

“la naturaleza“ en el pensamiento religioso islámico

El ejemplo del « Fiqh »

Elegir el campo del *Fiqh* o « jurisprudencia » para averiguar cómo es el término de la naturaleza en el pensamiento islámico, no es ningún gesto arbitrario. Al contrario, es algo premeditado, argumentado y basado sobre varios fundamentos de los cuales podemos señalar lo siguiente:

-Primero, consideramos que la verdadera aportación de la civilización Islámica al conjunto del saber humano, fue, entre otros, la de la jurisprudencia. Y por tanto, los verdaderos representantes de la cultura islámica son los *fukaha'* o doctores de la Ley Islámica, y no aquellos filósofos que les había hasta el momento mantenido como únicos protagonistas del esfuerzo cultural islámico ⁽¹⁾.

-Segundo, consideramos que la jurisprudencia es la ciencia que más representaba la calidad creativa de aquella civilización. Y si no fue bastante traducida, y por tanto conocida como fue el caso de la filosofía Islámica, es por causa de su particular personalidad dentro del corpus científico islámico. El destino que conoció la filosofía en *Dar al-Islam* fue algo distinto debido, tal vez ,a que, como disciplina universal, fue el punto de encuentro de ambos pueblos que más supieron cultivarla: los griegos y los musulmanes. Por el contrario, la jurisprudencia musulmana quedó aislada sin menor irradiación de interés a su alrededor salvo algunos estudios realizados por parte de una minoría de eruditos por su radical vinculación con las condiciones sociológicas, lingüísticas y teológicas de los musulmanes.

-Tercero, la jurisprudencia islámica emana totalmente de un núcleo sólido que era el monoteísmo encarnado bien en lo abstracto, bien en lo concreto en un solo Dios conceptualizado como pura existencia y simple potencia a diferencia del cristianismo que, cuidadosamente, supo creer en un solo Dios pero al mismo tiempo repartido en tres dimensiones conocidas en el Credo de la Trinidad. Creer en un solo Dios existiendo, tanto en el cielo, como en la tierra, genero en el Islam, la idea del *I'stikhlaf* o herencia de la tierra, cediéndola a título pasajero al hombre a condición de cuidarse bien de ella, y luego, entregarla a los demás según otro ideal que es *al-'amana* o honestad. *I'stikhlaf* y *'amana* necesitan pues, ser racionalizados y legalizados. De ahí surge la jurisprudencia como manera de concretar un ámbito más bien ideal, y a la vez, reincorporarlo a

Compartimos esta tesis con el Profesor Ali Sami Nachar en su libro « Metodologías de ⁽¹⁾ investigación en los pensadores del Islam », 4 edición, Dar al- Maharif , Cairo 1978.
- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة 1978.

un nivel ético puesto que *amana* en árabe significa a la vez algo que tenemos y que debemos cuidarle para entregarlo a su verdadero dueño. 'amana también forma parte de los valores que deben marcar la vida y la personalidad de cada musulmán que tiene el profeta Mohammad como *iswa* o ejemplo, teniendo en cuenta también que la *amana* era unas de los rasgos esenciales que marcaron su personalidad, incluso antes de ser destinado a ser profeta.

-Cuarto, la jurisprudencia fue la primera disciplina que conoció la civilización musulmana dada la necesidad de legislación que tuvieron que enfrentar los primeros musulmanes una vez que el profeta haya sido muerto⁽²⁾. Y por tanto fue la disciplina que más encarnó el “ADN” de la personalidad musulmana y su esfuerzo para dar un sentido concreto-no abstracto porque ya lo tenía en su forma de religiosidad- a su vida en lo real.

-Quinto, la jurisprudencia fue la disciplina que más reflejó la conciencia de los musulmanes antes de que se mezclase con la ciencia de otros pueblos y civilizaciones. Es aquella ciencia que nos permite hablar de una fase pura del extraordinario destino del mismos en los desafíos del cosmos guiados simplemente por el Corán y la *Sunna* o dichos y hechos del Profeta *Mohammad*.

Apoyándose sobre estos fundamentos, hemos planteado la siguiente pregunta: ¿logró el *Fiqh* presentarnos algunos datos para luego formular una supuesta teoría sobre la naturaleza? Para responder a esta pregunta, tenemos que averiguar cuál es el termino de la naturaleza en la jurisprudencia islámica⁽³⁾. Para ello, hemos recorrido todo lo que es el espacio científico tradicional del *Fiqh*, excepto las fuentes principales del *Hadith* cuya tarea era de fundamentar soluciones a problemas concretos desde dichos y hechos del Profeta y que, a nuestro juicio, merecen ellos solos un estudio detenido que esperemos realizar en otra ocasión. En este sentido, hemos consultado las principales fuentes que tuvieron, los versículos del Corán, como base de reflexión para dar la postura de la *Sari'a* en cuestiones reales y hipotéticas del hombre. Además de eso, hemos consultado las principales fuentes de las cuatro destacadas escuelas del Islam ortodoxo, la *Hanbal í*, la *Šafi'í*, la *Hanaf í*, y la *Mālikī*. Nuestro objetivo era de presentar una visión más o menos total de todos los contextos donde se tuvo noticia del termino “naturaleza” para luego ver, si o no, pudo el *Fiqh* presentarnos algunos datos para formular como dejamos antes, una supuesta teoría sobre la naturaleza.

Empezamos primero por *Fiqh al- 'Ahkam* y luego los denominados *Fiqh al-Madahib* o escuelas.

Hanafi, Hassan : a'turath wa a' ta'ydid (tradición y renovación), Dar a'ttanwir, Beirut ⁽²⁾ 1982, p., 158-159.

- حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت 1982، ص 159-158.

Hemos consultado a más de novecientos libros-fuentes en su genero- del *Fiqh*. El ⁽³⁾ resultado es lo que va a venir teniendo en cuenta que hemos optado por mencionar solamente al termino *tabi'a* o « naturaleza » sin recurrir a sus derrivaciones como *tba'*, *tiba'*, *t'abaha*, *tab'* quedando en los limites del termino señalado.

Primero : *Fiqh 'Ayat al 'Ahkam* o Ciencia de los mandamientos incluidos en los versículos del Corán.

Fiqh 'Ayat al- 'Ahkam, es una rama del *Fiqh* cuya tarea es de deducir los mandamientos incluidos en los versículos del Corán y adaptarlos a las paradigmas de la *Sari'a*. por ello, hay que interpretar el Corán y sacar todo aquello que se relaciona con la vida práctica del creyente- no teológica porque de eso se ocupa otra ciencia que es *'Ilm al- Kalam* o *Usul Eddin* (Fundamentos de la Religión o simplemente Teología como es costumbre llamarla en Occidente- como es la limpieza, el divorcio, el testimonio, el matrimonio...,etc. Por eso, es una ciencia viva, práctica y dinámica con abundante material sociológico, cultural y antropológico que refleja, de un modo claro, los costumbres, usos, y maneras de vivir de los musulmanes desde los tiempos del Profeta hasta casi nuestro tiempo. Las fuentes que vamos a manejar solamente son aquellos donde encontramos noticias del termino « naturaleza ». Pero no significa esto que no existen otros. Al contrario, hay muchas fuentes que sin recurrir a ellas, no se puede conocer la esencia del *Fiqh*. Pero podemos decir, sin miedo de equivocarnos, que de las fuentes editadas del mismo, sólo los que hemos consultado han dado noticia sobre el termino en cuestión, varían evidentemente en el contexto, pero todos coinciden en emplearlo en su forma afirmativa usándolo en términos femeninos.

Si empezamos por el Imán *al- Qûrtubí* en su libro *Tafsir al- Qûrtubí* o « Interpretación de al- Qûrtubí »⁽⁴⁾, son tres las ocasiones las que este *mofaššir* o exégeta del Corán hablaba de la « naturaleza », pero de modo diferente la una de la otra. En la primera, consideraba la comida como órgano que tiene el papel de calmar el calor de la naturaleza. El hambre, al contrario, les hizo temblar (7/99)⁽⁵⁾. En la segunda, consideraba que la naturaleza tiene el papel de combatir la diferencia entre los hombres a través de sus órganos que son el agua y la tierra. Pero como aquella es patente entre ellos, eso quiere decir que la diferencia es debida, no a la naturaleza, pero si a Dios (9/281). En la tercera ocasión, invoca un significado de « la naturaleza » que es el *nuhass* (17/172). En efecto, si digamos que fulano es « *karim a'nûhass* » eso quiere decir que es « natural » o pertenece a la naturaleza. Además de que *karim* en árabe, significa que aquél hombre es generoso. Y sin duda alguna, eso significa que algo de la

al- Qûrtubí: *Tafsir al Qûrtubí*, 20 tomos, 2 edición, Dar a- Š'a'b, Cairo 1372. ⁽⁴⁾
-القرطبي: تفسير القرطبي، 20 جزء، الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة 1372.

