las universidades de al-Qarawiyīn, az-Zaitūna y al-Azhar).

En definitiva, podemos observar que todos los mālikíes coinciden en que la Práctica de Medina es prueba definitiva y concluyente cuando se trata de la transmisión de la [Sunna](#) del Profeta. Ahora bien, hay discrepancias cuando la Práctica lo que transmite es el consenso de los alfaquíes de Medina. En ese caso, pese a la discrepancia que hay entre los mālikíes, considerarla también como prueba concluyente es la opinión más extendida.

El problema acontece cuando la Práctica de Medina en su calidad de [iḥtihād](#) se contradice con un [ḥadīṭ](#). ¿Es primero el [ḥadīṭ](#) o el consenso medinense fruto del [iḥtihād](#)? La mayoría de los mālikíes dicen que el [ḥadīṭ](#) tiene prioridad. Sin embargo, lo que hay que demostrar es si se ha dado el caso en que los alfaquíes de Medina no hayan encontrado un [ḥadīṭ](#) y hayan tenido que hacer [iḥtihād](#), llegando a un consenso y que luego apareciese un [ḥadīṭ](#) que diese al traste con el consenso. Eso sería atribuir un conocimiento incompleto de la [Sunna](#) a los alfaquíes de Medina y equipararles a los de Kufa, los cuales sí eran víctimas de esta situación. Dada la escasez de [ḥadīces](#) que a Kufa (u otra localidad que no fuese Medina) llegaban, los alfaquíes se reunían para dar respuesta a un asunto, y tras darla, aparecía una información (generalmente proveniente de Medina) que daba al traste con sus [fatwas](#) (véase el caso de ʿAbd Al-lāh Ibn Masʿūd mencionado en el [Muwaṭṭaʿ](#)). Esto no ocurría en Medina, ya que ésta era la cuna de la [Sunna](#). El Profeta, la paz sea con él, dijo: “Medina es como el horno de un herrero. Elimina lo impuro y purifica lo bueno”. Y esta es la prueba que el propio Mālik usa para basarse en la corrección absoluta del consenso de los alfaquíes de Medina. El error es impureza y Medina lo elimina.

En cuanto a la aceptación de la práctica de Medina en tanto que transmisión de la [Sunna](#) que muchos profesan, no es más que una aceptación teórica. Si no, todo lo transmitido por Mālik referente a las formas públicas de adoración – y él no transmite más que el modo público de hacerlo donde no cabe error alguno – sería de total aceptación, no siendo esa la realidad. Queda, pues, claro que toda la Práctica que tenga como fundamento la [Sunna](#) es absolutamente superior y

más fiable que el [ḥadīṭ](#) que lo contradice; y que la Umma está obligada a seguirla si quiere ser fiel al fenómeno originario en su forma social primigenia, dejando a un lado las especulaciones individuales basadas en suposiciones más o menos certeras. En cuanto al consenso de los alfaquíes de Medina y su posterior transformación en Práctica de ésta, ellos son los más idóneos para ser seguidos, pues son los herederos de la práctica jurídica de los Compañeros y, después de éstos, los mejores conocedores de la [Sunna](#) del Profeta Muḥammad, la paz y las bendiciones de Al·lāh sean con él.

Para finalizar, queremos dejar claro que toda nuestra preferencia por la escuela de Medina y de Mālik – que Al·lāh esté complacido con él – no se contradice con nuestra creencia en la absoluta corrección y validez de las escuelas de los otros tres Imames sunnitas, Abū Ḥanīfa, aš-Šāfi‘ī e Ibn Ḥanbal – que Al·lāh esté complacido con ellos. A la vez que ha de quedar claro que, a nuestro entender, de las cuatro escuelas, la de Mālik es la más cercana al fenómeno [sālaḥī](#) originario y primigenio. De ahí se ha de deducir, asimismo, que todo aquél que pretenda para sí el calificativo de [sālaḥī](#), tendrá forzosamente que pasar por Mālik y su escuela, respetando la transmisión que de la misma nos ha llegado hasta nuestros días.

¡Oh, Al·lāh, derrama tus bendiciones sobre el Profeta Muḥammad, sobre su familia y compañeros y sobre todos aquéllos que sigan sus pasos hasta el Día de la Retribución!

Anexo II

En el nombre de Al·lāh, el misericordioso y compasivo
Que Al·lāh bendiga y dé paz a nuestro señor Muḥammad
y a su familia y compañeros

EN TORNO AL IŶTIHAD Y AL TAQLID

Definiciones:

El iŷtiḥad es el esfuerzo que el jurista musulmán o alfaquí lleva a cabo para derivar un juicio determinado de las fuentes del derecho musulmán. Al alfaquí que practica el iŷtiḥad se le llama muŷtaḥid. Se ha de tener en cuenta en esta definición que para que el alfaquí pueda llevar a cabo dicha derivación ha de cumplir las condiciones y poseer los conocimientos que le capaciten para hacerla. De dichas condiciones y conocimientos hablaremos más tarde.

Otro elemento a tomar en consideración es que la condición de muŷtaḥid, a su vez, se divide en varios niveles. Por lo tanto, cada vez que se hable de iŷtiḥad se ha de dejar previamente claro de qué nivel del mismo se está hablando. Más adelante, enumeraremos y definiremos dichos niveles.

En cuanto a las fuentes^[1] del derecho musulmán, unas son comunes, reconocidas y compartidas por todos los muŷtaḥids; y otras son adoptadas y utilizadas por unos o por otros. Las fuentes del derecho musulmán o *usul* comunes son:

- el Corán,
- la Sunna,
- el Consenso y
- la Analogía.

Las fuentes no comunes son: la Práctica de Medina, la Opinión de un Compañero, el Interés General (*maslaha mursala*), la Evitación de Pretextos (*sadd ad-dara'ī*), la Equidad (*istiḥsan*), las Leyes Reveladas anteriores a la Shari'ca, la Presunción de Continuidad (*istis-hāb*) y la Costumbre (*ʿurf*).

