

**MAQĀṢĪD AL-ŠARĪ'A EN EL PENSAMIENTO DE ṬĀHAR
AL-ḤADDĀD E IBN 'ĀŠŪR: EL CASO DEL ṬALĀQ***
*Maqāṣid al-sharī'a in the thought of Ṭāhar Ḥaddād and Ibn 'Āshūr:
the case of ṭalāq*

Tatiana HERNÁNDEZ-JUSTO
Universidad de Granada
thernandezjusto@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5714-1806>

Recibido: 12/06/2022 **Aceptado:** 17/07/2023
DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.25359>

Resumen: Este artículo presenta el uso de la doctrina de *maqāṣid al-šarī'a* en el pensamiento de los autores tunecinos de época colonial Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) y Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr (1879-1973), aplicando su análisis a las propuestas de ambos en torno a la institución del *ṭalāq* (a veces traducido como repudio). Se exponen brevemente el origen y desarrollo de la teoría de *maqāṣid*, así como la biografía de los autores, para pasar a comparar la opinión de al-Ḥaddād e Ibn 'Āšūr a través del estudio de sus principales obras, a saber: *Imrā'atu-nā fi l-šarī'a wa-l-muḥtama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*), de al-Ḥaddād, y *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr* (*Interpretación de la liberación y la ilustración*) y *Maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya* (*Los propósitos de la ley islámica*), de Ibn 'Āšūr. El artículo concluye que, en ambos casos, *maqāṣid al-šarī'a* sirvió para sustentar lecturas reformistas, pero también para justificar la pervivencia de prácticas patriarcales cuyo origen no siempre puede derivarse literalmente del Corán.

Abstract: This paper presents the use of the doctrine of *maqāṣid al-sharī'a* in the thought of two Tunisian authors of colonial times, Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) and Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (1879-1973), applying its analysis to the proposals that both scholars made with regards to the institution of *ṭalāq* (often translated as repudiation). It briefly exposes the origin and development of the theory of *maqāṣid*, as well as both author's biography, in order to then compare al-Ḥaddād and Ibn 'Āshūr's opinions throughout the study of their main works, which are *Imrā'atu-nā fi l-šarī'a wa-l-muḥtama'* (*Our Women in Islamic Law and Society*), by al-Ḥaddād, and *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr* (*Interpretation of Liberation and Enlightenment*) and *Maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya* (*The Purposes of Islamic Law*), by Ibn 'Āshūr. The paper concludes that, in both cases, *maqāṣid al-sharī'a* was used to sustain reformist readings, but also to justify the persistence of patriarchal practices whose origins can not always be derived literally from the Qur'ān.

Palabras clave: *Maqāṣid al-šarī'a*. *Ṭalāq*. Reformismo islámico. Ṭāhar al-Ḥaddād. Ibn 'Āšūr.

Key words: *Maqāṣid al-sharī'a*. *Ṭalāq*. Islamic Reformism. Ṭāhar al-Ḥaddād. Ibn 'Āshūr.

* El presente trabajo ha sido financiado por un contrato-puente del Plan Propio de la Universidad de Granada.

1. MAQĀṢID AL-ŠARĪ'A: DE LA DOCTRINA MEDIEVAL AL REFORMISMO TUNECINO DEL SIGLO XX

Maqāṣid al-šarī'a es un término utilizado en *fiqh* para designar la intención divina detrás de cada ley. Según este concepto, las leyes en sí no son sino el método para conseguir el objetivo de Dios, que solo puede ser comprendido si se tiene en cuenta su intención a la hora de revelarlas. Entender la ley islámica de esta manera supone aceptar que las interpretaciones no deben ser literales, sino que pueden y deben variar. Razonar sobre las circunstancias de la revelación y cotejar unas leyes con otras en busca de paralelismos que puedan dejar entrever la voluntad divina permite a quienes emplean *maqāṣid al-šarī'a* introducir reformas que de otra manera no serían posibles, ya que pueden incluir la abrogación de leyes que figuran recogidas en los textos sagrados. Uno de los ejemplos del empleo de *maqāṣid al-šarī'a* en el Túnez contemporáneo sucedió cuando Aḥmad Bey promulgó el decreto de prohibición de la esclavitud en 1846, pese a encontrarse esta en el Corán. Las revueltas populares exigiendo que la práctica volviera a legalizarse, que se tornaron más fuertes a partir de la promulgación del 'Ahd al-Amān (Pacto Fundamental) en 1857, arremetieron contra la medida esgrimiendo que se trataba de una vulneración de la ley islámica, pero la élite reformista argumentó que, si la intención de Dios era la libertad de todos los seres humanos, la práctica no tenía sentido y debía ser eliminada¹.

Los orígenes de la doctrina de *maqāṣid al-šarī'a* se remontan a la Edad Media y están muy influenciados por la *mu'tazila*. Esta última defiende que Dios es siempre justo y siempre bueno, por lo que todas sus imposiciones a la humanidad están fundamentadas en la búsqueda del beneficio humano. Cuando Dios revela una ley no lo hace para oprimir a la sociedad ni para obtener ventajas personales, sino que su intención es siempre el bien de la humanidad². Por ende, toda ley debe buscar este objetivo y, en caso de que se interprete que es injusta o que ya no actúa en beneficio de la sociedad, debe ser modificada. Abū Ishāq al-Šāṭibī (Granada, 1320-1388) y Abū Ḥāmid al-Gazālī (Irán, 1057-1111), dos de las figuras más importantes para el desarrollo de la teoría de *maqāṣid al-šarī'a*, tuvieron especial relevancia en el seno del modernismo y el reformismo islámico del Túnez colonial porque captaron la atención de eruditos autóctonos que basaron parte de sus propuestas en las aportaciones de estos antecesores. En concreto, el erudito andalusí fue una figura clave, ya que el concepto de *maqāṣid* es central en su pensamiento jurídico³. Hoy en día es considerado como una autoridad, si bien sus

1. Oualdi. *Esclaves et maîtres*, pp. 325-350.

2. Gimaret. "Mu'tazila".

3. Navarro i Ortiz y Lirola Delgado. "Al-Šāṭibī, Abū Ishāq", p. 363; Fierro. "Al-Shāṭibī".

teorías no fueron aceptadas por lo común hasta que Muḥammad 'Abduh (Egipto, 1849-1905) las puso en valor como un importante principio de la ley islámica, justo tras su visita a Túnez en 1884. Desde entonces, al-Šāṭibī fue estudiado por múltiples ulemas, entre quienes destacan Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr (Túnez, 1879-1973), quien en 1946 publicó una obra sobre *maqāṣid al-šarī'a* que se convirtió en un referente en todo el mundo islámico.

La obra de al-Šāṭibī tendió un puente entre las doctrinas malikí y ḥanafí. Para ello, reconcilió conceptos de la primera, como *maṣlaḥa* (beneficio o interés), *'āda* (costumbre) o *ḥiyal* (estratagemas jurídicas que permiten eludir la ley), con otros de la segunda que tenían trasfondos comunes, como *istiḥsān* (conveniencia), *'urf* (uso) o *dalāla* (interpretación). En el Túnez colonial, en el que ambas doctrinas convivían, resulta fácil entender por qué esta obra fue tan relevante para los estudiosos de *maqāṣid*. Al-Šāṭibī definió y analizó la naturaleza de los fundamentos jurídicos de la ley islámica e hizo hincapié en que no todas las cuestiones legales eran de obligado cumplimiento en todo momento y lugar, sino que había algunas que sí (*taklīfī*) y otras que eran situacionales (*waḍ'ī*). Para desentramarlas, había que prestar atención a la intención tras cada ley y comprender las circunstancias y el contexto de su revelación, así como los motivos por los que se había consolidado en el *fiqh*. Tener en mente el interés o el beneficio que pudiera causar dicha ley para la comunidad de creyentes en su conjunto o para las personas que se encontraran en medio de un litigio era clave. La idea principal era que debía obrarse con atención a la conveniencia de la ley y su aplicación sobre cada hecho particular. Además, al-Šāṭibī consideraba que en este juego convergían, y muchas veces también se enfrentaban, dos intenciones distintas: la del legislador (*qaṣd al-šārī'*) y aquella del obligado (*qaṣd al-mukallaḥ*). En su opinión, el obligado, por lo general, intentaba conseguir una interpretación legal que lo beneficiara, absolviéndolo de sus acusaciones o de las retribuciones que debiera pagar como resultado del juicio. Por su parte, el legislador tenía la obligación moral y religiosa de interpretar la ley en virtud de la intención de Dios al revelarla, siendo objetivo y sin ceder ante la presión social o la costumbre si esta iba en contra de lo que Dios había ordenado.

