

IBN HAZM LEÍDO POR LOS SALAFISTAS: AUTORIDAD
Y TEOLOGÍA ANDALUSÍES EN EL S. XXI

Luz Gómez

Ibn Hazm (Córdoba, 994 - Montíjar, 1064) es una autoridad entre los tratadistas del salafismo contemporáneo. Coinciden en ello teóricos de todas las tendencias, sobre todo quietistas y yihadistas. Al analizar el rastro de Ibn Hazm en los principales salafistas se pone de manifiesto cómo el *topos* islamista de la pérdida de Al-Ándalus se ve insuflado con nuevos significados gracias a la teología y jurisprudencia del pensador cordobés. Sus criterios nutren el argumentario salafista sobre las normas de la yihad, la anatematización de los oponentes y la relación con los no musulmanes. Si bien Ibn Hazm fue recuperado por Ibn Taimiya en el siglo XIV, los textos de los actuales salafistas lo sitúan en el islam del siglo XXI al darle una nueva «mundanidad» cultural, social y política, tomado el término en el sentido saidiano. La reciente literatura salafista produce significados *ad hoc* a partir de las doctrinas del pensador andalusí, que arraigaron en el sentimiento de peligro y desposesión tras la caída del califato omeya andalusí, y que los salafistas asimilan a las actuales circunstancias del mundo musulmán enfrentado a la *glocalización*.

LA RECEPCIÓN SALAFISTA DE IBN HAZM: UN POSIBLE ISNAD

Abu Muhámmad Ali Ibn Hazm quizá sea, junto con el filósofo Averroes, el autor andalusí más conocido, y ello gracias a su obra *El collar de la paloma*. Pero este

Ibn Hazm excelso tratadista del amor es ante todo un comprometido intelectual musulmán que advierte, consternado, el comienzo del declive de la hegemonía islámica en la península ibérica.

Dos obras de Ibn Hazm bien distintas en intención y proyección son la referencia más habitual entre los salafistas tanto de la corriente quietista como de la política y la yihadista, si seguimos la categorización del salafismo, muy extendida, de Quintan Wiktorowicz (2006): *al-Muhalla fi charh al-Muyalla bi-l-huchcha wa-l-azar* (*Lo adornado: comentario a Lo explicado por medio de pruebas y hadices canónicos*¹), enciclopedia de derecho (*fiqh*) chafí, escuela no mayoritaria en Al-Ándalus que se distingue por cierto pluralismo jurídico dentro de los límites del sistema (Gómez, 2019: 76), y *al-Fisal fi-l-milal wa-l-ahwá wa-l-nihal* (*Libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas*), tratado de apologética islámica a partir de la doctrina zahirí, caracterizada, *grosso modo*, por su defensa a ultranza de la literalidad de las fuentes escriturales (Gómez, 2019: 430).

En cuanto a la *Muhalla*, la obra más extensa de Ibn Hazm, fue redactada con anterioridad a su adscripción a la doctrina zahirí y es un compendio que gozó desde pronto de extendida fama; baste un dato: Ibn Arabi (1165-1240), el místico murciano, que en cuestiones filosóficas está en las antípodas de Ibn Hazm, la siguió en lo tocante al derecho e hizo su propio resumen (Puerta Vílchez, 2004: 424). De los once volúmenes de la *Muhalla* se han publicado numerosas ediciones en siglo xx.

No ha corrido igual suerte el *Fisal*, que, no obstante, en opinión de Asín Palacios, su traductor y comen-

1. Tomamos la traducción de los títulos de José Miguel Puerta Vílchez (2004).

tarista al español, es el máximo exponente de las ideas y talento del cordobés. Las ediciones que circulan en árabe son deudoras de una primera impresión de 1900 (Puerta Vílchez, 2004: 410).

