

La moral islamica y la modernidad

Dr. Mouloud Saada

ملخص:

يطرح التطور الحضاري المعاصر المصحوب ببعض الدعاوي غير المؤسسة التساؤل التالي. هل الأخلاق الإسلامية تشكل عائقا أمام انعصرنة (لغويا لا أيديولوجيا)؟ أم أنها محفز ودافع إليها؟

باستقراء النصوص والمسار التاريخي يتضح أن الإسلام يمتلك ديناميكية خاصة بالعصرنة الدائمة والمستمرة، متمثلة في الاجتهاد ببعديه التأويلي والتجديدي المؤسس على حديث المجتدين، إضافة إلى التزليل القرآني وأسبابه كربط للنص المقدس مع الواقع المجسد والمتجدد، هذه الديناميكية التجديدية سمحت عبر العصور للإسلام أن يتكيف مع كل المستجدات، ونفس الديناميكية تمكن المجتهدين المعاصرين من التكيف مع مستجدات العالم المعاصر في أصالة معاصرة متأصلة تشكل دافعية تحضيرية وحافزا معصرنا في إطار أخلاقي خلاق.

¿Constituiría la moral islámica una ayuda valiosa para afrontar el mundo moderno y resolver los problemas que él le presenta?, o, por lo contrario, ¿sería un obstáculo para la realización de una vida musulmana moderna?.

Antes de entrar en este tema sería necesario hacer algunas aclaraciones de suma importancia:

1.- Visto el carácter holista de la religión musulmana y el tinte moral que cubre todos los aspectos de la vida, no hacemos diferenciación ninguna entre "Islam" en general y moral islámica en particular.

2.- Vista la ambigüedad del concepto de modernidad hemos preferido usarlo aquí en el sentido de "(la rápida y masiva) aplicación de la ciencia y tecnología basada en la fuerza motriz de las máquinas a esferas (total o parcialmente) de la vida social (económica, administrativa, educacional, defensiva, etc.), implementada o puesta en práctica por la inteligencia indígena de una sociedad ¹.

Después de estas precisiones podemos confirmar que el primer contacto eficaz que tuvo el Islam con la civilización occidental moderna fue el del colonialismo.

La penetración colonial ha afectado profundamente y duramente la evolución del mundo musulmán, evolución marcada por un doble proceso de regresión y toma de conciencia.

La colonización consecuencia del desarrollo rápido del poder económico, tecnológico y militar de Europa, y de la decadencia del mundo musulmán no ha hecho más que agravar una situación anterior ya comprometida:

¹ -Carlota sole : Modernización.Ed. Península, Barcelona,1976, p.212

- Expoliación colonial que toca el poder político y los recursos económicos a la vez.

- Acentuación del desfase tecnológico, científico y cultural a causa de la política de explotación y de obscurantismo praticada por el sistema colonial, sea directamente o por intermediario de feudalidades locales cuyos intereses están relacionados con la dominación y la servidumbre de los pueblos.

Este primer contacto no solamente ha producido una resistencia incesante a esta nueva cultura sino que aún más ha servido como choque civilizacional, que ha despertado la conciencia musulmana para darse cuenta del retraso que le separaba del mundo occidental moderno.

Hoy todavía, a pesar del inmenso esfuerzo de objetivación confirmado e ilustrado por unos logros técnicos extraordinarios la ciencia queda a menudo bajo la influencia del subjetivismo de los hombres que se esfuerzan de comprometerla por la interpretación que le dan, por lo menos en las aplicaciones que quieren sacar de ella en las empresas político-ideológicas tendenciosas. Puesto que la ciencia desborda necesariamente sobre la vida y el pensamiento y no sería indiferente a su comportamiento moral, social o espiritual. Debe ser comprendido y apreciado en sus relaciones con la realidad y el porvenir del hombre, y en este sentido vamos a intentar delimitar en grandes líneas la situación que ocupa la ciencia en una ideología islámica moderna:

1) la ciencia significa el ahondamiento del conocimiento de las estructuras y de las dimensiones del Universo físico y del mundo viviente, que se extiende desde el estudio de las propiedades de los componentes elementales de la materia hasta la exploración del espacio, pasando por la biología, las ciencias abstractas y las ciencias aplicadas.

