

ISLAM Y DERECHOS HUMANOS: APUNTES PARA UNA MEJOR COMPRENSIÓN DE UN TEMA CONSIDERADO CONTROVERSIAL (DESDE EL OCCIDENTE)

ISLAM AND HUMAN RIGHTS: NOTES FOR A BETTER UNDERSTANDING OF AN ISSUE CONSIDERED CONTROVERSIAL (FROM A WESTERN PERSPECTIVE)

Eric TARDIF*

RESUMEN: Desde el Occidente, la relación entre el Islam y el derecho internacional de los derechos humanos parece conflictiva. Los estudiosos identifican particularmente los temas de equidad de género, libertad de religión y dureza de algunos castigos en materia penal como principalmente problemáticos. La realidad es que los puntos de partida de los juristas occidentales e islámicos son muy distantes, ya que estos últimos consideran que los derechos humanos son de origen divino, y moldeados para satisfacer las necesidades de sociedades islámicas.

PALABRAS CLAVE: Islam; derechos humanos; Corán; Sunna; islamofobia; acomodo razonable.

ABSTRACT: From a Western perspective, the relationship between Islam and international human rights law seems conflicting. Scholars specifically identify the issues of gender equity, freedom of religion and harshness of some punishments in criminal matters as the main issues. The reality is that the starting points of the Western and Islamic jurists are very distant, since the latter consider that human rights are of divine origin, and molded to satisfy the necessities of Islamic societies.

KEYWORDS: Islam; human rights; Quran; Sunna; islamophobia; reasonable accommodation.

* Doctor en Derecho por la UNAM, y Profesor de Asignatura en su Facultad de Derecho. Una parte de esta contribución está basada en una de las pruebas presentadas en el ámbito del concurso de oposición abierto para obtener una plaza de Profesor Definitivo en la materia de “Sistemas jurídicos”, del cual el autor fue declarado vencedor en 2016. Contacto: <erictardif@hotmail.com>. Fecha de recepción: 25 de julio de 2017. Fecha de aprobación: 30 de agosto de 2017.

Revista de la Facultad de Derecho de México
Tomo LXVII, Número 269, Septiembre-Diciembre 2017

I. INTRODUCCIÓN

El derecho musulmán despierta mucho interés entre los estudiosos del derecho comparado así como los juristas occidentales en general; ello se debe al hecho de que, para adentrarse a su estudio es necesario hacer abstracción de la mayor parte de los conceptos jurídicos conocidos, si consideramos que el esquema de referencia en el que opera tiene pocos elementos en común con los sistemas jurídicos occidentales. Por otro lado, la imagen del Islam en sí en el mundo occidental se encuentra arraigada en siglos de estereotipos e ideas preconcebidas¹ que un estudio exhaustivo de dicho sistema permite matizar o rebatir.

Uno de los desafíos contemporáneos específicos a los que se enfrenta el derecho musulmán es el de su compatibilidad con el derecho internacional de los derechos humanos, un debate que cobra cada vez más importancia en el mundo islámico y fuera de él, y que resulta de suma relevancia a la luz de la creciente *islamofobia* en Occidente. Esta ha sido alimentada por el discurso argumentativo esgrimido por los grupos islamistas que afirman que el Occidente se encuentra en guerra con el Islam en su conjunto, y los múltiples atentados terroristas que han acaparrado los titulares de los medios de información del mundo a lo largo de los últimos años, planteando un sentimiento de miedo y suspicacia, tanto en Occidente como en el mismo mundo musulmán.²

La relevancia del estudio del derecho musulmán se debe en parte al hecho de que éste tiene presencia en más de una cuarta parte de los Estados de la comunidad internacional, en los cuales los preceptos religiosos son considerados, tanto por los dirigentes como por los habitantes, como reglas que abarcan cada ángulo de la vida humana y social (incluyendo los aspectos jurídicos), creando así una amalgama entre preceptos religiosos, directivas

¹ Cfr. MCCLOUD, Aminah Beverly *et al.*, *An introduction to Islam in the 21st century*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 4-5.

² *Ibidem*, pp. 300-301.

políticas y normas jurídicas; en esos países regidos por el Islam, se considera que éste no debe ser aislado de los demás ámbitos de la actividad humana ya que todo emana de la autoridad divina.³

Cabe apuntar, desde un inicio, que la mitad de los musulmanes viven en cuatro países: Indonesia, Pakistán, Bangladesh e India, y únicamente alrededor de una cuarta parte de ellos son árabes. El Islam se extiende sobre territorios homogéneos en los que es mayoritario: es dominante en 36 países, en los cuales viven más de 75% de todos los musulmanes del mundo; por lo mismo, es sumamente minoritario en América y Europa, aunque existe cierta concentración de musulmanes por ejemplo en Francia y el Reino Unido, debido a su pasado colonial. En África, el Islam es predominante únicamente en la parte norte del continente.⁴ Estos países abarcan un abanico impresionante de culturas y formas de vida diferentes.

II. DERECHO MUSULMÁN: APROXIMACIONES

Para comprender el alcance del derecho musulmán en el siglo XXI, resulta necesario abordar varios elementos que explican su evolución hasta nuestros días.

A) INICIOS

Los cristianos, judíos y musulmanes adoran a un mismo Dios, cuyas enseñanzas han sido divulgadas a través de tres profetas (Jesús, Moisés y Mahoma); sin embargo, el Islam se distingue de las dos primeras religiones, ya que sus mandamientos fueron revelados a Mahoma palabra por palabra, sobre un periodo prolongado de 23

³ SÉROUSSI, Roland, *Introduction au droit comparé*, París, Dunod, 2000, p. 123.

⁴ SFEIR, Antoine, *L'Islam en 50 clés*, París, Bayard, 2006, p. 110.

años.⁵ Hoy en día, el Islam es la segunda religión en importancia en el mundo (precedida por el cristianismo), pues alrededor del 20% de la población mundial la ha adoptado.