En la historia de la recepción de Ibn Hazm por los salafistas es fundamental, en primer lugar, la contribución de Ibn Taimiya (m. 1323), el gran inspirador doctrinal del islamismo contemporáneo. Ibn Taimiya se sirvió libremente de la erudición del andalusí en materia de Hadiz y lo recuperó para el hanbalismo, sobre todo por su rechazo de las técnicas de razonamiento legal por arbitrarias y la presentación de sus conclusiones como si estuvieran implícitas en los textos mismos (Schacht, 1964: 64). Ibn Qayyim al-Yauziya (m. 1350) y, en menor medida, Ibn Kazir (m. 1373), seguidores de Ibn Taimiya y figuras determinantes en su posteridad, perseveraron en una recuperación no exenta de crítica, (Holtzman en Adang et alí, 2013: 601-644) y originaron una suerte de *isnad*, una cadena de transmisión que ha transportado a Ibn Hazm hasta el siglo xx pasando por el wahabismo del siglo xviii.

En este *isnad* salafista hay que destacar la mención que Zainab al-Gazali (1917-2005) hace de Ibn Hazm en sus memorias, *Ayyam min hayati* (*Días de mi vida*, 1977). Cuenta la fundadora de la agrupación egipcia de las Mujeres Musulmanas que Hasan al-Hudaibi —segundo guía supremo de los Hermanos Musulmanes (g. 1951-1973)— le recomendó a ella y al grupo de seguidores que habían reemprendido el proselitismo tras el encarcelamiento de la cúpula de la Hermandad en 1958 por Násir que «añadiésemos a nuestras fuentes de estudio la *Muhalla* de Ibn Hazm» (al-Gazali, 1999: 39). Así hicieron, y luego lo sometieron a consideración de Sáyid Qutb, entonces en prisión, añadiendo que junto a esa obra habían estu-

diado también el *Tafsir* de Ibn Kazir, el tratado *al-Umm* del imam al-Chafí y los libros de *tauhid* de Muhámmad Abd al-Wahhab (al-Gazali, 1999: 43). De todo ello se jacta al-Gazali en el interrogatorio durante su encarcelamiento en 1965, y lo aduce como prueba de su inocencia y de la buena voluntad de su misión (al-Gazali, 1999: 95 y 125). De este modo, el currículum de los Hermanos Musulmanes en las tres grandes materias islámicas (Corán, Hadiz y *fiqh*) quedaba bien conformado, y nutrió luego las referencias de los militantes egipcios que nacieron al islamismo en las agrupaciones islámicas de la década de los setenta, como Muhámmad Abd al-Salam Fárach (1954-1982), Yásir Burhami (n. 1958), Úmar Abd al-Rahmán (1938-2017) y Aiman al-Zawáhiri (n. 1951).

Pero la lectura moderna de Ibn Hazm excede el universo estrictamente egipcio. Su salto del islamismo a la órbita salafí coincide con la incorporación de los milicianos árabes a la guerra de Afganistán en los años ochenta. Arranca con el palestino Abdallah Azzam (1941-1989), el «imam de la yihad» para sus correligionarios (Hegghammer, 2005: 115), y prosigue con los también palestinos Abu Qatada (n. 1951) y Abu Músab al-Zarqawi (1956-2006).

Azzam fue el primer gran teórico del yihadismo moderno, y sus concienzudas disquisiciones sobre la yihad no fueron ajenas a las causas de su oscuro fallecimiento, justo cuando acababa la rebelión muyahidín en Afganistán (Gómez, 2018: 152). Formado en disciplinas islámicas en Egipto y en Arabia Saudí, sus fuentes son las mismas que las de los egipcios del ámbito de los Hermanos Musulmanes, pero tuvo además contacto con Muhámmad Qutb, el hermano menor de Sáyyid Qutb. Muhámmad, exiliado en Arabia Saudí, ejerció como profesor en varias universidades que fueron semi-