En este sentido no tiene fronteras y cuanto más lejos pueda irse en la revelación de las leyes y de las maravillas de la naturaleza, no sólo no empañaría la convicción del creyente sino que al contrario ensancharía los horizontes de su fe.

2) la ciencia significa también la edificación de una sociedad humana superior y se pone al servicio de las aspiraciones y deseos fundamentales del hombre:

a) Primero como "ser biológico". La ciencia tiene entonces por objetivo asegurar la existencia, el bienestar y la prosperidad material del hombre. Eso va desde la explotación de riquezas del suelo y subsuelo hasta la organización del estado y de las estructuras económicas y socio-culturales.

b) En segundo lugar como "ser intelectual", lo que se refiere a todas las ramas de la cultura desde la estética y el arte hasta la filosofía y la religión.

c) Tercero como "ser moral" responsable de su destino y del de la sociedad. Esta moral impregna al hombre en la totalidad de su ser como individuo hasta en la intimidad de su vida familiar como ciudadano en una gran comunidad humana solidaria en su vida, en sus actos y en su porvenir, y finalmente como elemento activo y responsable en la unidad fundamental de la vida y del Universo.

3) La ciencia significa por último la ascensión hacia la transcendencia divina por la mutación religiosa de la conciencia. Bajo su doble aspecto teórico y práctico, es un elemento esencial para el florecimiento espiritual del hombre en su intercambio necesariamente permanente entre el conocimiento científico y el conocimiento religioso del mundo. De una parte la ciencia ilumina el camino de la fe por la racionalidad que ella aporta para elevar al hombre hasta las dimensiones metafísicas del Universo; de otra parte la religión se anima en la ciencia para darle su significación y aclarar su finalidad; impregnar el mundo del conocimiento como la savia que circula en la planta o la sangre que circula en el cuerpo ¹.

¹ - A. A. V. V.: El Islam, la filosofía y las ciencias, Unesco, París, 1981, p. 79.

La dinámica de la modernización en el Islam:

Después de lo que hemos dicho sobre la modernidad y el mundo musulmán, y sus aspiraciones en resucitarse para servir mejor a la humanidad entera, vamos en los siguientes párrafos a contemplar el modo en que la doctrina clásica musulmana consideró el problema de la modernización.

De antemano digamos que en el Islam existe una teoría antigua de la modernización que se ha ido confirmando y renovando a lo largo del tiempo. Esta teoría radicada en la ciencia del " fiqh" en general y precisamente en el principio del Iỵtihād tanto en su dimensión interpretativa como en su dimensión renovadora.

Desde siempre el " fiqh" constató la relativa escasez de normas explícitas en el Corán. Según los especialistas hay entre 200 y 500. Durante todas las épocas, la jurisprudencia y la doctrina han ido interpretando y extendiendo su ejercicio a partir de estos arquetipos o de ese pequeño número de modelos que figuran en el Corán e incluso en la "sunna". Dicho trabajo permitió y sigue permitiendo un gran margen de libertad de elección al movimiento jurisprudencial musulmán. En el proceso del Iỵtihād se debe tomar en cuenta en todo momento la realidad social tal cual es, ya sea sobre el plano positivo, buscando la maslaha " utilidad", ya sea teniendo en cuenta las necesidades " darūrāt".

Contrariamente a lo que se ha dicho a menudo, una sociedad musulmana tiene el derecho y el deber del esfuerzo, con ello se vuelve hacia sus pensadores para proponerles soluciones apropiadas más o menos como el caso del compañero del profeta enviado como juez en una región lejana. El profeta le preguntó:

- ¿ En qué basas tus juicios?
- En el Corán, respondió.