A continuación podemos ver un cuadro de la distribución de las fuentes de derecho no comunes entre las cuatro escuelas jurídicas sunnitas:

Práctica de Medina		Malik		
Opinión de un Compañero	Abu Hanifa	Malik		Ibn Hanbal
Interés General		Malik		Ibn Hanbal
Evitación de Pretextos		Malik		Ibn Hanbal
Equidad	Abu Hanifa	Malik		
Leyes Reveladas anteriores a la Shari'a	Abu Hanifa	Malik		
Presunción de Continuidad		Malik	Ash-Shafi'i	Ibn Hanbal
Costumbre	Abu Hanifa	Malik		

Por lo tanto y en base a lo anterior, [el taqlid es el ceñimiento del musulmán que no es alfaquí o del alfaquí que no posee los conocimientos pertinentes para elevarle a la categoría de mu'ytahid al juicio o juicios que un mu'ytahid ha derivado de las fuentes de derecho musulmán ejerciendo la práctica del i'ytihad](#). Al musulmán que practica el [taqlid](#) se le llama [muqallid](#). Por lo tanto, el musulmán o es [mu'ytahid](#) o es [muqallid](#), dependiendo de si cumple o no las condiciones y posee o no los conocimientos que le capacitan para practicar el [i'ytihad](#).

Algo que rápidamente se deduce de estas definiciones es que al [muqallid](#) no le está permitido hacer [i'ytihad](#) y al [mu'ytahid](#) no le está permitido hacer [taqlid](#). Por consiguiente, los juicios derivados del [mu'ytahid](#) son para el [muqallid](#) lo que las aleyas coránicas y los hadices que versan sobre temas legales son para el [mu'ytahid](#). En otras palabras, el [muqallid](#) no tiene permitido esgrimir aleyas coránicas y hadices a título de prueba argumentativa^[2], sino tan sólo a título ilustrativo o por la [baraka](#) del hecho de mencionarlas; ya que la prueba argumentativa de los [muqallids](#) radica en el juicio del Imam del madhab que sigan.

Consiguientemente, lo que debemos dejar aquí firmemente establecido es que la OBLIGATORIEDAD de la práctica del [taqlid](#) para quien no cumpla las condiciones del [i'ytihad](#) es algo firmemente establecido por el Consenso de la Umma en base a las aleyas que rezan lo siguiente:

“Preguntad a la gente del Recuerdo si vosotros no sabéis” (Corán 16:43).

“No conviene a los creyentes que salgan de expedición todos a la vez. Es mejor que de cada grupo salga una parte, para que así haya otros que puedan instruirse en el Din y puedan advertir a su gente cuando regresen, tal vez así se guarden”. (Corán 9:122).

Asimismo, ha de quedar claro que cuando hablamos de *iÿtihad* y *taqlid* nos referimos a practicarlo con respecto a las aleyas coránicas y hadices que tratan de temas legales; ya que en materia de creencia (*‘aqida*) el *taqlid* está prohibido y es obligatorio el *iÿtihad* para todo creyente mayor de edad y con capacidad de razonar^[3].

Razones de la existencia del *iÿtihad* y de por que éste tiene como consecuencia que se den diferencias de opinión entre las distintas escuelas jurídicas o madhhabs:

Las pruebas argumentales^[4] textuales en las que los juristas musulmanes se basan para derivar la ley son de dos naturalezas:

- de transmisión incuestionable (*qat‘i al-wurud*)
- de transmisión plausible (*zanni al-wurud*)

A la categoría de las pruebas argumentales textuales de transmisión incuestionable pertenecen absolutamente todas las aleyas coránicas (o sea, el texto coránico en su integridad) y todos los hadices cuyo número de transmisores de la primera generación (Compañeros) es tan elevado (*mutawatir*) que hace que su transmisión sea incuestionable.

A la categoría de las pruebas argumentales de naturaleza plausible pertenece toda información (hadices y demás información sobre los Compañeros, etc.) cuyo número de transmisores de la primera generación es de uno, dos o un número tal (*jabar al-ahad*) que no eleva su transmisión a categoría de incuestionabilidad, sino que tan sólo les confiere un grado de elevada plausibilidad (*zann raÿih*). Señalemos que la gran mayoría de los hadices pertenecen a esta categoría.

Ambas pruebas argumentales, a su vez, pueden tener distinta fuerza de evidencia semántica:

- evidencia semántica incuestionable (*qat‘i ad-dalala*)
- evidencia semántica plausible (*zanni ad-dalala*).

Ello es debido a lo unívoco o no que sean los significados de las palabras que conformen dichos textos. Dicho de otro modo, un texto – de Corán o hadith – puede contener una palabra o expresión cuyo significado sea unívoco e inconfundible o que dé pie a interpretaciones divergentes debido a la naturaleza del vocablo y su contexto.

A la categoría de evidencia semántica incuestionable pertenecen las aleyas coránicas y hadices que versan sobre la unicidad de Al·lāh, los artículos de fe, los cinco pilares del Islam y las líneas generales del Din en los que todos los musulmanes coinciden.

A la categoría de evidencia semántica plausible pertenecen la mayor parte de las aleyas coránicas y hadices que versan sobre asuntos legales, lo cual da pie a que se difiera en su interpretación a la vez de exigir un esfuerzo (*yuhd*) por parte del *muÿtahid* para conocer cuál de los significados plausibles es el más correcto.