llero de futuros salafistas wahabíes (Lacroix, 2010: 66-70). Lo curioso de la relación entre las tesis de Azzam y las de Ibn Hazm es que, frente a lo que era de imaginar, el ideólogo palestino no recurrió de forma sistemática a Ibn Hazm para defender la licitud de la reconquista de los territorios arrebatados al islam, sino que lo hizo en su calidad de gran tradicionalista cuya penetración en el Corán y el Hadiz no deja lugar a dudas de la validez de sus interpretaciones. Azzam se sirvió de la *Muhalla* en cuestiones de fe, como qué acontecerá el Día del Juicio (Azzam, 2004: 56), o de práctica ritual, como la prohibición de matar animales si no es para el alimento, a excepción del cerdo o las caballerías en la batalla (Azzam, s. d.: 16). Y siguió con profusión el *Fisal* para dar preeminencia a la Sunna del Profeta como recurso jurídico por encima de cualquier otro (Azzam, 2005). Serán los salafistas de una generación posterior, enfrascados ya en la justificación de la yihad global, los que actualizarán estos temas en clave netamente yihadista.

TOPOI SALAFISTAS DE IBN HAZM

Las doctrinas de Ibn Hazm, marcadas por el debilitamiento de un poder islámico fuerte tras la caída del califato andalusí en 1031, arraigaron con facilidad en la generación árabe que vivió la descomposición del ideario panarabista tras la derrota de 1967. Al-Ándalus adquirió así nuevos significados, además de los meramente retóricos sobre el carácter ineludible de su reconquista, de sobra conocidos². Para los salafistas, Al-Ándalus es

2. Sobre las menciones a España en general entre los yihadistas, puede consultarse: Torres Soriano, M. T. (2018). Observatorio sobre referen-

un laboratorio del que extraer conclusiones útiles para el presente, tanto en términos de experiencia práctica de un fracaso como por las posibilidades exegéticas que abre al margen del *taqlid*, el seguimiento acrítico de la jurisprudencia previa, del que aborrecen.

El análisis de la lectura de Ibn Hazm por los salafistas muestra de qué manera el llamamiento moderno a la vuelta al modelo de los *sálaf*, el de los primeros y auténticos musulmanes, actualiza la particular semiótica zahirí del Corán y el Hadiz que propugnaba el pensador andalusí. Como veremos a continuación, los textos salafistas encierran una lectura de Ibn Hazm que condicionan su «mundanidad», tanto por sus doctrinas como por sus técnicas exegéticas. Las doctrinas de Ibn Hazm en materia de yihad, relación con los no musulmanes y anatemización de los chiíes, son para ellos criterio de autoridad en su particular batalla por el presente. La lectura de la teología, la jurisprudencia y la moral hechas por Ibn Hazm, basadas en el Corán y el Hadiz, pero al margen de las escuelas jurídicas mayoritarias, es el antecedente ideal para la negación salafista en bloque de mil cuatrocientos años de construcción jurídico-doctrinal.

Destacan cinco cuestiones en la recomposición neozahirí que hace el actual salafismo:

1. *Teoría del aql/naql (razón/literalismo)*

Según los zahiríes, y los salafistas con ellos, todo argumento racional ha de estar respaldado por una prueba

cias a España en la propaganda yihadista. *Grupo de Estudios en Seguridad Internacional (GESI)*. Recuperado de <http://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/referencias-esp%C3%B1-en-la-propaganda-yihadista> [23/11/2018].

textual. La jerarquía de lo literal y su transmisión ha dado pie a encendidas polémicas intersalafistas, a las que se han entregado de manera señera el yihadista Abu Qatada al-Filistini y, en sentido contrario, el quietista Yásir Burhami.