En cuanto a al-Gazālī, su aportación más relevante fue la ordenación de una serie de necesidades que habían sido esbozadas por su maestro, Abū l-Ma'ālī l-Ŷuwaynī (m. en 1085). Tanto el uno como el otro fueron renombrados juristas šāfi'íes, una escuela conocida ya desde el siglo XIII como experta en *maqāṣid al-šarī'a*⁴. Al-Ŷuwaynī teorizó sobre la existencia de determinadas necesidades a las que la ley islámica debía dar respuesta y argumentó que estas eran la esencia de

4. Por ejemplo, véase al-Qarāfi. *Nafā'is*, p. 29.

los motivos divinos⁵. Al-Gazālī estaba de acuerdo en que las intenciones de Dios estaban encaminadas a cumplir o mantener estas necesidades y consideró que la aplicación de la *šarī'a* debía tenerlas en cuenta. No obstante, su innovación fue determinar que existía un orden de prioridades dentro de estas, a saber: preservar la fe, alma, mente, descendencia y riqueza. En casos prácticos, toda situación en la que se pudiera dar un conflicto de intereses entre varias necesidades debía resolverse priorizando las de mayor nivel sobre las de menor. Así, una interpretación a favor del alma primaría sobre una de descendencia. La férrea adhesión de sus propuestas a la doctrina de la escuela šāfi'ī supone que parten de la idea de que solo el razonamiento analógico (*qiyās*) es válido para establecer *īyūtihād*, o interpretaciones de la ley islámica. Al hacerlo, estaba desacreditando todas aquellas que no partieran de analogías que pudieran establecerse con otras leyes propuestas por el Corán, pese a que la teoría de *maqāṣid* implica, para la mayoría de eruditos, reconocer que la ley islámica no debe ser entendida de manera literal ni ser aplicable solo a cuestiones recogidas en los textos sagrados.

De hecho, las interpretaciones contemporáneas de la teoría de *maqāṣid* afirman la existencia de distintos “grados” que pueden clasificarse entre: intenciones generales, que deben ser observadas en toda la jurisprudencia islámica y que representan la esencia de la ley islámica; intenciones específicas, que solo se aplican a capítulos concretos de la *šarī'a*; e intenciones parciales, que se encuentran en la raíz de decretos muy concretos y sirven para entender el porqué de dicha ley⁶. Además de esta clasificación en distintos grados según el tipo de *maqāṣid*, también existen una serie de intenciones que, introducidas por pensadores contemporáneos, derivan del Corán y no de la literatura jurídica previa, lo que las dota de un carácter universal e inmutable ante el tiempo del que carecían las interpretaciones extraídas de fallos judiciales previos, muy marcados por un contexto histórico y situacional demasiado concreto como para poder ser aplicadas en otras situaciones⁷.

Ibn 'Āšūr es uno de los referentes de la teoría de *maqāṣid* contemporánea y una de sus aportaciones fue la propuesta de que la intención universal de la ley islámica reside en el mantenimiento del orden, la igualdad y la libertad, el facilitar la vida de las personas musulmanas y preservar la pureza natural con la que los seres humanos nacen (*fiṭra*). Tomando esto como punto de partida, Ibn 'Āšūr aplicó *maqāṣid al-šarī'a* a la práctica totalidad de sus propuestas de reforma social, entre las que se encuentran muchas relacionadas con la institución familiar,

5. Kamali. *Principles*, p. 8.

6. Auda. *Maqāṣid al-Shariah*, p. 5.

7. *Ibidem*.

el matrimonio, los roles de género masculinos y femeninos y la modernización del papel de las mujeres en la sociedad. Sin embargo, antes de que él publicara y escribiera sus ideas al respecto, otro estudioso tunecino, Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), ya había empleado la teoría de *maqāsid* para justificar sus propias propuestas para la emancipación femenina. Fue en una obra titulada *Imrā'atu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḃtama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*, 1930) en la que se analizaba la situación de las mujeres en Túnez tanto desde el punto de vista legal como social. Ibn 'Āšūr y al-Ḥaddād son dos pensadores que tuvieron un impacto decisivo en la consolidación del Túnez independiente, pues son figuras clave del pensamiento reformista y modernista en el país. El primero fue maestro del segundo, si bien este difirió en mucho de su trayectoria e ideales. Además, ambos estuvieron involucrados con el movimiento nacionalista, en mayor o menor medida. Por este motivo, el presente artículo plantea una revisión comparada de las propuestas de estos dos eruditos en torno a la cuestión de la disolución del matrimonio islámico, tomando como referencia el uso que cada uno hizo de la doctrina de *maqāsid al-šarī'a*.

2. IBN 'ĀŠŪR Y ṬĀHAR AL-ḤADDĀD, DOS REFORMISTAS TUNECINOS DE ÉPOCA COLONIAL

Las vidas de Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr y Ṭāhar al-Ḥaddād tienen puntos en común que pueden ayudar a comprender por qué ambos dedicaron esfuerzos a la “cuestión femenina”, pese a que también existen grandes divergencias. El primero nació en Túnez capital en 1879, en el seno de una familia aristocrática de gran relieve en el ámbito religioso. Realizó sus estudios primarios en una escuela coránica (*kuttāb*) e ingresó en al-Zaytūna en 1892. Fue alumno de los más relevantes ulemas de la época, todos ellos malikíes, excepción hecha de Maḥmūd Ibn al-Jūḃa, (*šayj al-islām* de la escuela ḥanafí desde 1854 hasta 1911). Entre sus profesores se encontraban ulemas reformistas con ideas similares a las del ministro Jayr al-Dīn al-Tūnisī (1822/3-1890), una figura clave del modernismo tunecino, pero también otros conservadores y reaccionarios, lo que propició que Ibn 'Āšūr tuviera un conocimiento profundo del ambiente político y religioso en el país, dividido entre la reforma y el conservadurismo. Ibn 'Āšūr, quien tras su graduación ocupó varios cargos en la escala educativa y administrativa de al-Zaytūna, se posicionó del lado del reformismo y asistió con entusiasmo a la segunda visita de Muḥammad 'Abduh a Túnez, que tuvo lugar en 1904, llegando incluso a defenderlo frente a sus críticos. Sin embargo, Ibn 'Āšūr demostró cautela a lo largo de

toda su vida, intentando mantenerse al margen de grandes polémicas y sin implicarse de forma abierta en cuestiones políticas⁸.

Ṭāhar al-Ḥaddād también nació en la capital, aunque en 1899, y su familia era de clase media-baja. Pese a ello, estudió en al-Zaytūna tras haber completado la escuela coránica, se graduó en 1920, se unió al Dustūr, un partido político de corte nacionalista, y trabajó en la comisión de propaganda del partido durante algunos años⁹. Su primer empleo tras graduarse fue como contable y secretario de una asociación de beneficencia, aunque más adelante dejó el puesto para trabajar en una tienda de perfumes. Durante todo este tiempo, estuvo publicando artículos periodísticos contra el protectorado francés, pues la lucha nacionalista siempre estuvo presente en su pensamiento y es un eje vertebrador que conecta todas las obras que compuso, sin importar cuáles fueran sus temáticas. Fue, por lo tanto, muy activo en la política, si bien nunca ocupó cargos importantes en el Dustūr, y, a pesar de que dejara el partido por desavenencias con sus dirigentes, continuó escribiendo sobre la causa nacionalista a lo largo de toda su vida.