B) DIVISIONES

En el año 632, Mahoma murió sin haber tenido hijos varones y sin nombrar a su legítimo sucesor; por ello, con su muerte surgió un periodo de graves conflictos, el primero de los cuales tuvo que ver con la división que se produjo entre los musulmanes, que suscitó la creación de tres grupos rivales, con tendencias teológicas, democráticas y aristocráticas muy marcadas: los Suníes que representan hoy en día más de 80% de los creyentes; los Chiítas (15%), y los Sufíes.

Los Suníes se caracterizaron desde un inicio por su apego a la tradición musulmana, siendo sus integrantes fuertemente influenciados por el nacionalismo árabe y la filiación tribal, y se volvieron seguidores de los califas (príncipes que ejercieron la suprema potestad civil y religiosa sobre algunos territorios después de Mahoma). A lo largo del siglo XIII, cuatro maestros dieron origen a las principales escuelas del Islam suní: la *hanefi* actualmente predominante en Medio Oriente, Asia central (ex Repúblicas Soviéticas), India y Pakistán; la *maliki*, cuyos seguidores se encuentran principalmente en África del Norte (Argelia, Marruecos, Túnez) y en África occidental; la *shafi'i*, (en Egipto, Indonesia y África oriental) y la *hanbalí*, cuyos adeptos están concentrados en Arabia Saudita.⁶ Las principales diferencias que encontramos entre

⁵ GLENN, H. Patrick, *Legal traditions of the world: Sustainable diversity in law*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 171. Véase también SIRVENT GUTIÉRREZ, Consuelo, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, 10ª ed., México, Porrúa, pp. 164 ss., y DONNER, Fred M., "Muhammad and the Califate", en ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford history of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 5-8.

⁶ CUNIBERTI, Gilles, *Grands systèmes de droit contemporains*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2007, pp. 310-312.

esas escuelas tienen que ver con el peso que otorgan a las distintas fuentes del Derecho a las que aludiremos más adelante.

Por su lado, los Chiítas, que en su mayoría no eran árabes, consideraban que el sucesor del profeta solamente podía elegirse por derecho divino,⁷ por lo que se volvieron discípulos de Alí (primo y yerno de Mahoma), que muchos compañeros del profeta consideraban encarnaba la virtud y la perfección humanas, y representaba un tesoro inestimable del conocimiento islámico, por lo que se volvió el primer *imam* (líder) de esa rama de la comunidad musulmana.⁸ Posteriormente, reconocieron a los descendientes de Alí como sus líderes sucesivos. En la actualidad, los Chiítas son predominantes en Irán, y cuentan con importantes comunidades en Irak, Pakistán y Yemen.

El tercer grupo que emergió, los Sufíes, fue integrado por los compañeros más cercanos al profeta. Su única preocupación era dedicarse a preservar el Islam tal y como el profeta se los había enseñado: en lugar de seguir manteniendo el culto de la personalidad, se enfocaron en la devoción hacia Alá, enfatizando la dimensión espiritual e interior del Islam, y despreocupándose de las problemáticas sociales o políticas de la comunidad musulmana.⁹

Cabe aclarar que las dos ramas principales del Islam (Sunismo y Chiísmo) no constituyen entidades homogéneas; cada una se encuentra subdividida: en las cuatro escuelas de pensamiento principales ya aludidas la primera, y en sub ramas la segunda. Existen notables diferencias entre ellas, por ejemplo en cuanto a la interpretación de los textos sagrados y la ejecución de los ritos.

C) LOS CINCO PILARES DE LA RELIGIÓN

Los pilares del Islam son los cinco actos que todo musulmán debe realizar para ostentarse como tal, y complacer a Dios (Alá).

⁷ GLENN, H. Patrick, *op. cit.*, p. 197.

⁸ NURBAKHSH, Javad, *Mujeres sufíes*, Madrid, Editorial Nur, 1999, "Introducción".

⁹ *Idem.*

El primero es la profesión de fe o *sahada*, basado en el precepto “no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta”; para que una persona pueda considerarse musulmán y pertenecer a la comunidad, debe hacer esta simple declaración, por lo que no hay ningún rito de iniciación. Mediante esta afirmación se rechazan los objetos de adoración y se reconoce que sólo Dios es merecedor de ser adorado.

El segundo es la oración o *salat*, que sirve para recordar a las personas la relación que guardan con Dios. Está constituida por cinco rezos diarios, realizados de manera individual y en dirección a La Meca (ciudad de origen del profeta), para unificar a los creyentes en sus oraciones. No existe una hora fija para llevar a cabo los rezos pero se deben efectuar en ciertos lapsos que no pueden ser modificados, salvo que exista una circunstancia prevista por el Corán. Las cinco oraciones del día se llevan entonces a cabo al amanecer, al mediodía, por la tarde, durante el ocaso, y en la noche; los fieles son convocados al rezo a través del *adhan*, llamado emitido desde las torres de las mezquitas (alminares) por el muecín (aunque ahora se recurre con frecuencia a grabaciones). La oración también se realiza de manera comunitaria: esto se hace todos los viernes en la mezquita al mediodía, momento en el cual todos los negocios, oficinas y lugares de trabajo cierran. El rito es dirigido por un *imam*, que no necesariamente es un clérigo (puede ser abogado, comerciante, médico), pero debe gozar de reconocimiento dentro de la comunidad. El elegido sube a una cátedra, desde donde dicta un sermón que se desprende de un extracto específico del Corán.

El *zakat* (purificación), que todo musulmán debe pagar anualmente, constituye el tercer pilar de la religión. La tasa básica es de 2.5% de todos los activos disponibles, y se especifican contribuciones en especie para el ganado y las cosechas; sin embargo, no viene percibido sobre la vivienda o las posesiones personales básicas.¹⁰

¹⁰ GLENN, H. Patrick, *op. cit.*, p. 182.

El cuarto pilar es el ayuno *o saum*, que se realiza durante el mes del ramadán (noveno mes del calendario lunar utilizado por los musulmanes, durante el cual Mahoma recibió la primera revelación), y consiste en abstenerse de consumir alimentos y bebidas y de realizar toda actividad sexual durante el día, aunque por la noche esto está permitido.