Abu Qatada, al que la prensa europea motejó de «Lord de Londonistán» a finales de la década de 1990, es autor de una suerte de *bestseller* yihadista, *Maalim al-taifa al-mansura* (*Indicios del grupo victorioso*) y ha sido considerado el ideólogo del yihadismo en Europa (Leiken, 2011: 162). En su osadía, Abu Qatada usa a Ibn Hazm para rebatir a Ibn Taimiya y defender el papel de la razón (*aql*) en la argumentación doctrinal, algo que, así expuesto, repugna a los salafistas quietistas. Ibn Hazm sostuvo que la lógica es muy útil para interpretar el Corán y la Sunna, y que quienes no comprenden esto se han alejado de la religión y no se los debería considerar competentes en asuntos legales (Hallaq, 1995: III/319). Abu Qatada, por su parte, sostiene que la razón lógica es una cualidad innata del ser humano y que, por lo tanto, servirse de ella no va en contra de la transmisión literal (*naql*) sino que la posibilita, como demuestra Ibn Hazm precisamente con sus argumentos racionales para sostener la preeminencia del *naql* (Abu Qatada, *Munaqachat*).

Por contra, los salafistas quietistas encumbran a Ibn Hazm como defensor imbatible del *naql*, el literalismo zahirí y su escrupulosidad en la transmisión. Así, Yásir Burhami —líder de la agrupación egipcia al-Dawa al-Salafiya (Proselitismo Salafista) y enemigo de la entrada en política de los salafistas egipcios tras la revolución de 2011— achaca al exceso de confianza en los procedimientos lógicos las desviaciones exegéticas que llegan a justificar en términos islámicos la democracia o

la revuelta contra el gobernante injusto, en lugar de la obediencia y la paciencia (Burhami, *Taqdim*).

2. Obediencia al gobernante o licitud de su deposición

El modo en que se ha producido la transmisión del saber islámico, las formas del *naql* y no tanto el *naql* en sí mismo, también es relevante a efectos del posible cuestionamiento del *statu quo*. Úmar Abd al-Rahmán —líder del grupo egipcio Yamaa Islamiya, condenado por planear el atentado contra el World Trade Center de Nueva York en 1993— sostenía a propósito de los hadices sobre la obediencia debida al gobernante injusto para asegurar la unidad de la umma y no provocar la *fitna* («el cisma», el mayor mal imaginable) que la tradición había impuesto el inmovilismo de manera sesgada en sus transmisiones. Y apelaba precisamente a la autoridad de Ibn Hazm en la *Muhalla*, al que cita así:

Si surge la tiranía, por pequeña e insignificante que sea, los musulmanes deben hacérselo notar al gobernante y contenerlo. Si este acepta su consejo, se deja guiar por el pueblo y por sus pares, y establece la ley del islam, entonces no ha lugar a revocarlo. Pero si rechaza cumplir con cualquiera de sus obligaciones y reincide en ello, entonces revocarlo es un deber (Euben y Zaman, 2009: 351-352).

La yihad contra el enemigo cercano, encarnado en los propios gobernantes musulmanes, ha sido objeto de controversia doctrinal y estratégica. El propio Úmar Abd al-Rahmán se decantó luego por la prioridad de la yihad contra el enemigo lejano, consagrada por los atentados del 11-S. Abu Úmar al-Bagdadi (1959-2010), líder del Estado Islámico de Irak, volvía sobre el mismo argumento de Ibn Hazm en un manifiesto de 2007 que buscaba reconducir contra los tiranos

musulmanes la lucha yihadista tras sus espectaculares logros globales:

Consideramos que la yihad en la senda de Dios es un deber de cumplimiento individual desde la caída de Al-Ándalus hasta que se liberen los países de los musulmanes, y lo es para el virtuoso y para el descarriado: el mayor pecado después de la impiedad contra Dios es no cumplir con la yihad en el camino de Dios cuando es de cumplimiento individual. Dijo Ibn Hazm: «No hay mayor pecado después de la impiedad que, por culpa de la irreligiosidad de un musulmán al que los demás no le piden cuentas de su irreligiosidad, se incurra en el pecado de rechazar la yihad contra los impíos y se ordene que las mujeres de los musulmanes se les sometán» (Gómez, 2018: 174).