Durante la época en que al-Ḥaddād asistió a al-Zaytūna, el movimiento estudiantil estaba muy activo, con frecuentes huelgas para exigir la reforma del currículo educativo, la inclusión de nuevas materias o la actualización de los métodos docentes. Al-Ḥaddād, que participó de todas ellas, comenzó a redactar una obra titulada *al-Ta'lim al-islāmī fī Yāmi'at al-Zaytūna* en la que denunciaba el atraso de la institución y se hacía eco de las quejas de su estudiantado. Aunque no llegó a completarla, demuestra su interés por las cuestiones sociales y también su postura frente a la reforma. Ello también es un punto divergente entre las trayectorias de ambos autores, ya que mientras al-Ḥaddād apoyaba como estudiante las huelgas, Ibn 'Āšūr, como profesor, se mostraba ambiguo, unas veces simpatizando con el estudiantado y otras veces criticando sus actuaciones y tildando al movimiento de emplear “métodos de protesta disruptivos”¹⁰.

Mientras Ibn 'Āšūr se centraba en tratar de reformar al-Zaytūna desde dentro, al-Ḥaddād practicó un activismo visible. En 1924 se unió a la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (CGTT) y publicó numerosos artículos para defenderla y acusar a sus enemigos de ser cómplices del protectorado y de la colonización europea. Incluso compuso una obra, *al-'Ummāl al-tūnisiyyūn wa-ḡuhūr al-haraka al-niqābiyya fī Tūnis* (*Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista en Túnez*, 1927), como crónica de todo lo relativo a la central sindical¹¹. Su pertenencia al movimiento independentista fue indudable y

8. Nafi. “Ṭāhir ibn 'Āshūr”, p. 9.

9. Ḥaddād. *Les pensées*, p. 17.

10. Nafi. *Islamic Thought*, pp. 10-11.

11. Hernández-Justo. “El movimiento obrero”, pp. 74-85.

duradera a lo largo de toda su vida, algo que no ocurrió con Ibn 'Āšūr. Para este último, resultó difícil encontrar un equilibrio entre sus aspiraciones políticas, que tenían que ser respaldadas, de alguna manera, por las autoridades francesas, y sus intereses personales como tunecino consciente del sometimiento de su patria ante una potencia extranjera. Tras ser nombrado gran muftí malikí en 1932, tuvo que hacer frente a situaciones en las que su grado de compromiso con la causa nacionalista quedó en entredicho, en especial en los conflictos derivados de la aplicación de la Ley de Naturalización puesta en marcha por Francia en 1923. Su fórmula de neutralidad fue interpretada por la mayoría de la población autóctona como su cooperación con el régimen colonial. Así las cosas, cuando, ya en 1944, ocupó por segunda vez el cargo de *šayj* en al-Zaytūna y se dispuso a reformar el currículum educativo para eliminar asignaturas arcaicas e introducir otras modernas, como ciencias naturales, se encontró con el rechazo de los ulemas conservadores. Estos, tratando de desprestigiarlo, volvieron a sacar a la luz sus posturas con respecto a la Ley de Naturalización para poner en su contra tanto al profesorado como al estudiantado, que, si bien solía ser de corte modernista y llevaba tiempo exigiendo estas reformas curriculares, era, por lo general, muy nacionalista.

Por lo que respecta a la cuestión de la emancipación femenina, Ṭāhar al-Ḥaddād comenzó a interesarse por ella en 1925 y se matriculó en la Escuela de Derecho para ahondar su conocimiento sobre el funcionamiento del aparato legal en Túnez y sobre cómo este afectaba y discriminaba a las mujeres. Publicó en 1930 su obra más conocida y polémica, *Imrā'atu-nā fī l-šarī'a wa-l-mu'ītama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*), hecho que le valió enormes consecuencias negativas. Los ulemas conservadores de al-Zaytūna y otras figuras del ámbito religioso se pusieron en su contra, comenzando una campaña de desprestigio y refutaciones a su obra. Al-Zaytūna creó una comisión de investigación para estudiar a al-Ḥaddād y su obra y esta determinó la confiscación y censura inmediata del libro, así como la anulación del título que al-Ḥaddād obtuvo durante sus años como estudiante¹². En esta comisión estuvo presente Ibn 'Āšūr, quien había participado en la redacción de *Imrā'atu-nā* porque el formato escogido por al-Ḥaddād incluía un apéndice con preguntas y respuestas a varios ulemas y alfaqués tunecinos. Pese a que al-Ḥaddād contó con él y este determinó que la obra no había trastocado sus palabras ni las del resto de ulemas a quienes el autor envió consultas, se posicionó en contra del autor alegando que el libro contenía ataques contra el Profeta y algunos preceptos coránicos y, junto con el resto de

12. Lelong. "Tahar Haddad", p. 34.

miembros de la comisión, declaró que al-Ḥaddād era un impío (*takfīr*)¹³. La prensa local, que seguía muy de cerca el tema, cambió el término por el de hereje (*kāfir*) cuando sus principales críticos comenzaron a referirse a al-Ḥaddād con él. Entre esta campaña y el apoyo que la misma recibió por parte de las autoridades francesas y el Dustūr, se le prohibió examinarse en la Escuela de Derecho y, consumido por el estrés y aquejado de diversas dolencias, falleció en diciembre de 1935¹⁴. La obra fue pionera en hacer propuestas tan innovadoras como la abolición de la poliginia o la equiparación de la herencia, pero la mayoría de sus argumentos se basaban en los propios textos coránicos a los que al-Ḥaddād aplicó lecturas reformistas. Para ello se valió de la teoría de *maqāṣid al-šarī'a*, así como de un extenso y razonado *iṭihād*, y siguió los pasos tradicionales para la *salafiyya*.

En cuanto a Ibn 'Āšūr, a lo largo de toda su vida publicó numerosos artículos periodísticos y libros, casi todos enfocados a la teología. En el transcurso de sus estudios, trató de encontrar en los textos sagrados argumentos que le permitieran sostener sus propuestas reformistas desde un punto de vista religioso y llegó a convertirse en un gran referente de *maqāṣid al-šarī'a*, pues encontró en ella la herramienta que buscaba para sus fines. Dedicó a la cuestión una obra aparecida en 1947, pero empleó esta fórmula en muchas de sus otras composiciones, por ejemplo, en su *tafsīr* de varios volúmenes, cuya publicación comenzó en 1956, el mismo año que el país obtuvo la independencia y en que él fue nombrado rector de al-Zaytūna por segunda vez. La cuestión de la emancipación femenina y el papel de las mujeres en la institución religiosa se tratan en este *tafsīr*, que, aunque comenzó a redactarse muchos años antes de su publicación (a juzgar por unas notas que el propio Ibn 'Āšūr incorporó al mismo), no llegó a tocar este tema hasta después de la muerte de al-Ḥaddād ya que la composición seguía el orden de las azoras en el Corán¹⁵.

3. MAQĀSĪD AL-ŠARĪ'A Y TALĀQ EN LAS OBRAS DE AMBOS AUTORES¹⁶

La teoría de *maqāṣid* está muy presente en las obras de ambos autores, ya sea citando a eruditos medievales y contemporáneos expertos en esta materia o mediante la argumentación empleada para sostener sus posturas. Por ejemplo, al-Ḥaddād tomó de al-Šāṭibī su concentración en el Corán como principal fuente de

13. Borrmans. *Statut personnel*, p. 129.

14. Pérez Beltrán. "Panorámica", p. 309.

15. Haddad. "Tropology and Inimitability", p. 53.

16. En este artículo alternaremos el uso de las palabras *talāq* y repudio para referirnos al derecho coránico exclusivo del hombre de disolver su matrimonio unilateralmente. Para más información sobre el término árabe y sus implicaciones, véase Schacht y Layish. "Ṭalāk".

la ley islámica, restando importancia a otras, como el *qiyās* (analogía) o la *iýmā'* (consenso), aunque por motivos muy distintos. Al-Šāṭibī estimaba que para poder extraer principios legales del Corán era necesario tener profundos conocimientos sobre las circunstancias de la revelación, gramática árabe, historia o las tradiciones del Profeta, por lo que no se interesó tanto por otros métodos de deducción legal. El Corán podía leerse y entenderse, sin necesidad de intermediarios, por cualquier persona musulmana, pero los postulados jurídicos expuestos por ulemas y cadíes desde antaño no estaban tan abiertos a la libre interpretación.