A esto hay que añadir la discrepancia existente en la naturaleza de las fuentes de derecho comunes a las cuatro escuelas jurídicas. A pesar de que todas las escuelas coinciden en las mismas, lo que no hacen es coincidir en la naturaleza o en el uso que se ha de hacer de las mismas. A título de ejemplo, señalemos que el concepto de Sunna no es realmente el mismo para todos los imames del fiqh. Ash-Shafi'i tomará como Sunna todo hadith que sea de transmisión fuerte (*sahih*) descartando los de transmisión débil (*da'if*). No obstante, Ibn Hanbal acudirá a los hadices de transmisión débil antes de hacer uso de la analogía por considerarlos que reflejan la Sunna. Igualmente tanto Malik como Abu Hanifa rechazarán todo hadith que se contradiga con una regla legal extraída analógicamente de una prueba argumental textual de transmisión y evidencia semántica incuestionables por considerarlo abrogado y, por lo tanto, excluido de la Sunna.

Otro ejemplo de la discrepancia existente entre las fuentes de derecho comunes radica en las diferentes concepciones de Consenso que cada uno de los Imames del fiqh tienen. En efecto, a pesar de que todos ellos lo usan como fuente jurídica, cada uno de ellos discrepa en torno a la naturaleza de dicho consenso^[5].

Asimismo, hay que añadir que – según el cuadro de arriba – cada Imam se caracteriza por usar una serie de fuentes jurídicas que los demás pueden o no compartir. Por lo tanto, y considerando todo lo mencionado anteriormente concerniente a la naturaleza de la transmisión, la de la evidencia semántica de las distintas pruebas argumentales textuales y las discrepancias en la naturaleza y el modo de uso de las fuentes de derecho comunes, ha de añadirse la existencia de fuentes de derecho no comunes. Lo cual, en su conjunto, nos lleva a dos consecuencias esenciales:

- que la derivación de la ley de sus fuentes sólo puede ser fruto del esfuerzo de juristas altamente cualificados.
- que dichos juristas (o escuelas) difieren en sus derivaciones.

Por lo tanto toda esta serie de elementos jurídico-metodológicos no sólo sirven para demostrar que la diferencia entre las distintas escuelas jurídicas tiene un fundamento y una razón de ser, sino que el *muÿtahid* ha de ser una persona ampliamente versada en ciencias jurídicas y demás ciencias accesorias e instrumentales para poder derivar con corrección y autoridad la ley de sus fuentes (el Corán, la Sunna, etc.).

Consecuentemente, esto nos lleva directamente, y según los ulemas de la ciencia de las fuentes del derecho ([usul al-fiqh](#)), a preguntarnos cuáles son las condiciones y conocimientos que un alfaquí ha de poseer y cumplir para poder estar capacitado para ejercer el [iḥtihad](#).

Condiciones del [Idhjtihad](#):

1. Ser musulmán.
2. Ser responsable.
3. Ser moralmente íntegro ([ʿadl](#)).
4. Ser conocedor de las circunstancias sociales del lugar y época en que se vive.
5. Ser perspicaz.
6. Dominar ampliamente la lengua árabe. Ello implica conocer la gramática, la lexicología y la retórica árabes.
7. Conocer el Corán. Ello implica conocer las distintas causas de la revelación de las diferentes aleyas que versan sobre la ley; conocer las abrogadas y las abrogantes; conocer cuáles son todas y cada una de las aleyas que versan sobre la ley (unas 500 aproximadamente); conocer los comentarios del Corán efectuados por el Profeta – la paz sea con él –, los Compañeros, los Seguidores y los demás eruditos en la ciencia de la exégesis coránica; conocer las distintas lecturas del Corán y las implicaciones jurídicas que sus diferencias puedan originar.
8. Conocer la Sunna. Ello implica conocer todos y cada uno de los hadices que versan sobre la ley; conocer los abrogantes y los abrogados; conocer los transmisores de los hadices; conocer qué hadices especifican y restringen a otros en su aplicación jurídica; conocer la ciencia que versa sobre los distintos niveles de fuerza de transmisión que poseen los distintos hadices.
9. Conocer los dichos de los Compañeros y verificar sus transmisiones.
10. Conocer en qué puntos de la ley hay Consenso y en cuáles no.
11. Conocer las reglas de la Analogía y su perfecta aplicación.
12. Dominar la ciencia de los Fundamentos del Fiqh ([usul al-fiqh](#)).
13. Conocer los objetivos de la Shariʿa (maqasid ash-shariʿa) y su perfecta aplicación a fin de aplicar la ley equilibrando la letra y el espíritu de la misma y no con una rigidez que lleve al absurdo, la dificultad innecesaria y la injusticia.

Como puede entreverse de todo ello – y no nos cansaremos de repetirlo una y otra vez, la puesta en práctica del [iḥtihad](#)es para juristas altamente cualificados para la labor, ya que el fiqh o derecho

musulmán es una de las ciencias más sofisticadas y altamente desarrolladas que existen sobre la faz de la Tierra y su manejo y operación no puede dejarse en manos de ignorantes en la materia. Se trata de la ciencia que Al·lāh nos ha dejado en depósito para que podamos vivir en esta vida de un modo que sea agradable a los ojos de Al·lāh, disfrutando de lo que Al·lāh nos ha permitido, evitando la corrupción e implantando justicia.

Los distintos tipos o niveles de Iỵtihad.

Según lo elevado que se halle un alfaquí en la adquisición de los conocimientos que le capacitan para ejercer el iỵtihad, éste alcanzará uno u otro nivel de iỵtihad.

Los niveles de iỵtihad son dos^[6]:

- El iỵtihad absoluto (mutlaq).
- El iỵtihad restringido (muqayyad), el cual comprende las categorías de:
 - o en el madhhab (fi-l-madhhab)
 - o en la fatwa (fi-l-fatwa).