3. *Takfirismo: la anatematización del oponente*

A los salafistas que rechazan el activismo, sea este yihadista o simplemente político, las invectivas de Ibn Hazm contra sus oponentes en el *Fisal* les resultan de especial utilidad a la hora de justificar su discurso quietista, que no deja de ser a su vez sectario. Así, Ibn Hazm es uno de los autores citados de manera recurrente en los vídeos proselitistas de Yásir Burhami, alojados en la popular web *Ana salafi* (*Soy salafista*). Un ejemplo es el rotulado «Puntualizaciones sobre la fe y la impiedad», en el que denuesta la impiedad de todo musulmán que no sigue sus dictámenes y le tacha de pertenecer a alguna de las «sectas» antiislámicas que establece Ibn Hazm: la *mutazila*, la *muryía*, la *chía* o el *jariyismo* (Burhami, *Naqulat*).

Pero estos mismos pasajes del *Fisal* les han servido también a algunos salafistas yihadistas para justificar el salto a la lucha armada contra los chiíes. Abu Músab al-Zarqawi, en su día líder de al-Qaeda en Irak, dirigió

en 2004 una carta a Osama Bin Laden (1957-2011) en la que exponía a la organización nodriza, al-Qaeda, sus tesis sobre la licitud y oportunidad del enfrentamiento con los chiíes iraquíes, algo a lo que en principio eran relictantes tanto Bin Laden como, sobre todo, el cerebro gris de al-Qaeda, Aiman al-Zawáhiri, el más asiduo seguidor de Ibn Hazm. En su escrito, al-Zarqawi recababa apoyo de Ibn Hazm para sus invectivas contra los chiíes:

En cuanto a Ibn Hazm, aportó la prueba de la falsificación de la Biblia y los Evangelios por los cristianos y los judíos; estos últimos no han encontrado mejor réplica que decir que, a su vez, los chiíes sostienen que el Corán está falsificado. Y él —Dios lo bendiga— ha dicho: «En cuanto a la pretensión de los chiíes sobre la adulteración [del Corán], los chiíes no son musulmanes, son discípulos de los judíos y de los cristianos en falsedades e impiedad» (Milelli, 2005: 393).

4. Normas de la yihad

Las condiciones para emprender la yihad y las normas que la rigen han sido objeto de arduas disquisiciones entre los teóricos del salafismo. Uno de los primeros tratados que se ocupó de ello a la luz de las condiciones del mundo poscolonial fue *al-Farida al-gaiba (El deber ausente)*, un opúsculo de Muhámmad Abd al-Salam Fárach, ideólogo de la *yamaa* que en 1981 asesinó al presidente egipcio Anuar al-Sadat. Fárach recurre a Ibn Hazm para justificar la primacía de la llamada «aleyá de la espada» (C 9:5), de revelación muy tardía y bien conocida porque, según las condiciones clásicas de la abrogación de unas normas coránicas por otras, abroga cualquier pacto con los infieles:

El imam Abu Abdallah Muhámmad Ibn Hazm, que murió en el año [4]56 H., dijo en su libro *al-Násij wa-l-man-suj* (*El abrogante y el abrogado*) en el capítulo «Sobre no atacar a los politeístas»: «Todo lo que hay en 114 aleyas de 48 azoras es abrogado por la palabra de Dios —alabado y ensalzado sea—: «Matad a los politeístas donde quiera que los encontréis». Volveremos sobre esto cuando sea oportuno, si Dios quiere» (Fárach, *al-Farida*: 30).

Esta cita de Fárach es ilustrativa de cómo leyó a Ibn Hazm la generación de islamistas egipcios de los años setenta, aquellos que obraron las tesis revolucionarias de Sáyyid Qutb y a los que indirectamente Zainab al-Gazali contesta con su autobiografía. En primer lugar, Fárach elige un pasaje en el que Ibn Hazm no recoge el final de la aleya, cuando este final matiza la guerra sin cuartel contra el enemigo (los politeístas en el lenguaje de Ibn Hazm y de los islamistas) diciendo: «Si se arrepienten, hacen la azalá y dan el azaque, ¡dejadlos en paz! Dios es indulgente, misericordioso». Es más, la cita de Ibn Hazm no es literal sino aproximada (véase Ibn Hazm, 1986: 12-18). En segundo lugar, sorprende que Fárach sitúe a Ibn Hazm en el tiempo, pues es algo que no hace con las otras autoridades mencionadas en el capítulo (como Ibn Kazir, Ibn al-Kalbi o al-Husain Ibn Fadl). Y tercero y más significativo: Fárach se equivoca tanto en la *kunya* de Ibn Hazm como en su nombre propio. Todo ello es indicativo del interés por mencionarle aun no teniendo un conocimiento en profundidad de su figura ni de su obra.