Optamos por enviar el lector al tomo y la página succivamente sin recurrir a las pies de ⁽⁵⁾
página para evitar tantas entradas bibliográficas idénticas en su mayoría. (Por ejemplo :
2/36 significa tomo 2, página 36) Hemos de señalar también que los datos de nacimiento,
de muerte y de publicación están mencionados según el calendario musulmán de la
Hégira, excepto algunos datos bibliográficos tratados con el corriente calendario
gregoriano.

generosidad de la naturaleza tenemos en cuenta a la hora de plantearnos la idea de relacionar el hombre con la naturaleza diciendo que es « *karim a'nuhass* ». Tres pues, son los significados de la naturaleza en *Qûrtubî* en tres ocasiones diferentes todas ellas relacionadas con algo que está a diferencia de Dios y que surgió de su voluntad de creación. La naturaleza, como consta en en este *faqih*, tiene más o menos tres esencias : la del aparato digestivo como principal aparato en el organismo humano. La de un ser dotado de una amplia fuerza para diferenciar entre los hombres. Y la de un carácter humano plenamente integrado en el sistema de valores éticos y morales. De las tres esencias, una es familiar al ámbito que nos interesa. Las demás, son del uso particular de la lengua árabe y por tanto, quedan lejos de lo que esperábamos encontrar como datos reveladores de una supuesta teoría sobre la naturaleza. Sin embargo, hay rasgos de sí misma en los diferentes significados aquí expuestos : pues todos tienen un punto común que es la materia ; la del aparato digestivo, sea del ser ordenador, sea la del carácter humano extraído de la naturaleza del metal. Pero sería una enorme estupidez pretender que todo aquello pueda tener algo que ver con el ámbito material, científico y teórico tal como figuraba en la filosofía de la naturaleza. Quizá es en el *al- Jaššas* donde podamos encontrar algo parecido a esto cuando rechazaba la postura de los naturalistas.

En *A'hkam al- Cor'an* de *al- Jaššas* o « Juicios del Corán » de *al- Jaššas* ⁽⁶⁾, la única vez que hablaba este *faqih* de la « naturaleza » fue para hacer apología a Dios. Efectivamente, nuestro *faqih* rechazó la tesis de los ateos que defienden el origen natural del mundo calificándole de simple invento de la naturaleza. Según *al- Jaššas*, pensar en el mundo, observar sus criaturas y meditar sobre su destino, llevaría a la más grande satisfacción de que fue únicamente obra de Dios. Él es el que le creó con la mayor armonía posible. En ningún modo, fue obra de la naturaleza como pretendían convencernos los ateos (1/128). Usando la misma apología que antes, *al- Jaššas* rechazaba tajantemente la tesis materialista de los « naturalistas » cuando comentaba los propósitos de *I'bn Abbas*, *Al Bar'a Ibn A'zib*, *Mujahid*, y *Qatada* sobre versículos del Corán tratando sobre el origen de las palmeras. Según él, aunque han sido regadas de la misma agua, son por tanto objeto de preferencia por parte de nosotros. Porque se nos ocurre muchas veces preferir los dátiles de unas que de otras por su diferencia de tamaño, de frescura y de dulzura; cosa que demuestre la mala postura de aquella rama de los *Mu'tazila* quienes defendieron el origen material del mundo. Si aquellas palmeras fueran la obra de la naturaleza, jamás se nos ocurría preferir las unas a las otras porque debieran ser las mismas. Además, de lo único se debiera emanar solamente lo único. Lo cual no es el caso de la naturaleza que está marcada por la diferencia. Entonces es a Dios, todo poderoso, al que tenemos que designar la tarea de la

Al- Jaššas : *A'hkam al Cor'an* , 5 tomos, Dar 'Ihya' a- tûrat al -a'rābī, Beirut, 1405. ⁽⁶⁾
 -الجساس: أحكام القرآن، 5 اجزاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1405.

creación y no a la naturaleza. De esta manera, quedó débil la postura de los « naturalistas » y se mantengo fuerte la postura de *al- Jaššas* de que el mundo es creación divina (4/397). La postura de *al- Jaššas* frente a la naturaleza, es rotundamente, firme : es simplemente obra de Dios. De ahí su rechazo a toda postura similar sea de los mutazila o de los demás naturalistas. Partiendo de la misma, *al- Jaššas* tuvo claro que la naturaleza- como termino filosófico- es un supuesto ser que, por existir, pueda perjudicar la unidad de Dios, y incluso, su existencia. Cosa que está totalmente inadmisibile en el sistema de creencias musulmanas. Por eso, se metió enérgicamente en una apología de dios a la manera de un *mûtakalīm* o teólogo. Notemos, al final, que *al- Jaššas* tenía claro el termino de la « naturaleza » y de echo, estaba debatiendo una causa teológica en un contexto jurisprudente.

En el siguiente *faqih*, el significado que tiene el termino de la « naturaleza » se limitaba a lo humano, a su naturaleza, y por consiguiente, a su actitud general ante el mundo.

En este sentido, el significado que tiene la naturaleza en *'ibn Kātir* (muerto en 774 del hégira) en su *tafssir al- cora'n* o interpretación del Corán⁽⁷⁾ es aquella de la naturaleza humana entendida dentro de las condiciones orgánicas del ser humano. La ocasión de su alusión a la naturaleza fue cuando hizo el comentario de la discusión que tuvo lugar entre Dios y los ángeles una vez hecha la voluntad divina de crear el primer hombre Adán. En la opinión de *'ibn Kātir*, los ángeles tuvieron noticia del mal que pudiese existir si se creara el hombre. Ellos supieron que el hombre como tal, era malo y pudiese meter toda la creación en peligro según su naturaleza viciosa (1/70).

La segunda ocasión, es cuando interpretaba el porque de los milagro que tuvo el profeta Jesús de Nazaret. En la opinión de *'ibn Kātir*, todos los profetas se marcaron por un especial milagro. Moéses tenía el poder de machacar el *sihr* o brujería, porque aquello fue el más instrumento de fuerza que tenían los hombres de entonces. *Mohammad*, a pesar de su condición de analfabeto, supo desafiar los árabes muy conocidos por su talento en los artes de la palabra (*ba'yan*) predicándoles el Corán como máxima palabra divina bien hecha y que nadie podría imitar ni un sólo versículo. Jesús, por su parte, supo desafiar su gente curándoles de la enfermedad porque la medicina en aquellas fechas era la disciplina más practicada, y por tanto, más respetada por muchos hombres. Al igual que la filosofía que se conoció en aquél momento por los primeros filósofos de tendencia naturalista (1/366). Así, vemos que *'ibn Kātir* hacia uso de de dos significados del termino en cuestión. El primero refiriéndose a la naturaleza humana siguiendo la ya tesis generalizada de la maldad del origen humano cuyos rastros se encontraron en la postura de los ángeles prescrita por el Corán. El segundo, refiriéndose a una tendencia filosófica en la historia del

⁽⁷⁾ *'ibn Kātir: tafššsir al- qora'n*, 4 tomos, Dar al- Fikr, Beirut, 1401.
-ابن كثير: تفسير ابن كثير، 4 أجزاء، دار الفكر، بيروت 1401.

pensamiento humano conocida por sus posturas naturalistas. Ambos significados no presentaron ningún rasgo importante de lo que nos interesa como alusión a un ámbito teórico preocupado por la problemática de la naturaleza. Probablemente porque no era ni el contexto ni el pretexto para ello. Quizá *al-Jawzi* fue el quien dió un paso adelante en el debate de la creación del mundo por su postura casi nueva en el contexto que nos interesa.

Siguiendo la tesis del origen divino del mundo, *El Jawzi* (508-597) rechazaba por su parte la tesis del origen naturalista del mundo partiendo en su libro “*Zad al- ma’sir* o “ Viveres del Camino”⁽⁹⁾ del principio teológico siguiente: de la naturaleza estando una, surgió lo múltiple, prueba más de que el mundo es obra divina porque Dios siendo Uno, es Él que pudo crear el mundo marcándolo por la diversidad, la multiplicidad y la armonía. Según este Ulema, el idéntico no puede generar lo diferente excepto Dios. Y así creó Dios el mundo de la unidad de su ser divino (1/168). Con este argumento, basado sobre principios teológicos, penetró nuestro *faqih* en el ámbito filosófico de la creación del mundo sin saberlo, pero armado de convicciones teológicas aunque parece que empleaba términos extraídos del campo filosófico.