El iỵtihad absoluto. Consiste en establecer libremente unos **usul** o metodología jurídica propia y, en base a la misma, derivar de modo independiente los distintos juicios jurídicos de sus fuentes (el Corán, la Sunna, el Consenso, la Analogía, etc.). En este tipo de iỵtihad, el muŷtahid hace primero iỵtihad para establecer sus **usul**, es decir: la metodología jurídica a la que se va a ceñir, a fin de luego hacer iỵtihad para derivar los **furu**^c, o sea: los juicios emitidos con respecto a la casuística que ante él se presente. A esta categoría de iỵtihad pertenecen los cuatro Imames de las cuatro escuelas de fiqh sunnitas: Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam ash-Shafi'i e Imam Ibn Hanbal; además de los Imames que no sentaron escuela o cuyas escuelas desaparecieron antes de que se diese una codificación que las preservase a lo largo de la historia, entre los que se encuentran: al-Hasan al-Basri, al-Auza^{ci}, at-Ṭauri, al-Laith ibn Sa^{cd}, Ibn ^cUyaina, Ibn Rahawiyya, Abu Thaur, Dawud az-Zahiri, at-Tabari, etc.

El iỵtihad restringido en el madhab. Este consiste en ceñirse tanto a la metodología jurídica (**usul**) del Imam como a sus textos y, en base a los mismas, extrapolarlos analógicamente para proporcionar soluciones a los casos no solucionados su Imam. Esta operación se llama técnicamente **tajriŷ** (extracción o deducción) y consiste en tomar como referencia los textos transmitidos de los Imames y usarlos como fuente jurídica para **extraer** de los mismos, por medio de la analogía, las soluciones a los nuevos casos legales^[7].

En algunas ocasiones el muŷtahid en el madhhab, en vez de basarse en los textos de su Imam para dar respuesta jurídica a un caso, se basa directamente en las fuentes de la ley (Corán, Sunna, etc.). No obstante, lo hace ceñéndose en todo momento a la metodología jurídica (**usul**) de su Imam. Esto

es lo que algunos eruditos de la ciencia de [usul al-fiqh](#) denominan [iḥtihad absoluto dependiente \(mutlaq muntasib\)](#). Esta operación ha sido practicada en determinadas ocasiones por los alumnos directos de los Imames. Un ejemplo de ello lo vemos en como Ibn al-Qasim – el alumno más aventajado del Imam Malik – practica en algunas ocasiones este tipo de [iḥtihad](#) discrepando con su maestro en algunas de las soluciones legales de determinados casos. Esto hace que en un solo caso jurídico se pueda tener más de una solución legal, la cual puede consistir en la opinión del maestro (por ejemplo, la opinión de Malik al respecto) y las distintas opiniones de los distintos alumnos del maestro (la opinión de Ibn al-Qasim, Ashhab, etc.). Por lo que la solución legal de un caso determinado no es siempre unánime, sino que pueden que sean dos, cinco o incluso más. Además de ello, es esta generación de alumnos del maestro la encargada de transmitir las opiniones jurídicas del mismo (como el caso de la transmisión de las opiniones jurídicas de Malik transmitidas por Ibn al-Qasim y figurantes en la [Mudawwana](#) de Sahnun o en la ^ʿUtbiyya de al-^ʿUtbi). Estas plurales vías de transmisión de la doctrina del maestro produce a la vez una pluralidad de versiones en torno a la misma. Por lo que tenemos la opinión de Malik según nos la transmite Ibn al-Qasim en la [Mudawwana](#) o la opinión de Malik – con respecto al mismo caso jurídico – según nos la transmite Ibn al-Habib en la [Wadiha](#), etc^[8].

El [iḥtihad restringido en la fatwa](#). Consiste en señalar como preferente una opinión con respecto a otra en base a la fuerza de su prueba argumental ([diraya](#)) o a la fuerza de su línea de transmisión ([riwaya](#)). En efecto, si tomamos en consideración la situación de multiplicidad de soluciones legales a un solo caso jurídico mencionada más arriba, nos hallamos ante la necesidad de elegir – a la hora de emitir una fatwa o una sentencia jurídica – cuál de esas soluciones es la que se ajusta más a derecho y por lo tanto la [preferente](#). De esta elección o selección se encargan los [muḥtahiḍ en la fatwa](#), basándose en la fuerza de la prueba argumental sustentadora de una opinión determinada, en la fuerza de su línea de transmisión, en el número de los que la sostienen o en la eminencia de los mismos. El resultado de esta operación de selección jurídica es la que leemos en los textos de fiqh o en sus comentarios cuando el autor, tras expresar dos o más opiniones, afirma que tal opinión es la [preferente](#), la [dominante](#), la [más fuerte](#), la [más difundida](#), etc^[9].

Esta enumeración de los distintos niveles del [iḥtihad](#) nos lleva directamente a preguntarnos cuál de los niveles es el que es posible en nuestros días practicar. O, en otras palabras, para cuál de estos niveles está la puerta del [iḥtihad](#) abierta y para cuál no lo está.

La apertura de la puerta del [iḥtihad](#) en relación a los distintos niveles del mismo:

La pregunta sobre la apertura o no de la puerta del [iḥtihad](#) ha de ser planteada de otra manera para poder ser entendida. La pregunta decisiva no es: ¿está la puerta de [iḥtihad](#) abierta o no?^[10] Sino: ¿De quién está permitido hacer [taqlid](#)? Esta pregunta viene suscitada por la obligatoriedad ineludible a la que está sometida la persona que no cumple las condiciones del [iḥtihad](#) a hacer [taqlid](#) de un [muḥtahiḍ](#)^[11]. Y su respuesta es que POR CONSENSO DE LA UMMA, SÓLO ESTA PERMITIDO

HACER TAQLID DE UNO DE LOS CUATRO MADHHABS O ESCUELAS DE DERECHO MUSULMÁN^[12]. Por lo tanto, si alguien se arroga la capacidad de hacer *iḥtihad absoluto* ello sólo le concierne a él ya que a los demás musulmanes – que no cumplen las condiciones del *iḥtihad* – no les está permitido seguirle. Por lo tanto, no negamos la posibilidad de que haya o surja en nuestros días un genio jurídico que pueda practicar el *iḥtihad absoluto*; no obstante sostenemos que seguirle sería ir totalmente en contra del Consenso de la Umma y por lo tanto motivo de innovación.