- ¿ Y si el Corán no ha especificado nada al respecto?
- En la sunna.
- ¿ Y si la sunna tampoco especifica nada al respecto?
- Pues en mi razón, esforzándome en el sentido del espíritu

de la religión.

- Gracias a Dios quién ha guiado mi mensajero a acertar ¹.

Esta aprobación del profeta a su enviado institucionalizó oficialmente este método además de sus dos precedentes. También el Corán insistió reiteradamente sobre la necesidad de recurrir al uso de la razón siempre cuando haga falta.

También existe en el Islam una teoría de renovación y esta teoría fue profesada por los pensadores más clásicos, en virtud de un hadīth auténtico relatado por Abū Hurayra: " Dios enviará a esta nación, al principio de cada siglo, un pensador para renovar su religión" ². en efecto, a principios de cada siglo del Islam hubo renovadores y no todos fueron fuqahā (juristas) empezando por el Califa " Umar ibn Abdul- Azīz. Existieron luego juristas notables, como Al Šafi'ī, Al – Bāqillānī, etc.

En el corán mismo y en la propia escritura se encuentra la invitación más directa a la renovación. Llama la atención el contacto animado que se advierte en el Corán entre la divinidad y las situaciones particulares especificadas según la lengua, el lugar, la circunstancia. Quizás no se expresa, aunque fuera en forma de controversia, como posición antagónica, en relación con intrigas o hipocresías que se padecen, esta especie de disparidad lógica entre ambos ordenes. Disparidad que es, con todo, categórica. El descenso del Corán asume plenamente las particularidades sociológicas o lingüísticas del medio del que se trata, de lo que se desprende y en

¹ - A. A. V. V.: El Iel Iyihad fi al- Šari' ael Islamiya, Idarat Al- Zaqafa wa- Annašr. (U.I.M.S.I) Riad.A.s., 1984, p. 63.

² - IBN JUZAYMAH ABU BAKER M^a: Sahih Ibn Juzaymah. Al Maktab al islami. Damasco, 1930 (1970), p. 58.

forma incluso minuciosa, el contraste sistemático y sin embargo unificado de lo que se puede denominar la estructura – coyuntura coránica – estructura que transcende y coyuntura que especifica. Todo esto para realizar una especie de incitación a la proyección, entendiéndose así, que lo que se proponía realmente con ello a la comunidad de la época del descenso del Corán, podría siempre y cuando se procediera a los ajustes necesarios, ser aplicado a otra situación cual quiera, a otro lugar y a otra época del mundo, en virtud misma de una conjunción harto singular. Esta explicación en que se aprovechan algunos logros recientes de las ciencias humanas y sociales, no parece ser aparte de la doctrina comunmente admitida.

Si es así vemos en la doctrina musulmana de la renovación e incluso en la estructura misma del Corán una incitación a la modernización.

Renovaciones modernizadoras:

En realidad si a partir de ahora, nos referimos a una estadística de las innovaciones del siglo actual, hemos de constatar de que su enumeración está lejos de ser desdeñada, en particular en lo que atañe a la jurisprudencia y a las consultas sobre casos específicos (fatāwā). Recordamos por ejemplo la posición del jeque egipcio "Muhammad Abduh", de otros jeques indios y pakistaníes o de ciertos jeques de magreb. Empero, estas innovaciones no fueron sino circunstanciales, de aplicación limitada y de algún modo confinadas a la técnica jurídica. Aparentemente, permanecían y siguen permaneciendo en retraso respecto de la invitación que se les viene formulando desde el fondo de los siglos y aún en relación con las elaboraciones colosales que se produjeron en la época de los compañeros, en la época de un Šāfi'ī, de un Bāqillānī, de un Ibn Taymiyya, de un Shah Waliyu-l-Lāh y de muchos otros. ¿Por qué esta relativa timidez, en una época en la que justamente habría sido necesario hacer prueba de una audacia proporcionada a la amplitud de la necesidad y a la amplitud de la agresión?. Por varias razones

