

## LA TEORÍA DE AL-SHATIBI SOBRE LOS OBJETIVOS DE LA SHARI'A

Muhammad Khalid Masud

### Introducción

Tengo que empezar por advertir de que es imposible hacerle justicia al abrumador volumen de documentos académicos existentes sobre el tema los cuales ya ofrecen estudios críticos<sup>1</sup> e interpretativos;<sup>2</sup> su uso como herramienta epistemológica en áreas como los estudios de gestión y administración, economía, banca y en contextos biomédicos y medioambientales,<sup>3</sup> constituye un reto formidable.

Este artículo se centra en la teoría de Abu Ishaq al-Shatibi (m. 1388) sobre los objetivos de la *shari'a* (*maqasid al-shari'a*). Está organizado en tres apartados. En el primero, presento un resumen de los puntos principales de la teoría de al-Shatibi. En el segundo, expongo una visión general del contexto local, haciendo referencia al punto muerto en el que se encontraba la teoría jurídica islámica en el siglo XIV y la manera en que al-Shatibi desarrolló esta teoría como posible vía de salida. En el tercer apartado, exploro el intrigante título de la obra de al-Shatibi *al-Muwafaqat*, título que denota una reconciliación entre las teorías jurídicas y teológicas, y más concretamente la reconciliación entre los métodos del malikí Ibn Qasim (750-806) y del jurista al que se considera fundador de la escuela hanafí y del que dicha escuela toma su nombre, Abu Hanifa (699-767).

### La teoría de al-Shatibi sobre los objetivos de la shari'a

Comienzo este apartado con una crítica moderna a la teoría de al-Shatibi por parte del conocido teólogo tunecino Tahir Ibn Ashur. Tahir Ibn Ashur fue el primer académico en escribir un estudio crítico de las teorías de los objetivos de la

- 1 Ibn Ashur (1946). *Maqasid al-shari'a al-islamiyya*. Túnez: Maktaba al-Istiqama; Muhammad Khalid Masud (1973). *Shatibi's Philosophy of Islamic Law: An Analytical study of Shatibi's concept of Maslaha in relation to his doctrine of Maqasid al-Shari' with particular reference to the problem of the adaptability of Islamic Legal Theory to social change*, tesis doctoral, McGill University Montreal, Canadá; Isma'il Al-Hasani (1995). *Nazariyyat al-maqasid 'ind al-Imam Muhammad b. Tahir Ibn Ashur*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought; Husayn Hamid Hassan (1981). *Nazriyyat al-Maslaha final Institute of Islamabad: International Islamic University*; Allal Fasi (1963). *Maqasid al-shari'a al-islamiyya wa-makarimatu-ha*. Casablanca: Maktaba al-Wahda al-'Arabiyya; Mohammad Hashim Kamali (1998). «Maqasid al-Shariah: The objectives of Islamic law». *The Muslim Lawyer*, 3, 1, pp. 1-7; Tajdin Mustafa (2020). «Shari'a as State law: An Analysis of Allal Fasi's Concept of the Objectives of Islamic Law». *Journal of Law and Religion*, 35, 3, pp. 494-514; Muhammad Nawaz y Noshaba Khokhar (2020). «Theory of Masliahah and Mafsidah: A Critical Study of Ibn Ashur and Allal Fasi's Thoughts». *Zia e Tahqeeq* 10, 20, pp. 24-41; Lena Larsen (2018). *How Muftis Think. Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe*. Leiden: Brill.
- 2 Tazul Islam (2020). «Beyond Maqasid Al-Shariah: An Overview Of Conceptual Transcendence Of Maqasid Thought», <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/6898> [consultado el 1 de febrero de 2022]; Ahmad Al-Raysuni (2006). *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- 3 Jasser Auda (2008). *Maqasid al-Shari'ah: An introductory guide*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; Abdul Halim Ibrahim, Noor Naemah Abdul Rahman, Shaikh Mohd Saifuddeen y Madiha Baharuddin (2019). «Maqasid al-Shariah based Islamic bioethics: A comprehensive approach». *Journal of Bioethical Inquiry* 16, 3, pp. 333-345 (ética médica); Ahmad Imam Mawardi (2020). «The urgency of maqasid al-shariah reconsideration in Islamic law establishment for Muslim minorities in Western countries». *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 12, 9, pp. 132-136 (minorías musulmanas).

*shari'a*, en 1946. Allaná el camino para examinar los motivos por los cuales al-Shatibi desarrolló su teoría de los objetivos de la *shari'a*.