El último pilar es la peregrinación a La Meca o *hadj*, la cual debe realizar todo musulmán al menos una vez en su vida, si cuenta con los medios y la capacidad para hacerlo.¹¹

D) LAS FUENTES DEL DERECHO

Éstas se pueden dividir en dos grupos: las originales (el Corán y la *Sunna*), que constituyen la *sharia* (“camino a seguir”), y las derivadas, de carácter racional (*idjma* y *qiyas*). Se podría pensar que la teoría jurídica islámica otorga algún tipo de preeminencia al Corán sobre las demás fuentes, y que éste debería entonces prevalecer en el plano jurídico; sin embargo, el mundo islámico ignora la idea de jerarquía de las normas que existe en la tradición occidental.¹²

La palabra revelada a Mahoma constituye el *Corán*, el libro sagrado del Islam. Está dividido en 114 capítulos o *suras*, que comprenden 6219 versículos o *aleyas*. Alrededor de 500 versículos son de utilidad jurídica directa, por lo que se les denomina “versículos jurídicos”: 70 se refieren al estatuto personal, 30 al derecho penal, 10 al derecho constitucional, 10 a la economía y las finanzas y 25 al derecho internacional.¹³

¹¹ FEENER, Michael R., “Islam, historical introduction and overview”, en FEENER, Michael R. (Ed.), *Islam in world cultures: comparative perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004, p. 9.

¹² BENKHIERA, Mohammed Hocine, “La loi au-delà du Coran”, en *Le monde des religions*, septiembre-octubre 2007, p. 39.

¹³ CARPANO, Éric y MAZUYER, Emmanuelle, *Les grands systèmes juridiques étrangers: Allemagne, Arabie Saoudite, Brésil, Chine, Égypte, États-Unis, Inde, Royaume-Uni*, París, Gualino, 2009, p. 25.

El Corán fue transmitido en un principio de manera oral, pero eventualmente esta dinámica resultó ineficaz, por lo que se necesitó plasmarlo por escrito. De acuerdo con la tradición musulmana, Mahoma encargó la transcripción del Corán a sus discípulos y compañeros de tres formas: fijando las revelaciones en su memoria, pidiendo a un grupo de recitadores que memorizaran los versículos revelados, y confiando a un grupo de 40 escribas la transcripción de los versículos. El texto fue redactado en varios materiales, como hojas de palmera y cintas de cuero, lo que dificultaba la elaboración de un verdadero *códex*, por lo que fue necesario volver a copiar los pasajes en hojas que posteriormente fueron recopiladas en cuadernos, con lo que se pudieron tener los primeros *códices* del Corán denominados *musaf*. El primer califa que sucedió a Mahoma, Abu Bakr, reunió varios capítulos del Corán y, sin tener en cuenta el orden cronológico de las revelaciones, los clasificó de acuerdo con su extensión, del más largo al más corto.¹⁴ La versión definitiva del Corán, que respeta ese orden, fue establecida bajo el reinado del tercer califa, Otmán (644-656), varios años después de la muerte de Mahoma.

Por lo que atañe a la segunda fuente, la Sunna, se puede apuntar que a la muerte de Mahoma, la estructura del Islam aún estaba incompleta y las generaciones siguientes tuvieron que aclarar el contenido de ciertas partes del Corán. Esta necesidad aumentó cuando los musulmanes se percataron que los territorios que controlaban contaban con culturas diferentes. Fue por ello que se inició una búsqueda de todo lo que el profeta había dicho, hecho, aprobado o rechazado en el transcurso de su vida; después se analizó también la vida de los compañeros del profeta. Dicha información fue empleada para suplementar aquello sobre lo que el Corán guardaba silencio.

Lo anterior resultó también necesario debido a que las afirmaciones del Corán no son tan nítidas como pretenden algunos, y pueden llegar a ser hasta contradictorias. Para sobrellevar la di-

¹⁴ LEGEAIS, Raymond, *Les grands systèmes de droit contemporains: une approche comparative*, París, Litec, 2004, pp. 206-207.

ficultad creada por las contradicciones entre versículos, los musulmanes han buscado repuestas en lo que se había transmitido de los hechos y palabras de Mahoma y de sus compañeros más cercanos. Así, el siglo VIII vio florecer miles de pequeños cuentos (*hadices*), que sirvieron para legitimar las tesis de las nacientes escuelas jurídicas a través del ejemplo del profeta. Varios de los *hadices* surgieron, de acuerdo con las necesidades, para enfrentar las nuevas situaciones ocasionadas por la expansión del Islam más allá de Arabia. Esto también debido a que menos de un tercio del Corán enuncia recomendaciones acerca de la práctica religiosa y la vida social.¹⁵

Así, estos *hadices* (máximas, actos, gestos y consentimientos del profeta que fueron transmitidos de manera oral por una cadena de devotos fidedignos) constituyen un complemento del Corán. Los actos del profeta pueden dividirse en: lo que dijo (que no estaba regulado por el Corán), lo que hizo y lo que consintió.¹⁶

El *idjma* consiste en el acuerdo unánime de los doctores de la ley (*mujtahidun*) o los jurisconsultos (*fukaha*) para dar solución a un problema que no se encuentra contemplado ni en el Corán ni en la *Sunna* (como la fecundación *in vitro* o la donación de órganos). Se trata de la creación de una norma que a veces resulta de la confrontación de dos o más normas contrarias.

Teóricamente secundario, el *idjma* se volvió en la praxis la fuente principal del derecho islámico, y el sultán del Imperio Otomano llegó al punto de dar a sus jueces (cadíes) la consigna de aplicar únicamente las reglas expuestas por un jurista cuya autoridad fuera reconocida.¹⁷

El *qiyas* es la cuarta fuente del derecho musulmán; este “razonamiento por analogía” permite combinar la revelación divina con la razón humana, como lo expresaba René David. Visto que resulta difícil crear nuevas reglas, el *qiyas* hace que las ya existen-

¹⁵ LAFITTE, Serge, «Un texte, des lois», en *Le monde des religions*, septiembre-octubre 2007, p. 24.

