

# Hacia el estado *šāhà-crático* en Marruecos: los conceptos de *iḥtīh-d* y *īh-d* en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yūsuf

Juan A. MACÍAS AMORETTI

BIBLID [0544-408X]. (2007) 56; 153-173

**Resumen:** El presente artículo analiza los conceptos de *iḥtīh-d* y *īh-d* en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yūsuf (n. 1928). Desde una metodología basada en una conceptualización religiosa mística y *salafī*, Yūsuf pretende elaborar una nueva epistemología política destinada a la construcción de un nuevo modelo de gobierno: la *šāhà-cracia*.

**Abstract:** Studies *iḥtīh-d* and *īh-d* concepts as embedded within ‘Abd al-Salām Yūsuf (b. 1928) political discourse. Based on a mystical and *salafī* religious conceptualization, Yūsuf tries to draw up a new political epistemology, so that it can create a new state model: the *šāhà-cracy*.

**Palabras clave:** Islam. Pensamiento político. Marruecos.

**Key words:** Islam. Political Thought. Morocco.

## INTRODUCCIÓN: ‘ABD AL-SALĀM YŪSUF Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO

La clasificación de ‘Abd al-Salām Yūsuf (n. 1928) como pensador político no deja de ser una cuestión un tanto espinosa susceptible de engendrar una polémica abierta tanto dentro como fuera de Marruecos, especialmente entre ciertos círculos académicos y militantes. Es evidente que su figura y su obra, junto a todo el imaginario que representa como líder del islamismo marroquí, es muy controvertida y tiene elementos muy heteróclitos y a veces contradictorios. Sin embargo, al ser considerado simplemente como un ideólogo islamista más, se tiende al análisis sesgado o indirecto —sin acceso a las fuentes árabes— de su conceptualización ideológica y la manera en la que aborda las diferentes referencias y conceptos de la tradición islámica, por lo que no se da lugar a una posible clasificación de sus postulados.

Ciertos elementos de su pensamiento, tales como la base religiosa de su metodología *minh* <sup>1</sup>, en la que el empleo sistemático de la hermenéutica y la exégesis coránica como marco referencial casi absoluto (*al-tafs* <sup>2</sup>), así como la abundancia de términos procedentes de la tradición mística sufí (*al-taşawwuf*) concurren para hacer de la revelación islámica (*al-wah* <sup>3</sup>) la última y definitiva fuente de conocimiento, hacen que ‘Abd al-Sal-*m* Y-*s* <sup>4</sup> pueda ser considerado como un pensador islámico<sup>2</sup>, dado que es el islam el que da sentido a toda su obra. No obstante, y aún teniendo en cuenta que él mismo se considera fundamentalmente un guía espiritual, su obra tiene una evidente vocación política que no es meramente teórica ni accidental, sino que se manifiesta recurrentemente en sus textos y en la enorme influencia política e ideológica que su pensamiento, estructurado en la práctica a través de la *‘am-‘at al-‘Adl wa-l-Ihs* <sup>5</sup>, tiene en el desarrollo político del Marruecos contemporáneo.

De esta manera, coincidiendo con el análisis de Muḥammad Šaq <sup>6</sup>, pueden extraerse de la obra de ‘Abd al-Sal-*m* Y-*s* <sup>7</sup> ciertos elementos que hacen que ésta pueda ser considerada como parte destacada del pensamiento político contemporáneo en Marruecos, a saber:

— la presencia en los textos de Y-*s* <sup>8</sup> de unas determinadas orientaciones claramente políticas destinadas a cambiar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales establecidas. Esta vocación es evidente en toda su obra, en la que se pone explícitamente de relieve la necesidad de emprender un determinado camino (*minh* <sup>9</sup>) a través del cual lograr el cambio de estructuras mediante el empleo de una metodología de raíz espiritual, pero esencialmente activa, representada por el principio del *fih-d* <sup>10</sup> y sus diferentes lecturas.

— la inclusión en dichos textos de ideas sobre el sistema político marroquí, en relación a la naturaleza y el ejercicio del poder, así como a la naturaleza, discurso y cultura política de las élites. Desde su primera carta abierta al rey Ḥasan II, *al-Isl-*m* aw*

1. La metodología *minh* <sup>11</sup> hace referencia a la obra más emblemática de ‘Abd al-Sal-*m* Y-*s* <sup>12</sup>, *al-Minh-*‘* al-nabaw* <sup>13</sup> dado que en ella expone, en base a una concepción religiosa de la realidad contemporánea, y mezclando elementos provenientes de la tradición sufí con elementos políticos de claro sesgo *salafí*, un método que pretende ser integral para transformar la sociedad y la política hacia la construcción de una nueva estructura islámica justa y global. Cfr. ‘Abd al-Sal-*m* Y-*s* <sup>14</sup>. *Al-Minh-*‘* al-Nabaw* <sup>15</sup> *Tarbiyya wa-tanz* <sup>16</sup> *Si wa-zaḥf*. s.l.: D-*r* al-Af-*q*, 2001<sup>4</sup>.

2. Emad Eldin Shahin. “Secularism and nationalism: The political discourse of ‘Abd al-Salam Yassin”. En John Ruedy (Ed.). *Islamism and secularism in North Africa*. Basingstoke: Macmillan, 1994, p. 169.

3. Muḥammad Šaq <sup>17</sup>. *Al-Fikr al-siy-*s* al-magrib* <sup>18</sup> *Si-mu-‘-sir*. Casablanca: Afr-*siy-‘l-Šarq*, 2005, p. 213. El hecho de que en la propia obra de Šaq <sup>19</sup> sobre el pensamiento político marroquí contemporáneo se dedique una parte íntegramente a analizar el papel de ‘Abd al-Sal-*m* Y-*s* <sup>20</sup> en el cambio del sistema político marroquí, resulta muy ilustrativo de su relevancia como pensador político, independientemente de sus adscripciones ideológicas que, en este caso, no son compartidas por el autor.

*al-taḥrīr*<sup>4</sup>, ‘Abd al-Salām Yūsuf inscribió su pensamiento en el marco del sistema político marroquí en términos contestatarios, tratando al mismo tiempo de establecer una comunicación directa con las élites políticas seculares en aras de la transformación de ese sistema, considerado injusto, en un sistema básicamente *justo* (*‘adil*)<sup>5</sup>, para él representado en el estado islámico ideal.

— la definición y discusión en los mismos textos sobre determinados conceptos políticos (*democracia, laicismo, derechos humanos, etc.*) en relación con el sistema político marroquí contemporáneo. Como desarrollo teórico de lo expuesto en el punto anterior, Yūsuf analiza, como se verá, una serie de conceptos políticos tratando de establecer una nueva epistemología política de acuerdo con su proyecto de estado y de sociedad, y tratando al mismo tiempo de argumentar sus elecciones teóricas y clarificar sus posturas metodológicas, especialmente en relación con conceptos tan controvertidos y complejos como el de *democracia* (*al-dīmuqrāṭiyya*).

— además de todo ello, otro elemento importante en este sentido es la propia clasificación de parte de la obra escrita de Yūsuf en lo que la propia *ḥimā* denomina *al-kutub al-siyāsiyya al-ḥiwāriyya* (libros políticos y de diálogo)<sup>6</sup>, lo que resulta en sí mismo bastante significativo, ya que esta clasificación evidencia la explícita vocación política de parte de su obra, si bien esta vocación es observable en casi la totalidad de sus libros, y especialmente en los denominados en dicha clasificación *ummaḥ al-kutub* (libros esenciales)<sup>7</sup>.