Tahir Ibn Ashur rechazó el argumento de al-Shatibi de que los principios de la jurisprudencia son categóricos (*qat'i*). Las palabras empleadas por Ibn Ashur para referirse a dicho argumento como «infructuoso» (*fa-lam ya'ti bi ta'il*), según la traducción del profesor Mesawi, transmiten de una forma muy tenue el verdadero significado de la frase en árabe. Ibn Ashur rechazó la afirmación de al-Shatibi de que todos los principios universales (*kulliyat*) de la jurisprudencia son categóricamente concluyentes.<sup>4</sup> Negó que los objetivos pudieran ser descubiertos a través de la *istiqra'* o razonamiento inductivo. Según su perspectiva, el razonamiento inductivo sólo podía llevar a resultados no concluyentes porque nunca llega a ser completo ni exhaustivo.

Asimismo, Ibn Ashur dejó de lado el detallado razonamiento de al-Shatibi sobre los objetivos por considerarlo poco claro. Según él, al-Shatibi cayó en la trampa de un análisis prolijo y confuso que desarrollaba preceptos metodológicos y «omitió algunos aspectos cruciales de los objetivos más elevados de la *shari'a*. No logró alcanzar el objetivo que se había propuesto».<sup>5</sup> Para él, el análisis de al-Shatibi era «débil, casuístico y retórico».<sup>6</sup> No obstante, Ibn Ashur reconoció que al-Shatibi había hecho una gran aportación y que «seguiría sus pasos sin pasarlo por alto».<sup>7</sup>

Al desarrollar el tema de la universalidad de la *shari'a*, Ibn Ashur puso en duda el principio de la igualdad en el islam y señaló los obstáculos para la igualdad, tanto de género como religiosa, en la ley islámica. Sin embargo, consideró que estos impedimentos eran menores. Ibn Ashur aclaró que:

esto se debe a que la naturaleza correcta de las creencias se encuentra entre los fundamentos del islam, y por lo tanto la falta de razón en la fe de los *dhimmiés* – cristianos o judíos autorizados a residir en territorio musulmán– se considera un defecto según la *shari'a*. Por ello, no se les podían pedir que implicaran manejar los asuntos religiosos de los musulmanes. En consecuencia, los eruditos musulmanes decidieron impedir que los no musulmanes ocuparan ciertos puestos oficiales.<sup>8</sup>

Es significativo que Ibn Ashur señalara varias áreas del pensamiento jurídico islámico, sobre todo las relacionadas con la economía y el comercio, que no podían desarrollarse debido a la actitud general de «restricción (*tadyiq*) que se encuentra en los textos jurídicos».<sup>9</sup>

No es necesario indicar que esta interpretación de los fundamentos del islam o de los objetivos de la *shari'a* podría acabar en otro callejón sin salida hoy

4 Muhammad Tahir Ibn Ashur (2011). *Maqasid al-shari'a al-islamiyya*. Cairo: Dar al-Kitab al-Misri, 6-8. Trad. al inglés de Mohamed El-Tahir El-Mesawi (2006). *Ibn Ashur Treaties on maqasid al-Shari'ah*. London: The International Institute of Islamic Thought, pp. XXI-XXIV.

5 Muhammad Tahir Ibn Ashur (2011). *Maqasid al-shari'a al-islamiyya*. *Op. Cit.*, p. XXIII.

6 *Ibidem*, p. 53.

7 *Ibidem*, p. XXIII.

8 *Ibidem*, p. 145.

9 *Ibidem*, pp. 146-147.

en día. Me resulta imperativo hablar con extrema modestia sobre este tema que al-Shatibi tardó cuatro volúmenes en exponer, máxime cuando yo tardé cuatro años en escribir la tesis doctoral sobre tan sólo uno de ellos. A mi modo de ver, sigue siendo una investigación en curso, ya que va planteando nuevas preguntas cada vez que escribo sobre el tema.

El argumento principal de la teoría de al-Shatibi es que la *maslaha*, o bienestar humano, es el objetivo fundacional de la *shari'a*. Este objetivo se averigua de forma clara con la lectura inductiva y exhaustiva de las fuentes primarias de la *shari'a*, el Corán y la *Sunna* en su conjunto. La *maslaha* no configura otro principio adicional, como la *maslaha mursala*, que requiere un apoyo textual para ser válido, sino que la lectura inductiva de las fuentes demuestra que la *maslaha* aparece como la primera intención de Alá como creador de leyes en sus comunicaciones sobre las obligaciones legales, y es la razón que subyace a la normatividad de la obediencia legal. La *maslaha* del pueblo es, por tanto, el principal objetivo de la *shari'a*.