Aunque no aparece mencionado en el texto, como tampoco se hace referencia a la teoría en sí misma, es posible que al-Ḥaddād hubiera leído el libro de al-Šāṭibī o, como mínimo, resúmenes del mismo, puesto que todo el trasfondo metodológico y teórico de sus ideas está presente en buena parte del apartado judicial de *Imrā'atu-nā*. Lo que sí está claro es que conocía las teorías de al-Gazālī, quien figura varias veces referenciado a lo largo de esta misma parte del libro. Su interés por el concepto de *maqāṣid* es central para entender sus postulados reformistas, pero uno de los ejemplos que mejor resume su opinión al respecto es el siguiente:

Vemos de manera clara que el espíritu de la ley islámica es mucho más profundo y duradero que sus textos, que pueden ser afectados de forma parcial por el paso del tiempo y el desarrollo de la sociedad¹⁷.

Al-Ḥaddād criticaba que la interpretación literal del Corán hacía que el mensaje fuera estanco, arcaizante y desconectado de los tiempos y las sociedades islámicas. Su remedio ante esta situación pasaba por contextualizar y adaptar bien las leyes a cada realidad histórica concreta, y el método para hacerlo sin caer en la innovación (*bida'*) era pensar en cuál fue la voluntad de Dios al revelar cada aleya. Esta aproximación le era útil debido a que muchas de las leyes discriminatorias contra las mujeres estaban escritas en el Corán, como la cuestión de la herencia. Si solo se analizaban desde la literalidad no podían alterarse, razón por la cual había que buscar otros métodos que permitieran cambiar la aplicación de la ley islámica sin tergiversar ni dejar de lado el Corán.

El caso de Ibn 'Āšūr no es diferente. Sus estudios de interpretación y exégesis coránica lo llevaron a analizar las circunstancias de la revelación y sus posibles intenciones para poder contextualizar y analizar de manera correcta aquellos pasajes que pudieran resultar difíciles de entender para la sociedad del momento. Al aplicar este procedimiento sobre todas las aleyas se pueden ofrecer lecturas reno-

17. Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 38.

vadas de pasajes que se venían interpretando de una única manera por acción de la tradición y el seguidismo (*taqlīd*). Muchos de estos pasajes hacían referencia a la situación política y social de las mujeres. Pese a la existencia de ulemas de distintas escuelas jurídicas, cada una con sus diferentes interpretaciones, en el Túnez colonial existían una opinión y una interpretación hegemónicas, incontestables, que perpetuaban situaciones discriminatorias que, en muchas ocasiones, tenían su origen en costumbres culturales preislámicas. Al haber estado en contacto con la *salafiyya* y con el pensamiento reformista de Muḥammad ‘Abduh, Ibn ‘Āṣūr era crítico con esta situación y su propuesta para cambiarla era argumentar y justificar sus interpretaciones desde la perspectiva de *maqāṣid al-ṣarī’a*.

Tanto Ibn ‘Āṣūr como al-Ḥaddād consideraban que la institución familiar era una pieza clave, si no la más importante, para el funcionamiento de la sociedad. En consecuencia, las ideas de ambos autores están encaminadas a regular y explicar su funcionamiento, tanto a nivel micro (matrimonios, familia nuclear) como a nivel macro (familia extensa). El impacto que cada miembro de la familia tuviera en la familia en su conjunto se reflejaría en la sociedad y, por lo tanto, para reformar la sociedad primero había que reformar la institución. Ibn ‘Āṣūr opinaba que el objetivo principal de la familia era la preservación de la descendencia. Este se considera una *maṣlaḥa*, uno de los principios de interés o beneficio común que la *ṣarī’a* debía buscar, lo cual es un conocido argumento de los teóricos de *maqāṣid* ya desde la época medieval, hasta tal punto que no está claro si lo que el ulema pretendía era añadir nuevas interpretaciones a las narrativas anteriores o innovar en su descripción de este objetivo divino¹⁸. En cualquier caso, Ibn ‘Āṣūr relacionó la familia con el mantenimiento del orden social, por lo que cualquier ataque a la primera será negativo para la segunda, y justificaba su importancia arguyendo que la severidad de los castigos por adulterio, así como la estrecha vigilancia que debe imponerse para evitar los matrimonios fraudulentos, demostraban el interés de Dios por el correcto funcionamiento de la familia¹⁹.

3.1. Tipología del *ṭalāq*

Pese a todo, el matrimonio no deja de ser un contrato; de hecho, ambos autores emplean a menudo la palabra *nikāḥ*, que designa específicamente el contrato matrimonial, para referirse al matrimonio. Como tal, cualquier matrimonio islámico puede romperse si se dan determinadas condiciones²⁰. En el islam, prácticamente el único método disponible para tal fin era el *ṭalāq*, una costumbre de

18. Auda. *Maqāṣid al-Shariah*, p. 22.

19. Ibn ‘Āṣūr. *Maqāṣid al-ṣarī’a*, pp. 278-279.

20. Olmos Ortega. “Mujer, matrimonio e Islam”, pp. 498-499.

época preislámica mediante la cual el marido podía divorciarse unilateralmente de su esposa. En la *Yāhiliyya*, el *ṭalāq* era ilimitado y sus reglas no estaban definidas. El marido podía repudiar a su esposa en cualquier circunstancia, con cualquier causa o incluso sin justificación, y podía revocarlo y volverlo a pronunciar tantas veces como quisiera²¹. Ante esta situación, parece evidente que el islam, al poner frenos y reglas a la institución, mejoró la posición de las mujeres, que a partir de entonces tenían derechos derivados de la ruptura del matrimonio. Entre otros, el *ṭalāq* quedaba estrictamente legislado en virtud del número de veces que podía pronunciarse, cuánto tiempo debía pasar entre su pronunciación y la disolución de facto, las circunstancias en las cuales era válido y aquellas en las que no y las disposiciones que había que realizar a favor de la esposa repudiada, como la manutención debida, el periodo de espera legal que tenía que transcurrir entre el *ṭalāq* y su siguiente casamiento, o si podía o no llevarse los bienes que hubiera adquirido durante la duración de la unión²².

En primer lugar, el *ṭalāq* quedaba limitado a un máximo de tres veces, pero cada vez que se pronunciaba los procedimientos y las consecuencias eran distintas²³. La primera vez que un marido repudiaba a su esposa, había un periodo de espera legal (*'idda*) durante el cual se mantenían todas las obligaciones hacia ella y, si se arrepentían, el matrimonio seguía estando vigente. Si al término del periodo de espera no se habían reconciliado, el matrimonio se consideraba disuelto, pero podían volverse a casar si así lo deseaban. Si, después de reanudar la vida conyugal, el marido repudiaba por segunda vez a la esposa, este *ṭalāq* era irrevocable y automático. Se continuaba necesitando un periodo de espera legal, que es el tiempo en el que una mujer repudiada no está disponible para un segundo matrimonio y durante el cual sigue recibiendo manutención del marido que la está repudiando. En esta ocasión, si el marido original quería volver a casarse con la mujer a la que había repudiado dos veces consecutivas, esta tenía que contraer nupcias antes con otro marido, consumir dicho matrimonio y, después, romperlo. Solo de esta manera volvía a estar disponible para el primer marido. El último tipo es el triple *ṭalāq*, uno igualmente irrevocable, pero tras el cual es imposible que el marido y la esposa se puedan volver a casar.

Aunque el *ṭalāq* es el acto permitido más odiado por Dios según la Sunna del Profeta²⁴, este se consiente en el islam al abrigo de circunstancias desesperadas que impidieran el correcto desarrollo de la vida familiar y conyugal o que pudie-

21. Ahmad. "Understanding the Islamic Law of Divorce", p. 485.

22. Esposito. *Women in Muslim Family Law*, pp. 30-36.

23. *Idem*, pp. 487-490.