Todos estos elementos hacen que, al menos de entrada, pueda considerarse el pensamiento de ‘Abd al-Salām Yūsuf como un pensamiento político, puesto que a pesar de la evidente raíz espiritual del mismo, su vocación de insertarse y transformar el sistema social y político de Marruecos y de todo el mundo islámico, resulta determinante a la hora de analizar su discurso.

4. Cfr. ‘Abd al-Salām Yūsuf. *Al-Islām aw al-taḥrīr*. s.l.: Reprografía, 1974.

5. Es interesante comprobar la similitud de ciertos elementos del pensamiento político de Yūsuf con el pensamiento revolucionario del ayatolá Jomeyni, lo cual podría ser objeto de un estudio comparativo, especialmente por la vocación declarada de Jomeyni, también presente en Yūsuf, de sumar voluntades y esfuerzos contra el poder de lo que se considera un estado de gobierno ilegítimo y a favor de un futuro estado islámico.

6. Entre los libros políticos estarían *al-Šarā wa-l-dīmuqrāṭiyya*, *Ḥiwā al-maḥḥāḍa-l-mustaqbal*, *Ḥiwā ma’ al-fuḍal al-dīmuqrāṭiyya*, *Ḥiwā ma’ šadīḥ Sam-ḥiḍ Mīḥnat al-‘aql al-muslim*. Cfr. www.yassine.net (febrero 2007).

7. Los libros esenciales, aquellos que recogen los elementos centrales del pensamiento de ‘Abd al-Salām Yūsuf, serían *al-Minhā al-nabawī*, *Tanwīl mu’min*, *al-‘Adl* y *al-Ḥiḍ*. Cfr. www.yassine.net (febrero 2007). Todos ellos, tanto los denominados esenciales como los políticos, son la base bibliográfica principal del presente trabajo en relación con la lectura política de Yūsuf.

I. ŠĀRĀ Y ŠĀRĀ-CRACIA (ḤUKM AL-ŠĀRĀ) EN EL DISCURSO POLÍTICO DE ‘ABD AL-SALĀM Y SĪN

Cabe plantearse cuál es exactamente el proyecto político del que habla Y-Š, especialmente en relación con la defensa de las libertades y la garantía de los derechos básicos, así como con las técnicas para su desarrollo, pues la solución de acatar los principios democráticos y dejar a la religión en el ámbito personal no es aceptable para él en el contexto de una sociedad islámica como Marruecos. La šĀ aparece entonces como referencia recurrente y fundamental, siendo entendida, en términos generales, de la siguiente manera:

“ŠĀ es la palabra empleada en el Corán para expresar consulta (*al-istišāra*), es decir, esfuerzo de interpretación, de adaptación y de comprensión para poner en práctica la Ley revelada (*al-šarīa al-munzala*) que los hombres no tienen derecho a cambiar”<sup>8</sup>.

La šĀ, entendida a nivel político de forma general, sería un modo de consulta mutua entre el gobernante y los gobernados en relación a todos aquellos aspectos relativos a la sociedad, la política, la cultura o la economía, relevantes para el desarrollo de un pueblo, siempre con la šarīa como base legislativa y como horizonte. En este sentido puede considerarse, desde un punto de vista amplio, como la alternativa islámica defendida por Y-Š frente a la democracia:

“La šĀ es, por tanto, nuestra democracia (...), esperando sobre todo que la experiencia demuestre la incapacidad de los intentos fracasados de aclimatar la democracia occidental laica a un medio dominado por la fe”<sup>9</sup>.

A nivel discursivo, la šĀ es asimismo entendida bajo una doble dimensión, la de la razón y la de la revelación. Desde el planteamiento del musulmán como individuo consciente y dotado de razón, e insertado necesariamente en el seno de la *umma*, la šĀ es asumida como una obligación individual y comunitaria. Nuevamente, teología y política concurren en la conceptualización de Y-Š, quien, al presentar su formulación de la šĀ parte del ámbito estrictamente religioso para enmarcar las connotaciones políticas del término. Así, la *ḥisba*, entendida como el polo de unión entre la obligación religiosa y el campo político, se presenta como soporte moral de la šĀ, y garante de su cumplimiento:

8. ‘Abd al-Salām Y-Š. *Al-Islām wa-l-ḥadīth*. Oujda: al-Hilāl, 2000, p. 300.

9. *Ibid.*

“El clima ético proporcionado por el imperativo de ordenar lo establecido y prohibir lo reproble [h̄isba] movilizará la fuerza<sup>10</sup> de todos y todas los creyentes hacia la participación en la vida pública y la consideración de los asuntos del gobierno como asuntos religiosos (*qad̄-y~l-dŠ*), así como hacia la participación leal en el establecimiento del próximo gobierno honrado y piadoso de la šāʿà (*hukm al-šāʿà*)”<sup>11</sup>.

Desde una aproximación filológica, cabe destacar que Y~sŠ no sólo opta por la institución de la šāʿà frente a la democracia desde un punto de vista meramente ideológico, sino que también lo hace desde el lingüístico. Así, el término *dŠuqr-īyya*, cuya raíz evidentemente no es árabe, sino griega, es sustituido y superado en el proyecto de Y~sŠ por el sintagma *hukm al-šāʿà*, que podría traducirse como gobierno de la šāʿà e incluso *šāʿà-cracia*, dado que responde, ideológica y lingüísticamente, a un neologismo que pretende definir una nueva realidad conceptual. Este hecho resulta determinante en el pensamiento de Y~sŠ, puesto que éste siempre tiende a la reapropiación conceptual islámica, es decir, a la reislamización de la lengua árabe, cuyas connotaciones religiosas como lengua de la revelación coránica han sido en muchos casos, según él, sustituidas por los valores seculares del nacionalismo árabe. En nombre del progreso (*al-taqaddum*), dicho nacionalismo, basado en el pensamiento materialista de influencia árabe cristiana, despojó a la lengua árabe, en el discurso político, de la dignidad que le corresponde como lengua elegida por Dios para su última revelación, siendo utilizada como un mero lenguaje material<sup>12</sup>. Es bajo ese punto de vista de la sacralidad de la lengua árabe desde el que Y~sŠ entiende el hecho identitario nacional de Marruecos como entidad árabe-islámica, así como cualquier desarrollo ideológico, sea en el campo político, social o económico. Nuevamente, en el aspecto lingüístico vuelve a aparecer también la dicotomía entre lo espiritual y lo material, entre lo propio y lo ajeno, entre lo bueno y lo malo, entre lo moral y lo inmoral, lo digno y lo indigno.

Al mismo nivel que el *īstiq~q* lingüístico, a nivel político y social la šāʿà está relacionada con el concepto de *ītih~d*, dado el esfuerzo de interpretación y adaptación que requiere su aplicación por parte de la comunidad musulmana. Asimismo supone una de las instituciones fundamentales para el desarrollo del proyecto islamista, lo cual queda patente en la importancia que ésta debe tener, según Y~sŠ, en cualquier comunidad islámica que quiera seguir los principios coránicos y proféticos como

10. En el original árabe, *quwà* puede ser entendido en términos menos contundentes como habilidad, capacidad, aptitud, etc. Sin embargo, teniendo en cuenta el tono general de la exposición de Y~sŠ, fuerza es la connotación más adecuada del término, por lo que ésta es la empleada en la presente traducción.

11. ‘Abd al-Sal~m Y~sŠ. *Al-Šāʿà wa-l-dŠuqr-īyya*. Casablanca: al-Ufuq, 1996, p. 15.

12. Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”, p. 171.

base de actuación política y social. Así, en el marco de *al-Minh al-Nabawī* existe un epígrafe dedicado específicamente a la *šāʿa*, en el que Y-s afirma:

“Desde el establecimiento de una organización de *daʿwa*, ésta debe instaurar la *šāʿa* entre los creyentes como deber hacia Dios, ensalzado sea, y como preparación para el día en el que los creyentes se hagan con las riendas del poder. Ese día los ignorantes (*al-ʿihiliyy*) que portan el estandarte de la democracia se verán limitados, pues defienden una palabra carente de significado, de nobleza y de justicia entre la gente”<sup>13</sup>.

En este sentido, parece obvio que a pesar de la no participación política en el juego oficial, *al-ʿAdl wa-l-Ihsān*, identificada aquí con los creyentes, en lo que es un recurso habitual en el discurso islamista<sup>14</sup>, pretende alcanzar el poder, lo cual es reafirmado constantemente en la obra de Y-s, siendo éste el objetivo último de la puesta en marcha política (*zahf*) del proyecto *minh al-Islāh*. La razón para ello es extender a toda la sociedad los principios de *justicia* (*ʿadl*) y *espiritualidad* (*ihsān*) que rigen en todo momento en el seno del proyecto teórico de Y-s. La *šāʿa-cracia* es, por tanto, un proyecto político basado en una serie de presupuestos religiosos, cuya lectura política llevará finalmente al ejercicio del poder y al triunfo de un nuevo sistema de relaciones políticas, sociales y económicas.

En un nivel teórico, por tanto, los valores y los derechos reconocidos como universales por la práctica democrática tienen su lugar en la teoría de la *šāʿa-cracia* la cual reconoce los derechos y libertades de las personas (entendidas siempre como creyentes), bien que desde una óptica sustancialmente distinta a la consideración democrática occidental, al poner como principal y casi único parámetro analítico el *imān* (fe). Por tanto, teóricamente, y a pesar de las numerosas dudas sobre su desarrollo en una hipotética situación de poder, nunca explicitada de manera concisa en el pensamiento escrito de Y-s, dichas libertades están garantizadas de forma explícita por el Corán y la *sunna* a través de la *šāʿa*, por lo que el islam, su sistema social y sus instituciones son esgrimidos como una garantía de justicia, equidad social y respeto, sin que sea necesario acudir a otros referentes exógenos. El principio del recurso a un referente endógeno, como es en este caso la *šāʿa*, resulta fundamental, puesto

13. ʿAbd al-Salīm Y-s. *Al-Minh al-ʿ...*, p. 87.

14. Generalmente el discurso islamista tiende a ser exclusivista, y ʿAbd al-Salīm Y-s no es una excepción en este sentido. Así, la ideología y las actividades de una determinada organización islamista suelen relacionarse con el contexto profético, presentándose como una actualización contemporánea de los primeros tiempos del islam, en la que los islamistas son identificados con los *ṣaḥāba* y los primeros seguidores de Muḥammad. Cfr. Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999, pp. 37-40.

que en todo momento el discurso de Y-sŠ se plantea en términos comparativos, en cuyos parámetros es esencial la división entre elementos endógenos y exógenos.

Dicho discurso, que en determinadas ocasiones utiliza símbolos del islamismo *ijw-ní* más tradicional, reafirma constantemente la validez de la šāʿa y su obligatoriedad en el proceso de *islamización* de la sociedad y la política representado por su proyecto. Por ello, Y-sŠ trata de diferenciarla claramente tanto de la democracia occidental como de los desarrollos ideológicos de las llamadas democracias islámicas, ambos entendidos como elementos exógenos y por tanto inadecuados, en las que se tratan de conjugar, infructuosamente según Y-sŠ, las técnicas democráticas con los valores islámicos<sup>15</sup>:

“El conflicto se plantea como democracia islámica o islam democrático. Nosotros lo llamamos simplemente šāʿa, de manera que no confundimos los términos, puesto que no confundimos ambas realidades”<sup>16</sup>.

Se trata por tanto de un desarrollo sociopolítico completamente endógeno, que no necesita de ninguna realidad fuera de la islámica para ser concebido y desarrollado y que no puede explicarse en otro contexto que no sea el propiamente coránico, por lo que la referencia a un marco democrático de desarrollo para la šāʿa carece de base:

“Šāʿa y democracia pertenecen cada una a un referencial radicalmente diferente. El itinerario histórico de la democracia, palabra y práctica griega, es totalmente diferente al de la šāʿa. La primera comienza en la Atenas pagana y finaliza en las sociedades modernas avanzadas bajo la forma de una práctica laica, atea e inmoral. La segunda, parte de Medina *al-Munawwara* y permanece interrumpida durante casi catorce siglos. Hoy es a la vez una necesidad vital para los musulmanes y una orden divina presente en el proyecto islámico<sup>17</sup>, considerando que para establecer un modelo a seguir tenemos que inventarlo o contrastarlo desde la sabiduría de los pueblos. Así, para poner en práctica la šāʿa, los pueblos musulmanes, hasta ahora resignados y obligados a consumir los productos de los otros, incluidos sus productos culturales, deben sacudirse el yugo del vasallaje dócil a las

15. Cfr. Juan A. Macías Amoretti. “La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (Ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 181-217.

16. ‘Abd al-Sal-m Y-sŠ. *Hiw-r ma’a al-fudal- al-dŠuqr-iyiy*. Casablanca: al-Ufuq, 1994, p. 64.

17. El adjetivo árabe *isl-m* (islámico), es traducido como “islamista” en la versión francesa de *Al-Isl-m wa-l-ḥad-ṭa* realizada por el propio Y-sŠ, lo que supone un hecho ilustrativo, a nivel lingüístico y discursivo, de la identificación entre el islam y el proyecto islamista. Cfr. ‘Abd al-Sal-m Y-sŠ. *Islamiser la modernité*. s.l.: Al Ofok, 1998, p. 310.

normas modernas importadas para abrazar los principios normativos de la *šarī'a* islámica”<sup>18</sup>.

Este es el principio de diferenciación básico que establece Y~S de forma contundente entre democracia y *šā'ī'a*, la cual es entendida como una actualización y una renovación (*ta'dīn*), inédita hasta ahora en el curso de la historia de los pueblos islámicos con excepción de la primera comunidad de Medina, de su verdadero espíritu original, lo que denomina espíritu de la *šā'ī'a* (*rā' al-šā'ī'a*)<sup>19</sup>. No obstante, en las obras de Y~S, más allá del nivel del análisis discursivo, fuertemente ideologizado, es difícil encontrar una pormenorización exhaustiva de las bases metodológicas de la *šā'ī'a-cracia*, las cuales no se especifican de forma concreta, a excepción de las indicaciones generales contenidas en *al-Minhāj al-Nabawī*<sup>20</sup>.

Así, para cualquier desarrollo práctico más allá de la mera referencia a la aleya *wa-amru-hum šā'ī'a bayna-hum*<sup>21</sup>, Y~S remite de forma genérica al recurso al *ī'tihād* para establecer los principios de la consulta, al menos en el periodo de lo que denomina la “transición desde el gobierno idólatra hasta el gobierno que venga de Dios (*al-ḥukm bi-manzala Allāh*)”<sup>22</sup>, el cual es identificado con el sistema representado por la *šā'ī'a-cracia*. Dicho *ī'tihād*, por tanto, será el encargado de puntualizar y establecer los principios metodológicos concretos de la *šā'ī'a*. De esta forma, en los escritos de Y~S sólo pueden encontrarse determinadas referencias y definiciones generales por las que la *šā'ī'a* es identificada con la justicia (*'adl*)<sup>23</sup> y con el desarrollo político pleno de la *šarī'a*. A pesar de la escasa profundidad con la que se trata la *šā'ī'a* desde un punto de vista práctico en relación con la abundancia de referencias y a la importancia del concepto, Y~S la convierte en elemento central de su análisis comparativo con respecto a la democracia, siendo concebida como el ideal político de la *umma* y, entendida como elemento islámico y endógeno, considerada superior a la democracia. En relación con su desarrollo práctico, Y~S aborda someramente ciertas condiciones previas para el posterior desarrollo de un estado *šā'ī'a-crático*:

“La *šā'ī'a*, igual que la democracia, no podrá ser establecida ni desarrollada en tierra seca y árida, sino que necesariamente deberá contar con la economía y el acceso a la riqueza. La violencia y las dificultades conllevan la fuga de capitales hacia refugios más segu-

18. 'Abd al-Salām Y~S. *Al-Islām wa-l-ḥadīth*..., p. 300-301.