La *maslaha* se compone de cinco intereses humanos (*masalih*): la religión, la vida, la razón, la genealogía y la propiedad, y la *shari'a* fue creada para protegerlos. Al-Shatibi sostiene que la validez de su afirmación se fundamenta en dos premisas: en primer lugar, que esta es la conclusión evidente a la que se llega mediante el método de la lectura inductiva (*istiqla'*) de las fuentes: el Corán y la *Sunna*.<sup>10</sup> En segundo lugar, se trata de unos objetivos universalmente perseguidos (*mura'at fi kulli milla*).<sup>11</sup> Al-Shatibi define el *ijtihad* (razonamiento jurídico) como una ciencia independiente y menciona que algunos juristas musulmanes permitieron que los no creyentes, e incluso los ateos, ejercieran el *ijtihad* porque es un método de razonamiento que se basa en premisas que se dan por válidas, independientemente de que lo sean en la realidad.<sup>12</sup>

Al-Shatibi estudia la *maslaha* como sistema de protección (*hima*) que se compone de tres niveles de *masalih*: las obligaciones (*daruriyat*), las necesidades (*hayyiyat*) y la estética cultural (*tahsiniyat*). Estos tres niveles se erigen sobre la base de otras consideraciones jurídicas añadidas y complementarias. Describe este sistema como una serie de círculos concéntricos de protección.

Los juristas contemporáneos de al-Shatibi le acusaron de innovación y herejía (*bid'a*). Discutieron su método de razonamiento inductivo, pero sus discípulos más destacados, como el cadí Abu Bakr Ibn Asim (m. 1425), defendieron la validez de la metodología jurídica inductiva.<sup>13</sup> Al-Shatibi y su maestro Abu Sa'id Ibn Lubb (m. 1381) discreparon sobre la definición de *bid'a* y *maslaha*. Al-Shatibi argumentó en su libro *al-I'tisam* y en sus fetuas (*fatawa*) que *bid'a* significa convertir en obligaciones religiosas y jurídicas asuntos que no pertenecen a la religión.<sup>14</sup>

10 Abu Ishaq Al-Shatibi (1975). *Al-Muwafaqat*. Ed. de Abdullah Diraz. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 2: 6, 10.

11 *Ibidem*, 2:10.

12 *Ibidem*, 4:111.

13 Muhammad b. Muhammad Ibn 'Asim (2000). *Mahya' al-wusul ila 'ilm al-usul*. Riyad: Dar al-Ma'lama li-l-Nashr wa-l-Tawzi'.

14 Muhammad Abu'l Ajjan (1987). *Fatawa al-Imam al-Shatibi*. Túnez: Publicadas por el autor.

No obstante, la aportación de al-Shatibi se ha reconocido debidamente y de forma continua en las fuentes biográficas.<sup>15</sup> Sin embargo, no se hizo famosa hasta finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se publicaron *al-Muwafaqat* y *al-Itisam*, en 1884 y 1915 respectivamente. Fueron muy bien acogidos en Egipto por Muhammad Abduh (1849-1905) y sus adeptos, en la India por Muhammad Iqbal (1877-1938) y en Túnez por Allal al-Fasi (1910-1974). Estos reformistas islámicos consideraron que la teoría de los objetivos de al-Shatibi era útil para la reforma y la reconstrucción del pensamiento jurídico islámico.

Antes de empezar el siguiente apartado, paso a resumir los puntos principales de la teoría de al-Shatibi:

1. El objetivo principal de la ley *shari'a* es la protección de los *masalih al-'ibad* o bienestar humano (lit. 'intereses de los creyentes'), que consisten en los cinco intereses supremos que la *shari'a* pretende proteger.
2. En las fuentes primarias este objetivo primordial aparece expresado como la intención del Creador supremo de leyes, como base de la obligación y como razón de la obediencia legal humana en el islam. Estos intereses también se reconocen universalmente en todas las sociedades humanas.
3. El razonamiento jurídico basado en los objetivos es una ciencia sistemática independiente.
  - a. Los cinco objetivos o intereses humanos supremos se apoyan en tres círculos concéntricos de intereses universales (*daruriyyat*), socio-jurídicos (*hayyiyat*) y culturales, destinados a conseguir refinamiento y perfección (*tahsiniiyyat*).
  - b. El *ijtihad* judicial se sustenta en la razón subyacente de las leyes de la *shari'a* y emplea tres procesos judiciales: *tahqiq* (identificación de precedentes), *tanqih* (distinción entre precedentes) y *tajriy* (determinación de la relevancia del caso en cuestión) para llegar a la sentencia.