Por su parte, El *Šûka’nî* (muerto en 1250 del hégira) hace eco de la tesis de la creatividad divina del mundo en su libro *fath al- qadir* ⁽¹⁰⁾ empleando varias veces el termino “naturaleza”. Según este *faqih*, la prueba de que el mundo fue obra de Dios, es que todo en él es diversidad. La naturaleza parte de este mundo, está marcada por la diversidad, lo que implica que ella también fue obra de Dios. Si no fuera así, la naturaleza tuvo que crear la unidad. Sin embargo, lo que tenemos ante nosotros no indica que de la unidad se tratase. Pues queda entonces que el responsable máximo de la creación fue Dios (3/152). La otra vez que nuestro *faqih* menciona este termino fue cuando defendía la inocencia del Profeta José explicando que la tentación que tuvo ante la esposa de su amo, no fue de su voluntad, pero sí de la naturaleza humana. Con ello, llegó nuestro *faqih* a emplear el mismo termino en un significado relacionado a lo más íntimo del hombre con instintos sexuales profundos. Así José estaba bajo el dominio de la naturaleza, como deseo sexual emocional para regresar a lo más natural, al origen, al principio de su existencia. Pero, según *Šûka’nî*, José supo sacar provecho de todo ello quedando en su pureza y honradez (3/17). Lo cierto es que El *Šûka’nî*, al insistir sobre la postura de José ante la tentación, defiende la divinidad de una manera indirecta. Porque el responsable del pecado de José, en caso de que fuera cumplido, sería Dios. Lo que pudiese perjudicar la credibilidad divina y con ella la misión profética de José en su totalidad. Todo esto sería una gran injusticia ante José como ante

El Jawzi : *Zad al- ma’sir*, 9 tomos, 3 edición, al- maktab al- ‘slami, Beirut, 1404. ⁽⁹⁾

-الجوزي: زاد المسير، 9 أجزاء، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1404.

El Šûka’nî: *fath al- qadir*, Dar al- Kitāb, Brirut. (sin fecha). ⁽¹⁰⁾

-الشوكاني: فتح القدير، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

Dios. Con los argumentos citados, estamos ante una postura doble cara a la naturaleza: de una parte, hay un reconocimiento de su existencia como hecho natural, corporal e emocional. Y de otra parte, una negación de su ser al negar su independencia de crear la diversidad. Todo indica pues que nuestro *faqih*, a pesar de llamarle a la naturaleza por su nombre, insistió en negar su “soberanía” sobre sí misma porque es sustancialmente una criatura divina atada a los ordenes de Dios a manera de leyes cósmicos.

En el mismo camino apológico de la pureza de los profetas, nuestro *faqih* insistió sobre la naturaleza humana de los mismos como si les buscara alguna excusa en caso de que cometan algunos errores. Y si fuese el caso, es natural que los mismos cayesen en la tentación teniendo en cuenta que son humanos: comen, beben y duermen como nosotros, y son totalmente como todos los humanos bajo el dominio de la naturaleza (3/99).

Ninguna vez volvía nuestro *faqih* a mencionar el termino de la naturaleza, excepto cuando comentaba un versículo que trate sobre que los hombres obran cada uno como les de la gana (o según su manera o “*ch’aqila*”). El *Šūka’nī* cuenta con seis significaciones de la palabra “*ch’aqila*”. refiriéndose al *F’arae*, otro *faqih* celebre: la manera de obrar, la parte de las cosas o del espacio, la naturaleza, la religión, la intención, y la naturaleza (3/253). Todas ellas designan casi la misma cosa, pues se referían a lo más natural y profundo en el hombre. Lo que nos da la sensación de la riqueza del termino en cuestión según el uso de la lengua árabe .

Concluida esta parte, podemos deducir de todo aquello que las diferentes significaciones del termino “naturaleza” en *Fiqh a’yat al a’hkam* , giran hacia dos lados : El primero, la naturaleza está entendida como algo humano, normal y propio al hombre. De ahí el termino « *yībīlā* » que significa lo primario y lo natural en él. También existe otro termino de la misma familia que es el « *fi’tra* » o el estado natural donde el hombre no llegó aún al estado de la « cultura ». El segundo lado, la naturaleza está entendida como algo diferente a Dios, incluso como su « rival » o a veces, obra de su creación. En todas maneras hay un hueco entre lo natural en el hombre, y lo natural en la naturaleza. Ambos lados impiden una estructurada visión a la naturaleza como parte de la existencia humana y cósmica. Veremos ahora como trataron los *fukah’a* de la tendencia *Hānbālī* el termino de la « naturaleza » dentro de la jurisprudencia. Empezamos por su gran líder -después del fundador *Ahmed ’ibn Hānbāl-* el Imán *Abī al- A’bbās ’ibn Taymiya*.

Segundo : El Fīkh Al Hānbalī o Ley Hānbalī.

En su *qūtūb wa rasā'īl* o Libros e epistolario⁽¹¹⁾, el gran *faqih hānbalī* cita el termino « naturaleza » a la hora de diferenciar entre « los estados normales » como son el negro, el blanco, el calor, el frío, al igual que todos los estados naturales que varían según las características de los lugares y « las cosas voluntarias » como son la comida, la bebida, la ropa, el hogar, el medio de transporte, e el matrimonio que todos varían según las normas de la gente y sus costumbres (20/417). Dicho de otra manera, hay una diferencia entre lo normal y lo opcional. Pero ambos derivan de la misma cosa : la naturaleza, y tienen algo en común : la relatividad. Lo opcional está compuesto de contrariedad, lo natural de determinismo.

Otra comparación hace *'ibn Taymiya* es aquella entre naturaleza « *tabi'ā* » y industria « *sina'ā* »(29/372). O dicho de otra manera, entre la obra humana y la obra divina porque los *fuqah'a* tenían la máxima convicción de que la naturaleza fue creada por Dios. El hecho de que *'ibn Taymiya* y los demás *fuqah'a* insisten sobre esta diferencia a pesar de su evidencia, es porque llevan la obra de Dios a lo más alto nivel de la perfección y por ello, hacen una apología a la divinidad sin tener en cuenta de que una vez disminuían la valor de la obra humana, disminuían también la obra de su creador. El problema es que hay una tendencia de valorar a ambas obras desde el mismo ángulo, cosa que no sería ni a favor de Dios, ni tampoco a favor del hombre.

Esta tendencia a valorar la obra divina comparada con la obra humana, se nota claramente en *'Ibn Taymiya* cuando afirmaba que los humanos jamás no llegarían a crear las cosas al ejemplo del creador (9/390). Este planteamiento, niega totalmente que el problema de la creación no es idéntica en ambos niveles. Hay una diferencia colosal entre ellos, pero no idéntica al planteamiento de los *fuka'ha* antes consultados. La diferencia reside , nada más, en la especificad de ambos. La creación divina es perfecta, pero el defecto es parte integral de su ser siempre que forma parte del tiempo. La creación humana es imperfecta, pero el esfuerzo de perfeccionarse dado por el hombre, es parte esencial de su estructura mientras haya voluntad de cambiarse para lo mejor. Además la obra divina es objeto de adoración por su sublimidad , mientras la obra humana es objeto de gozo por su belleza. Y no en vano que Hegel diferenciaba entre « belleza natural » y « belleza artística ». Y por algo sera que un tal Kant lo hizo también entre lo « sublime » y lo « bello ». Tampoco nosotros podamos negar la diferencia entre el museo e el templo que ,en fin de cuenta, son obra artística por excelencia.

⁽¹¹⁾ *'ibn Taymiya : qūtūb wa rasa'īl*, edición de Abderrahman al-'aṣemi al- Hānbalī, Biblioteca Ibn Tayimiya, (sin fecha).
-ابن تيمية: كتب ورسائل، تحقيق عبد الرحمن العاصمي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية (بدون تاريخ ولا مكان).