19. 'Abd al-Salām Y~S. *Hiwār ma'a al-fudalā'*..., p. 65.

20. 'Abd al-Salām Y~S. *Al-Minhāj*..., pp. 89-92.

21. *Corán*: XLII, 38.

22. 'Abd al-Salām Y~S. *Al-Šā'ī'a*..., p. 70.

23. 'Abd al-Salām Y~S. *Al-'Adl: al-islāmīyyā wa-l-ḥukm*. s.l.: al-Ufuq, 2000<sup>2</sup>, pp. 601-612.



ros, devastando así las bases materiales necesarias para su construcción. De esta manera, ni tu democracia socialista y sus eslóganes revolucionarios, ni nuestra exigencia de justicia (*‘adl*) podrán ser establecidas mientras perdure la violencia, la pobreza y la destrucción”<sup>24</sup>.

Es interesante comprobar como ante la falta de concisión en el desarrollo práctico de la *šarā*, que se deja a merced del *al-ḥiḥ* especialmente en cuanto al desarrollo concreto del programa político y social, la economía es tratada como un pilar básico de cualquier desarrollo político posterior. Este materialismo coyuntural en relación con el establecimiento de la *šarā-cracia* es asimismo abordado mediante la metodología *al-minh* con el objetivo de aclarar las bases previas que conducirán finalmente al gobierno divino y profético representado por dicho sistema en el pensamiento de Yūsuf. Así, a través de dicha metodología, el desarrollo económico es entendido a su vez como una exigencia divina, que debe ser emprendida a nivel comunitario con el objetivo prioritario de *islamizar* la economía del país. La crítica económica es, por tanto, otra de las bases del discurso en relación con la *šarā-cracia*, dado que, en gran parte, el desastroso desarrollo económico de Marruecos, cuyas repercusiones sociales y políticas son evidentes en términos de pobreza y desigualdad, es achacado por parte de Yūsuf a la secularización del campo económico siguiendo un modelo occidental y, por tanto, inapropiado e inmoral, puesto que no ha repercutido en un desarrollo integral y justo de la cultura y la sociedad marroquíes.

Así como rechaza el modelo de desarrollo político y económico representado por la democracia y el capitalismo, así como el modelo socialista por su evidente carga de ateísmo, Yūsuf propugna un modelo económico basado en la *šarā* y en el reparto de las riquezas del país entre todos sus habitantes, con el objetivo de superar las desigualdades de clase, lo cual ya constituyó uno de los puntos básicos de su argumentación en *al-Islām aw al-taḥrīm*<sup>25</sup>. Dicho sistema económico se basa en cuatro principios básicos que, para Yūsuf, son la puesta en práctica sobre el terreno de las indicaciones de la *šarā*, a saber:

- la correcta distribución de los derechos y las obligaciones para prevenir la acumulación desproporcionada de riqueza;
- la reasignación de los recursos nacionales para lograr la prosperidad general y el bienestar de la nación;
- la eliminación de la injusticia social y de la pobreza;
- la movilización de todos los recursos y potenciales del país<sup>26</sup>.

24. ‘Abd al-Salām Yūsuf. *Al-Šarā*..., pp. 192-193.

25. Cfr. ‘Abd al-Salām Yūsuf. *Al-Islām aw al-taḥrīm*...

26. ‘Abd al-Salām Yūsuf. *Al-Minh*..., pp. 298-299.

Una vez emprendido este proceso siguiendo la metodología *minh-īS* y teniendo como horizonte los principios del islam<sup>27</sup>, Y-*sS* considera que la toma del poder podrá realizarse de forma progresiva y no violenta, por lo que rechaza cualquier alusión al término *tawra* (revolución) en relación con su proyecto, dado que dicho término siempre es asociado en sus escritos con la ideología marxista y, por tanto, con el materialismo lingüístico al que se opone. Por ello, recurre a la utilización del término *qawma*, de raíz coránica, para expresar el proceso sociopolítico hacia la toma definitiva del poder con un sentido revolucionario dentro del contexto islámico contra la opresión.

Para Y-*sS*, por tanto, la *šāʿa* y el desarrollo del sistema representado por la *šāʿa-cracia* no es sólo un principio de actuación firmemente anclado en el texto coránico<sup>28</sup>, sino que se presenta como un deber civilizador, religioso, cultural, político y económico, como respuesta de los musulmanes a la hegemonía de Occidente como único productor y exportador de ideologías y sistemas sociopolíticos, así como a sus portavoces y representantes en los países musulmanes. La *šāʿa* se convierte en palabra clave en el discurso de Y-*sS*, y se establece como emblema de la reapropiación lingüística, conceptual y cultural de la sociedad islámica, y como principio activo y dinámico de todo desarrollo político en *d-r al-Isl-m* y del proyecto de Y-*sS* para Marruecos.

## II. *h TIH} D Y i IH} D*: LAS CLAVES DEL ACCESO AL PODER

Uno de los elementos centrales del pensamiento político de ‘Abd al-Sal-m Y-*sS* es su particular concepción de la historia islámica, la cual es concebida como ejemplo y como modelo de una nueva estructura política y social a desarrollar en Marruecos y en todo el mundo islámico. A partir de una particular lectura del pasado histórico —más bien una relectura— Y-*sS* pretende extraer los ejemplos, tanto positivos como negativos, que respalden una nueva concepción islámica del poder, el estado y la sociedad. Según lo visto hasta aquí, el modelo de la *šāʿa-cracia* es defendido como marco político y social ideal del nuevo estado. Pero ¿cuáles son las claves metodológicas de su desarrollo?

A lo largo de toda la obra de ‘Abd al-Sal-m Y-*sS*, especialmente en la que puede considerarse de mayor contenido político, los conceptos de *īh-d* e *iīh-d* son abordados y mencionados de forma recurrente, especialmente en su análisis de la *democracia* y la *šāʿa*. Ambos conceptos nacen, desde el punto de vista etimológico, de una misma raíz árabe, *ī-h-d*, lo cual no es casual, como tampoco lo es la importancia

27. *Op. cit.*, p. 303.

28. *Corán*: XLII, 38.

de estos dos conceptos en el pensamiento de Y-Ş. Dicha raíz, relacionada con la idea de esfuerzo, empeño, lucha, etc., en el contexto del discurso político de Y-Ş, pretende transmitir la idea de las dificultades y la ingente tarea a desarrollar, necesaria para poner en marcha el proyecto *minh-Ş* tarea que debe ser individual y colectiva, contemplativa y activa, privada y pública. Ambos conceptos, además, forman parte de un referencial eminentemente islámico, dado que ambos son elementos determinantes en el desarrollo de las ciencias religiosas.

a) *El ihtişad y la práctica comunitaria*

El concepto y la práctica del *İhtişad* tiene para ‘Abd al-Sal-m Y-Ş una doble dimensión:

- una dimensión jurídico-religiosa, puesto que es una de las fuentes del *fiqh*, y por tanto de interpretación, estudio y análisis de la *šar-Ş*, y
- una dimensión sociopolítica, ya que es la institución que garantiza el acceso de los musulmanes a la escena política y al desarrollo social, cultural y económico.