¹⁶ LAN ARREDONDO, Arturo Jaime, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, México, Oxford University Press, 2007, p. 151.

¹⁷ CUNIBERTI, Gilles, *op. cit.*, p. 322.

tes puedan ser aplicadas a situaciones distintas. Ante un caso no contemplado por el Corán, se considerará entonces que este tema se encuentra “implícitamente” regulado; de tal manera que de la prohibición de prestar el grano contra el pago de intereses prevista en el Corán, se deducirá la prohibición de prestar pasas u dátiles bajo las mismas condiciones.

Cabe aclarar que la costumbre no es una fuente independiente del derecho musulmán, y sólo podrá ser tolerada como una tradición local informal mientras no vaya en contra de la *sharia*; durante la fase de expansión del Islam, jugó de hecho un papel preponderante, y a la fecha sigue conservando una gran importancia en Indonesia, África y la India.¹⁸ La jurisprudencia tampoco forma parte de las fuentes del Derecho pues no tiene efectos con respecto al *cadí*. De esta manera, únicamente suple las lagunas de la *sharia* ante las necesidades de la práctica.

E) DERECHO MUSULMÁN VS. DERECHO POSITIVO DE LOS ESTADOS MUSULMANES

Es importante distinguir el derecho musulmán como definido en este apartado de los distintos sistemas jurídicos de los varios países musulmanes que lo conforman; el derecho musulmán no es entonces el Derecho de un solo Estado, y tampoco conforma todo el Derecho de un Estado. Con excepción quizás de Estados como las Islas Maldivas y Arabia Saudita, ningún país lleva a cabo una aplicación íntegra de la *sharia*; en algunos países hacen de ella la fuente principal del Derecho, y en otros la consideran como una fuente entre otras (Marruecos). De hecho, la estructura de los sistemas jurídicos de los países es variante, ya que los colonizadores impusieron un marco neorromanista en algunos de ellos (Argelia, Mauritania) y un marco anglosajón en otros (Pakistán).¹⁹ Asimismo, desde hace unas décadas se presentan episodios de “re-

¹⁸ GLENN, H. Patrick, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹ CARPANO, Éric y MAZUYER, Emmanuelle, *op. cit.*, p. 27.

vancha” de la *sharia* sobre los modelos importados de Occidente: Irán, Sudan o Pakistán ofrecen ejemplos en este sentido.²⁰

El derecho positivo se vuelve un derecho legislado por el poder estatal: es el *qanun*; el derecho musulmán se mantiene como fuente de inspiración, pero ya no es, en muchos casos, directamente aplicable.²¹

Así, los Estados cuentan con un marco normativo específico el cual otorga al derecho musulmán un lugar reducido o primordial, según los casos.²² De ahí que la influencia del Islam en cada sistema jurídico dependa de la subrama específica del Sunismo o Chiísmo que predomine en él, de las costumbres locales que existan y de su pasado colonial, cuando sea aplicable.

Como se ha dicho, la palabra “*sharia*” significa “camino a seguir”. Es la ley divina y establece los modelos de regulación tanto de la vida individual como de la colectiva; es considerada como un sistema jurídico, que toma como fundamentos la Sunna y el Corán. Asimismo, ha conjugado el realismo y el naturalismo, relacionando así la buena voluntad y disponibilidad del ser humano con sus limitaciones y debilidades innatas. El musulmán ve en la *sharia* un sistema jurídico, o más bien un modelo jurídico inmejorable. En la concepción islámica, de la misma manera que no existe lugar para una regla de conducta extra religiosa, tampoco cabe la posibilidad de una sociedad laica; la comunidad de los creyentes, que es una sociedad dotada de una base jurídica impecable e irreprochable, agota la necesidad de sociabilidad del musulmán.²³

El término “*fiqh*” hace referencia a la idea de “conocimiento profundo”, y se relaciona con la ciencia que estudia la *sharia* y el derecho islámico en general, así como los aspectos relativos al culto y a las relaciones humanas. Es considerado como fuente de guía y reglamentación, comenzando a ser aplicado con sus reglas como una ciencia metódicamente formada y ordenada en el segundo

²⁰ GAMBARO, Antonio y SACCO, Rodolfo, *Sistemi giuridici comparati*, 2ª ed., Turín, UTET-giuridica, 2002, p. 473.

²¹ CUNIBERTI, Gilles, *op. cit.*, pp. 325-326.

²² LEGEAIS, Raymond, *op. cit.*, p. 205.

²³ GAMBARO, Antonio y SACCO, Rodolfo, *op. cit.*, p. 472.

siglo después de la muerte de Mahoma, cuando el Islam se expandió y tuvo que enfrentar situaciones que no estaban contempladas de forma explícita en el Corán ni en la Sunna. En la actualidad, los doctores de la ley islámica, que pertenecen a una de las cuatro escuelas del Sunismo o a alguna sub rama del Chiísmo, trabajarán con los legisladores y gobernantes del país donde se encuentren para asegurar el apego de la normatividad adoptada a los preceptos de la religión.

III. APLICACIÓN A LA TEMÁTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Es de utilidad recordar inicialmente que el concepto de derechos humanos como entendido en la actualidad en el mundo Occidental no es tan antiguo; sus principales hitos se remontan a los siglos XVII y XVIII cuando algunos pensadores y juristas definieron la idea de derechos básicos y libertades (aunque se podría también aludir a documentos anteriores, como la Magna Carta de 1215). En este sentido, entre los hitos de la historia de los derechos humanos, se citan a menudo la *Petition of Rights* (1628) así como el *Bill of Rights* (1689) ingleses; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) adoptada a raíz de la Revolución francesa; y el *Bill of Rights* estadounidense (1791), que integra las diez primeras enmiendas a la Constitución federal de los Estados Unidos. Los Estados modernos han integrado en sus constituciones los derechos humanos básicos previstos en los varios tratados y declaraciones adoptados en el seno de las Naciones Unidas, empezando con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

A) CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS
EN EL ISLAM

Resulta evidente que la religión constituye un único aspecto entre varios factores políticos, económicos, sociales y culturales que inhiben o fomentan la aplicación de los derechos humanos. Sin embargo, en lo que atañe a los países musulmanes, es imprescindible enfatizar esta aseveración ya que la religión y la cultura islámicas son a menudo presentadas como el principal obstáculo para mejorar la problemática situación de los derechos humanos en algunos de estos países.²⁴

En efecto, varios países musulmanes se encuentran actualmente entre los Estados con las peores calificaciones en materia de derechos humanos, a nivel mundial; asimismo, por lo menos la mitad de los países que cuentan con una población predominantemente musulmana han establecido constitucionalmente que el Islam es la religión oficial del Estado y otorgan algún rol constitucional al derecho, la jurisprudencia o los principios islámicos.²⁵ Por otro lado, se han planteado cuestionamientos relativos a la relación e impacto del Islam en general y del derecho islámico en particular, sobre la aplicación del derecho de los derechos humanos en algunos Estados musulmanes, en el marco de foros internacionales de derechos humanos como el Comité de Derechos Humanos de la ONU, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, así como la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos.²⁶

Queda claro que la relación entre el Islam y los derechos humanos es complicada y plantea una serie de cuestionamientos;

²⁴ BIELEFELDT, Heiner, “«Western» versus «Islamic» Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights”, en *Political Theory*, vol. 28, núm. 1, 2000, p. 102.

²⁵ BADERIN, Mashood A., “Islam and the realization of human rights in the Muslim world”, en JOSEPH, Sarah y MCBETH, Adam (eds.), *Research handbook on international human rights law*, Cheltonham, Edward Elgar, 2010, p. 444.

²⁶ *Ibidem*, p. 443.

éstos no se derivan del Islam en sí, sino que tienen que ver con la *sharia*, o más precisamente, con las interpretaciones tradicionales o fundamentalistas de la *sharia* que hacen de ella un sistema integral de normas políticamente aplicables. Debido a que las características básicas de la *sharia* se desarrollaron en los primeros siglos de la historia islámica, mientras que el avance histórico de los derechos humanos fue aproximadamente un milenio más tarde, las diferencias y los conflictos entre estos dos sistemas normativos no deberían de sorprender.²⁷

Se han adoptado numerosos documentos relativos a los derechos humanos musulmanes y árabes. A nivel islámico, podemos citar particularmente el Proyecto de Declaración sobre los Derechos Humanos y las Obligaciones Humanas Fundamentales en el Islam (*World Muslim League*) y el Proyecto de Declaración Islámica sobre los Derechos Humanos, que fue avalado por la Quinta Conferencia sobre Derechos Humanos en el Islam llevada a cabo en Teherán en 1989, y aprobado (con modificaciones) en 1990, durante la Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores de la Organización para la Cooperación Islámica.²⁸ En el ámbito del mundo árabe, es posible recalcar la adopción, en 2004, de la Carta Árabe de Derechos Humanos por el Consejo de la Liga de Estados Árabes, la cual entró en vigor en 2008.

Para los juristas musulmanes, hablar de derechos humanos equivale a hablar de derechos que han sido otorgados por Dios, y no por un soberano o una asamblea legislativa. A diferencia de éstos, que pueden ser retirados de la misma manera en que son otorgados, los derechos humanos en el Islam no pueden ser suspendidos, retirados o enmendados por ninguna autoridad terrenal.²⁹ Los derechos concedidos por Alá son permanentes, inmutables, inviolables y sagrados.³⁰ Asimismo, derechos y deberes son

²⁷ BIELEFELDT, Heiner, *op. cit.*, pp. 102-103.

²⁸ ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A., "Human Rights Conflicts Between Islam and the West", en *Third World Legal Studies*, vol. 9, 1990, pp. 259.

²⁹ MUBARAK, Abdulkadir, "Shari'a and Human Rights, the Challenges Ahead", *Kom*, vol. II (1), 2013, p. 23.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

interdependientes y se complementan mutuamente. Es por ello que tanto las obligaciones como los deberes han sido igualmente establecidos como derechos.³¹

En este sentido, resulta ilustrativo presentar algunos extractos del preámbulo de la Declaración de 1981:³²

(...)

CONSIDERANDO QUE Dios ha dado a la humanidad, por medio de Sus revelaciones en el Santo Corán y la Sunna de su Santo Profeta Muhammad, un marco jurídico y moral duradero que permite establecer y regular las instituciones y relaciones humanas;

(...)

CONSIDERANDO QUE en virtud de su fuente y sanción Divinas, estos derechos no pueden ser restringidos, abrogados ni violados por las autoridades, asambleas ni otras instituciones, ni mucho menos pueden ser abjurados ni alienados;

En consecuencia, nosotros, musulmanes

a) que creemos en Dios, Bienhechor y Misericordioso, Creador, Soporte, Soberano, único Guía de la Humanidad y Fuente de toda Ley;

(...)

d) que creemos que el raciocinio en sí mismo, sin la luz de la revelación de Dios, no puede constituir una guía infalible en los asuntos de la humanidad ni aportar alimento espiritual al alma humana, y que, sabiendo que las enseñanzas del Islam representan la quintaesencia de los mandamientos Divinos en su forma definitiva y perfecta, consideramos nuestro deber recordar al hombre la elevada condición y la dignidad que Dios le confirió;

(...)

Cabe aclarar que estas bases y propósitos expresados en la Declaración de 1981 pueden también ser encontrados, aunque for-

³¹ *Idem.*

³² La traducción del documento se encuentra disponible a partir del sitio web de Amnistía Internacional: <<http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-mes-islam-1981.html>>.

mulados de una manera diferente, en la Declaración de El Cairo de 1990. El artículo 24 de este último instrumento establece, por su lado: “Todos los derechos y los deberes estipulados en esta Declaración están sujetos a los preceptos de la *sharía* islámica”.³³

A la luz de lo anterior, resulta entonces posible hablar de puntos de partida distintos para las concepciones islámica y occidental de los derechos humanos, en vista del carácter seglar de la Declaración onusiana (y de los tratados en la materia impulsados posteriormente en el seno de la Organización), de origen humano, que buscan alcanzar objetivos materiales, se encuentran basados en la experiencia pragmática, y pueden por lo tanto ser modificados.³⁴

Los juristas musulmanes evocan el Corán (5:48), para solucionar estas divergencias:³⁵

Y te hemos revelado a ti [Oh Muhammad] esta escritura divina, que expone la verdad, como confirmación de la verdad de lo que aún queda de revelaciones anteriores y como determinante de lo que de ello es verdadero. Juzga, pues, entre los seguidores de revelaciones anteriores de acuerdo con lo que Dios ha hecho descender, y no sigas sus erróneas opiniones en contra de lo que te ha llegado de la verdad. A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida [distintos]. Y si Dios hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero [lo dispuso así] para probaros en lo que os ha dado. ¡Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras! Habréis de volver todos a Dios: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais.