Aparte de lo antes mencionado, no volvió *'ibn Taymiya* a emplear el termino de la « naturaleza » tal como acabamos de ver. Pero si que hablo de « la naturaleza árabe » comparándola con la « *fiṭra* » que es otra versión de decir de las cosas que son « normales » y « bien hechas » según la naturaleza (31/105). Ello fue en el contexto de una « *fatwa* » sobre la herencia legal según la *Šāri'a* . *'Ibn Taymiya* criticó los demás *fuqah'a* por no haber entendido bien los versículos del Corán según la « *fiṭra* » humana y los fundamentos del discurso coránico conforme con la naturaleza árabe en su manera de entender los *a'hkam* (mandamientos) de la *Šāri'a* islámica. Y si en otras veces hubo una apología divina, ahora casi somos ante una apología racial por el hecho de que la naturaleza árabe es idéntica a las técnicas del discurso divino expuestas en el Corán puesto que Dios habló nada más que en árabe !

Deduciendo de todo lo que acabamos de ver con *'Ibn Taymiya*, podemos decir que el gran representante más radical de la rama *hānbalī*, no planteó la ya vieja problemática de separación entre la naturaleza de una parte, y Dios de otra parte. Lo que si hizo es entenderla dentro de las condiciones del discurso árabe, pero al mismo tiempo, hizo una gira espectacular en favor de la obra divina y en contra de la obra humana. Y no en vano que el humanismo islámico tardó en llegar con los *fukah'a* y supo llegar a tiempo con los *sufi'a* (místicos) cuando uno de ellos, el gran místico *Abdel krim al- yīlī* (767-805) acertó cuando hablaba del hombre perfecto⁽¹²⁾. Pero podemos decir, a pesar de todo, que nuestro *faqih* hizo alusión al ambiente físico de la naturaleza cuando reconoció el carácter determinista de la misma. Por lo cual, al menos, hay una cierta convicción del funcionamiento de la naturaleza gracias a una serie de leyes físico-mecánicas.

Veremos ahora como entendieron los Ulema de la tendencia *Šāfi'ī* el termino de « la naturaleza » dentro de sus obligaciones como intérpretes del Corán.

Tercero : El Fīqh Šāfi'ī

En su libro *El Muhaddāb* o « El Adaptado », el Imán al-Širazī empleaba el termino “naturaleza” cuando trató de definir qué es la suciedad⁽¹³⁾. Basándose sobre un *Hadith* (dicho) del profeta en lo cual designa los residuos animales como sucios, el Imán *al-Širazī* juzgaba conveniente limpiarlos del cuerpo o de la ropa antes de la oración diaria. En aquella “*fatwa*”, nuestro *faqih* considero que la materia evacuada del cuerpo por vías naturales, particularmente los

Abdel krim al- Jīlī : *al- 'Insān al- ka'mil* : Empreinta de al- Rachad, Casablanca, ⁽¹²⁾
Marruecos (sin fecha).

-عبد القادر الجيلبي: الإنسان الكامل، مكتبة الأمان، البيضاء، المغرب (دون تاريخ).
al- Širazī : *El Muhaddāb*, 2tomos, Dar al- Fikr, Beirut (sin fecha). ⁽¹³⁾
-الإمام الشيرازي: المهذب، جزآن، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

residuos sólidos de la digestión evacuados por el “rectum intestinum”, son sucios y por tanto, el buen creyente tiene la obligación de limpiarlos antes de la oración. Lo nuevo es que nuestro *faqih* consideraba que aquello es obra de la « naturaleza » (1/46-47). Tal planteamiento produjo, sin duda, una tremenda confusión. Parecía increíble en un contexto dogmático como era el contexto de la jurisprudencia casi más apológica que *'ilm al- Kala'm* (Teología o Fundamentos de la Religión) que un *faqih* dijera que la materia evacuada del cuerpo fuese obra de la “naturaleza”. Pero la verdad es que nuestros *fuqah'a* solían usar la metáfora a la hora de exponer sus propósitos sin dejar de creer que el verdadero agente del mundo es Dios. De este modo, la estructura del pensamiento religioso en el Islam quedó alejada de toda intención de desvío hacia otro polo diferente. Además de eso, tenemos que señalar que el término aquí empleado, significa simplemente el aparato digestivo añadiéndole toda la maquinaria orgánica del cuerpo sea del hombre o de la bestia. Los *fuqah'a* suelen emplear términos refinados del uso vulgar que están normalmente malsonantes. Así por ejemplo, en vez de emplear la palabra « pene » empleaban otra más suave que es la « máquina » o « emanar » en vez de « erección ». Y nada de extraño en ello, puesto que encarnaban un ideal profundamente virtuoso que no les permitiesen caer en bajas modalidades de expresar. Con ello, nuestro *faqih*, quedaba lejos del ambiente físico-natural de la naturaleza propiamente dicha.

Veremos ahora como empleaba *Abû Abdallah 'ibn Idriss*- el fundador de la rama *Šafihî* del Islam ortodoxo - el mismo término de la « naturaleza ». En su libro *El 'Umm* o La Madre ⁽¹⁴⁾, el Imán *Šafihî* (150-204) le empleaba una vez para designar las condiciones que deben de estar presentes en un juez que tiene la responsabilidad de mantener la justicia entre los hombres según los mandamientos coránicos sagrados. Y entre aquellas condiciones, menciona « *sukun a ' tabi'ā* » o la calma de la naturaleza, y « *'ijtima' al'aql* » o Reagrupamiento de la razón, su concentración, o su presencia (7/94) . El juez no debe ejercer su oficio estando desorientado, perdido, de mal estado moral o físico para no perjudicar a los intereses de la gente que les tiene como único salvador de una posible injusticia. Así vemos que el término « *naturaleza* » en *Šafihî* tiene limitada significación dentro de lo humano, y nada tiene que ver con lo ontológico ; aunque no esperábamos tenerlo, porque no era ni el momento, ni tampoco, el contexto para aquello. Nuestro Imán trató de definir su postura ante un hecho concreto que es la exégesis de las cualidades y condiciones de un juez a través un *Hadit* del Profeta sobre este caso. Y sin embargo, podemos decir que *sukun a ' tabi'ā* no está mucho lejos del ambiente ontológico y físico de la *naturaleza* puesto que somos ante una explícita comparación entre « *tabi'ā humana interna* » y « *naturaleza externa* ». Esta manera de expresar es

⁽¹⁴⁾ Šafihî: *El 'Umm*, 2 edición, Dar al- Ma'rifa (Saber), Beirut, 1393. -أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: الأم، الطبعة 2، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.

frecuente en la lengua árabe. Está incluida entre sus modalidades de expresión. Por su condición de gran filólogo, el Imán *Šafihī* supo sacar provecho de ella. Dicho esto, no nos da razón de decir que el simple gesto de emplear el termino « *naturaleza* » como hizo este Imán, es suficiente para formular una teoría de tal o cual grado en lo ontológico o físico o lo que sea. Evidentemente, sería una torpeza enorme. Formular una teoría sobre la naturaleza requiere ciertas condiciones que los Ulema del *Fiqh* no las tenían por la simple razón de que no eran filósofos ni tampoco físicos, pero si hombres de Ciencia de la Religión. Lo cual no entraba en su competencia formular tal teoría.

Veremos ahora lo que hizo otro *faqih* de la rama *Šafihī* el Imán *Abû Bakr a'ššayed al'Bakrī a'ddomyatī* con el termino « *naturaleza* » en su libro '*Ianat a'Talibīnn* o « Ayuda a los Solicitantes »⁽¹⁵⁾. El mencionado *faqih* no era un caso excepcional en el contexto que nos interesa. Cuando alude al termino de la « *naturaleza* », es solamente para hacer referencia a un estado normal del organismo humano. Es el caso de la urina, una vez extraída del cuerpo humano, vuelve a ser *naġasā* o cosa sucia (1/83). Es una referencia normal en este contexto en lo cual nuestro *faqih* intenta armonizar los hechos humanos o animales de toda la naturaleza a las Leyes prescritas por la *Šarī'a* o Ley musulmana. Y por supuesto, intenta ser de gran ayuda a los solicitantes de la misma para que no quedasen en la perplejidad de la ignorancia. Al igual que otros *fuqah'a*, *Abû Bakr al-ššayed* empleaba el termino de la “naturaleza” para designar actos orgánicos internos del hombre, como si fueran actos de la naturaleza misma. En realidad, nuestros *fuqah'a* aciertan en ello, pues lo que sucedía en el vientre del hombre se parecía casi totalmente a lo que se sucedía en la naturaleza, pues en ambos casos figuraban ciertos leyes que no dejen hueco a ninguna precipitación o accidente.