Así lo entiende cuando emplea como método de análisis privilegiado de la realidad el *İhtişad*, en el que ambas dimensiones convergen constantemente, teniendo en cuenta su metodología política. Como fuente del derecho islámico, el *İhtişad* es entendido como un esfuerzo de interpretación cuando, en ausencia de referentes explícitos en el Corán y la *sunna*, el musulmán individual y la *umma* debe hacer frente a nuevas realidades. El *İhtişad* se presenta entonces como una herramienta metodológica esencial para comprender la realidad circundante en cada época y tomar una postura con respecto a ella de acuerdo al espíritu y a la normativa islámica. Por ello, debe seguir la regulación básica contenida en el *fiqh*:

“El *İhtişad* tiene sus fundamentos y sus reglas. Por ello debe ser llevado a cabo por especialistas cualificados, no por el primero al que le apetezca aportar su testimonio en la islamología orientalista. La primera condición del *İhtişad* es la *taqwà*, que es el temor de Dios, así como la labor leal y sincera para con Él. Así, el temeroso de Dios que ejerza el *İhtişad* de manera científica, cometerá un error y acertará. Pues el acierto del ulema piadoso en el *İhtişad* tiene doble recompensa<sup>29</sup>, mientras que su error tiene una sola recompensa<sup>30</sup>.”

29. La recompensa a la que se refiere Y-Ş en este fragmento hace referencia a la escatología islámica regulada mediante el *fiqh*. Así este tipo de recompensa (*akr*) se mide en términos de retribución en el Juicio divino (*his-Ş*).

30. ‘Abd al-Sal-m Y-Ş. *Al-Şar-Ş*..., p. 73.

De esta manera, situando la *taqwà* como primer requisito del *mufṭ-hid*, es decir, del encargado de llevar a cabo el *iŕtih-d*, Y~sS establece un movimiento de apertura metodológica en un doble sentido. Por un lado, establece como indispensables ciertos fundamentos (*uŕā*) y reglas (*daw-bit*) que deben ser desarrolladas estrictamente y de forma científica, por lo que no todos los musulmanes están preparados para ejercer dicha labor, sino que debe ser un especialista cualificado (*mutajaŕiŕ*) y reconocido por la comunidad en su conjunto.

Por otro lado, rechaza el cierre del *iŕtih-d* propugnado por la interpretación *wah-h-b*S del derecho *hanbal*S con lo que ideológicamente pretende situarse en una interpretación más abierta de la relación entre religión y política que la elaborada por dicho movimiento desde el siglo XVIII, cuya influencia política es evidente en ciertas áreas geopolíticas y sectores sociales del mundo islámico. Asimismo se produce un interesante proceso de democratización del *iŕtih-d*, por cuanto, según el punto de vista de Y~sS, éste ha sido tradicionalmente manipulado y ejercido ilegítimamente por los ulemas, quienes en un afán de legitimación religiosa del poder establecido, han renunciado a la práctica independiente y sincera del *iŕtih-d*. Por ello, Y~sS deslegitima al cuerpo de ulemas oficiales, abriendo la posibilidad del *iŕtih-d* a cualquier musulmán ‘*im piadoso que se encuentre capacitado para ello, sin que sea necesaria su acreditación oficial:*

“El *iŕtih-d* no es patrimonio exclusivo de los que llevan turbante, licenciados de al-Azhar, al-QarawiyyS o la Zaytāna. Ni tampoco es un santuario vetado para doctores eminentes. Todo ulema piadoso está capacitado para practicar el *iŕtih-d*, así como aleccionado sobre su historia, que es a la vez la de la Gente de la Casa<sup>31</sup> y la de la defensa del honor”<sup>32</sup>.

Y~sS emplea el *iŕtih-d*, en primer término, desde una perspectiva histórica, para así poder analizar y comprender su realidad más próxima en términos islámicos, es decir, el contexto sociopolítico, cultural y económico del Marruecos contemporáneo, y actuar posteriormente en consecuencia. El *iŕtih-d* debe ser emprendido, por tanto, por ulemas que además de contar con el conocimiento suficiente de la metodología del *fiqh*, conozcan de manera profunda la realidad que les circunda, puesto que dicho conocimiento les permitirá tener un criterio más adecuado y acorde con las necesidades de la comunidad musulmana.

31. La expresión Gente de la Casa, en el original árabe *ahl al-d-r*, puede referirse a los moradores de *D-r al-Isl-m*, es decir, a los musulmanes, ya que si hubiera querido referirse a la familia del Profeta, como en un principio puede parecer, hubiera sido más lógico emplear el término *ahl al-bayt*.

32. ‘Abd al-Sal-m Y~sS. *Al-Ŗāà...*, p. 75.

Asimismo, para Y-sŠ es importante señalar que el modelo a seguir en el *İtīhād* debe ser un modelo superador de las diferencias de criterio entre las diferentes escuelas jurídicas y ramas del islam y por tanto, debe basarse en un modelo común y superior para todos. Este modelo no es otro que el que aportan los *asl-fal-š-tih*, es decir, los primeros seguidores del islam en la época profética, que es asimismo tomado como modelo político en el desarrollo del pensamiento *salafī*.

Mediante el empleo de dicho *İtīhād*, Y-sŠ llega a la consideración de que el estado marroquí, como entidad política, social, cultural y económica es un estado secular<sup>33</sup>, puesto que procede en su práctica política y en los componentes de sus élites del desarrollo de la política colonial francesa, principalmente. Así, considera que Marruecos está en una situación de *fitna*, de caos, en el que en orden no puede ser garantizado en ningún ámbito, dado que el poder está en manos de un gobierno ilegítimo y tiránico, significativamente llamado por Y-sŠ *al-ḥukm al-īabr* (gobierno tiránico), en oposición a su modelo de gobierno justo por excelencia, llamado, como se ha visto *ḥukm al-šā*.

Por ello, para proceder al verdadero establecimiento de los principios normativos de la *šar* en Marruecos, es imprescindible emprender el *İtīhād* que permita adaptar los medios y las actuaciones de los musulmanes a la consecución de dicho objetivo, estableciendo el orden y las prioridades en cada caso. Por ello, el *İtīhād* resulta fundamental, ya que se establece como paso previo e imprescindible para lograr el definitivo advenimiento del estado islámico en Marruecos.

A modo ilustrativo, Y-sŠ elabora un modelo de *İtīhād* dentro de la *ī am~at al-‘Adl wa-l-Ihsān*, llamado *İtīhād ī am~at Siīhād* (comunitario). Este modelo pretende ser una recreación previa, a pequeña escala, del gran *İtīhād* necesario para la construcción del nuevo estado, y está relacionado con el ejercicio del poder. Dentro del esquema de pensamiento de Y-sŠ, el *İtīhād* está relacionado metodológicamente asimismo con la *šā*, puesto que finalmente se trata de un original método de *İtīhād* comunitario y, en parte, consultivo:

“Es necesario promocionar el *İtīhād* comunitario (*ī am~at Siīhād*) entre los creyentes. Debido a los problemas de nuestra época, la cantidad de asuntos importantes para nosotros, el legado transmitido y la diferencia de voluntad y de razón, ni un solo *muītahid* será capaz de hacer frente a todo ello individualmente. Es imprescindible por tanto un *İtīhād* comunitario. Es imprescindible un Consejo de *İtīhād* (*maīlis li-l-İtīhād*). En caso de que se diera disparidad de criterio entre los *muītahid*, el emir tendrá la última palabra para ponderar entre ellos cuando sean incapaces de adoptar una opinión unánime. El Profeta con-

33. Emad Eldin Shahin. “Secularism and Nationalism...”, p. 173.

cedió el *iḥtiḥād* al gobernante (*ḥ-ḳim*), y el emir es el primer gobernante. No obstante, se podrá ejercer el *iḥtiḥād* en su lugar con su autorización, cumpliendo así con esta obligación colectiva (*al-farḍ al-ḳif-ya*)—la obligación del *iḥtiḥād*— la cual, debido al volumen de asuntos importantes, a la incertidumbre en cuanto a los métodos y al peso de las responsabilidades, no puede ser emprendida individualmente<sup>34</sup>.