Este proceso permite a aquellos no musulmanes, no creyentes e incluso ateos que acepten estos objetivos como marco básico y métodos de razonamiento, unirse a los musulmanes en el proceso del razonamiento jurídico.

### El contexto histórico

En tiempos de al-Shatibi, los nazaries, última dinastía musulmana en gobernar en península ibérica, sólo controlaban un territorio muy reducido con capital en la ciudad de Granada. Las continuas guerras de reconquista por parte de los reyes cristianos habían fomentado la inestabilidad política y debilitado el

15 Masud, Muhammad Khalid (1973). *Shatibi's Philosophy of Islamic Law: An Analytical study of Shatibi's concept of Maslaha in relation to his doctrine of Maqasid al-Shari'a with particular reference to the problem of the adaptability of Islamic Legal Theory to social change*, tesis doctoral. McGill University, Montreal, Canadá.

orden político y social. En este sistema, los ulemas, los jurisperitos o muftíes y los «jueces de la *shari'a*» o cadíes gozaban de una autoridad religiosa absoluta.

La distinción entre *muzara'a* (contrato de aparcería agrícola para tierra de secano) y *musafa* (contrato de aparecería agrícola para tierra de regadío) por un lado, y entre *riba al-fadl* (cobro inmediato de interés por un préstamo) y *riba al-nasi'a* (cobro aplazado de interés por un préstamo) por otro, unida a la práctica comercial de la *iyara* (contratación de servicios) en vigor hicieron que el arrendamiento de tierras (*kira' al-ard*) resultara extremadamente complicado. La economía agrícola, que había llevado al reino a la prosperidad, se estaba desmoronando por la limitada extensión de su territorio y de las tierras disponibles para el cultivo. Bajo el impacto del aumento del comercio mercantil en los países mediterráneos del siglo XIV, las economías agrícolas se estaban transformando en economías comerciales. Hubo un rápido crecimiento de las pequeñas industrias del metal, del cuero, de los productos lácteos y de la seda, cuya producción se destinaba en gran medida a los mercados del Mediterráneo.

Debido a la incertidumbre en torno a la propiedad, los riesgos y peligros de los métodos y del proceso para la distribución de beneficios, los muftíes se mostraban reacios a permitir que los nuevos contratos societarios y de servicios se aceptaran como válidos. En la Granada de al-Shatibi, estas asociaciones se complicaron aún más: concretamente, un mismo ejemplar de olivo o de morera podía ser propiedad de varias personas o arrendarse para que lo explotaran múltiples individuos. El mercado empezó a hacer caso omiso de las instrucciones de los muftíes. Las personas que deseaban cumplir con la *shari'a* a rajatabla buscaban fetuas que fueran favorables a sus intereses, pero los muftíes sólo permitían las prácticas antes descritas en casos expeditos.

Por ejemplo, al-Shatibi recibió una consulta sobre la validez de una de aquellas prácticas. En la fetua que emitió al respecto ofreció un análisis detallado de la cuestión. El solicitante escribió que una serie de personas estaban obligadas a poner leche para la producción de queso mientras que los propietarios de cabras y ovejas contrataban los servicios de pastores para recoger la leche y de expertos en la fabricación de queso. El solicitante encontraba esta práctica análoga a la práctica social según la cual en fiestas y eventos amigos y parientes compartían las materias primas necesarias para preparar una comida que luego consumían juntos sin observar ningún problema en este modo de proceder.

Al-Shatibi respondió que no conocía ninguna norma específica para este caso. Teóricamente, la práctica descrita no podía permitirse a causa de la existencia de incertidumbre sobre la consecución del objeto del contrato (*garar*). Poco fiel a su propio estilo, al-Shatibi ofreció un análisis textual detallado de los hadices, pasajes coránicos, doctrinas malikíes y prácticas sociales relevantes al caso. En cuanto a los hadices, el Profeta prohibió la *muzabana* (venta de dátiles maduros por secos) y otras prácticas de trueque desigual, pero aprobó la práctica de la *'araya* (trueque de dátiles frescos por secos) en menor cantidad. Al-Shatibi se refirió a *Corán*, 2:220 que suele tomarse como base para permitir que los tutores «mezclen sus asuntos» con

los de los huérfanos «por su bien»: «Alá sabe distinguir al hombre que busca el mal del hombre que busca el bien. Y si Alá hubiera querido, podría haberte puesto en dificultades. Ciertamente Él es Excelso en el Poder, Sabio».