que, desde luego, pertenecen en gran parte a la historia de esas sociedades. La función jurídica en la que se concentró el conocimiento de la ley, en los últimos siglos, se disoció de más en más de la marcha general de las cosas. Así, en la mayoría de los países y aún en la mayoría de los países islámicos, sin hablar de los otros, no rigió sino sobre un sector a decir verdad bastante reducido, aunque importante, el de la condición de las personas, y el de los bienes inmobiliarios en ciertas ocasiones. En resumidas cuentas, la función jurídica ya no era coextensiva a la marcha de la sociedad. ¿Cuándo cesó de serlo? Muy pronto, por lo que se sabe. Hay que reconocerlo: en todas las épocas clásicas, a poderes de facto. El sultanato siempre dependió del poder militar. Innumerables presiones reducían el papel de los sabios de la ley, de los juriconsultos y magistrados a una autonomía relativa, pero cuyo campo se reducía de más en más. De este modo, la acción del magisterio se disociaba de la amplitud de los fenómenos que hubiese debido controlar por derecho propio: por ejemplo la economía, los conflictos sociales, o las relaciones internacionales. Ahora bien, es todo esto lo que desde hace dos siglos domina en de masia, que se lo quiera o no, la vida de las comunidades musulmanas.

¿Qué hicieron los doctos? Procuraron mantener lo esencial. Es comprensible. Pero esto no llegaba a aplicarse en los hechos. Muchos de entre ellos tuvieron tendencia a acumular el irredentismo en el plano de los principios con la adaptación en el plano de los hechos. Que el poder fuera un poder nacional – poder musulmán – o que fuera un poder colonial. Ello se produjo lamentablemente, demasiado se sabe, con los riesgos de las secesiones o de las divisiones morales que podían resultar. Una gran parte de la modernidad de esas sociedades se hizo con aportes ajenos al pensamiento y a la ley musulmanas, en lugar de provenir del esfuerzo de modernización y de innovación del que hemos hablado. La magnífica doctrina del taýdíd (la renovación), no fue mayormente utilizada. Así, esas sociedades, bajo muchos de sus aspectos, cesaron de ser

estrictamente islámicas. Así lo significó Sayyid Qutb en su comentario de la sūratu Yūsuf. Se eleva en contra de las tentativas esporádicas que, de más en más, pretenden restablecer en tal o cual sector, como si fuese una conquista, una aplicación de la Šarī'a. Y escribe: " No es la Šarī'a la que produce la sociedad, es la sociedad islámica que produce la Šarī'a". Por lo tanto se trata del conjunto, de la globalidad de la sociedad que debería sufrir una mutación. A causa de ello, se vió obligado a las posiciones revolucionarias que son conocidas de todos.

Ahora bien, si en efecto el papel del magisterio parece haberse reducido en el último período, las sociedades musulmanas, o aquellas que se pueden llamar así, probaron la posibilidad de una realización por su misma realización. Y lo probaron en los sentidos más diferentes, asumieron la mayoría de ellas una modernización o un esfuerzo hacia la modernización que tenía una coloración mundial, ya sea en el sentido de un liberalismo burgués, ya sea en el sentido de un socialismo específico o marxista. En resumen, hubo un cambio de esas sociedades. Baste comparar lo que son hoy en día a lo que eran solamente antes de la última guerra mundial. Tan sólo que ello se consiguió al precio de muchos desgarramientos. Por ello estos pueblos se hallan en una crisis permanente en la cual se oponen, como los dos polos de su vida, un impulso hacia el modernismo por una parte y una nostalgia hacia la autenticidad por otra parte, con todas las rupturas que pueden derivarse. Puede por lo tanto decirse, de un modo general, que en las sociedades la modernidad está en marcha, para lo mejor o para lo peor, con la salvedad de que el observador puede reprochar le simétricamente la misma carencia que podía reprochar a la acción del magisterio. Pues si el magisterio se apartó o si se lo tuvo apartado de los movimientos globales, el movimiento global no hizo bastantes esfuerzos de recuperación ética y apenas podemos encontrar tentativas de teorización (en el sentido islámico). Quizás es por ello que una gran parte de los intelectuales

de esos países, por su occidentalismo, ya ni siquiera se plantearían el problema que tratamos de esclarecer hoy.