Este fragmento resulta muy clarificador en cuanto al método del *iḥtiḥād* comunitario, es considerado por Y-ṣ-Ṣ una obligación jurídica y religiosa de toda la comunidad<sup>35</sup>. Así, Y-ṣ-Ṣ pretende establecer un Consejo de *muḥtaḥid* que trabaje en la actualización del corpus legislativo de la *šarḥ* para adaptarlo a la situación contemporánea en la que la última palabra, en caso de disparidad de criterio, la tendría el emir, es decir, el gobernante (*ḥ-ḳim*) de la comunidad o del estado que, como tal, presidiría el mencionado Consejo. Dicha última palabra parece inapelable, puesto que está respaldada por la autoridad profética.

Al igual que la *šāʿa*, Y-ṣ-Ṣ pretende situar el *iḥtiḥād* como instrumento jurídico y político, por lo que éste cobra una importancia fundamental en el desarrollo de la futura estructura de gobierno, dado que supone el medio para lograr una argumentación jurídica y religiosa a su actuación política. Así, el *iḥtiḥād*, en el pensamiento de Y-ṣ-Ṣ, es la garantía de que su teoría política y sus actuaciones prácticas en ese sentido puedan ser consideradas en todo momento firmemente ligadas a la letra y al espíritu de los presupuestos islámicos contenidos en la *šarḥ*, así como a la actualización del modelo histórico-político representado por el Estado de Medina y los califas *R-šidān*. De ahí que se le conceda tanta importancia a su desarrollo, si bien, al igual que ocurre con el desarrollo práctico de la *šāʿa* en su pensamiento, Y-ṣ-Ṣ no termina de desarrollar de forma exhaustiva su contenido, más allá de referencias generales como la aportada en el fragmento anterior, así como de citas a determinados *aḥād* que respaldan su visión, en términos históricos, sobre la aplicación del *iḥtiḥād* comunitario<sup>36</sup>.

#### b) El *iḥtiḥād* como motor del cambio

34. ‘Abd al-Sal-ḿ Y-ṣ-Ṣ. *Al-Minh-ā...*, p. 207.

35. Y-ṣ-Ṣ utiliza aquí la clasificación tradicional por la que el *fiqh* divide los actos humanos en cinco categorías generales, a saber: *ḥaram* (prohibidos), *makrūh* (reprobables), *farḍ* (obligatorios), *mandūb* (recomendables) y *mub-ḥ* (indiferentes). Dentro de la categoría de *farḍ*, los actos se dividen a su vez en *farḍ al-‘ayn* (obligación individual) y *farḍ al-ḳif-ya* (obligación colectiva). Es dentro de esta última categoría en la que Y-ṣ-Ṣ sitúa el *iḥtiḥād* comunitario, situándolo al nivel de otras importantes obligaciones colectivas, como es precisamente el *iḥtiḥād*.

36. ‘Abd al-Sal-ḿ Y-ṣ-Ṣ. *Al-Minh-ā...*, pp. 208-209.

Una vez adaptados a la realidad sociopolítica e histórica contemporánea los presupuestos de las nuevas estructuras y los métodos de actuación mediante el recurso al *al-ŷihād*, Y~S define proponer comenzar a ejercer el auténtico movimiento de avance en su metodología *al-ŷihād* partir de otro de sus conceptos clave, el *al-ŷihād*. Analizado el contexto del Marruecos contemporáneo como un entorno en clave de *fitna*, gobernado por el mencionado gobierno ilegítimo y tirano (*al-ḥukm al-šabr*), es posible y necesario, teniendo siempre como referencia moral el llamado de la *ḥisba*, llamar al *al-ŷihād* para cambiar de forma definitiva dicho sistema y convertirlo en un sistema islámico justo.

Desde la ortodoxia islámica, Y~S define el concepto del *al-ŷihād* conforme a la tradicional división entre *al-ŷihād al-akbar* y *al-ŷihād al-ašgar*<sup>37</sup>. El primero de ellos, *al-ŷihād al-akbar*, responde a la noción del gran *al-ŷihād*, el *al-ŷihād* más importante que debe llevar a cabo el musulmán, dado que es la lucha que el creyente debe emprender contra su propio ego y su inclinación hacia el mal. Es considerado mayor dada la duración de la lucha, que debe permanecer activa durante toda la vida, así como por la importancia de vencer a las tentaciones y a los malos hábitos. Y~S considera a este *al-ŷihād* mayor la base moral imprescindible en la vida y el comportamiento de todo musulmán:

“Antes de transformar la sociedad, hay que transformar las almas de la vanguardia de los combatientes (*mušahida*). El alma obediente se aparta sus pasiones hasta aceptar el gobierno de Dios y su Ley, y renuncia a las futilidades para seguir al espíritu en su anhelo de Dios y en la aspiración de su cercanía. ¡*al-ŷihād* mayor! (*al-ŷihād akbar*)”<sup>38</sup>.

Desde el punto de vista político, la visión más interesante la aporta el concepto de *al-ŷihād al-ašgar*. Este *al-ŷihād* menor no es otra cosa que la lucha por medios legítimos, incluido el armado, llegado el caso, por la defensa del islam y de los musulmanes frente a una amenaza hostil. A partir de esta definición se abre un horizonte interpretativo muy amplio, que Y~S tratará de matizar en algunos casos. Nuevamente, espiritualidad y política se unen en un mismo concepto, de forma que ambos elementos se constituyen como una sola unidad en todo el pensamiento de Y~S y muy especialmente en el tratamiento que hace del concepto de *al-ŷihād* menor como un combate externo pero, al igual que el *al-ŷihād* mayor, basado en el autocontrol espiritual:

37. *Op. cit.*, p. 337.

38. *Op. cit.*, pp. 337-338.

“Después viene el *fiḥ-d* menor, *fiḥ-d* por el que el creyente aparta su ego de lo reprochable, odiándolo y reprimiéndolo en sus métodos, para ejercerlo sin excesos, sino con fervor a la religión de Dios. Esto no conlleva que todos sean iguales en sus capacidades para dominar el alma, aumentar las aspiraciones y apartar los obstáculos. Así, mucha gente tiene tendencia a la maldad y la ira, más que a dominar esas tendencias por las tendencias más nobles, las cuales son preservadas por los que luchan con ellos mismos hasta que se dejen guiar por los ejemplos de al-Gazālī<sup>39</sup>.

Conforme a su metodología *minḥ-ī* Y-s se presenta tres elementos que para él son consustanciales al ejercicio del *fiḥ-d*, a saber, *tanzīm* (organización), *tarbiyya* (educación) y *zahf* (puesta en marcha). Estos tres conceptos, que conforman en núcleo metodológico esencial del método *minḥ-ī* están asimismo íntimamente relacionados con el concepto de *fiḥ-d*, lo que evidencia la importancia que éste tiene como motor de desarrollo de su proyecto político. Así, la relación entre *fiḥ-d* y *tanzīm* es clara: no puede llevarse a cabo ningún *fiḥ-d* sin organización<sup>40</sup>, dado que entonces su puesta en práctica sería un ejercicio negligente y sin sentido, que no lograría los objetivos trazados, e incurriría en el peligro de provocar o aumentar el estado de *fitna*.