24. Según el siguiente hadiz: "de los actos permitidos por Dios, el más odiado por Él es el repudio". *Sunan Abū Dawūd*, libro 6, hadiz 2172.

ran suponer un peligro para el crecimiento de los hijos²⁵. Existían opiniones diversas en cuanto a qué circunstancias hacían permisible el *ṭalāq* y cuáles no, o bajo qué condiciones podía considerarse como nulo²⁶. Algunas escuelas consideraban aceptable que el marido pronunciara la fórmula de *ṭalāq* bajo estado de embriaguez o cólera, mientras que otras lo consideraban inadmisibles²⁷. En cualquier caso, el Corán estipuló que toda mujer repudiada tenía derecho a recibir una compensación económica²⁸, incluso cuando no se hubiera consumado el matrimonio²⁹, y que los bienes que hubiera recibido o adquirido durante la duración del mismo le debían ser respetados y entregados, así como la dote³⁰, excepto si era declarada culpable de conducta inmoral³¹.

Es innegable el impacto que el *ṭalāq* tenía para las mujeres, empezando por cómo repercutía en sus vidas matrimoniales y porque ellas no tenían ningún control sobre el mismo. Debido a ello, las disposiciones en torno a la ruptura del matrimonio ocupan una buena parte de la obra de ambos autores, que destinaron su atención a su análisis y, en ocasiones, reforma. En este sentido, por ejemplo, al-Ḥaddād fue pionero en abogar por la abolición del *ṭalāq* y en exigir su sustitución por el divorcio judicial al estilo europeo y para ello empleó con frecuencia *maqāṣid al-ṣarī'a*.

De todos modos, no cabía duda de que se trataba de un derecho exclusivo de los hombres, y tanto Ibn 'Āṣūr como al-Ḥaddād interpretaban de manera similar el texto coránico. Para el primero, Dios otorgó este derecho a los hombres porque “en la mayoría de los casos, buscan mantener sus esposas, quedarse con ellas y actuar por el bien de la familia”³², mientras que las mujeres eran más caprichosas, razón por la cual, si deseaban romper su matrimonio, tenían que recurrir a un juez en caso de perjuicio o utilizar el *jul'* o “repudio por compensación”. Este último consiste en el pago por parte de la esposa al marido de una suma de dinero o bienes a cambio de que este la repudie. Sin embargo, en el repudio por compensación todo sigue estando en manos del marido, que puede negarse a aceptar cualquier cantidad ofrecida e incluso puede cobrarla y después no pronunciar el *ṭalāq*. Si bien este caso sería denunciante, el asunto pasaría al juzgado, donde de nuevo sería un hombre quien juzgara si debía disolverse el matrimonio o no. Al-Ḥaddād interpretó que el derecho le fue concedido por el Corán en virtud de que, en la

25. Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 62.

26. Pérez Álvarez. "Las tradiciones ideológicas", pp. 197-201.

27. Hussain. "Legal Modernism in Islam", p. 392; Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 63.

28. Corán II:229.

29. Corán XXXIII:49.

30. Corán IV:20-21.

31. Corán IV:19.

32. Ibn 'Āṣūr. *Maqāṣid al-ṣarī'a*, p. 290.

época del advenimiento del islam, los hombres estaban más preparados para tomar este tipo de decisiones que las mujeres, que siempre habían vivido en la ignorancia³³. No obstante, para permitir que las esposas estuvieran protegidas frente a las infracciones y abusos de sus maridos, se entendía que el sistema legal las defendía de estas situaciones, con la posibilidad de que el juez obligara al marido a repudiarla si consideraba que era necesario para mantener la integridad y la felicidad de la esposa³⁴. Con ello vemos que ambos autores defendían la supuesta superioridad masculina y la entendían como justificación suficiente para que el *ṭalāq* fuera un derecho exclusivo de los hombres.

No obstante, los eruditos discrepaban en cuanto al número de veces que se permitía. Al-Ḥaddād defendía que solo podía producirse dos veces, porque el islam, para castigar a los hombres que se tomaban el asunto “a la ligera”, les impuso “una pena detestable para la mentalidad árabe: que la mujer se tenga que casar con un segundo hombre antes de estar nuevamente disponible” para su primer marido, del que había sido repudiada ya dos veces³⁵. Esto lo infería del Corán, donde se dice: “el repudio se permite dos veces”³⁶. De la misma aleya interpretó también que se permitía a la esposa “dejar a su marido, a cambio de una compensación económica, si no está contenta con su matrimonio”, en referencia al *jul'*³⁷. Por su parte, Ibn 'Āšūr explicó la aleya comparándola con la situación preislámica en la cual el repudio era ilimitado. En su opinión, limitarlo a dos veces era una manera de salvaguardar el matrimonio, en caso de que el primer repudio hubiera sido un error manifiesto, a la par que obligaba al marido a tomárselo en serio antes de repudiar a su esposa, ya que solo tenía dos oportunidades³⁸.

Ibn 'Āšūr no planteó ninguna propuesta de mejora ni consideró necesario cambiar la ley islámica para evitar los abusos, pese a reconocer que se trataba de un problema que socavaba la intención de Dios. Al-Ḥaddād, por su parte, se mostró mucho más crítico con la situación. Por norma general, la producción de Ibn 'Āšūr se suele centrar en los textos sagrados y es un trabajo de teología pura que, si bien tiene en cuenta sus posibles repercusiones sociales, no está pensado para transformar la sociedad, sino la religión. En cambio, el de al-Ḥaddād es un esfuerzo por reformar la sociedad a través de la religión, lo que nos ayuda a comprender esta diferencia en el pensamiento de ambos autores. En este sentido, este

33. Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 66.

34. *Idem*, p. 67.

35. *Idem*, p. 64.

36. Corán II:229.

37. Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 64; el fragmento al que elude es Corán II:229: “Y, si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido”.

38. Ibn 'Āšūr. *Tafsīr*, p. 404.

último entró en detalles sobre fórmulas que eran aceptadas por la sociedad y los tribunales locales para pronunciar y hacer efectivo el *ṭalāq* que, desde su punto de vista, violaban la intencionalidad de Dios, tales como el empleo de una fórmula triple, aunque se tratara del primer repudio: “quienes creen que el *ṭalāq* es definitivo si se pronuncia por primera vez con alguna fórmula tal como la empleada tras tres veces están en un claro error”³⁹.

Su visión era tan crítica con las circunstancias que rodeaban los abusos de esta institución que llegó a la conclusión de que la única manera de cumplir con la intención que Dios tenía cuando la permitió pasaba por prohibirla y darle un giro radical a la misma, buscando otra forma de permitir la ruptura del contrato matrimonial y, con ello, del matrimonio, que fuera más igualitaria y no diera lugar a interpretaciones sesgadas. En sus propias palabras:

No hay nada bueno en que una pareja que se ha separado tres veces vuelva a estar junta, como dice el Corán. (...) Después de que los cónyuges se hayan separado dos veces y no hayan conseguido volver a estar juntos, no hay manera de que el matrimonio se pueda reparar. (...) Por eso, interpretar las aleyas coránicas de manera que tergiversen su sentido real es un insulto a la ley islámica⁴⁰.

Teniendo en cuenta el trasfondo reformista y modernista del autor y sabiendo que, pese a que no sería del todo apropiado calificarlo de feminista, estaba muy implicado en la mejora de la situación de las mujeres en su país, no es sorprendente que pensara en una manera de acabar con la discriminación que estas sufrían porque el *ṭalāq*, un derecho exclusivo de los hombres, fuera la única manera de disolver un matrimonio. Tras analizar la situación en los juzgados, que conocía gracias a varios amigos que trabajaban en ellos en distintas zonas del país, estudiar los textos sunníes y analizar los mecanismos utilizados en Francia para este mismo fin, al-Ḥaddād planteó la necesidad de retirar este derecho a los maridos y otorgarlo a tribunales de divorcio. Para ello, el primer paso era establecer dichos tribunales. Algunos similares estaban funcionando en Europa desde hacía años y habían demostrado ser mucho más justos a la hora de disolver matrimonios por causas justificadas y de determinar cuál de los cónyuges era el causante de los problemas que habían propiciado el divorcio. Sin embargo, proponer la sustitución del *ṭalāq* (derecho islámico) por el divorcio (visto como fruto de la asimilación a Europa) planteaba muchos problemas, entre otros, la acusación de innovar y cambiar la ley islámica, en especial, porque el *ṭalāq* figuraba de forma textual en el Corán. Al-Ḥaddād era consciente de ello y sabía que tenía que intentar con-

39. Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, p. 65.