Ahora bien, determinadas puertas del *iḥtihad* nunca han de cerrarse, pues está prohibido que así sea. Nos referimos a la puerta del *iḥtihad restringido en el madhab* y la del *iḥtihad restringido en la fatwa*. El primero, ya que a través de él podemos conocer las respuestas jurídicas correctas a los nuevos casos que la actualidad vaya presentando; pues no puede haber situación nueva sin que la Shari'fa tenga una respuesta a ella y los musulmanes sepamos a qué atenernos al respecto. Y la segunda, ya que el *muḥtihad restringido a la fatwa* no sólo se basa para llevar a cabo su selección jurídica en la fuerza de la prueba argumental sustentadora (*quwwa ad-dalil*) de una opinión determinada, en la fuerza de su línea de transmisión (*sihhat ar-riwaya*) o en la cantidad o eminencia de los que la sostienen (*shuhra*), sino también en la capacidad que la opinión jurídica tenga para acarrear un beneficio (*jalb maslaha*), evitar un perjuicio (*dar' madarra*) y no contradecir el uso y las costumbres establecidas (*urf*). Ello hace que el fiqh se amolde a las circunstancias espacio-temporales de la comunidad evitando que se reduzca a una fría aplicación farisaica de una ley ciega a la presencia del factor humano.

Desviaciones de la doctrina sunnita sobre el *iḥtihad* y el *taqlid* y las razones políticas que las sustentan:

Las desviaciones con respecto a la doctrina sunnita son de dos naturalezas:

1ª Las que contradicen el consenso que obliga a hacer *taqlid* a quien no cumple las condiciones para ser *muḥtihad*.

2ª Las que contradicen el consenso que obliga al *muqallid* a seguir únicamente una de las cuatro escuelas jurídicas sunnitas.

La primera desviación, la vemos ampliamente extendida en nuestros días en las desviadas doctrinas que invitan a los musulmanes a abandonar las escuelas jurídicas y extraer directamente la ley de las aleyas coránicas y de los hadices. Esto, como ha quedado claro a lo largo de este artículo, es una aberración ya que sólo una persona que cumpla las numerosas condiciones y que domine las numerosas ciencias que el *muḥtihad* ha de poseer está en condiciones de extraer directamente la ley del Corán, la Sunna, el Consenso, etc. Si a una egregia figura de la categoría de as-Suyuti, el cual fue en su época el mayor conocedor de lengua árabe, exégesis coránica, hadith y escritor de cientos de valiosísimos libros en todas las ramas del saber islámico, no se le reconoció su pretensión de haber alcanzado el grado de *iḥtihad* libre dependiente, cómo podemos pretender que todo

musulmán de a pie, e incluso culto, abandone las escuelas jurídicas y derive por sí mismo la ley de sus fuentes. Estos desviados dicen demagógicamente: “tu nos dices **Malik dice** y nosotros te decimos **el Mensajero de Al·lāh dice**”. Con ello quieren hacer pensar a los musulmanes poco cultos que están abandonando la guía del Profeta – la paz sea con él – para seguir la de alguien de inferior rango como el Imam Malik – que Al·lāh esté complacido con él. La respuesta a esta desviación es: “yo sigo lo que Malik entiende e interpreta – basándose en su amplísimo y profundo conocimiento – del Corán y la Sunna y tú sigues lo que tu pobre ignorancia te hace entender e interpretar del Corán y la Sunna”. Con ello queda resuelto el dilema y neutralizada la herejía^[13].

La segunda desviación está íntimamente relacionada con la primera, ya que lo que se propone, al descartar el hecho de seguir la interpretación del Corán y de la Sunna realizada por el Imam de una de las escuelas jurídicas, es seguir la realizada por otro. Este otro, por supuesto, se arroga a sí mismo la capacidad de interpretar libre e independientemente las fuentes del derecho musulmán^[14]. Pues bien, la solución no radica tanto en descalificarle en su capacidad de realizar **ri·tihad** libre e independiente, como en dejar claramente establecido que el Consenso de la Umma (Comunidad Musulmana) prohíbe el **taqlid** de uno que no sea uno de los cuatro Imames de fiqh.

En efecto, una escuela jurídica no sólo es la labor de su fundador, sino la de generaciones de eruditos ulemas que le han sucedido y que se han encargado de pulir, afinar, explicar y perfeccionar a lo largo de los siglos. Las cuatro escuelas jurídicas pueden compararse a una prestigiosa empresa automovilística cuyos modelos de automóvil se vienen fabricando desde hace generaciones, con representantes comerciales y técnicos en todos los países del mundo donde su producto – que goza de gran prestigio – se exporta, usa y comercializa. Del mismo modo, las escuelas jurídicas son aparatos jurídicos avalados por generaciones de ulemas, muftíes, jueces y emires que los han usado para gobernar imperios **yawliya** de Al·lāh que los han empleado para adorar a su Señor. ¿Vamos pues a montarnos con nuestra familia para emprender un largo viaje en un coche sin marca fabricado por uno que tiene ciertas nociones de ingeniería y que dice que es el mejor coche que existe en el mundo? ¿O, más bien, vamos a elegir un coche de marca reconocida que nos inspire seguridad y cuyo servicio técnico se encuentre allá donde estemos? ¿Cuál sistema legal que regule nuestros actos de adoración (**‘ibadat**) y nuestras transacciones (**mu·amalat**) vamos a elegir: uno de los cuatro avalados por el Consenso de ulemas de la Umma o uno nuevo creado por alguien del que, como poco, hay discrepancia en torno a su conocimiento y su carácter? Creemos que la respuesta es clara y la herejía ha quedado igualmente neutralizada^[15].