Pero sin duda el teórico salafista que hace un uso más concienzudo del sabio cordobés es Aiman al-Zawáhiri, compañero de agrupación de Fárach, encarcelado por Sadat y que en los años ochenta marchó a Afganistán. Al-Zawáhiri, actual líder de al-Qaeda tras el ase-

sinato de Bin Laden en 2011, ha hecho abundante uso de la *Muhalla* tanto en el opúsculo *al-Walá wa-l-bará* (*Alianza/ruptura*) como en el tratado que lo desarrolla, *al-Tabría* (*La absolución*). Ambos textos son piedras angulares del yihadismo del siglo XXI, pues abordan el paso del yihadismo local en Afganistán al yihadismo globalizado. Según la doctrina de *walá/bará* cada musulmán ha de comprometerse individualmente con la yihad en su territorio a través de una exigencia radical de alianzas comunitarias, algo similar a lo que soñó Ibn Hazm para recomponer la unidad de Al-Ándalus, desmembrado en taifas tras el esplendor califal.

En pleno debate sobre los daños colaterales de la yihad implementada en tierras del islam, esto es, de la yihad contra el «enemigo cercano», al-Zawáhiri se defiende de los ulemas oficialistas que lo acusan de matar inocentes espetándoles que «deberían acusar de lo mismo al Profeta» por lo que hizo con todos los Quraiza (una tribu judía de Medina), y cita en este sentido a Ibn Hazm:

En la *Muhalla* dijo Ibn Hazm a propósito de este hadiz: «El día en que el asunto de los Quraiza fue llevado ante el Profeta, la respuesta fue que se matara a todos los hombres púberes». Y dice Ibn Hazm: «Es un proceder establecido por el Profeta sobre el que hay unanimidad en que no quedara ni criado, ni comerciante, ni campesino, ni viejo» (al-Zawáhiri, 2008: 34).

Lo cual no es óbice para que al-Zawáhiri repudie la tortura, siguiendo también a Ibn Hazm (al-Zawáhiri, 2008: 137).

5. *Musulmanes en dar al-harb*

Una de las cuestiones más espinosas es la propensión salafista a la anatematización de los musulmanes que

se hallan en *dar al-harb* (la jurisdicción donde cunde la impiedad y con la que los musulmanes están en guerra). Siguiendo a Ibn Hazm, al-Zawáhiri sostiene que quien abandona *dar al-islam* (esto es, la jurisdicción en la que rige el islam) por *dar al-harb* es como si huyera de Dios y del Profeta (al-Zawáhiri, 2002: 16). Es una cuestión que matiza con curiosos detalles sacados de la vida contemporánea en *al-Tabría*, recurriendo con profusión a Ibn Hazm.

Dice al-Zawáhiri que está permitido solicitar un visado de tránsito en un país no musulmán, o para entrar en él, siempre que no suponga compromiso alguno con el Estado o la aceptación de su sistema fiscal. También es lícito comerciar con estos Estados siempre que no perjudique a los musulmanes, si bien señala que las leyes antiterroristas decretadas contra los muyahidines por los países occidentales hacen que, si había un amán anterior, ya no sea válido. Por ello, sostiene, debería imponerse la tesis de Ibn Hazm que, en la práctica, hace ilícito cualquier trato con los politeístas (al-Zawáhiri, 2008: 104).