La educación, por otra parte, es básica en el desarrollo del *fiḥ-d*, puesto que además de la educación del musulmán y sus relaciones con Dios, es la educación sobre los valores islámicos y la historia del islam la única garante, según Y-s, de la unidad de los musulmanes y su acuerdo acerca de la necesidad de emprender el *fiḥ-d* conforme al modelo profético<sup>41</sup>. Así, a través del ejemplo de los antepasados (*asīf*), los compañeros del Profeta y su actuación en el *fiḥ-d*, además del corpus procedente de la *sunna*, Y-s considera que debe ser llevado a cabo un estudio profundo de los mismos para extraer enseñanzas y conclusiones que puedan ser extrapoladas al contexto contemporáneo, y así ser comprendidas y asumidas por los creyentes que, de esta forma, podrán emprender de forma consciente e integral la tarea del *fiḥ-d*.

Finalmente, en la puesta en marcha práctica del *fiḥ-d*, Y-s elabora una serie de relaciones conceptuales destinadas a establecer un criterio claro de actuación a la hora de emprender el *fiḥ-d*, distanciándose de lo que considera lenguaje materialista en la adopción de términos como *ṭawra*, e insistiendo en la dimensión espiritual del *fiḥ-d* que, en todo momento, debe presidir la actuación del *muḥ-īd*. Sin embargo, cuando Y-s habla del *fiḥ-d al-aṣḡar*, de la lucha por la defensa del islam, hay que

39. Y-s se refiere en este punto a la exposición de los principios de la fe y la práctica islámica del im-ḡ al-Gazālī en su obra *Iḥy-’ul-ḡn al-d*. *Op.cit.*, p. 338.

40. ‘Abd al-Sal-ḡ Y-s. *Al-Isl-ḡ wa-l-ḡad-ḡa...*, p. 288.

41. ‘Abd al-Sal-ḡ Y-s. *Al-Minḡ-ḡ...*, p. 332.



tener en cuenta que se está refiriendo a un proceso con una carga evidente de violencia, la cual no se explicita, sino que dependerá de la adaptación a las necesidades metodológicas del momento concreto, así como de la carga de violencia ejercida contra los musulmanes por parte del elemento opresor, en este caso el *ḥukm al-ḥabr*

En este sentido, Y<sup>~</sup>S<sup>~</sup> hace una puntualización entre los diferentes tipos de violencia y metodologías de lucha, tratando de diferenciar el *ḥilāh* de cualquier otro proceso de cambio de carga revolucionaria no islámico. Así, rechaza conceptos como el mencionado de *tawra*, al considerarlo un proceso de violencia materialista, y por tanto destinado al fracaso en una sociedad islámica al prescindir de sus valores espirituales (*l-ḥikīyya*)<sup>42</sup>. Rechaza asimismo el concepto de *ḥirā* (lucha), al afirmar que éste es un concepto que indica una alta carga de violencia y de desorganización e imprevisión. Por último, utiliza el concepto *ḥanf* (violencia) para expresar la violencia desprovista de toda razón (*ḥ-hilīyya*) ejercida por parte del régimen tirano contra la población en general y los islamistas en particular. Frente a todos ellos, surge el *ḥilāh* como un método de combate profético y liberador, basado en la Revelación y en la fe, controlado y progresivo, así como defensivo, por lo que la carga de violencia es siempre proporcionada y destinada al levantamiento de un orden plenamente islámico y por tanto justo. En ese marco conceptual es en que desarrolla su concepto de *qawma*, entendido como un levantamiento contra un sistema opresivo e injusto<sup>43</sup>.

“A menudo se confunde la *qawma* islámica con una llamada violenta contra la opresión basada en la ira de Dios. En tanto levantamiento (*qawma*) y no revolución, es un movimiento basado en la fuerza y la seguridad, con el sentido de fuerza de la fe y autocontrol, que asumimos voluntaria y equilibradamente según el Libro de Dios y su *sunna*”<sup>44</sup>.

Para ello, Y<sup>~</sup>S<sup>~</sup> establece una serie de principios, concretamente diez, a través de los cuales el *ḥilāh* podrá desarrollarse de manera amplia y progresiva en diversos sectores de la sociedad, la política y la economía. Estos principios son:

— *ḥilāh* financiero (*ḥilāh al-māl*): insistiendo en el contenido ideológico de *al-Islām aw al-taḥrīr*, Y<sup>~</sup>S<sup>~</sup> apela a la importancia de gastar el dinero de los musulmanes de una forma igualitaria y justa para que incida en la mejora de las condiciones de vida generales, por lo que según él es necesario transformar, en base a los presupuestos anteriormente mencionados, el sistema corrupto en un sistema islámico en el que la *šarḥ* garantice la justicia a través de determinados mecanismos de control

42. *Op. cit.* pp. 338-339.

43. Cfr. ‘Abd al-Salām Y<sup>~</sup>S<sup>~</sup>. *Riḥā al-qawma wa-l-islām*. s.l.: al-Dif li-l-Int, 2001.

44. ‘Abd al-Salām Y<sup>~</sup>S<sup>~</sup>. *Al-Minhā*..., p. 338.

y supervisión. Para poner dicha transformación en marcha, es necesaria la colaboración en el *fiḥ-d* financiero de profesionales cualificados y piadosos y de los medios que garanticen su desarrollo<sup>45</sup>.

— *fiḥ-d* educativo (*fiḥ-d al-ta'liḩ*): como base fundamental de su proyecto, Y~sS apela a un cambio completo de mentalidad a la hora de transformar el sistema educativo, dado que, como aparato del estado tiránico, está destinado a mantener en la ignorancia a los musulmanes. Y~sS defiende la adopción de un sistema plenamente islámico que garantice el acceso al conocimiento a toda la población, mediante la formación de profesorado cualificado y el desarrollo de las escuelas y las universidades, liberándolas así del dominio del pensamiento *ī-hil*<sup>46</sup>.

— *fiḥ-d* basado en la *ḥisba* (*fiḥ-d al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahḩan al-munkar*): en un ámbito más estrictamente político, Y~sS apela a la *ḥisba* como base moral de un *fiḥ-d* liberador, que permita ejercer en todo momento una oposición islámica al régimen injusto siguiendo estrictamente la letra coránica. Así, en su argumentación, Y~sS presenta la *ḥisba* y, por tanto, el *fiḥ-d* como medio para llevarla a cabo, como un deber moral de todo musulmán y de cualquier sociedad islámica que pretenda desarrollarse políticamente de acuerdo a los presupuestos de la *ṣarḩa*<sup>47</sup>.

— *fiḥ-d* como palabra y argumento (*fiḥ-d al-kalima wa-l-ḩuḩā*): Y~sS entiende el término *fiḥ-d*, por tanto, como un término fundamentalmente coránico, el cual puede y debe ser actualizado y desarrollado en las circunstancias actuales por los musulmanes como único medio de desarrollo en todos los ámbitos de la sociedad y la política. En dichos términos, Y~sS, entiende cualquier proyecto político como un proyecto ligado a la Revelación<sup>48</sup>.

— *fiḥ-d* de movilización y construcción (*fiḥ-d al-ta'bi'a wa-l-binā*): en este sentido, Y~sS pretende ofrecer una visión positiva del *fiḥ-d* que, frente a la violencia y la opresión ejercida por el régimen tiránico (*al-ḩukm al-īabr*), ofrece una alternativa de superación y mejora de la sociedad islámica en la que deben participar todos los musulmanes. Así, frente a la lucha ideológica, que considera perniciosa, el *fiḥ-d* se establece como una herramienta de construcción de una nueva sociedad libre y justa<sup>49</sup>.