³³ La traducción del documento se encuentra disponible a partir del sitio web de Amnistía Internacional: <<http://amnistiacatalunya.org/edu/docs/emes-islam-1990.html>>.

³⁴ ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A., *op. cit.*, pp. 261-262.

³⁵ Traducción del Corán; disponible desde el sitio: <www.webislam.com>.

Para ellos, los derechos humanos descritos en los instrumentos internacionales *universales* reflejan prácticamente valores seculares occidentales, por lo que en vista de las diferencias culturales y sociales existentes, la comunidad internacional no debería esperar de los países no occidentales que estos cumplan con los mismos estándares.

B) LA CRÍTICA FORMULADA DESDE EL OCCIDENTE

Sin entrar en detalles, se puede apuntar que los principales conflictos entre los dos órdenes normativos se centran primordialmente en temas de equidad de género, libertad de religión y dureza de algunos castigos en materia penal.³⁶

Concretamente, una mujer no puede casarse con un no musulmán a menos de que éste se convierta previamente al Islam,³⁷ mientras un hombre puede contraer matrimonio con una mujer cristiana o judía, con la condición de que ésta se convierta al Islam (el hombre no podría convertirse a la religión de la mujer ya que correría el riesgo de ser acusado de apostasía – el hecho de renunciar a la fe). Asimismo, el hombre puede casarse con una segunda, tercera y hasta una cuarta esposa, siempre y cuando demuestre que puede brindar a todas un trato igualitario, y puede repudiar a su(s) esposa(s) con mayor o menor facilidad de acuerdo con los países.

Asimismo, uno de los temas más llamativos para los ojos de un no musulmán es, probablemente, el uso del velo (desde la *burqa* que cubre todo el cuerpo hasta el *hiyab* que únicamente esconde el pelo), cuyo objetivo formal, simbólico y práctico es preservar la modestia y tapar la vergüenza de la desnudez. Para los observadores no musulmanes, el velo es a veces señalado como un símbolo tangible de la opresión de la mujer, una forma de vesti-

³⁶ Para profundizar sobre estos temas, véase, entre otras obras: TARDIE, Eric, *Sistemas jurídicos contemporáneos–Derecho comparado*, 2ª ed., México, Limusa, 2016, pp. 246-255 y 419-424.

³⁷ GAMBARO, Antonio y SACCO, Rodolfo, *op. cit.*, p. 479.

menta obligatoria y de control social que sanciona la invisibilidad y el estatus subordinado. En cambio, los escritores musulmanes y de otras latitudes que poseen una visión distinta demuestran el potencial liberador del uso del velo y las ventajas personales, estratégicas, del anonimato público,³⁸ que a menudo es producto de una decisión personal de la mujer.

Por otro lado, debido al carácter religioso del derecho islámico, se presenta una relación muy estrecha entre el pecado y el delito. Cuando se hace alusión al castigo, es posible percatarse de que sigue siendo un asunto de derecho privado, pues en algunos casos su aplicación no corresponde a la autoridad, sino que queda en manos del afectado o de su familia. Las penas relativas a algunos delitos, como el consumo de bebidas alcohólicas, el robo, o la apostasía son previstas en el Corán, e incluyen la lapidación, la crucifixión, la flagelación, la amputación y el destierro. La apostasía es causa de muerte (pero el acusado puede retractarse), ya que el gesto es visto como una traición hacia la religión y la comunidad. Por lo que atañe al robo, el versículo 5:18 establece que la pena tiene que ser la amputación, uno de los castigos más impresionantes desde la perspectiva Occidental; sin embargo, cabe aclarar que las distintas escuelas interpretativas del Corán establecen criterios divergentes que limitan su aplicación, en consideración por ejemplo del valor del objeto robado, de la decisión del ofendido de aceptar una compensación por el perjuicio causado, de la existencia de un vínculo de parentesco entre la víctima y el perpetrador, etc.³⁹

Con base en lo anterior, entre las falencias de los documentos ya mencionados que han sido adoptados en el mundo musulmán, se han subrayado las siguientes: falta de disposiciones relativas a los principios democráticos, a la protección de la libertad de religión, de asociación y de prensa, así como a la igualdad de

³⁸ SONBOL, Amira El Azahary (ed.), *Women, the family, and divorce Laws in islamic history*, Syracuse University Press, Nueva York, 1996, p. 3.

³⁹ EL OUAZZANI CHAHDI, Loubna, "Las divergencias en las escuelas jurídicas musulmanas en materia penal", *Anaquel de estudios árabes*, núm. 14, 2003, p. 199.

derechos y la igualdad de protección ante la ley. Se ha también apuntado que el respaldo contemporáneo del derecho internacional de los derechos humanos por parte del mundo musulmán es más una apariencia que una realidad, ya que los pronunciamientos realizados en la materia son usualmente anclados en la *sharia*. Para algunos expertos, la aplicación de la *sharia* entraña graves violaciones del derecho internacional de los derechos humanos, llevando a la erosión de la libertad de religión y la discriminación contra las mujeres y los no musulmanes.⁴⁰

En cuanto a la Carta Árabe de Derechos Humanos en específico, cuando dicho documento entró en vigor la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos estimó que algunas de sus disposiciones no cumplen con la normativa y los estándares internacionales, incluyendo la aplicación de la pena de muerte para los menores y el trato otorgado a las mujeres y a los extranjeros.⁴¹