Al igual que *Abī Bakr al-ššayed*, el *faqih a'Šarbinī* – también de la escuela *Šafi'i-* sigue la recta trayectoria de reflexionar sobre la *naġasā* y las maneras de combatirla en su libro *al-'Iqnāh* (Convencer) para que el creyente éste limpio y preparado a la oración⁽¹⁶⁾. Incluso en el caso de que se hallaría la duda de que algo se le escapase sin quererlo. Lo natural en este caso es hacer la limpieza para salir de dudas. Así nuestro *faqih* intenta imaginar todas las posibilidades de estar en el estado de *naġasā*(1/60) y tratar de remediarla por alguna receta de la jurisprudencia a título preventivo. En este contexto, emplea el termino de la *naturaleza* para designar todas las operaciones hechas por el organismo humano desde el aparato digestivo y sus anomalías de digestión y vómito, hasta la necesidad de sacar la urina y lo que sigue (1/61). Todo ello para

Abû Bakr a'ššayed al' Bakrī a'ddomyatī : 'I' anat a' T'alibīnn, 4 tomos, Dar al- Fikr, ⁽¹⁵⁾
Beirut (sin fecha).

-إعانة الطالبين: لأبي بكر السيد البكري بن محمد الشطا الدمياطي، 4 أجزاء دار الفكر بيروت (بدون تاريخ).
Mohamed a'Šarbinī : al-'Iqnāh, 2 tomos, Maktab Al Buhut wa a'ddirasāt, Dar al Fikr, ⁽¹⁶⁾
Beirut, 1415.

- محمد الشربيني الخطيب: الإقناع ، 2 اجزاء دار الفكر بيروت، 1415، مكتب البحوث والدراسات.

prevenir de la suciedad que perjudica el estado de pura limpieza del creyente. Aquí tenemos que hacer dos breves consideraciones sobre el mismo. Porque en esto de la suciedad elaborada a base de la naturaleza y la casi manía de los *fuqa'ha* de prevenir contra su perjudicación a la pureza del *wudu'e* (reglas de limpieza para la oración) hay que notar un montón de contradicciones. Pero basta con citar sólo dos, se nos da idea de lo que iban todos: La primera es que todos los *fuqa'ha* siguen hablando de la suciedad como algo anormal que tiene que reemplazarlo por la limpieza olvidándose que la suciedad es, al contrario, el estado de la normalidad puesto del funcionamiento de la naturaleza se trate. La segunda es que la pretendida limpieza es un estado pasajero teniendo en cuenta que estamos ante un fenómeno relativo de corta duración porque que el organismo sigue funcionando aunque se pretende desviarlo al estado puro.

Lo que hizo el siguiente *faqih*, no es nada ajeno a lo que acabamos de ver. Nuestro termino, tal como consta en los pensadores musulmanes del *fiqh*, se identifica con el gran Imán de la escuela *šafi'i Abū H'amid al- Gazzālī* (450-505) en su enciclopedia *al- Wasit* o Intermediario ⁽¹⁷⁾. En la citada enciclopedia, nuestro *faqih* sigue empleando el dicho termino al igual que lo hicieron los demás *fuqah'a*. Cuando trate de hablar de las condiciones de la venta legítima aprobada por la Ley islámica de la *Šarī'a*, el Imán *al- Gazzālī* prohíbe toda venta de leche aún estando dentro de las venas de la cabra ; temiendo que sea una muestra falsa de la abundancia de leche que podría haber sido por causa de un fallo en el aparato digestivo de la bestia (3/14-24). Así que el termino « naturaleza » es empleado estrictamente dentro del ámbito natural sin horizonte filosófico u ontológico ninguno.

También este es el caso de *Bujāyrami* en su *Hašiya* o Margen (también Comentario) ⁽¹⁸⁾, que sigue empleando el termino en cuestión, dentro del área físico-natural. Pero en este caso lo que intente nuestro *faqih* es sentenciar, a través una *fatwa*, de si un grano de trigo mojado por agua sucia o orina y luego se hizo grande ¿sería sucio también? La respuesta de nuestro *faqih* era evidentemente que no, pues se limpiaba del agua. Y haciendo gala de una analogía inadecuada, aprobó que la carne que se preparaba con aquella agua era también limpia de dentro y de fuera. En esta dirección, volvió a emplear el mencionado termino de « la naturaleza » en el ámbito de la dinámica orgánica comentando un compendio de su competencia (1/101). Esto fue también el caso

(17) Al Gazzali: *al- W'asit*, 7 tomos, edición de Ahmed Mahmud Ibrahim y Mohamed Tamer, segunda edición, Dar Assalam, Cairo 1417.

-أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: الوسيط، 7 أجزاء، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد تامر، الطبعة الثانية، دار السلام، القاهرة، 1417 هـ.

Bujāyrami: *Hašiya Bujāyrami*, 4 tomos, al- Maktaba al -Islamiy'a, Diyar Bakr, Turquia ⁽¹⁸⁾ (sin fecha).

-سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي: حاشية البجيرمي، المكتبة الإسلامية، 4 أجزاء، ديار بكر، تركيا (بدون تاريخ).

cuando empleaba el mismo termino para designar dos cosas ; la primera lo que se llama en árabe *al -Ĵibilā* o estado natural, y la segunda lo que se relaciona con el sangre de la menstruación o *hāyd* como fenómeno natural caracterizado por la salida periódica de sangre 1/130 que, según nuestro *faqih*, es tan natural como la asociaba con el temperamento o *tab'* (4/51). Y todo esto para averiguar cuales son los '*Ahkam* o mandamientos del *hāyd* cara a las obligaciones de la oración, ayuno, y divorcio. Así estos dos *fuqah'a* siguieron la misma vía de los demás empleando el termino da la « naturaleza » en el ámbito orgánico del hombre.

En lo que se refiere al siguiente *faqih*, todas las cinco veces que empleaba el citado termino, fue dentro de lo que llame antes «el ámbito de la dinámica orgánica del hombre ». Excepto en dos veces en que el *faqih šafi'í a-Šarwani* se puso a hablar de las cualidades exigidas en el alumno para aprender, los demás fueron de índole orgánico. Según el escritor del *Hawaší* o Margenes ⁽¹⁹⁾, las cualidades que debe tener el alumno son respectivamente, el máximo cuidado, un profesor con buenos consejos, una enorme inteligencia, y la estabilidad del temperamento (1/21). La otra vez que tuvo lugar de emplearlo, fue sobre el poder de la *tabi'a* o naturaleza que consistía en que uno gozase del daño del otro (7/87) o el sadismo en lenguaje moderno. El resto es aquello del vómito (1/134) y de los residuos solidos de la digestión evacuados del cuerpo por las vías naturales (1/297) y (8/78). Todo esto –volvemos a insistir en ello– para sacar los *Ahk'am* o derechos y mandamientos conforme a la Ley islámica o *Šarī'a*.

Por lo que se refiere al *faqih šafi'í al- Anšari* (919-1004) en su *šarh* o Comentario de *Zabad 'Ibn Risl'ān* ⁽²⁰⁾, quiso no alejarse del ámbito de sus colegas anteriores. En este sentido, hablaba de la naturaleza en relación con lo antes mencionado sobre la dinámica orgánica del hombre. Especialmente sobre aquél líquido que suele salir después de la urina (1/57). Lo hacía en *Bab Al 'Gasl* (apartado de limpieza o higiene) cuando comentaba aquello de las condiciones de la limpieza preparándose para la oración o a los demás deberes religiosos.

De la misma manera que lo hicieron los demás *fukaha'*, otro *Anšari* (823-926) de la escuela *šafi'í* trato el termino de la « naturaleza » con los mismos matices y en el mismo ambiente de la actividad orgánica humana en su libro *fath al- Wahab* o Apertura del Donante ⁽²¹⁾ una vez trataba el tema de la

Abdel Hamid a-Šarwani : *Haw'aší a-Šarwani*, 10 tomos, Dar al- Fikr, Beirut (sin ⁽¹⁹⁾ fecha).

-عبد الحميد الشرواني: حواشي الشرواني، 10 أجزاء، دار الفكر بيروت، دون تاريخ.

Mohamed Ibn Ahmed Al Ansari: Comentario de *Zabad Ibn Ris'lān*, I tomo, Dar al- ⁽²⁰⁾ Ma'hrifa, Beirut (sin fecha).

-محمد بن أحمد الرملي الأنصاري: شرح زيد ابن رسلان: جزء 1 دار المعرفة بيروت. بلا تاريخ.