Al-Shatibi concluye:

La *shari'a* significa conveniencia, por lo que los ulemas aprobaron la práctica de compartir la comida dando preferencia al argumento de la conveniencia mutua, la cooperación y la facilidad, sobre el de la prohibición de la incertidumbre y la usura. Por lo tanto, era lícito ignorar una cantidad insignificante de riesgo (*garar*) o de excedente en uno de los productos vendidos o intercambiados (*riba*).

Al-Shatibi desarrolló la teoría de los *maqasid* ante el estancamiento al que había llegado la teoría jurídica islámica en el panorama socioeconómico de al-An-dalus en el siglo XIV.

### El título de *al-Muwafaqat*

Este es el momento idóneo para abordar la cuestión de por qué al-Shatibi eligió *al-Muwafaqat* como título de su obra sobre los objetivos de la *shari'a*. Nyazee tradujo el título completo de la obra, *al-Muwafaqat fi usul al-shari'a* como «La reconciliación de los fundamentos de la ley islámica». <sup>16</sup> La reconciliación implica la paz entre dos rivales. Pero ¿quiénes eran estos rivales? Para comprender plenamente por qué al-Shatibi sintió la necesidad de escribir este libro, exploremos a continuación su intrigante título más a fondo.

El relato más completo, contado por al-Shatibi en la introducción a la propia obra, <sup>17</sup> revela que tuvo que elegir entre dos posibles títulos. Según sus propias palabras, inicialmente optó por el título de *Al-Ta'rif bi-asrar al-taklif* ('Definición del significado secreto de la obligación'). Mientras tanto, uno de sus maestros le contó que había tenido un sueño curioso. El maestro vio a al-Shatibi llevando un libro que había terminado de escribir. Cuando le preguntó por su título, al-Shatibi dijo que lo llamaría *al-Muwafaqat* porque en él «he logrado conciliar a Ibn al-Qasim con Abu Hanifa». <sup>18</sup>

En su capítulo sobre la historia de la ley y la jurisprudencia islámicas de sus «Prolegómenos» (*Muqaddima*), Ibn Jaldún se refiere a una importante división entre los juristas hanafíes y los teólogos que dio lugar al desarrollo de dos vías diferentes que Ibn Jaldún denomina el método de los hanafíes y el método de los teólogos. <sup>19</sup> Para Ibn Jaldún, la teoría de los hanafíes sobre la ley islámica se basaba en casos legales sustantivos, mientras que los teólogos perseguían teorías teológicas abstractas acerca de la fuente del conocimiento humano sobre el bien y el mal que hay en las cosas y así definir la teoría legal de la *shari'a*.

16 Imran Ahsan Khan Nyazee (2012 & 2015). *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic law*. Trad. al inglés de Ibrahim ibn Musa Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Sharia*. Vols. I & II: Reading: Garnet Publishing.

17 Abu Ishaq al-Shatibi (1975). *Al-Muwafaqat*. *Op. Cit.*

18 Abu Ishaq al-Shatibi (1975). *Al-Muwafaqat*. *Op. Cit.*, 1:11.

19 Ibn Jaldún (1989). *Muqaddima*. Teherán: Intisharat Istiqlal, p. 455.

Ibn Jaldún reconoció a Abd al-Yabbar (m. 1024), Abu Zayd al-Dabusi (m. 1038), Abu l Husayn al-Basri (m. 1046), al-Yuwayni (m. 1085) y al-Gazali (m. 1111) como destacados teóricos del derecho islámico. Con la excepción de al-Dabusi, que era seguidor de la escuela jurídica hanafí, estos teóricos fueron teólogos en su mayoría. Es cierto que al-Yuwayni y al-Gazali, aparte de su gran competencia en teología, eran seguidores de la escuela jurídica shafí, pero Abd al-Yabbar y al-Basri, ambos teólogos mu'tazilíes, no pertenecían a ninguna escuela de derecho. Ibn Jaldún no incluyó a ningún jurista malikí en su lista de destacados teóricos del derecho. Aunque reconoció la destacada labor de los dos malikíes egipcios Ibn al-Hayib (m. 1248) y al-Qarafi (m. 1285), maestro y discípulo respectivamente, consideró que en materia de metodología legal su acción quedó limitada por el hecho de seguir a teólogos ash'aríes posteriores, sobre todo a Fajr al-Din al-Razi.<sup>20</sup>