C) ADAPTACIÓN DEL DERECHO MUSULMÁN A LAS NECESIDADES DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Los Estados musulmanes recurren a cuatro métodos de adaptación del derecho islámico tradicional a las realidades del mundo actual, inclusive en el ámbito de los derechos humanos. El primero de ellos es la costumbre que, si bien no es considerada oficialmente como una fuente del Derecho, rige varios aspectos de la vida en los países musulmanes. Generalmente son admitidas aquellas costumbres que complementan al derecho musulmán en lo concerniente a las modalidades del pago de la dote, o la actividad comercial. Prácticamente, podemos decir que la costumbre no autoriza un comportamiento prohibido ni tampoco puede prohi-

⁴⁰ En este sentido, véase MAYER, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 4ª ed., Boulder, Westview Press, 2007, caps. 4-6.

⁴¹ Véase UN News Center, "Arab Rights Charter deviates from international standards, says UN official", 30 de enero de 2008; disponible en: <<https://www.unwatch.org/issue-173-un-rights-chief-clarifies-stance-arab-charter/>>.

bir un comportamiento obligatorio, pero sí puede legítimamente ordenar algo que según el derecho es recomendado o permitido.

En segundo lugar, el convenio, pues el derecho musulmán deja un amplio margen de acción a la iniciativa y libertad humanas. Gracias a los convenios resulta posible (sin apartarse de los mandamientos del Islam) aportar cambios importantes a las reglas que propone, mas no impone, el derecho musulmán. En algunos países islámicos, por ejemplo, está permitido a los esposos celebrar un convenio mediante el cual será posible para la mujer que se auto repudie en el caso en que el esposo renuncie a la monogamia.

En tercer lugar se encuentran las ficciones y estratagemas jurídicas, que permiten evitar la aplicación de soluciones consideradas arcaicas; varias reglas jurídicas pueden ser privadas de sus efectos mientras no sean directamente violadas. Se puede prever el pago de daños y perjuicios elevados en aras de desalentar la repudiación injusta, o eludir la prohibición de celebrar contratos aleatorios que enuncia el Corán (como son los contratos de seguros) al contratar con una aseguradora extranjera, ya que únicamente el que percibe la prima del contrato comete pecado.⁴²

Por último, se puede aludir a la intervención del legislador, toda vez que para adaptar el derecho musulmán a las condiciones de la vida moderna, lo más fácil es recurrir a aquel que posee el poder en la sociedad. Así, si bien el soberano (rey, sultán, Parlamento) no tiene la posibilidad de legislar o modificar el derecho islámico, sí goza de un poder reglamentario, ya que le incumbe la responsabilidad de actuar para que impere la justicia. Con base en este planteamiento, el legislador ha intervenido en los países musulmanes para adoptar reglas de derecho procesal, o imponer a los jueces la aplicación de soluciones aceptadas por un rito en particular.

A guisa de ejemplo, podemos recalcar el caso de Marruecos donde, en 2003 el Parlamento llevó a cabo una profunda refor-

⁴² CARPANO, Éric y MAZUYER, Emmanuelle, *op. cit.*, pp. 26-27.

ma del Código sobre el Estatuto Personal (*Mudawana*)⁴³ basada en una interpretación liberal del Islam, vinculada a nociones de progreso y justicia social, muy alejada por ejemplo del wahabismo saudí, y presentándose como un modelo para todos los países islámicos que quisieran propagar la idea de un Islam moderno y moderado.⁴⁴ En materia de divorcio, las formas tradicionales de repudio no son válidas de acuerdo con el Código.

Por lo que atañe a Pakistán, un hombre que quiera casarse con una segunda esposa debe obtener el permiso del Consejo de la Unión (gobierno municipal), el cual determina si el matrimonio es “necesario y justo”; las principales razones aceptadas en este sentido son la esterilidad, la enfermedad, la incapacidad física de tener relaciones conyugales y la demencia. El derecho del esposo al repudio es también limitado: para ser válido, el ritual debe cumplir con un procedimiento estricto, y ser notificado al Consejo.⁴⁵ En materia penal, el ordenamiento sigue los preceptos islámicos; sin embargo, aunque se prevén castigos corporales para los delitos *hudud* (cuyo castigo está previsto en el Corán), las penas de amputación y apedreamiento autorizadas por ley nunca han sido ejecutadas en ese país, en apego a la voluntad expresada por la Corte Suprema.⁴⁶

⁴³ Una versión en castellano del Código fue realizada por la Asociación de Trabajadores e Inmigrantes Marroquíes en España, y se encuentra disponible en internet, en el sitio de la Asociación: <www.atime.es>.

⁴⁴ BUSKENS, Léon, “Sharia and national law in Morocco”, en OTTO, Jan Michiel (ed.), *Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present*, Leiden, Leiden University Press, 2010, pp.108-111.

⁴⁵ LAU, Martin, “Sharia and national law in Pakistan”, en OTTO, Jan Michiel (ed.), *op. cit.*, pp. 415-417.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 412.

IV. EL CASO DE LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Es importante recalcar aquí el choque de culturas que se presenta al conjugarse los efectos de la globalización (en particular el acortamiento de las distancias) con los de la descolonización. Son cada día más numerosas las familias de países emergentes que deciden emigrar principalmente a Europa, Australia o América del Norte con la esperanza de mejorar su porvenir económico, o que llegan a esos destinos en calidad de refugiados; la integración de estos inmigrantes puede ser desafiante cuando éstos profesan la religión islámica. La vigencia de este tema es evidenciada por los debates que se siguen generando en el seno de la sociedad francesa sobre la ley que prohíbe el uso de la *burqa* en los espacios públicos, promulgada en 2010, o en más países europeos sobre la posibilidad de que se sirva comida *halal* (que cumple con los estándares prescritos por el Islam) en hospitales y cárceles.