— *fiḥ-d* político (*al-fiḥ-d al-siyāsī*): Y~sS, teniendo nuevamente como base moral el desarrollo político de la *ḥisba*, considera de forma contundente y clara que cual-

45. *Op. cit.*, p. 353.

46. *Op. cit.*, p. 357.

47. *Op. cit.*, pp. 358-359.

48. *Op. cit.*, p. 365.

49. *Op. cit.*, pp. 369-370.

quier gobierno que no actúe plenamente de acuerdo con los presupuestos de la *šarŠa* es un gobierno criminal y carente de legitimidad. Por ello, se pretende liberar mediante el *ĪhĪd* el ejercicio mercantilista y laico de la política, para establecer sin paliativos la autoridad del Corán y la *sunna* en el gobierno, siguiendo en todo momento las prescripciones de la *šarŠa*<sup>50</sup>.

— *ĪhĪd* de ejecución (*ĪhĪd al-tanfīd*): este interesante apartado Y-Š lo destina a plantear la posibilidad de la inclusión de su proyecto en un sistema de partidos políticos. Aludiendo a la autoridad de tres autores, Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb y Abū l-‘Alā l-Mawdūdī analiza diferentes teorías sobre el islam y la democracia, considerando que como base para transformar el sistema, cualquier participación de su proyecto en un sistema de partidos políticos democrático queda totalmente descartada cuando el sistema está viciado y no ofrece auténticas garantías de libertad, como ocurre en el caso de Marruecos. Así, frente a la ficticia pluralidad de partidos y tendencias en Marruecos, Y-Š defiende la unidad del partido de Dios (*ḥizb All-h*) como única garantía de auténtico avance y liberación política y social frente a Occidente y los gobiernos ilegítimos que lo representan.

— *ĪhĪd* contra la barbarie (*ĪhĪd al-kufr*): El concepto de *kufr* en los textos de Y-Š es utilizado de forma amplia para hacer referencia, en términos generales, a lo no-musulmán, es decir, tanto a los no musulmanes como a los musulmanes que no actúan conforme a los verdaderos principios del islam. Así, partiendo de la máxima de que la pobreza sólo se da donde hay barbarie, afirma que en una sociedad auténticamente islámica, todos los recursos y necesidades sociales están garantizados, dado que los individuos-creyentes, así como la sociedad, la cultura, la economía y la política, están sometidas a la referencia moral superior, la *šarŠa*. Por ello, el *ĪhĪd al-kufr* debe hacer frente, según Y-Š, a toda estructura que impida el auténtico desarrollo de la *šarŠa* a nivel individual y colectivo en todos los ámbitos<sup>51</sup>.

— *ĪhĪd* como modelo triunfal (*ĪhĪd al-namā’ wa-l-n-Īh*): desde un punto de vista político, Y-Š analiza determinadas situaciones históricas contemporáneas, como la de Albania, considerado un país musulmán, e Irán, para afirmar que la unión de los musulmanes en torno a un modelo político y a unos ideales comunes, evidentemente apoyada en la confianza en la victoria final de los valores islámicos, está destinada a triunfar. Así, ejemplifica en el caso de Albania la opresión sufrida durante décadas por parte de un gobierno tiránico, comunista y ateo, sin que los valores islámicos pudieran ser extirpados de la población, lo que bajo su punto de vista demuestra la profundidad y la determinación de la auténtica fe islámica que

50. *Op. cit.*, pp. 372-373.

51. *Op. cit.*, pp. 381-383.

inevitablemente hará triunfar la *qawma* emprendida por los musulmanes en cualquier contexto<sup>52</sup>.

— *fiḥ-d* untario (*fiḥ-d al-tawḥīd*): finalmente, Y-sS pone de relieve la necesidad de elaborar un proyecto a nivel de la *umma*, verdadero centro del proyecto islámico, a partir del desarrollo del *fiḥ-d* en cada país<sup>53</sup>. Así, considera el *fiḥ-d* como una herramienta liberadora de lo que califica divisiones artificiales y “prisiones regionales” (*al-siḥn al-quṭr*), destinada a lograr la definitiva unión de la *umma*. A partir de dicha unión, los musulmanes podrán tener el control de sus propios recursos, por lo que no se verán sometidos al poder político, económico e ideológico de otras potencias extranjeras no musulmanas<sup>54</sup>. Asimismo, en primer término el *fiḥ-d* deberá acabar con los gobiernos injustos y opresores que impiden la realización de dicha unidad, liberando de esta forma a cada país (*tahr al-quṭr*) y preparándolo para la continuación del *fiḥ-d*<sup>55</sup>.

Todos estos aspectos reflejan la amplitud de miras del proyecto de Y-sS, en el que se asume la importancia fundamental de expandir el *fiḥ-d* como un modelo de combate en todos los ámbitos del país, y no meramente en el campo de la lucha armada o revolucionaria, la cual es desechada, al menos en el caso de Marruecos, a la hora de transformar el sistema, ya que se aboga por una islamización a través del *fiḥ-d*, que logre la transformación de todos los sectores del estado desde sus mismas bases, con lo cual la transformación de las estructuras políticas será progresiva y natural.

#### CONCLUSIÓN: HACIA LA REISLAMIZACIÓN TERMINOLÓGICA Y POLÍTICA

Por todo lo visto, puede afirmarse que el discurso político de Y-sS parece destinado a aportar una primera base teórica y metodológica a lo que él considera un movimiento progresivo y global destinado inevitablemente al cambio de estructuras políticas en base a una *reislamización* de todos los campos de la existencia. Es por ello que la pormenorización terminológica, conceptual y metodológica en su discurso, más allá de las líneas generales expuestas en sus análisis, no es considerada un elemento imprescindible, al contar con el soporte de espiritualidad y acción proporcio-

52. *Op. cit.*, pp. 388-389.

53. En su intención de reislamizar la lengua árabe, Y-sS evita utilizar el término *watan* (patria), relacionado con el desarrollo de las teorías nacionalistas árabes, que Y-sS considera negativas por su carácter secular, prefiriendo el uso del término *quṭr* (país, región), en su consideración de los diferentes países islámicos como parte de la entidad superior de la *umma*. Cfr. ‘Abd al-Sal-m Y-sS. *Al-Minh*..., p. 391.

54. *Op. cit.*, p. 391.

55. *Op. cit.*, p. 393.

nado por el método profético *minh-Ūlū* que para *Y-Ūlū* resulta determinante a la hora interpretar su pensamiento.

De ahí que en cierto sentido la claridad y la indiscutible coherencia vital del mensaje de *Y-Ūlū*, expresado frecuentemente en un lenguaje con una alta carga de ironía, se halle expuesta a una cierta especulación y ambigüedad en su desarrollo, ya que en su discurso político pueden encontrarse elementos suficientes para identificar la *šurà-cracia*, por ejemplo, con una democracia representativa islámica, aunque también puede interpretarse como todo lo contrario, un sistema jerárquico y totalitario en el que los márgenes de libertad no están suficientemente delimitados. De lo que no cabe duda, en cualquier caso, es de su vocación de reislamizar el pensamiento político como una necesidad de la contemporaneidad islámica, cuya tarea comienza por la reapropiación islámica de la terminología política árabe, como puede observarse en la utilización que hace del concepto de *ḥukm al-šāʾa*, *qawma* y de las instituciones del *al-Ūlū* y el *Ūlū*, así como en la adecuación de dichos términos al contexto político contemporáneo de Marruecos y de la *umma* islámica que, como se ha dicho, es el marco último de su proyecto.