Por esta razón, al-Shatibi no aceptaba el uso de las obras de juristas malikíes anteriores a él que, como Ibn al-Hayib,<sup>21</sup> seguían a los teólogos. Sin embargo, consideraba que Ibn al-Qasim, destacado compañero y discípulo del fundador de la escuela malikí Malik Ibn Anas, estaba más cerca de Abu Hanifa que los dos mencionados anteriormente. En *al-Muwafaqat*, al-Shatibi a menudo muestra su discrepancia con al-Qarafi.<sup>22</sup> Por ejemplo, tanto Abu Hanifa como Malik aceptaban que el contrato de matrimonio pudiera incluir una cláusula de rescisión previa mediante repudio (*ta'liq fi l-talaq qabl al-nikah*) o de aceptar el repudio en el momento del matrimonio tanto si la intención de formularlo era explícita como implícita. Al-Qarafi por su parte, había considerado problemática esta opinión, aunque la sostuvieran los dos imanes fundadores de escuela, porque era contraria a los objetivos con los que el Creador supremo de leyes había establecido el matrimonio,<sup>23</sup> mientras que parece obvio que ni Malik ni, siguiéndole, Ibn Qasim consideraron aquella opinión contraria a los objetivos de la ley pues para ellos el contrato matrimonial islámico no se basaba en la falta de divorcio.

Al-Shatibi argumentó que la perspectiva teológica de los objetivos de la ley había llevado a los juristas malikíes a una comprensión literal y restrictiva del razonamiento jurídico. Al-Shatibi quería reconducir esta actitud, que había llevado a la jurisprudencia malikí a un callejón sin salida en materia jurídica.

La búsqueda por parte de al-Shatibi de la reconciliación entre la jurisprudencia malikí y el método hanafí cobra mayor sentido si tenemos en cuenta la discusión anterior sobre las diferencias entre la manera hanafí de entender los fundamentos del derecho y la metodología legal y la de los teólogos.

20 Wael B. Hallaq (1997). *A History of Islamic Legal Theories, an introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 141, 150 y 155.

21 Muhammad Abu'l Ajfan (1987). *Fatawa al-Imam al-Shatibi*. Túnez: Publicadas por el autor, p. 120.

22 Abu Ishaq al-Shatibi (1975). *Al-Muwafaqat*. *Op. Cit.*, 1:249, 254; 2: 42-58.

23 *Ibidem*, 1: 249.

## Conclusión

Para concluir, la búsqueda de al-Shatibi de la reconciliación entre la jurisprudencia malikí y la hanafí tiene sentido si tenemos en cuenta los comentarios de Ibn Jaldún sobre el continuo debate de la naturaleza de los *usul al-fiqh*, o metodología legal islámica. El enfoque teológico se basaba en la premisa de que la razón humana no puede descubrir el bien y el mal, y la de que no puede haber ley sin revelación divina. La metodología legal islámica era, por tanto, la ciencia de las fuentes y el razonamiento jurídico silogístico que obligaba a los juristas a buscar pruebas claras en las fuentes reveladas. El enfoque de carácter jurídico que al-Shatibi atribuía a los hanafíes dividía las fuentes del derecho islámico en primarias y secundarias. Las fuentes secundarias, como las máximas y los principios, se derivaban de las leyes sustantivas desarrolladas por los principales juristas. Dentro de esta línea que al-Shatibi califica como jurídica, la principal preocupación es la necesidad de fundamentar la normatividad sobre la base de la razón y la práctica social.

El relato de al-Shatibi sobre los dos posibles títulos de su libro hace referencia a estas dos perspectivas: la búsqueda de la base de la normatividad y la reconciliación entre las jurisprudencias malikí y hanafí en el sentido de una reconciliación entre el método hanafí del *istihsan* (anteponer la consideración lo que es bueno) y los métodos malikíes del *istislah* (anteponer la consideración del bien común o interés público) y el *istidlal* (inferencia).<sup>24</sup>

Permítanme terminar esta presentación con una cita de *al-Muwafaqat* de al-Shatibi: «Dado que el concepto de la obligación jurídica se basa en la estabilidad de los hábitos (y costumbres) sociales del pueblo, hemos de analizar la base de los hábitos y de ahí, derivar las normas por las que la gente está sujeta a la obligación».<sup>25</sup>

## BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- AUDA, Jasser (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: a systems approach*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- BUSKENS, Léon (2003). «Recent debates on family law reform in Morocco: Islamic law as politics in an emerging public sphere», *Islamic law and society*, 10, 1, pp. 70-131.
- HASSAN, Haji y Mohamed FADZLI (2002). «Studies on the principles and theory of Maqasid Al-Shari'ah in the Sunni schools with special reference to their application to Malaysian Law», tesis doctoral, The University of Birmingham.
- IBN ASHUR, Muhammad al-Tahir (1946). *Maqasid al-shari'a al-islamiyya*. Túnez: Maktaba al-Istiqama.
- (2006). *Treatise on Maqasid al-Shariah*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- MASUD, Muhammad Khalid (2000). *Shatibi's Philosophy of Islamic law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 1: 386; 3: 138, 431; 5: 126, 198.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 2: 483, problema 13.