40. *Ibidem*.

vencer a sus coetáneos de que el divorcio judicial estaba mucho más cerca de la intención de Dios que el *ṭalāq*. Para ello empleó varios argumentos, uno de los cuales criticaba a aquellos hombres que se casaban con una mujer para satisfacer sus deseos carnales, sin tener ninguna intención de formar una familia ni de respetar los preceptos coránicos sobre el matrimonio, y la repudiaban cuando se “cansaban de ellas” o querían “probar otra cosa”. La forma en que expresó su opinión sobre este asunto demuestra el interés que el autor tenía por reformar la sociedad a través de la religión, así como su preocupación por las mujeres:

Tenemos muchos casos de hombres que, para satisfacer sus deseos carnales, hoy se casan con una mujer pálida, mañana con una morena, adquieren muchachas vírgenes ofreciéndoles a sus padres sustanciosas dotes... En realidad, están comprando mujeres como compran cualquier otro objeto, simplemente para su satisfacción sexual, y las cambian por otras cuando se cansan⁴¹.

Esta situación, que no era muy distinta del matrimonio temporal (*nikāḥ al-mut'a*), prohibido en todas las escuelas jurídicas sunníes, ignoraba la intención de Dios sobre el *ṭalāq*, lo cual demostraba que esta institución, tal y como se entendía en su contexto, no servía al propósito divino, sino que facilitaba su perversión.

Es muy sorprendente saber que ciertos juristas musulmanes permiten a un hombre que despose a una mujer con la intención de repudiarla pasado un breve periodo de tiempo y sin advertírselo a ella antes ni especificar en el contrato qué circunstancias lo harían a él tomar esta decisión. (...) Estos mismos eruditos son los que prohíben al hombre pensar en las mujeres como quien piensa en platos que pueden degustar a voluntad, refiriéndose al hadiz: “la maldición de Dios caiga sobre aquel que prueba y luego repudia”⁴².

Otro método que empleó fue el *qiyās*, gracias al cual estableció una analogía entre las leyes de posesión y administración de bienes y las normas para disolver un matrimonio. En primer lugar, el derecho al *ṭalāq* era solo para los maridos. En segundo lugar, el derecho a administrar y gastar los bienes y las riquezas personales como cada uno guste era solo del dueño de dichas riquezas. No obstante, la ley islámica permitía que se requisaran las riquezas de quienes las dilapidaban, no eran competentes o las gastaban en contra de sus propios intereses, e imponía una tercera persona como guardiana de la fortuna.

41. *Idem*, pp. 69-70.

42. *Idem*, p. 73.

Pensemos que la fortuna no causa un daño a nadie, excepto al propio dueño. Por tanto, si este es el caso con ella, ¿cómo es posible que se permita al marido el derecho unilateral de disolver el matrimonio, sin buscar medios que aseguren que lo ejerce responsablemente? ¿Acaso el islam considera más importante salvaguardar las riquezas que el matrimonio, considerando que el matrimonio es el pilar de la existencia humana y el punto de partida de las próximas generaciones de nuestra sociedad?⁴³.

3.2. *Tras la disolución del matrimonio*

Una vez disuelto el matrimonio, el Corán establece qué debe hacerse con la dote, regula las compensaciones económicas que el marido debe pagar a la esposa repudiada y la *'idda*. Ni al-Ḥaddād ni Ibn 'Āšūr prestan demasiada atención a la cuestión de la *'idda*, aunque el último sí describió y explicó los plazos estipulados. Parece ser que la situación no era tal que necesitara una elaboración extensa, como sí se requería en lo concerniente a las otras dos cuestiones, quizá por tratarse de asuntos económicos. Por ejemplo, las aleyas que especifican que las mujeres tienen derecho a recibir la dote completa y no tienen que devolverla tras el *ṭalāq* (excepto en circunstancias muy concretas) nos dan pistas para entender la voluntad de Dios. Esto es una manera de impedir que los hombres pudieran casarse para satisfacer sus deseos carnales, pero sin intención de formar una familia, engañando a las mujeres con dotes sustanciosas que, en realidad, no pretendían darles. Antes vimos otro ejemplo de cómo estas actitudes estaban prohibidas, pero Ibn 'Āšūr, mediante el uso de la teoría de *maqāṣid*, emplea las aleyas relativas a la dote para justificar esta opinión. Refiriéndose, en concreto, a Corán II:237, que permite la disolución del matrimonio antes de su consumación y establece la obligación de pagar a la mujer la mitad de la dote, escribió que la intención divina dejaba claro que el matrimonio debe “estar lejos de ser tomado como una cata” de mujeres hasta determinar con cuál quedarse⁴⁴.

Ninguno de los dos autores pone en duda el concepto de dote en sí mismo, sino que lo defienden como un derecho de las mujeres. Al-Ḥaddād, aunque no llega a exponerlo de forma directa en sus obras, parece entenderlo como una manera de dar una relativa libertad económica a mujeres que de otra manera no la tendrían. En el capítulo sobre sociología de *Imrā'atu-nā*, por ejemplo, puso de manifiesto las enormes dificultades que las mujeres tunecinas tenían a la hora de acceder al mercado laboral y la escasez de oportunidades a que se enfrentaba, motivadas tanto por la presión familiar para permanecer en casa conforme a la costumbre del enclaustramiento como por la escasa consideración social que te-

43. *Idem*, p. 71.

44. Ibn 'Āšūr. *Maqāṣid al-ṣarī'a*, p. 457.

nían⁴⁵. En este contexto, muchas percibían la dote como el único dinero que les pertenecía y del que podían disponer a voluntad.

Al-Ḥaddād utiliza las aleyas II:229 y II:231 para justificar una propuesta poco común en la época y que, además, no puede extraerse del Corán de forma literal. Se trata de la necesidad de pagar una compensación económica a la esposa repudiada, más allá de la manutención obligatoria durante la *'idda*. En el caso de la primera, que hace referencia al *ju'*, la mujer debe indemnizar al marido si desea romper el matrimonio. En la segunda, se habla sobre liberar a las mujeres (tras la *'idda*) “como se debe”, y es de esta expresión de la que se infiere la obligatoriedad de pagar una compensación. Tras analizar las aleyas, se puede concluir que es obligatorio compensar a la persona a la que se repudia, pero ¿por qué motivo? Al-Ḥaddād argumenta que esta compensación era una manera de aliviar el mal causado con el repudio⁴⁶, pero también cumplía varios objetivos: desanimar a los hombres de casarse en un arrebato, repudiando a sus esposas poco tiempo después, para evitar el “matrimonio de prueba”, del que ya hemos hablado; pagar el coste de oportunidad al cónyuge damnificado por el *ṭalāq* y ayudar a las mujeres repudiadas a subsistir, habida cuenta de las ya mencionadas dificultades para el acceso al mercado laboral y de los dilemas a la hora de encontrar otro marido al no ser vírgenes:

Generalmente, nuestros tribunales de ley islámica no ofrecen ninguna recompensa a la mujer repudiada, sin importar qué tipo de divorcio (haya tenido lugar), salvo si este ha tenido lugar poco tiempo después de la consumación, en cuyo caso se le permite (quedarse con) los bienes de la casa. (...) Se basan en la opinión de algunos ulemas que sostienen que el marido sólo tiene obligación de pagar manutención a la esposa repudiada durante la *'idda* hasta que la esposa pueda volver a casarse y que esto es, en sí mismo, la compensación. Esta interpretación no es correcta con el Corán (...). Los tribunales europeos ofrecen recompensa incluso cuando se rompe un compromiso honesto por causas ajenas a la voluntad del hombre, porque entienden que el daño (para la mujer) es real y ya está hecho, con independencia de las intenciones del marido (...). El principio básico es que una mujer no pierda sus derechos por culpa de la actuación de un hombre sin que haya ninguna consecuencia para este. (...) Estamos acostumbrados a no ver los perjuicios que causamos a las mujeres con el matrimonio y el divorcio, como si fueran receptáculos sin alma, incluso cuando el Corán, en realidad, aboga por la justicia entre hombres y mujeres⁴⁷.