En cuanto a las razones políticas que han alimentado estas tan extendidas herejías de nuestra época, son más que claras. Lo que con ello se ha intentado y conseguido es introducir entre las filas de los musulmanes una división y un odio nunca existentes a pesar de la existencia de cuatro escuelas jurídicas.

La otra victoria que se ha obtenido ha sido la de romper la barrera religioso-legal que las escuelas jurídicas tradicionales representaban con respecto a la introducción del sistema económico y monetario usurero de los kuffar. En efecto, la implantación a finales del siglo pasado de dicha doctrina anti-madhabista en el corazón intelectual del Islam – la prestigiosa Universidad de al-Azhar^[16] – permitió con toda facilidad introducir plenamente el sistema bancario y el papel moneda en todo el territorio musulmán y, consecuentemente, derrocar el Califato Otomano, último baluarte del poder musulmán, el cual nunca fue vencido militarmente, sino monetaria y financieramente.

Otro logro de la misma manipulación ha sido la creación del “terrorismo integrista”, versión islámica del terrorismo y producto de los servicios de inteligencia occidentales. Esta ideología, en su libre-interpretación de los textos, declara permitido lo que nunca tradicionalmente lo fue. Pero no obstante y en definidas cuentas, no deja de ser un producto más del Nuevo Orden a través del cual éste se justifica como único-orden-concebible-posible.

[1] La palabra **fuentes** corresponde aquí a lo que en árabe se denomina **usul**. No obstante, **usul al-fiqh** no sólo significa **fuentes del derecho**, sino también **metodología a seguir**.

[2] Aquí es donde cobra sentido el dicho de Ibn ‘Uyaina: “El hadith es motivo de extravío excepto para el alfaquí”.

[3] Ver la **Ŷauhara at-Tawhid** de al-Laqqani, verso 11 y sus comentarios.

[4] En árabe **dalil**, pl. **adilla**.

[5] En el Anexo I, se ilustra con más detalle esta discrepancia.

[6] Véase al respecto **Maraqî as-Su‘ud** de ash-Shinqiti, versos 917-935 y sus diferentes comentarios: **Nashr al-Bunud**, **Nathr al-Wurud**, etc.

[7] Un ejemplo célebre y claro de este tipo de operación jurídica lo podemos ver en cómo el Šaij ‘Alīsh, basándose en el texto de la **Mudawwana** en el que Malik juzga que del **flus** (o moneda en curso que no es de oro ni de plata) no se paga zakat alguno, deduce por extrapolación analógica que del papel moneda – que también es **flus** – no se paga tampoco zakat alguno. Ver **al-Fath al-‘Alī al-Malik**, Muhammad ‘Alīsh, vol I, pág. 164.

[8] Por lo tanto, la generación de alumnos del Imam desempeñan tres actividades:

1. Transmitir los textos del Imam donde se refleja la doctrina de éste (por ejemplo, la transmisión del **fiqh** de Malik realizada por Ibn al-Qasim, Ashhab, etc.).
2. Derivar soluciones jurídicas a nuevos casos (**wu‘uh**) en base a la extrapolación analógica de los textos del Imam (**tajri‘**). Es decir, la práctica del **i‘tihad** en el **madhab** realizada por los distintos alumnos de Malik.

3. Práctica esporádica de *iḥtihad* absoluto dependiente. Lo cual tiene como consecuencia que en algunos casos el alumno proporcione soluciones jurídicas diferentes a las proporcionadas por el Imam. Un ejemplo de ello es cómo Ibn Wahb, en numerosas ocasiones, se basa en ciertos hadices que aun siguiendo la misma metodología jurídica que su maestro le llevan a conclusiones diferentes.

[9] El resultado de este tipo de *iḥtihad* es el que Jalil b. Ishaq refleja en su famosísimo *Mujtasar* y *ad-Dardir* en su *Aqrab al-Masalik*.

[10] Realmente la respuesta a esta pregunta es que la puerta del *iḥtihad* está abierta para todo aquel que se considere capacitado para practicar dicho *iḥtihad*. Es más, si alguien está capacitado para practicar el *iḥtihad*, entonces le está prohibido hacer *taqlid*. Véase al respecto *Maraqī as-Suḥud* de ash-Shinqiti, verso 958 y sus diferentes comentarios: *Nashr al-Bunud*, *Nathr al-Wurud*, etc.

[11] Véase al respecto *Maraqī as-Suḥud* de ash-Shinqiti, verso 957 y sus diferentes comentarios: *Nashr al-Bunud*, *Nathr al-Wurud*, etc. y *Yauhara at-Tawhid* de al-Laqqani, verso 82 y sus comentarios.

[12] Véase al respecto *Maraqī as-Suḥud* de ash-Shinqiti, verso 991 y sus diferentes comentarios: *Nashr al-Bunud*, *Nathr al-Wurud*, etc.

[13] Hemos de dejar dicho que es esta perversa ideología la que llevó a Sayyid Sabiq a escribir su *Fiqh as-Sunna*. En efecto, en este libro, el mensaje subliminal que se lanza a los musulmanes es algo así como: "dejad de seguir el fiqh de los Imames y seguid el de la Sunna". Y la verdad es tal y como dijo nuestro señor ʿAli – que Al-lāh ennoblezca su rostro: "Se trata de palabras verdaderas con las que se pretende llegar a una mentira" (*kalamu haqqin yuradu bihi batil*). El trabajo de Sayyid Sabiq fue producto de la ideología propugnada por Rashid Rida, Muhammad ʿAbdu y al-Afgani, ya en boga en Egipto por aquel entonces. Por otra parte, fue la aprobación por parte de Hasan al-Banna – fundador de los *Ijwan al-Muslimin* (Hermanos Musulmanes) – de *Fiqh as-Sunna* lo que provocó la adopción de dicha ideología herética por parte de aquel grupo político-religioso y por parte de todas sus posteriores derivaciones y ramificaciones.