— (2001). *Muslim Jurists' Quest for the Normative basis of Shari'a*. Leiden: ISIM.

YUSUF, Abdul Hameed Badmas (2015). «An Exposition of the Relationship between the Theory of Maqasid al-Shari'ah (Objectives of Islamic Law) and the Concept of Tajdid (Renewal)», *Al-Ijtihad: The Journal of the Islamization of Knowledge and Contemporary Issues*, 13, 1, pp. 44-68.

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Muhammad Khalid Masud es juez *Ad Hoc* del tribunal de apelación de *shari'a* de la Corte Suprema de Pakistán. Anteriormente, ocupó los cargos de presidente del Consejo de Ideología Islámica de Pakistán y de director general del Islamic Research Institute de la International Islamic University de Islamabad en Pakistán, y fue director académico del International Institute for the Study of Islam in the Modern World y profesor de Derecho Islámico en la Universidad de Leiden, Países Bajos. Es profesor distinguido de Derecho Islámico de la International Islamic University de Malaysia, y profesor senior del Centre for Islamic Legal Studies de la Universidad Ahmadu Bello de Nigeria. Sus intereses investigadores incluyen las áreas del derecho islámico, la historia del derecho islámico en el Sudeste asiático y España, las teorías políticas y legales islámicas, la modernidad y los debates contemporáneos sobre la *shari'a*. Aparte de sus más de 60 capítulos de libro y de sus más de cien artículos de investigación aparecidos en revistas académicas de prestigio internacional, sus principales publicaciones son *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (1995), *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* (1995) y *Shari'a Today* (2013), y ha editado y co-editado los volúmenes colectivos *Islamic Legal Interpretation* (1996), *Travelers in Faith* (2000), *Dispensing Justice in Islam* (2006), *Islam and Modernity* (2009), *Freedom of Expression in Islam* (2021), y *Sharia in the Twenty First Century* (2022, junto con Hana Jalloul Muro).

## RESUMEN

Al-Shatibi desarrolló la teoría de los *Maqasid* en el contexto del *impasse* al que había llegado el método de razonamiento legal islámico en el contexto socio-económico de al-Andalus en el siglo XIV. La teoría de al-Shatibi se basaba en un análisis crítico de los debates entre los sufíes, los teólogos y los juristas acerca de los límites de las fuentes, principios y métodos de razonamiento de la tradición legal islámica. La idea principal de esta teoría es que la *Maslaha* o Bienestar Humano constituye el objetivo fundacional de la *shari'a*. Este objetivo reside en la intención expresada por Dios en Su comunicación a la Humanidad, y en la obligación de cumplir con Su ley y de obedecerle. El estudio inductivo de las fuentes de la *shari'a* llevaron a al-Shatibi a concluir que los objetivos de la *shari'a* radican en la protección de las siguientes cinco áreas del bienestar humano: la religión, la vida, la razón, la genealogía y la propiedad. Al-Shatibi ilustró este sistema de protección recurriendo al motivo de unos círculos concéntricos de necesidades y de requisitos legales y culturales basados en una serie de consideraciones legales suplementarias y complementarias. La teoría de al-Shatibi suscitó oposición entre los juristas contemporáneos, no así entre sus discípulos más destacados, que siguieron su estela en sus escritos. Sin embargo,

no fue hasta pasados varios siglos cuando la teoría de al-Shatibi empezó a atraer la atención de los reformistas y modernistas musulmanes de principios del siglo XX. Dicha teoría traza una vía hacia adelante para desarrollar una jurisprudencia genuinamente islámica como las finanzas, la economía, la banca, la dirección de empresas, la bioética y el medio ambiente que no eran consideradas del dominio estricto del derecho islámico. Los estudios críticos llevados a cabo entre las filas de los tradicionalistas y los islamistas moderados también han contribuido a mantener viva esta teoría. De entre estos ejemplos, Muhammad Khalid Masud, aparte de introducirnos en los aspectos fundamentales de la teoría de al-Shatibi, se centra en la aproximación crítica realizada sobre la misma por Tahir Ibn Ashur.

#### PALABRAS CLAVE

*Maqasid al-shari'a*, objetivos de la ley sagrada, *maslaha*, bienestar humano, interés público, al-Shatibi, Granada, al-Andalus, Tahir Ibn Ashur.