Un caso concreto que aborda al-Zawáhiri es el de los libios de nacionalidad británica por necesidad. Defiende que su nacionalidad no es un reconocimiento del país que la otorga, esto es, de su pertenencia a un territorio enemigo, sino una condición para residir en el Estado, lo cual, como demostró Ibn Hazm, no es ilícito en sí mismo aunque sea complicado sobrellevarlo en los límites de lo halal (al-Zawáhiri, 2008: 145). En cualquier caso, y una vez más siguiendo a Ibn Hazm, para al-Zawáhiri no es aceptable la permanencia voluntaria en un territorio de *dar al-harb*:

Interrogado sobre el estatuto de un musulmán que se queda voluntariamente en territorio infiel, Ibn Hazm respon-

dió: «Si un combatiente musulmán rinde un servicio a los infieles o se compromete con ellos, él mismo es un infiel, aunque viva allí por cuestiones de interés, puesto que es como un protegido, dado que podría juntarse con el conjunto de los musulmanes en su territorio, que no está lejos. No le encontramos excusa y pedimos a Dios que nos conceda la gracia de que así sea» (al-Zawáhiri, 2008: 146).

Tras matices y salvedades, al-Zawáhiri concluye cuestionando que se pueda vivir en un país occidental y seguir siendo musulmán: «Si no se es infiel, no falta mucho», porque ¿cómo van a cumplir estos musulmanes con la yihad o con no atacar a otros musulmanes en las actuales condiciones de esos Estados? (al-Zawáhiri, 2008: 154).

IBN HAZM Y LA «MUNDANIDAD» SALAFISTA

La lectura o, llegado el caso, la manipulación de Ibn Hazm por los tratadistas del salafismo refleja la existencia de una hermenéutica salafista viva y evolutiva, que se reformula a sí misma tratado a tratado y que abre *sine die* la interpretación textual, por más que sea una interpretación constreñida por las normas de su particular sentido del *naql*. La presencia de Ibn Hazm en el argumentario salafista es más que una mera referencia de autoridad, es una construcción textual, «mundana», pues forma parte de lo que Ashcroft y Ahluwalia (2000: 51) llaman «la materialidad del texto».

Según Edward Said, Ibn Hazm y la *zahiríya* alumbraron su tesis sobre la mundanidad del texto, esto es, el entrelazamiento de circunstancia, tiempo, lugar y sociedad en la producción y transmisión de significados (Said, 2004: 54-59). Para Said, lo más decisivo de la tesis *zahirí* sobre el carácter verbal de la revelación coránica

es que considera que situación y texto existen en el mismo plano de la superficie y ambos están incorporados al significado, presidiendo el verdadero sentido de lo enunciado. Extrapolando la reflexión de Said sobre la mundanidad del origen de todo texto a la propia historia intelectual del salafismo, podríamos concluir que la fidelidad a unos supuestos modelos, el de los *sálaf*, los primeros musulmanes, es una ascesis de la imaginación que tiene lugar exclusivamente en el mundo, y que por ello es material y ocasional, pero no por ello es menos auténtica, precisa o pertinente. Es una ascesis material porque el salafismo traduce la desposesión, la marginalidad, la injusticia y el sometimiento contra el que se revela el salafista, enfrentado al poderío tecnológico y epistemológico del colonialismo occidental desde el siglo XIX. Y es una ascesis ocasional porque el salafismo, como la *zahiriyá* que Ibn Hazm hace retoñar en el momento de desaparición del califato cordobés, se debe al momento sincrónico de su emergencia en tiempos de crisis.

Tanto el zahirismo de Ibn Hazm como el salafismo comparten un mismo origen en términos de «mundanidad»: son genuinos productos de la *glocalización*, si bien separados por diez siglos de historia. Ambos actúan de manera *glocal*. Por un lado, buscan ideas y reglas generales, globales, que se enuncian en la Ley-texto y que no pueden estar sometidas a significación histórica: es lo que Roger Arnaldez llama, en su obra fundamental sobre Ibn Hazm, «un desafío a la historia» (Arnaldez, 1981: 445). El órdago de Ibn Hazm y los salafistas se materializa al interrogar a la historia para desechar los contextos que la historia misma ilumina; al analizar la lengua en el tiempo para despojarla de su existencia en el tiempo; o al pretender revivir el pasado para negar la temporalidad.