[14] Asimismo, señalamos que la nueva interpretación que estos grupos propugnan es además exclusivista. O sea, que o sigues lo que ellos interpretan de las fuentes o estás, como poco, desviado del camino recto. Esta es la ideología de grupos como la *Wahhabiyya* (autodenominados *Salafiyya*) en los que se advierte con claridad un fuerte talante *neo-jariyi*. Véase al respecto: *Hashiyat as-Sawi ʿala Tafsir al-ʿĀlālain*, de Ahmad as-Sawi al-Maliki, en la glosa a 35:8 (ha de consultarse en la edición en 6 volúmenes de Dar al-Fikr, ya que en las demás ediciones esta importante referencia se ha omitido intencionadamente), y *as-Salafiyya* de Saʿid Ramadan al-Buti.

[15] Igualmente, hemos de dejar claro que está tan prohibido hacer *taqlid* de un nuevo *muḥtihad* absoluto que surja ahora como hacerlo de un Imam del pasado cuya escuela no es una de las cuatro que se han conservado y que el Consenso ha avalado.

[16] Obra de los servicios secretos británicos que usaron para su propósito al Shajī Muhammad ʿAbdu.

Anexo III

LA FETUA Y LA SENTENCIA EN LA ESCUELA MALIKI

Definiciones:

La fetua es el la emisión de un juicio legal a título informativo.

La sentencia (*qada'*) es la emisión de un juicio legal a título coercitivo.

El que emite una fetua es llamado Muftí (jurisconsulto). Y el que emite una sentencia es llamado Juez (*qadi*). Cuando decimos "juicio legal", ha de entenderse dentro del marco de la legalidad de la *Shari'a* o Ley Musulmana.

Tal y como se desprende de las definiciones anteriores, la fetua consiste en dar a conocer un juicio de la *Shari'a* a raíz de una pregunta o una consulta, estando la aplicación o puesta en práctica de dicho juicio sujeta al arbitrio de quien pregunta o consulta. Mientras que la sentencia, consiste en dar a conocer un juicio de la *Shari'a* a raíz de un litigio, ejecutándose la aplicación o puesta en práctica de dicho juicio por parte de las autoridades competentes encargadas de ello.

En cuanto a la calificación legal de ambas instituciones, es la de obligación comunitaria (*fard kifaya*). En efecto, en cada comunidad de musulmanes ha de haber un Muftí que informe a los creyentes de cuáles son los juicios de la *Shari'a* en todo lo que concierne a sus actos de adoración a Al·lāh (*'ibadat*) y a sus transacciones entre ellos (*mu'amalat*). Del mismo modo, ha de haber un Juez que dirima los diferentes litigios que puedan surgir entre los distintos miembros de dicha comunidad.

En cuanto al nombramiento del Juez, éste ha de ser realizado por el Emir de la comunidad. Sin embargo, con respecto al Muftí, hay dos tradiciones:

- La oriental, en la que el Emir nombraba al Muftí.
- La occidental^[1], donde el Emir no nombraba al Muftí, sino que ese cargo lo llevaba a cabo aquel que el pueblo acepte y lo considere suficientemente capacitado para ello.

Causas de la multiplicidad de soluciones jurídicas para un mismo caso:

Las causas de la multiplicidad de soluciones jurídicas para un mismo caso que se dan en la escuela malikí es debida fundamentalmente al gran número de alumnos que el Imam Malik tuvo. Este gran

número de alumnos dio lugar a tres circunstancias generadoras de juicios jurídicos diferentes para un mismo caso:

Primera: La gran cantidad de alumnos del Imam dio lugar a que éstos nos hiciesen llegar diversas transmisiones en las que el juicio que el Imam emitía con respecto a un caso determinado era diferente según una transmisión u otra. Esto es debido a que el Imam Malik emitía a veces una fetua, y luego, más tarde y tras una investigación jurídica más profunda la rectificaba. Esto hizo que alumnos que hubiesen estado con él en un período determinado de su vida y luego regresasen a sus lugares de origen no tuvieran constancia del cambio de opinión del Imam.

Segunda: Las anteriormente mencionadas fetuas o juicios del Imam que los alumnos conocían eran usados por éstos como base y fundamento a ser extrapolado analógicamente a fin de obtener soluciones jurídicas a los nuevos casos que se les presentaban y sobre los que no les constaba cuál era el juicio del Imam al respecto. Esta operación es llamada técnicamente **tajriy**.

Tercero: En determinadas ocasiones, los alumnos del Imam ejercían **iytiḥad** absoluto ciñéndose a los **usul** o principios metodológicos del Imam (**iytiḥad mutlaq muntasib**), lo cual daba lugar a juicios diferentes con respecto al mismo caso.

Por lo tanto y recapitulando, las tres circunstancias generadoras de juicios discrepantes en la escuela de Malik son:

- Las distintas transmisiones (**ijtilaf ar-riwaya**).
- La práctica del **tajriy** basado en las distintas transmisiones.
- La práctica del **iytiḥad** absoluto dependiente (**iytiḥad mutlaq muntasib**).

Necesidad de elegir la solución correcta o **taryih:**

Esta diversidad de opiniones o soluciones desencadenó un mecanismo para seleccionar cuál de dichas soluciones u opiniones era la más correcta y, por lo tanto, en cuál se iba a basar la fetua y la sentencia. Este mecanismo u operación de selección es lo que se llama técnicamente **taryih**. Y es la operación que los **muytahids en la fetua**^[2] llevan a cabo. Por lo tanto, a medida que la capacidad de los Muftís y los Jueces para desempeñar el **iytiḥad** iba menguando o iba dejando de reconocerse^[3], las autoridades competentes iban instando a éstos a que se atuviesen a una doctrina única a fin de unificar la fetua y la sentencia en sus territorios, evitando así que se diesen situaciones de injusticia en la práctica jurídica.