#### ABSTRACT

Al-Shatibi developed his *maqasid* theory within the context of the impasse which the method of Islamic legal reasoning had reached in the socio-economic context of fourteenth century Al-Andalus. Al-Shatibi's theory was based on a critical analysis of the debates among Sufis, theologians and legal experts about the limits of sources, principles and reasoning methods in the Islamic legal tradition. The main idea behind this theory is that *maslaha*, or human welfare, constitutes the foundational goal of the *shari'a*. This objective lies within the intention expressed by God in His message to mankind, and in the obligation to comply with His laws and obey Him. An inductive study of *shari'a* sources led al-Shatibi to conclude that the objectives of the *shari'a* lie in the protection of the following five realms of human welfare: religion, life, reason, genealogy, and property. Al-Shatibi illustrated this system of protection by resorting to the motif of concentric circles of needs and of legal and cultural requirements based on a series of supplementary and complementary legal considerations. Al-Shatibi's theory aroused opposition among legal experts of the day, but not among his most noteworthy disciples, who followed in his footsteps in their writings. However, it was not until several centuries later that al-Shatibi's theory began to attract the attention of Muslim reformers and modernists, in the early twentieth century. This theory charts a way forward to developing a genuinely Islamic jurisprudence in arenas such as finance, economics, banking, business management, bioethics and the environment, which were not considered to fall strictly within the domain of Islamic law. Critical studies completed among the ranks of traditionalists and moderate Islamists have also contributed to keeping this theory alive. Among the examples of such experts, Muhammad Khalid Masud, besides introducing us to the essential aspects of al-Shatibi's theory, focuses on the critical approach taken towards the topic by Tahir Ibn Ashur.

## KEYWORDS

*Maqasid al-shari'a*, objectives of the sacred law, *maslaha*, human welfare, public interest, al-Shatibi, Granada, Al-Andalus, Tahir Ibn Ashur.

## الملخص

وضع الشاطبي نظرية المقاصد في سياق المأزق الذي وصل إليه منهج التفكير الشرعي الإسلامي في السياق الاجتماعي والاقتصادي للأندلس في القرن الرابع عشر. وقد استندت نظرية الشاطبي إلى تحليل نقدي للجدل بين الصوفيين وعلماء الدين والفقهاء حول حدود المصادر والمبادئ وأساليب التفكير في التقليد الشرعي الإسلامي. و تقوم هذه النظرية على فكرة رئيسية مفادها أن المصلحة أو الرفاهية الإنسانية تشكل الهدف التأسيسي للشرعة. و يكمن هذا الهدف في النية التي عبر عنها الله في تواصله مع البشرية، وفي الالتزام بالامتثال لشرعته و بطاعته. و قد أوصلت الدراسة الاستقرائية لمصادر الشريعة الشاطبي إلى استنتاج مفاده أن مقاصد الشريعة تتمثل في حماية المجالات الخمسة التالية لرفاهية الإنسان: الدين، والحياة، والعقل، و النسب، ثم الملكية. و قد وضع الشاطبي نظام الحماية هذا باستخدام فكرة الدوائر متحدة المركز لاحتياجات وملتطلبات قانونية وثقافية قائمة على جملة من الاعتبارات القانونية الإضافية و التكميلية. و قد أثارت نظرية الشاطبي معارضة بين الفقهاء المعاصرين له، لكن ليس بين أبرز أتباعه الذين ساروا على خطاه في كتاباتهم. ومع ذلك، لم تبدأ نظرية الشاطبي في جذب انتباه الإصلاحيين والحداثيين المسلمين إلا في أوائل القرن العشرين أي بعد مرور عدة قرون. و تشق هذه النظرية طريقاً إلى الأمام لتطوير فقه إسلامي حقيقي مثل المالية، والاقتصاد، والمصارف، وإدارة الأعمال، و أخلاقيات علم الأحياء والبيئة، و الذين لم يعبروا مجالاً يقع في اختصاص الشريعة الإسلامية. كما ساعدت الدراسات النقدية من قبل التقليديين والإسلاميين المعتدلين في الإبقاء على هذه النظرية حية. و من بين هؤلاء نذكر محمد خالد مسعود، الذي فضلاً عن تقديمه لنا لأهم جوانب نظرية الشاطبي، فهو يركز على المقاربة النقدية لنفس النظرية من قبل طاهر بن عاشور.

## الكلمات المفتاحية

مقاصد الشريعة، مصلحة، مصلحة عامة، الشاطبي، غرناطة، الأندلس، طاهر بن عاشور.