Pero por otro lado, toda la actuación de Ibn Hazm y de los salafistas es una condena local, del musulmán concreto y de la historia que lo ha llevado hasta donde se halla, de modo que el anclaje en el tiempo y el espacio, en la circunstancia, son la razón de ser de esta manera de proceder. En la conjunción de ambos aspectos radica el carácter posmoderno del salafismo, su fácil encaje en la modernidad líquida del actual sistema-mundo.

OBRAS CITADAS

- ABU QATADA. *Munaqachat kitab al-Fisal fi-l-milal wa-l-ahwá wa-l-nihal*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zR0JmbMTmxo>.
- ADANG, C., FIERRO, M. y SCHMIDTKE, S. (ed.) (2013). *Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill.
- ARNALDEZ, R. (1981). *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue : essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: J. Vrin.
- ASCROFT, B. y AHLUWALIA, P. (2000). *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Trad. V. Pozanco. Barcelona: Bellaterra.
- ASÍN Palacios, M. (1927-1932). *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- AZZAM, A. A. (s. d.). *Fi-l-yihad adab wa-abkam*. Recuperado de <https://justpaste.it/naso>.
- (2004). *Ittihad al-ibada fi fadail al-yihad*. Recuperado de <https://www.almeshkat.net/book/1360>.
- (2005). *al-Aqida wa-azaru-ha fi biná al-yil*. Recuperado de <https://www.almeshkat.net/book/1736>.
- BURHAMI, Y. *Taqdim al-naql ala al-aql*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZmELtMoiLyw>.
- *Naqulat an al-imam Ibn Hazm* <https://www.youtube.com/watch?v=quMyr7nry3o>.
- EUBEN, R. L. y ZAMAN, M. Q. (dir.) (2009). *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*.

- Princeton: Princeton University Press.
- FÁRACH, A. S. *al-Farida al-gaiba*. Recuperado de <https://goo.gl/Jc86Pb>.
- AL-GAZALI, Z. (1999). *Ayyam min hayati*. El Cairo: Dar al-Tauzi wa-l-Nachr al-Islamiya.
- GÓMEZ, L. (2018). *Entre la sharía y la yihad. Una historia intelectual del islamismo*. Madrid: Catarata.
- (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta.
- HALLAQ, W. B. (1995). *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot-Brookfield: Variorum.
- HEGGHAMMER, T. (2005). Abdallah Azzam, l'imam du jihad. En G. KEPEL y J.-P. MILELLI (dir.), *Al-Qaida dans le texte*. Paris: PUF, 115-137.
- IBN HAZM (1986). *Kitab al-Násij wa-l-mansuj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- LACROIX, S. (2010). *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*. Paris: PUF.
- LEIKEN, R. S. (2011). *Europe's Angry Muslims: The Revolt of The Second Generation*. London: Oxford University Press.
- MILELLI, J.-P. (2005). Abou Moussab al-Zarqawi, le jihad en «Mésopotamie». En G. KEPEL y J.-P. MILELLI (dir.), *Al-Qaida dans le texte*. Paris: PUF, 367-415.
- PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (2004). Ibn Hazm. En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 3: 392-443.
- SAID, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. R. García Pérez. Barcelona: Debate.
- SCHACHT, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- WIKTOROWICZ, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, 29, 207-239.
- AL-ZAWÁHIRI, A. (2002). *al-Walá wa-l-bará. Aqida manqula wa waqi mafqud*. S. l.: Ichdarat Gurfat al-Fachr.
- (2008). *Al-Tabría*. S. l.: Al-Sahab Media.