Por lo que quedó establecido que tanto la fetua como la sentencia debían de emitirse en base a:

- La opinión preferente (**ar-rayih**).
- La opinión dominante (**al-mashhur**).

– La opinión establecida por práctica jurídica ([ma yara bihi l-ʿamal](#))^[4].

La opinión **preferente** es aquella cuya prueba argumental ([dalil](#)) es más fuerte. En otras palabras, la opinión que, de acuerdo a los fundamentos jurídicos de la escuela ([usul](#)), se ajusta más a derecho. Lo opuesto a la opinión preferente es la opinión débil ([daʿif](#)).

La opinión **dominante** es la que más partidarios tiene. Por supuesto, cuando decimos partidarios, nos referimos al Imam Malik y a sus discípulos. Según otra definición, la opinión dominante es la opinión del Imam Malik si es transmitida por Ibn al-Qasim y figura en la [Mudawwana](#) de Sahnun^[5]. Lo opuesto a la opinión dominante es la opinión singular ([shadh](#)).

La **opinión establecida por práctica jurídica** se refiere a las fetuas o sentencias emitidas por Muftís y Jueces competentes de renombrado conocimiento y autoridad en la que se desvían de la doctrina oficial^[6] de la escuela, adoptando opiniones débiles o singulares dentro de la escuela malikí o incluso saliéndose de la propia escuela^[7], por razones legales que obligan a ello tal y como:

- Interés General ([yalb maslaha](#)).
- Evitar un mal ([darʿ mafsada](#)).
- Amoldarse a los usos y costumbres imperantes ([ʿurf](#)).

Esta práctica jurídica se instituye con el fin de que en los casos en que la aplicación de la Letra de la Ley cree dificultad e injusticia, lo que prime sea el Espíritu de Ley incluso a expensas de la doctrina oficial^[8]. Hemos de añadir, asimismo, que la opinión establecida por práctica jurídica está en todo momento sujeta a la existencia o no de las razones legales que la provocaron y constreñida al momento y al lugar donde dichas razones se hubiesen dado^[9].

A la hora de emitir la fetua o la sentencia, el orden de prioridad que se ha de seguir es el de anteponer en primer lugar la **práctica jurídica**; luego, la opinión **preferente**; y finalmente, la opinión **dominante**^[10].

De este modo, podemos ver cómo la [Shariʿa](#) en general y la escuela malikí en particular no es un aparato legal que se aplica de forma ciega y matemática sobre los habitantes de un lugar, sino que se amolda a la situación humana de cada momento y de cada lugar según los amplios márgenes que Al·lāh en Su infinita misericordia nos ha concedido. Y Al·lāh es el más sabio.

[1] Esta es la tradición que primó en al-Andalus y el Magreb.

[2] Ver en Anexo II una descripción más detallada de lo que es el [iytiḥad en la fetua](#).

[3] Al principio la fetua y la sentencia estaba basada en la capacidad de [iytiḥad absoluto](#) del Muftí o del Juez. Luego, al cerrarse la puerta del [iytiḥad absoluto](#), la autoridad restringió la fetua y la

sentencia a una sola escuela jurídica, dejando a discreción del Muftí o Juez la elección de la opinión en la que iba a basar su fetua o sentencia. Posteriormente, y con miras a unificar el sistema legal y evitar que se cometiese injusticia por parte de los Jueces al ejercer su libertad de elección, restringieron la fetua y la sentencia a la opinión preferente, la dominante o la establecida por la práctica jurídica.

[4] Ver *Usul I-Fatwa wa I-Qada' fi I-Madhab I-Maliki*, Muhammad Riad, Casablanca 1996, pág. 461.

[5] Dice Abu al-Hasan at-Tanÿi: La opinión de Malik figurante en la *Mudawwana* es preferible a la opinión de Ibn al-Qasim figurante en la misma, ya que Malik es el Gran Imam. La opinión de Ibn al-Qasim figurante en la *Mudawwana* es preferible a la opinión de otro figurante en la misma, ya que es el mayor conocedor del *fiqh* de Malik. La opinión de otro figurante en la *Mudawwana* es preferible a la opinión de Ibn al-Qasim figurante en otra fuente que no sea la *Mudawwana*, y ello por la autenticidad de ésta última.

[6] Con "doctrina oficial" nos referimos a las opiniones preferentes y dominantes.

[7] La práctica jurídica de los ulemas malikís occidentales (andalusíes y magrebíes) es la de no salirse de la escuela malikí. Mientras que la de los ulemas malikís orientales (egipcios) es la de salirse de la escuela y adoptar opiniones preferentes y dominantes de las otras tres escuelas jurídicas sunnitas. Ver DS en HD, pág. 37.

[8] Ya que lo que no puede ocurrir es que, en un caso determinado, el ceñirse a la opinión preferente o dominante provoque que se traicionen los propios fundamentos del *fiqh* de Malik el cual está basado en promover lo que es de interés público o general (*maslaha mursala*), evitar lo que pueda causar un daño (*sadd adh-dara'í*) y que la costumbre que no se contradice con la *Shari'a* tiene fuerza de Ley (*'urf*).

[9] De ahí que exista una práctica jurídica de Córdoba (*'amal Qurtuba*), de Fez (*'amal Fas*), etc., que no es extrapolable a no ser que se den las mismas razones legales y lo instituya un Juez o Muftí de autoridad.

[10] Hemos de señalar que esta reglamentación es de seguimiento obligatorio para todo Muftí o Juez que no esté capacitado para ejercer el *iytihad* en ninguno de sus niveles.