Ante estas dos carencias simétricas, carencias al menos en el plano doctrinal, nuestros desarraigo sería grande si la experiencia del último medio siglo no trajera consigo serios testimonios de esperanza. Hubo pensadores musulmanes, y no de los menos importantes, que a su modo propusieron soluciones al problema de que se trata. Lo hicieron en la práctica, ya con el pensamiento, la poesía o la política. Por lo tanto el Islam, gracias a ellos desplegó una creatividad indudable, en consonancia con el dinamismo general de estos pueblos. Y esta creatividad se afirmó en direcciones diversas. En efecto, se manifestaron cuatro direcciones principales: primero la de un Islam de tipo liberal, al modo occidental, y, para algunos, también burgués; pero ello es demasiado decir si se considera el caso de escritores y educadores tales como Tāha Husayn o como el Dr. Kamāl Husayn el cual, aún más que el precedente, profesaba un pensamiento teológico.

En el extremo opuesto de esta tendencia, en los años treinta surgía en la Repúblicas Soviéticas musulmanas del Asia un esfuerzo de invención original al servicio de la ideología oficial aún cuando ésta se haya agotado casi en sus comienzos debido a la desaparición de su promotor: me refiero al esfuerzo emprendido por Sultān Galiev, que consistió en procurar una conciliación entre el socialismo marxista y el Islam, un Islam constituido, según él, de la identidad de esos pueblos tártaros a los que pertenecía.

En la India, o más bien, en ese vasto subcontinente hoy compartido por la India y Paquistán, hubo un hombre de gran valor, cuya ortodoxia no ha sido jamás puesta en duda, pero que desdichadamente es casi desconocido en el Islam occidental: Abū-l-Qalam Azad, amigo de Gandi quien escribió en urdu uno de los comentarios más lúcidos sobre el Corán. El profesó una doctrina que

se proponía salvaguardar a la vez la afirmación esencial de la identidad y de eso que hoy denominamos la convivialidad con personas diferentes. En efecto, este musulmán riguroso aceptó permanecer en una India pluralista, de confesión hindú en su mayoría, e inclusive desempeñar las funciones de Ministro de Educación en este país. Lo que demuestra sobradamente el valor que en él tenían a la vez la fidelidad y la apertura.

Hemos de mencionar a Mohammed Iqbal y su optimismo vitalista. Este prodigioso analizador del Islam no se apartó jamás de la más estricta comprensión de un sistema que a su juicio delimitaban estos dos términos ingleses: immediacy: wholeness, immediatez y globalidad. Y, por otra parte, profesando una dinámica ascensional, junto con un vitalismo heredado de otros pensadores occidentales y orientales, tuvo la audacia de publicar a principios de los años treinta la célebre obra (Reconstruir el pensamiento del Islam). Libro traducido al árabe, del que extraemos esta extraordinaria definición de lo profano y lo sagrado, materias que son hoy objeto de debate acerca de la disputa sobre la laicidad, pues no hay que olvidar que este ingenio eminentemente religioso celebró la revolución turca:

"Un acto es temporal si se cumple. Es temporal, profano, si se cumple en una disposición de apartamiento en relación con la infinita complejidad de la vida. Es espiritual cuando se inscriba en esta complejidad" ¹.

Lo que constituye, pues, la calidad religiosa de una idea, de un comportamiento, de una sociedad, es la referencia a las relaciones vivificantes que unen al hombre con el Universo. Recordemos, a este respecto, que el Corán comienza por la Fātiha, que se puede llamar la sura cosmológica, pues el nombre de allah se cita allí cinco veces en unas pocas líneas.

¹ - IQBAL MOHAMAD : Taydid El fikr al dini fi el islam.Dar Al Talif wa al-taryama wa Anasr, 1955.