Abū Yahyà Anšari : *Fath al- Wahab*, primera edición, 2 tomos, Dar al- Kutub al- ⁽²¹⁾ 'ilmiya, Beirut, 1418.

limpieza (1/16), o el ejemplar divorcio ortodoxo y como debiese ser (1/38). En ambas ocasiones, el *faqih al- Ansāri* no se alejó del ambiente orgánico estrictamente humano. Y por ello, sigue casi la tradición de los demás *fukaha'* de adaptar los hechos humanos a los mandamientos divinos.

También este fue el caso de *a'Šarbini*, otro *faqih šafi'i* cuyo libro *mugni al- muhtaj* o « Enriquecedor del necesitado » trataba de satisfacer todo aquello relacionado con los *mu'amalat* o relación entre los creyentes a la luz de la ley musulmana ⁽²²⁾. Pero a diferencia de otros, *a'Šarbini* dió al termino « naturaleza » un significado un poco diferente cuando hablaba de quienes no se deseaba su testimonio como el caso del filósofo que pretendía negar que la libertad divina fuese la causa de la creación. O el adepto del naturalismo que afirma que la naturaleza no tuvo otras causas que ella misma y que nada existiese fuera de ella.(4/141).Salvo lo dicho más arriba, todo se mezcla con el campo semántico tal como consta en los *fukaha'* a saber, ámbito orgánico humano sea la urina (1/33), las condiciones de la limpieza para la oración (1/32), y la estricta manera de divorciar sin dejar en condiciones de embarazo a la mujer (3/309), O si es preciso indemnizar aquél que se le habían destrozado su capacidad de erección y producción de esperma (4/74), o si se debe castigar quien penetra a su *'ama* (o esclava de su propiedad) por el anus (4/145).

Dentro de esta línea, quedó también el *faqih šafi'i al- Jāwī* en su libro *nihayat al- žayn* o « Final de la belleza » ⁽²³⁾ cuando hablaba sobre el tema de la limpieza después de hacer el amor, el de la esperma, de los residuos orgánicos del hombre y todo lo que se relaciona con la actividad biológica del ser humano (1/40).

La misma línea la siguió también otro *faqih šafi'i*, *Mohyī a'ddin 'Ibn Š'araf* (muerto en 676) en su libro *al- Majmu'h* ⁽²⁴⁾ a la hora de analizar el fenómeno de la excitación femenina y si debe ducharse después o no para la oración (2/161). O si los residuos son sucios y aniquilan la condición de limpieza fundamental para la oración diaria (2/508 y 2/509).

Así pues como los *fuqah'a* de la escuela *šafi'i* emplearon el termino de la “naturaleza” en casi cinco direcciones: la del organismo biológico, la del temperamento humano, la del estado puro del hombre, la de su carácter, y la de

-أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد زكريا الانصاري: فتح الوهاب، الطبعة الأولى، 2 أجزاء دار الكتب العلمية، بيروت، 1418.

⁽²²⁾ Mohamed al- Jatib a'Šarbini : *mugni al- muhtaj*, 4 tomos, Beirut, Dar al- Fikr (sin fecha).

-محمد الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ، 4 أجزاء بيروت، دار الفكر (دون تاريخ).
Abū Abdelmuhti Al Jāwī: Nihayat a-zāyn, 1 tomo, primera edición, Dar al- Fikr, ⁽²³⁾
Beirut (sin fecha).

-أبو عبد المعطي الجاوي النووي: نهاية الزين، جزء واحد، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت (بلا تاريخ).
Mohyī Eddin 'Ibn Šaraf : Al- Majmu'h, 9 tomos, primera edición de Mahmud M'tarhi, ⁽²⁴⁾
Dar al- Fikr, Beirut, 1996.

-محيي الدين بن شرف : المجموع: ، 9 أجزاء، الطبعة الأولى ، تحقيق محمود مطرحي، دار الفكر بيروت، 1996م.

una tendencia filosófica naturalista. Desde luego ni una vez aludieron a la naturaleza como concepto claro, con ser propio, dotado de leyes internas funcionando según su propio mecanismo.

Si de esta manera tuvieron los *fuqah'a šafi'ía* que tratar el termino aludido, veremos como lo van a hacerlo los de la escuela hanafí .

Cuarto : El Fīqh Al Hanafī :

En lo que va a seguir, el termino en cuestión ira teniendo, paso a paso, un significado totalmente diferente a lo que vimos antes. La « naturaleza », según estos *fuqah'a* de la escuela *hanafí*, es el equivalente al termino complicado de *nafs* o alma. Significa esto que el alma es natural, o al menos pura, sin que sea tachada de anomalías. A pesar de esto, no tenemos el pleno derecho de decir que hubo un planteamiento naturalista al termino citado. Lo que si hubo es cierta tendencia a limitarse en el aspecto « físico » y normal de la naturaleza con breves insinuaciones al aspecto psicológico del hombre puesto hubo referencias a que la naturaleza es cosa de lo más profundo silencio de la vida interna.

En este sentido, nada de especial tratamiento dió—el de también escuela hanafí- *Z'ayn 'ibn Ibrahim 'ibn Bakr* (926-970) al termino en cuestión a lo largo de su libro *al- ba'hr a'rrā'iq* o « El mar adorable » ⁽²⁵⁾ puesto que le ha empleado una vez cuando hablaba del líquido que suele salir después de urinar (1/65) y por ello quedó en los limites de la naturaleza como manifiesto de la actividad orgánica humana.

Tampoco le dió el mismo significado *Mohamed Amín* en su libro *Hašiyat 'ibn A'bidin* o Margen de *'ibn Abidin* ⁽²⁶⁾ cuando hablaba del esperma como hecho de la naturaleza (1/479), o simplemente como parte de ella pero a través de la masturbación (2/400), o refiriéndose a que la naturaleza no puede hacer nada en algunos momentos como en la enfermedad (6/205). Todo ello tratando las adecuadas maneras de no caer en la contradicción de la *Šarī'a*.

Tal vez fue el *faqih Tahtawī* (muerto en 1231) quien quiso recordándonos el significado del termino « naturaleza » una vez que acabase de definir en qué consistía el vómito como principal causa de la perdida de la pureza o *Tahar'a*. Basándose sobre otros filólogos, *Tahtawi* dio cuatro significados a la

Z'ayn 'ibn Ibrahim 'ibn Bakr : *al- ba'hr a'rrā'iq*, 7 tomos, Dar al- Ma'rifa, Beirut (sin ⁽²⁵⁾ fecha).

Zayn bin Ibrahim bin Muhammad bin Muhammad bin Bakr: البحر الرائق، 7 أجزاء، دار المعرفة بيروت.
Mohamed Amín : *Hašiyat 'ibn A'bidin*, 6 Tomos, 2 edición, Dar al- Fikr, Beirut 1386. ⁽²⁶⁾
 محمد أمين: حاشية ابن عابدين، 6 أجزاء، الطبعة 2، بيروت دار الفكر 1386..

« naturaleza » en su libro *Hašiyāt al- Tahtawi ‘ala maraḡi al- Fallāh* ⁽²⁷⁾, que son el vómito, la fuerza, la gentileza, y la vasija grande de arcilla (1/58). Obviamente estos significados no salieron del mismo círculo de « la naturaleza ». Pero coinciden con ella. Así hizo cuando hablaba del mencionado líquido que solía salir después o antes del esperma y que le consideraba como causa de la perdida del estado de pureza del hombre (1/65). De aquella fuerza que más arriba consideraba *Tahtawi* como sinónimo de « naturaleza », volvió a hablar nuestro *faqih*, pero para definir, en cierto modo, el acto de tosiquear diciendo que es un gesto por lo cual la naturaleza cuida del daño a los pulmones y a los órganos que están cerca de los mismos (1/185). Otro significado tiene la « naturaleza », según *Tahtawi*, es aquello que le proporciona diciendo que la enfermedad es la noche de la « naturaleza » y su agitación después de su claridad y moderación (1/451). De esta manera, empleó *Tahtawi* el termino « naturaleza » dándole más vida con una amalgama de significados que parece no tienen nada en común sólo que todos pertenecen a la madre naturaleza. El vómito, como reacción normal a una anomalía dentro del organismo humano. La fuerza, como hecho material ubicado en la naturaleza y surgido de sus entrañas. La gentileza, como estado normal de una persona, hacedora del bien, que sabe dar de sus pertenencias bien materiales bien afectivos. La vasija de arcilla, como producto echo básicamente de uno de los componentes de la naturaleza que se trasladó del estado « natural » al estado « cultural ».