45. Ṭāhar al-Ḥaddād. *Imrā'atu-nā*, pp. 119-120.

46. *Idem*, p. 75.

47. *Idem*, p. 77.

Por su parte, Ibn ‘Āšūr empleó las mismas aleyas, en concreto II:229, para hacer lo opuesto:

Las leyes de Dios están muy claras en el Libro y la sunna, pues en esta oración objetiva se clarifica que está prohibido aceptar una compensación por el *ṭalāq*: “estas son las leyes de Dios”. Las “leyes de Dios” (*ḥudūd Allāh*) son una metáfora para las ordenanzas y las prohibiciones legales (*al-awāmir wa-l-nawāhī al-šar‘iyya*) (...)⁴⁸.

La lógica seguida para justificar su visión contraria a las compensaciones por *ṭalāq* es problemática. Las “ordenanzas y prohibiciones legales” a que se refiere son posteriores al Corán, que no contiene ninguna afirmación que pueda servir de base literal para su establecimiento. Por lo tanto, argumentar que el Corán está sirviendo de metáfora para referirse a unas leyes que no existían en el momento de su revelación no es del todo comprensible. Antes, al contrario, parece ir en la línea de la instrumentalización del Corán para justificar ideas preconcebidas, hecho que el ulema criticó en la introducción de su *tafsīr*⁴⁹.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto a lo largo de este artículo, Ṭāhar al-Ḥaddād y Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr emplearon extensamente la doctrina de *maqāṣid al-šarī‘a* para sustentar sus interpretaciones de la ley islámica. Los paralelismos en su educación y recorrido vital nos ayudan a entender cómo ambos autores entraron en contacto con ella y por qué decidieron emplearla, así como su vinculación con el movimiento general del reformismo islámico. Sin embargo, la desigual implicación de cada uno de ellos en los movimientos políticos y sociales de la época también se palpa en sus propuestas: las del primero suelen ser más contundentes y pueden llegar a ser consideradas rupturistas con la tradición, puesto que no titubean a la hora de promover la abrogación de instituciones coránicas que ya no se consideran válidas para el contexto histórico y social vivido, mientras que las del segundo demuestran una templanza y tibieza bastante comprensibles si tenemos en cuenta que proceden de un ulema con una posición muy concreta dentro de la jerarquía religiosa del Túnez colonial. Al-Ḥaddād vertió sus preocupaciones e implicaciones personales con el movimiento obrero y la reforma educativa en sus interpretaciones sobre cuestiones de género en el Corán. Del mismo modo, su adhesión a la causa nacionalista y a la modernización general de las sociedades árabo-islámicas se dejan entrever, a veces de forma velada y otras veces más clara-

48. Ibn ‘Āšūr. *Tafsīr*, p. 413.

49. *Idem*, pp. 29-30.

mente, en la práctica totalidad de sus propuestas. En cuanto a Ibn 'Āšūr, quien trató toda su vida de mantener una postura política más o menos neutral, intenta que sus postulados se interpreten como fruto de una reflexión religiosa amparada por las ciencias islámicas y siempre desde una metodología más tradicional que, aunque le permite hacer cambios con respecto a la visión hegemónica de la época en determinados asuntos, no deja de percibirse como el trabajo de un verdadero *'ālim*.

En este trabajo nos hemos centrado en el estudio de la cuestión del *ṭalāq*, pero, aun así, hemos podido observar cómo ambos autores emplearon métodos que no siempre eran idénticos para alcanzar conclusiones a menudo bastante similares. En el caso de al-Ḥaddād, la mayoría de sus postulados se basan exclusivamente en el Corán, restando importancia a otras fuentes, como los hadices, que emplea solo como apoyo a sus argumentos, por norma general. Además, no hizo un uso extenso del *qiyās* ni de la *iymā'*. Las únicas ocasiones en que alude a estos métodos son, de nuevo, meros apoyos a sus opiniones, a las que llega mediante el ejercicio de la razón. Por ejemplo, el *qiyās* se utiliza para establecer un paralelismo entre la riqueza y el matrimonio y tratar de demostrar que, de la misma manera en que se permite a un juez denegar el derecho a disfrutar y consumir la riqueza si se considera que la persona poseedora de la misma se está causando un mal, los jueces deberían de poder retirar el derecho de los maridos de emplear el *ṭalāq* cuando consideraran demostrado que estaban abusando de él. Por lo tanto, podríamos decir que la metodología más empleada por este autor se corresponde con la de *rā'y*.

El caso de Ibn 'Āšūr es diferente pues, aunque también toma como fuente principal el Corán y no hay duda de que empleó metodologías tales como *asbāb al-nuzūl* (razones de la revelación) y *rā'y*, se centra en la cuestión lingüística a la hora de establecer una interpretación propia, prestando atención a cómo el texto se interpreta en cada momento y a cuál es su interpelación para con sus receptores⁵⁰. De alguna manera, el conocimiento de la lengua árabe debe servir para encaminar correctamente la interpretación personal, de tal forma que ofrezca unas guías y unos límites a lo que puede ser entendido. Pese a todo, vemos su opinión reflejada constantemente tanto en su *tafsīr* como en su obra sobre *maqāsid al-šarī'a*, hasta tal punto que, como ya subrayó Nafī, sus reservas sobre el empleo de *rā'y* parecen irrelevantes e incluso contradictorias⁵¹.

Ambos autores presentan una visión muy similar sobre la institución familiar, considerándola pilar y fundamento de la sociedad humana. La importancia de la

50. Nafī. "Ṭāhir ibn 'Āshūr", pp. 18-19.

51. *Idem*, p. 22.

familia reside en su poder para controlar, organizar y reproducir la sociedad y, aunque se incorporan perspectivas modernas tales como que debe basarse en el amor y en la convivencia armoniosa de todos sus miembros, no deja de ser una institución fruto del cisheteropatriarcado y entendida en tales términos. Esta relevancia de la familia y el interés de ambos autores por asegurar su correcto funcionamiento les llevó a hacer extensas consideraciones sobre el papel que cada miembro de la familia debía jugar en ella. En el caso que nos ocupa, el *ṭalāq*, estos papeles giran en torno a la consideración de cada cónyuge en el matrimonio y tras su disolución. Así, la consideración de las mujeres en las familias se circunscribe a la labor maternal como cuidadora y criadora de la descendencia, mientras que los hombres tienen un papel decisivo en los asuntos económicos y son los principales proveedores de la familia. En este sentido, ni al-Ḥaddād ni Ibn ‘Āšūr proponen cambios con la visión hegemónica de la época.

Sin embargo, a la hora de analizar los pormenores sobre la disolución del matrimonio comenzamos a ver más claras divergencias entre las propuestas de los dos eruditos. Por ejemplo, pese a que ambos consideran que debe ser siempre el último recurso y que solo debe recurrirse a él cuando el *ṭalāq* sea el menor de los males posibles, no convienen en el número de veces que está permitido. Para al-Ḥaddād es solo dos veces, conforme a la literalidad del Corán, mientras que Ibn ‘Āšūr interpretó la aleya II:230 como un permiso especial para reconciliar el matrimonio y dar por bueno un tercer repudio en caso de necesidad. Precisamente es este uno de los puntos en los que se hace más claro el empleo de *maqāṣid* por parte del primero, que considera que permitir más de dos repudios atenta contra el objetivo que el *ṭalāq* cumple según la voluntad divina (entendiendo este como la posibilidad de romper un matrimonio que haya demostrado un mal funcionamiento). Al-Ḥaddād argumenta que, puesto que el objetivo principal del matrimonio es formar una familia y establecer descendencia legítima, tras dos rupturas queda claro que el matrimonio es inviable, por lo que permitir otra reconciliación más no será beneficioso. Esto, en sí mismo, puede ser interpretado como una manera de pensar en los deseos personales (retornar al matrimonio, pese a que toda lógica demuestra que sería fútil) y anteponerlos a los designios divinos (establecer un matrimonio armónico sobre los cimientos del amor y la compasión mutua). Quizá por ello es quien más crítico se muestra con la institución del *ṭalāq* en sí misma, no porque no esté de acuerdo en que deba existir una manera de romper un matrimonio, sino porque razona que la legislación vigente sobre la misma favorece el abuso indiscriminado de este derecho, lo cual viola la intención de Dios.