Ciertamente, se podría objetar muy legítimamente que las orientaciones positivas que no ha sido posible describirlas en su totalidad, los movimientos colectivos o iniciativas individuales, son de índole histórica y no se relacionan sino indirectamente con lo espiritual. Pero, a decir verdad, es la mayoría de los pensadores del Islam, y ello desde hace mucho, quienes afirman que un pensamiento místico o religioso *strictu sensu*, no se reconocería de buen grado. Es más, diríamos que, paradójicamente, esta secularización del debate y de los temas centrales parece pronunciarse en el oriente islámico con mayor vigor aún, a pesar de las apariencias que en el Occidente científica y técnico.

Ahora bien lo que está claro es que muchos de los pensadores musulmanes han sido inducidos a error por el mundo occidental y sus adelantos materiales. El hecho de que los países musulmanes combatan esas desigualdades hasta hacerlas desaparecer es algo positivo, pero deberían hacerlo sin apartarse de su propia originalidad.

Si elevamos nuestro pensamiento al nivel de ese extensísimo ciclo de las tres grandes revelaciones monoteístas de las cuales el Islam es la última, observamos entre ellas una especie de complementariedad y corrección cronológica.

El Tanzīl (revelación) otorgada a Muhammad llega para remediar de algún modo, el desgaste de las revelaciones precedentes. Desgaste que en las sociedades mundiales afectaba a las dos revelaciones mencionadas y a otras menos conocidas a las que se refiere el Corán.

Recurrir al origen, a lo fundamental, era lo que se imponía para la nueva y última revelación; tal era su vocación, bajo esta forma abrupta de una relación entre la transcendencia y la naturaleza; y ello bajo el signo, como decía Iqbāl, de la inmediatez y de la

globalidad. Y de modo paralelo con este recurso a lo fundamental, un recurso simétrico a lo razonado, lo reflexivo, diría casi lo crítico: en el Corán se reitera 44 veces la raíz 'aql (razón). por eso deberían los ulemas defender más bien esta combinación original, en lugar de situarse en oposición a los demás, en un contexto que en resumidas cuentas no es sino circunstancial, y volver a sus propios fundamentos y sus tesoros, pero a sus tesoros criticados. El retorno al "legado" o turāt habrá de ser, en efecto, crítico, y no cándido ni complaciente. De otro modo sería demasiado vulnerable, es más anacrónico. Y esta restitución a la vez fiel y crítica, los liberaría al mismo tiempo de ciertos falsos problemas planteándoles los verdaderos. Como ejemplo, y muy brevemente evocaremos dos aspectos de actualidad sorprendente.

1- Es un gran privilegio para el Islam tener una voluntad global y una tendencia a la instauración de una reciprocidad entre lo temporal y lo espiritual, dīn wa dunyā, dīn wa dawla. Pero, al hablar de reciprocidad, de tendencia a una afectuosa indivisión, de la lucha contra la compartimentación negativa del mundo industrial, ¿implica esto rehusarse a efectuar una distinción y una diferencia entre los conceptos, y entre las empresas y los agentes sociales?

Nos parece justamente, que aquellos que con tanta vehemencia rechazan la evolución "secularizante" de la modernidad caen en esta lamentable confusión.

2- En lo que respecta al segundo problema, el de una supuesta contradicción entre la autenticidad y la renovación, a nuestro parecer ni siquiera se trata de un problema. Resulta totalmente arbitrario confundir la autenticidad con la regresión o con un comportamiento fetichista respecto del pasado. ¿Acaso el corán no ha dicho: "¡y qué! si os aportara lo que es más legítimo que aquello que habéis hallado se guido por vuestros padres"?

La autenticidad es la fuerza de un porvenir contenida en el antiguo mensaje, es el nuevo impulso hacia el futuro a partir del pasado y del presente.

A lo largo de esta parte hemos hecho más hincapié en el proceso jurisprudencial que el proceso ético, pero hay que recordar que no hay una separación tajante como lo hemos aclarado, entre los dos, sino que son casi identificados.