Otro significado más diferente a todos es aquél que nos brindó el *faqih a’Šarjaši* en su libro el *mabsut* o el claro ⁽²⁸⁾ donde se la relacionaba con el pudor de la doncella en el momento en que alguien pidiese su mano para la boda. Este pudor, según *a’Šarjaši*, es nada más que una manifestación de « la gentileza de la naturaleza » o *nafs* (5/7) como si el color rojo que atacase las mejillas de aquella hembra fuese un don de la naturaleza en su manifestación normal ante una explícita invitación a la unidad carnal en el acto del amor con el macho. Otra significación atribuida a la naturaleza es aquella fuerza que impide el regreso de la fiebre al paciente (11/108). O si preferimos llamarlo el mecanismo preventivo normal del organismo a cualquiera anomalía. O la misma que nos hace soportar el daño de una paliza (11/138), o suportar la excitación sexual ante una mujer (15/105), o dicho de otra forma : la voluntad de supotar un fenómeno normal con mecanismos más anormales o más morales. Con esto, casi parece que estamos metidos en un capitulo de medicina o algo semejante. Sin embargo, el contexto es totalmente diferente pues se trata simplemente de las condiciones del matrimonio de una virgen según las normas

⁽²⁷⁾ Ahmed ‘ibn Mohamed ‘ibn ‘Isma’il al- Tahtawi al- Hanafī : *Hašiyāt al- Tahtawi ‘ala maraḡi al- Fallāh*, I tomo, al- Bābī al- Halabī, Cairo 1318.

-أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، جزء 1، ط 3 البابي الحلبي، القاهرة 1318هـ.

Abū Bakr a’Šarjaši : *al-M’absut*, 30 tomos, Dar Al M’ahrifa, Beirut, 1406. ⁽²⁸⁾

-أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي : المبسوط، 30 جزء، دار المعرفة بيروت 1406.

de la *Šarī'a*, o de las maneras posibles de indemnizar mujeres muertas por haberlas violado, o cuando sería adecuado pagar al empleado sus servicios o garantizar sus derechos (16/11), o mantener la justicia en caso de robo y cortar la mano al culpable (26/126), (26/147) y (26/127). O sea, estamos en un contexto jurídico donde hay que mantener el orden, respetar los derechos, y observar los mandamientos coránicos a propósito de las relaciones bilaterales entre musulmanes.

La misma significación de « la naturaleza », que acabamos de ver, está incluida también en *Šīwašī* en su libro *šarh fath al- kadīr* o « Comentario a *fath al- kadīr* »⁽²⁹⁾ al tratar la cuestión de la menstruación o *hāyd* (1/163), o de las reglas adecuadas para cumplir con las normas de la *Šarī'a* en caso de faltar algunas reglas de la misma refiriéndose a la enfermedad como simple cambio de naturaleza interna del organismo (2/337) y (2/344). Y al igual que *Šarjaši* que dio el significado de *nafs* a la naturaleza, también lo hizo *Šīwašī* refiriéndose al pudor de la doncella a la hora de pedir su mano al matrimonio (3/272), o la disposición que tiene *nafs* para confortarse con el dolor de la cabeza causado por el emborrachamiento (3/491). Sola una referencia al *fann a- tabi'a* o « arte de la naturaleza » logró dar a este termino un poco de aspecto científico en el campo de la dinámica. Ocurrió esto cuando nuestro comentarista hablaba de las mejores condiciones de velar sobre el alejamiento que debe ejercer el creyente en los diez últimos días del ayuno del Ramadán según la *sunna* del profeta para entregarse totalmente a Dios. Y concretamente sobre la posibilidad de salir al exterior para hacer sus necesidades sin acabar con las condiciones ideales del alejamiento (2/96). Desgraciadamente, allí nuestro *faqih* parecía confuso. En realidad, el contexto lo aclara todo. El echo de hacer sus necesidades es un arte de naturaleza interna del hombre o externa de sí misma. Aquí volvamos, , otra vez, a encontrarnos con maneras de expresar ideas y hechos empleando palabras suaves quizá para no dañar la sensibilidad del lector y no faltar respeto al contexto religioso.

En *Bada'ih a'ššana'ih*⁽³⁰⁾, o " Maravillas de las creaciones", el *faqih* hanafí *Ala' Eddinne al- Kašani* (muerto en 587) dio el significado de *nafs* a « la naturaleza » en lo cual la *tabi'a* rechaza toda cosa ajena a la higiene humana (1/69). O el estado del organismo humano cambiándose permanente de la salud a la enfermedad (2/101). O la fuerza de la naturaleza o su debilidad (4/211). O la maldad de la naturaleza (5/276). Pero en otro lugar, nuestro *faqih* dió el significado de « temperamento » al mismo termino cuando hablaba de la abundancia de leche en el pecho de la mujer durante la lactancia gracias a la

(29) Mohamed 'ibn Abdelwahid Šīwašī: *Šarh Fath al- kadīr*, segunda edición, 7 tomos, Dar al- Fikr, Beirut (sin fecha).

-محمد بن عبد الواحد السيواسي : شرح فتح القدير، الطبعة الثانية، 7 أجزاء دار الفكر بيروت (بدون تاريخ).

(30) A'la' Eddinne al- Kašani : *Bada'ih a'ššana'ih*, segunda edición, Dar al- Kitāb al 'Arabī, Beirut 1982.

-علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع، الطبعة 2 دار الكتاب العربي، بيروت 1982.

cantidad de comida, su calidad, la salud del cuerpo e el buen estado de la naturaleza interna de la mujer (4/10). De echo, el Imán *al- Kašani* nos presentaba un abanico de significados diferentes, amplios, y con una riqueza simbólica enorme desde lo material hasta lo psicológico.

Quinto : El Fīqh Al Mālikī :

Nada de novedad tiene el corpus *mālikī* en comparecencia a lo que acabamos de ver, excepto algunos matices que vendrán en su momento. Así, por ejemplo, es el caso de *Abi al- Hassan al- Mālikī* en su libro *Kifayat a-Ta'leb* o « Necesidad del Solicitante »⁽³¹⁾ en donde alude a « la naturaleza » como temperamento en lo cual estaría el hombre dispuesto a repetir el *wūdū'i* (limpieza de la oración) saliendo de duda de si algo le había escapado para luego mejor estar en condiciones de hacer su oración (1/165).

También es el caso de *Mohamed A'rafa Dašsuqi* en su libro *Hašiyat Dašsuqi* o Margen de Dassuki⁽³²⁾ en donde hacía uso del mismo cuando hablaba del « temperamento podrido » existente en los hombres como en los animales (3/142).

Pero es en el libro del *faqih mālikī Mohamed I'bn Abdelbaqi 'ibn Yussef a'zarqani* (muerto en 1122) titulado *Šarh a' zarqani* o « Comentario del Zarqani »⁽³³⁾ donde se volvía a emplear el termino de « la naturaleza » en su ambiente físico refiriéndose a la naturaleza llena de secretos que los médicos nunca llegasen a descifrar (4/410). O a al fuerte calor de la fiebre considerado como un trozo de aquello existente en la naturaleza (4/421). Pero todo sin matices orientados hacia lo que iba a ser una percepción de la naturaleza en otro campo de interés como la filosofía.

Alejándose un poco del significado de « la naturaleza » en su ámbito físico, encontramos otro *faqih mālikī Abū Abdellāh Mohamed 'ibn Yussef 'ibn abī al- 'Qasem al- 'abdarī* (muerto en 897) relacionando el citado termino con la « necesidad » y la « libertad » refiriéndose en su libro *A'ttaj wa al-'iklil* o

⁽³¹⁾ *Abū al- Hassan al- mālikī: Kifayat a- Ta'leb*, edición de Yussef a'Chijh Mohamed al-

Beka'hi, 2 tomos, Dar al- Fikr, Beirut 1412.

-أبو الحسن المالكي: كفاية الطالب، 2 أجزاء، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر بيروت 1412هـ.

⁽³²⁾ Mohamed A'rafa Dašsuqi : *Hašiyat al-Dašsuqi*, edición de Mohamed A'lis, 4 tomos,

Dar al- Fikr, Beirut (sin fecha).

-محمد عرفة الدسوقي : حاشية الدسوقي 4 أجزاء، تحقيق محمد عليش، دار الفكر بيروت (دون تاريخ).

⁽³³⁾ Mohamed I'bn Abdelbaki I'bn Yussef A'zzarqani : *Šarh a- zarqani*,

-محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني: شرح الزرقاني، 4 أجزاء، الطبعة 1، دار الكتب العلمية، بيروت

1411هـ.