También es interesante detenerse a analizar los motivos que ambos autores ofrecen para defender el hecho de que el *ṭalāq* es un derecho exclusivo de los hombres, porque en esta argumentación vemos matices distintos entre uno y otro.

Si bien ninguno de ellos cuestiona esta realidad, Ibn 'Āšūr justifica su postura sobre la base de la supuesta superioridad intelectual y emocional de los hombres sobre las mujeres, llegando a sostener que los primeros son más sensatos y racionales y que es por ello que Dios les otorgó la última palabra sobre la disolución del matrimonio. Al-Ḥaddād, aunque navega las mismas narrativas cisheteropatriarcales que el anterior y, ciertamente, participa de ellas, matiza que esta concepción tiene una raíz histórica y social que debemos interpretar en cada contexto: mientras da por cierta la teoría en la situación que él vivía, deja entrever que, con la suficiente educación y el paso de las generaciones, se podría llegar a un punto en que ya no se diera este desequilibrio entre los atributos de los hombres y las mujeres y, por tanto, podría llegar a dejar de ser válida.

En el último aspecto que hemos analizado, las consecuencias de la disolución del matrimonio, es quizá donde se presentan más diferencias entre los dos autores. Al-Ḥaddād no tiene dudas acerca de qué debe hacerse con la dote, cómo debe pagarse a las esposas repudiadas, qué ocurre con la manutención durante la *'idda* o si es legal o no ofrecerles una compensación por repudio. Esto último no figura como tal en el Corán, pero él lo infiere, de nuevo, empleando *maqāsid al-šarī'a* para interpretar que el objetivo de Dios a la hora de tratar a las mujeres repudiadas se basa en la justicia y en el reconocimiento de que el matrimonio que acaba de romperse ha tenido para ellas un gran coste de oportunidad que debe ser compensado de alguna forma. En cambio, Ibn 'Āšūr interpreta las mismas aleyas que al-Ḥaddād con el sentido opuesto, llegando a “forzar” el texto para alegar que hace referencia a la necesidad de ajustarse a las leyes vigentes en su época. No explica de dónde surgen las citadas leyes ni tampoco analiza qué objetivo de Dios estarían cumpliendo, ni en su *tafsīr* ni en su obra sobre *maqāsid al-šarī'a*, en la que no entra en analizar esta cuestión. Incluso llega a dejar entrever que, pese a que el Corán prescribe que las mujeres reciban su dote completa tras el *ṭalāq*, lo mejor sería que no la pidieran, sino que la “perdonaran” a sus maridos deudores, basándose en que la aleya II:237 (que, recordemos, hace alusión específica a la ruptura del matrimonio antes de su consumación) dice: “la renuncia es más conforme al temor de Alá”⁵². Estamos, por lo tanto, ante un ejemplo de cómo las estructuras cisheteropatriarcales persisten incluso ante un análisis coránico que trata de ser moderno y racional y que en otros casos ha propuesto reformas que no estaban en consonancia con las interpretaciones hegemónicas de la época ni con las costumbres sociales en torno a la religión islámica en Túnez. Por todo lo anterior, podemos concluir que, pese a que existen grandes paralelismos entre el pensamiento de ambos autores, es necesario señalar las también numerosas divergen-

52. Ibn 'Āšūr. *Tafsīr*, pp. 464-465.

cias existentes que, si bien no siempre son tan evidentes como en este ejemplo, a veces se dan en los pequeños matices, tales como a la hora de definir por qué el *ṭalāq* es un derecho exclusivo de los hombres. Estas diferencias a menudo estriban de una interpretación distinta en cuanto a cuáles son los objetivos que Dios pretendía que ciertas leyes cumplieran, lo que permite demostrar que, aunque tanto Ṭāhar al-Ḥaddād como Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr emplearon *maqāsid al-ṣarī’a* en sus aproximaciones al *ṭalāq*, sus conclusiones no siempre fueron las mismas, como no podría ser de otro modo.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMAD, Furqan. “Understanding the Islamic Law of Divorce”. *Journal of the Indian Law Institute*, 45, 3-4 (2003), pp. 484-508.
- AUDA, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*. Londres: International Institute of Islamic Thought, 2008. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg>
- BORRMANS, Maurice. *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. París y La Haya: Mouton, 1977. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110819526>
- El Corán*. Traducción de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2005.
- ESPOSITO, John L. *Women in Muslim Family Law*. Nueva York: Syracuse UP, 1982.
- FIERRO, Maribel. “Al-Shāṭibī”. En *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición. Leiden: Brill, versión en línea consultada el 19/08/2023.
- GIMARET, Daniel. “Mu‘tazila”. En *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición. Leiden: Brill. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822.
- HADDAD, Gibril Fouad. “Tropology and Inimitability: Ibn ‘Āshūr’s Theory of *Tafsīr* in the Ten Prolegomena to *al-Tahṣīr wa’l-tanwīr*”. *Journal of Qur’anic Studies*, 21, 1 (2019), pp. 50-111. DOI: <https://doi.org/10.3366/jqs.2019.0368>
- ḤADDĀD, Ṭāhar al-. *Les pensées et autres écrits*. Trad. de Nouredine Sraïeb. Oran: C.R.I.D.S.S.H., 1984.
- . *Imrā’atu-nā fi l-ṣarī’a wa-l-muṭama’*. Túnez: al-Dār al-Tūnisīyya li-l-Našr, 1989.
- HERNÁNDEZ-JUSTO, Tatiana. “El movimiento obrero como plataforma para la liberación nacional a través de la obra *al-‘Ummal al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (1927) de Ṭāhar Ḥaddād”. *Revista de Estudios Interna-*

- cionales Mediterráneos*, 28 (2020), pp. 74-85. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2020.2>
- HUSSAIN, Syed Jaffer. "Legal Modernism in Islam: Polygamy and Repudiation". *Journal of the Indian Law Institute*, 7, 4 (1965), pp. 384-398.
- IBN 'ĀŠŪR, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-tahrīr wa al-tanwīr*. Túnez: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1970.
- . *Maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya*. El Cairo y Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī y Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011.
- KAMALI, Mohammed Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- LELONG, Michel. "Tahar Haddad et la civilisation du travail". *Institut des Belles Letres Arabes*, 25, 1 (1962), pp. 31-48.
- NAFI, Basheer M. (ed.). *Islamic Thought in the Twentieth Century*. Londres: I. B. Tauris, 2004.
- . "Ṭāhir ibn 'Āshūr: the career and thought of a modern reformist 'ālim, with special reference to his work of *tafsīr*". *Journal of Qur'anic Studies*, 7, 1 (2005), pp. 1-32.
- NAVARRO I ORTIZ, E. y LIROLA DELGADO, Jorge. "Al-Šāṭibī, Abū Ishāq". En *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, vol. 7, pp. 354-364.
- OLMOS ORTEGA, María Elena. "Mujer, matrimonio e Islam". *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XXIV (2008), pp. 493-523.
- OUALDI, M'hamed. *Esclaves et maîtres, les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880*. París: Éditions de la Sorbonne, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.2469>
- PÉREZ ÁLVAREZ, Salvador. "Las tradiciones islámicas ante el repudio. Su eficacia civil en el derecho del estado español". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 13 (2008), pp. 183-223.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. "Panorámica sobre el status social de la mujer magrebí". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 40-41 (1991-1992), pp. 303-335.
- QARĀFĪ, Šihāb al-Dīn al-. *Nafā'is al-uṣūl fī šarḥ al-maḥṣūl*. vol. II. La Meca: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1993.
- SCHACHT, Joseph y LAYISH, Aharon. "Ṭalāq". En *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición. Leiden: Brill, versión en línea consultada el 21/11/2020.