« La Corona y la Aureola »⁽³⁴⁾ a que la lactancia es un acto que no puede caber entre la naturaleza firme en su exigencia, sin hacer caso a las opciones o caprichos del hombre, y la libertad del mismo que, basándose sobre el deseo, tiende a hacer todo lo que le consideraba oportuno sin límites (2/250). La otra referencia de nuestro *faqih* al termino « naturaleza » es la relacionada con el estado original del hombre antes de que empezase a adquirir las maneras de hacer y deshacer las cosas con inteligencia aprendida (5/137). En ambos casos, a penas empezamos a tocar el suelo de lo que se iba a formar cerca de este termino en toda la filosofía natural dentro del Islam.

Al mismo tiempo, en su libro titulado *al-fawakih a-dawani* o « las frutas cercas »⁽³⁵⁾, el *faqih* 'ibn Šalim Nafrawi al- Mālikī (muerto en 1125) empleaba, el termino en cuestión en su significado orgánico refiriéndose al estado de la digestión del hombre en su relación con el líquido que suele expeler del mismo en circunstancias de gozo sexual (1/112). Por lo cual, nuestro *faqih* quedó fiel a sus compañeros de ciencia quienes emplearon el mismo termino con idéntico matiz.

En su libro *Mawahib al- ŷalīl* o « Donación del Sublime »⁽³⁶⁾, el *faqih* Abū Abdallah Mohamed 'ibn Abderrahman al- Magrebī (902-954), se limitó a emplear el mismo termino en su significado anterior. Es decir en el significado de « temperamento » empleando un sinónimo utilizado raramente en árabe para designar el mismo. Se trata de *nuhas* o latón que significa *tabi'a* que es nada más que la « naturaleza humana », su origen, e estado anterior a toda perfección (4/366-367).

El mismo significado es aquello que figuraba en *a-ttāmhīd* o « Prefacio » de 'ibn Abdelbarr (368-463)⁽³⁷⁾ refiriéndose a la naturaleza como el primer estado del hombre o *fitra* en el cual todo hombre fue creado según la misma y luego sus padres le convirtieron en tal o cual creencia (18/90-91) y (18/93). Así regresaba nuestro *faqih* al significado más usado y corriente de la lengua árabe.

Al 'abdari : *A'ttaj wa al- 'Iklil*, 6 tomos, segunda edición, Dar al- Fikr, Beirut, 1398.⁽³⁴⁾
-أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري: التاج والإكليل ، 6 أجزاء، الطبعة الثانية، دار الفكر بيروت، 1398 هـ.

Ahmed 'ibn Ghanim 'ibn Salim Nafrawi al-Malki : *al-fawakih a-daw'ani*, 2 tomos, Dar⁽³⁵⁾
al- Fikr, Beirut, 1415.

-أحمد بن غنيم بن سالم النفرأوي المالكي: الفواكه الدواني، 2 أجزاء، دار الفكر ، بيروت 1415.

I'bn Abderrahman al- Magrebī : *Mawahib al- ŷalīl*, 6 tomos, segunda edición, Dar al-⁽³⁶⁾
Fikr, Beirut, 1398.

-أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان المغربي: مواهب الجليل ، 6 أجزاء الطبعة الثانية، دار الفكر بيروت 1398.

Abū Omar Yuseff 'ibn Abi Abdellah 'ibn Abdelbarr A'nnamri : *a-ttāmhīd*, 22 tomos,⁽³⁷⁾
edición de Mustafa I'bn ahmed Al-Alawi y Mohamed Abdelkebir Bakri, Ministerio de
Asuntos Islámicos, Rabat, Marruecos, 1387.

-أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: التمهيد ، 22 جزء، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد
الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 1387.

Con el *faqih* *Ali a'ssaīdī al- 'Adwi al- Mālikī* en su libro *hasiyat al- Adwi* o « Margen de al- Adwi »⁽³⁸⁾, veremos que este *faqih* dió un significado muy diferente a lo que habíamos visto hasta ahora. Así este *faqih mālikī* hablaba de *tabi'a* como equivalente de « esencia », « verdad » y « contenido », añadiendo que ambos son sinónimos (1/65). También hablaba de « la naturaleza » como equivalente de « temperamento » o *miza'y* formado de varios componentes diferentes (1/165) y (1/167-168). Y por último, hablaba de la misma como idéntica a su esencia. O que toda « naturaleza » es el resultado de las características de si misma (2/672). En la compañía de este *faqih*, hemos repasado caso todos los significados hasta ahora repartidos entre otros *fuqah'a*, puesto que aludiaba a varios campos : la de la filosofía, la de sicología, y la de la lógica que- por cierto- parece como si fuese darnos alguna lección de sus capítulos en vez de hacer su tarea de legislador dentro de los límites de la *Sārī'a*.

Este ha sido, a variantes rasgos, el termino de la naturaleza en el *fiqh* según las cuatro escuelas del Islam ortodoxo, el *Hanbalī*, *Mālikī*, *Šafi'ī* e el *Hanafi*. Además de varias aportaciones de los mismos extraídos de *Ayat al-Ahkam*. De esta exposición se puede sacar muchas conclusiones.

En primer lugar, hay que señalar que el termino que nos preocupó durante esta recorrida del corpus jurídico del *Fiqh*, es de una amplitud muy llamativa, tanto al nivel de la lengua árabe, tanto al nivel de las modalidades propias de su uso por parte de los *fuqah'a*. La « naturaleza » tiene en el *Fiqh*, varios significados ; desde lo orgánico, lo psicológico, lo físico, hasta lo ético. Pero, desgraciadamente, es imposible contar con ello a la hora de pretender formular una teoría sobre la misma si se requiere estar basada exclusivamente sobre el *Fiqh*. la « naturaleza » no pudo ser nada más que una creación de Dios. Y por ello, no pudo tener su independencia hacia su creador. Y si habría que darle un « ser » más o menos propio, era para demostrar la perfección de lo cual ha sido objeto. Hasta el elogió de sus maravillas, es mero elogió a Dios que las creo, y por tanto, no tiene mérito alguno salvo que es una muestra de la creación divina. los filósofos son, en realidad, los que habían tratado la « naturaleza » como un ser independiente, , conservándola sus propios leyes. Aunque algunos, llegaron incluso, a decir que los leyes de la misma, son leyes cósmicos dados por Dios para generar el orden y la armonía en el mundo. El no creer en una « naturaleza » como tal, teniendo sus propios leyes es, para ellos, negar toda eficacia de la razón, y por tanto negar toda forma de credibilidad de la misma *Sari'a* que, parte de ella, está basada sobre leyes racionales que permiten el desarrollo de la vida en normalidad fuera de toda irracionalidad. Los *fuqah'a*

⁽³⁸⁾ *Ali a'ssaīdī al- Adwi al- Mālikī: Hašiyat al- Adwi*, 2 tomos, edición de Yuseff a-šhikh Mohamed al- Biqahi, Dar al- Fikr, Beirut 1412.

-علي الصعيدي العدوي المالكي: حاشية العدوي، 2 أجزاء، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر بيروت .1412

quisieron mantener la unidad divina añadiéndola poder y soberanía sobre la naturaleza. Pero los filósofos quisieron mantener la independencia de la misma sin que eso quiere decir que Dios no es el responsable supremo de ella.

En segundo lugar, dado que el *Fiqh* es una disciplina técnica, no pudo formular una propia visión de cual ha sido la « naturaleza » porque se limitó a repetir las ya ideas generalizadas entre los *fuqah'a* sobre la misma extraída de la lengua árabe y las modalidades de expresión conocidas en su entorno.

En tercer lugar, no hay que ser exigente con el *Fiqh* por así decirlo, y pedirle lo que no es en su capacidad. Ofrecer datos sobre la naturaleza es lo que ha hecho hasta el momento, pero « una supuesta teoría sobre la naturaleza » es casi pedirle lo imposible.

Concluimos con esto diciendo que si hemos recurrido al *Fiqh*, solamente para sacar datos de lo que fue el término de la naturaleza en él. Otra cosa, nos parece absurda al conocer que los mismos *fuqah'a* no tienen de ella que una visión teológica atada a las dogmas de la religión y alejada de las posiciones de los filósofos que tuvieron casi una buena idea de la misma, pero importada, en su parcialidad, de los filósofos griegos, Aristóteles y Platón principalmente.

Mohamed Bilal Achmal

e.mail : achmobi@yahoo.es

Apartado de correos: 873- Tetuán 93000– Marruecos.