La realidad es que, durante un cuarto de siglo, no se produjo un verdadero debate acerca del Islam o de la inmigración. Después de los eventos del 11 del septiembre de 2001, y otros acontecimientos relacionados justa o injustamente con musulmanes, se ha identificado una problemática común; ahora los expertos hablan de un fracaso de los modelos de integración: el multiculturalismo que se vive en Europa del norte en el que los inmigrantes llegan con su cultura y cada grupo la conserva, o bien lo que se vive en Europa del sur, donde hay un proceso de asimilación y los extranjeros son bienvenidos como ciudadanos, pero al asumir este papel deben abandonar o limitar al entorno privado, las expresiones culturales y religiosas.⁴⁷

En el marco de las actuales sociedades multiculturales se hace necesario explorar vías de profundización democrática que permitan adaptar los parámetros jurídicos tradicionales a la cambiante diversidad. El acomodo razonable se presenta como un

⁴⁷ COMBALÍA, Zoila *et al.* (coords.), *Derecho islámico e interculturalidad*, Madrid, Iustel, 2011, pp. 23 ss.

instrumento jurídico que permite materializar dicho objetivo.⁴⁸ Se trata de un instrumento o concepto jurídico que tiene su origen en el ámbito de las relaciones laborales; como tal, proviene de Estados Unidos y deriva de una concepción del derecho a la igualdad, pudiendo ser entendido de tres formas distintas:

- Un sentido profano: es toda forma de arreglo dirigido a la gestión de un conflicto de orden cultural, religioso o similar;
- Un sentido genérico: es la adaptación de una norma jurídica con el objetivo de atenuar o eliminar el impacto que esta norma pueda tener sobre un derecho o libertad constitucionalmente protegido;
- Un sentido técnico-jurídico: es el utilizado por la Corte Suprema de Canadá, que lo concibe como una obligación jurídica que deriva del derecho a la no discriminación, es decir, tomar medidas para atender las necesidades de las distintas minorías presentes en la sociedad en relación con el ejercicio de un derecho, a menos que ello cause una carga excesiva para la entidad a la que corresponde realizar el acomodo; se plantea entonces como un corolario del principio de igualdad y no discriminación.

Su reconocimiento supone aceptar excepciones a la aplicación uniforme de la ley o, dicho de otro modo, una pluralidad en la aplicación de las leyes; el acomodo razonable busca así una igualdad inclusiva o integradora mediante el trato diferencial a personas que de otra manera resultarían penalizadas o discriminadas en alguno de sus derechos elementales por la aplicación de una determinada norma jurídica.

La utilización del acomodo razonable se encuentra estrechamente ligada a la diversidad religiosa; por ejemplo, éste es emplea-

⁴⁸ Véase, en este sentido, INTXAURBE VITORICA, José Ramón, “Cuando Dios también ficha a las ocho. El origen del acomodo razonable de las prácticas religiosas en el puesto de trabajo”, en *Derechos y libertades*, núm. 32, 2015.

do para mitigar cuestiones relacionadas con la vestimenta, los espacios de culto y la exhibición de símbolos de orden religioso. Por lo general, las solicitudes de acomodo presentadas en los países que han implementado dicha figura se centran en temas de gestión de la diversidad (es decir que para probar que una norma restringe la libertad de religión, el solicitante tendrá que demostrar que está siendo obligado a cumplir con algo que choca con sus creencias). Así pues, en esos países, si un determinado derecho entra en conflicto con normas jurídicas neutras, las autoridades tendrán la obligación de ajustar la aplicación de dicha medida, a menos que puedan demostrar que tal acomodo les generaría problemas excesivos.

V. CONCLUSIÓN

Parecen difícilmente reconciliables el punto de vista antropocéntrico con el teocéntrico sobre el tema de los derechos humanos, y se antoja complicado imaginar que algunas prácticas que resultan particularmente conflictivas para los defensores de los derechos humanos de acuerdo con su definición en países occidentales cesen, en vista de su especial arraigo en las costumbres de algunos pueblos y del fervor de los musulmanes (“los que se someten a Dios”). Las reglas relativas a la apostasía siempre estarán en conflicto con los principios de libertad de religión y libertad de expresión. Asimismo, el papel reservado a la mujer en algunos países musulmanes difícilmente puede ser modificado, aun a través de una reinterpretación extrema del Corán, para adecuarse a las normas internacionales en materia de derechos humanos.

Por otro lado, debido a la cantidad y variedad de Estados en los que encontramos vigente el derecho musulmán (de una u otra forma), resulta difícil y probablemente atrevido hacer generalizaciones acerca de la incompatibilidad del derecho de los países islámicos con el derecho internacional de los derechos humanos. Cabe reconocer que existen múltiples muestras de medidas im-

plementadas en dichos países, tendientes a acercar sus normas internas a las internacionales, que obedecen a factores endógenos o exógenos.

Finalmente, los documentos islámicos en materia de derechos humanos persiguen los mismos grandes fines que los instrumentos llamados universales, por lo que cabría preguntarnos hasta qué punto es verdaderamente necesario o deseable buscar reconciliarlos.

En otro orden de ideas, en vista de las previsiones para las próximas décadas realizadas por expertos en materia de flujos migratorios —legales e ilegales— que originan en países cuyos nacionales son en mayoría musulmanes y se dirigen hacia países occidentales, es posible afirmar que las autoridades de estos últimos deberán redoblar de ingeniosidad para estar en posibilidades de recibir adecuadamente a los inmigrantes, ideando políticas públicas que fomenten una mejor comprensión entre ellos y las comunidades en las que radicarán.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINI, Eric, *Droit comparé*, París, Presses universitaires de France, 1988.
- ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A., “Human Rights Conflicts Between Islam and the West”, en *Third World Legal Studies*, Vol. 9, 1990.
- BADERIN, Mashood A., “Islam and the realization of human rights in the Muslim world”, en JOSEPH, Sarah y MCBETH, Adam (eds.), *Research handbook on international human rights law*, Cheltonham, Edward Elgar, 2010.
- BENKIERA, Mohammed Hocine, “La loi au-delà du Coran”, en *Le monde des religions*, septiembre-octubre 2007.

- BIELEFELDT, Heiner, “«Western» versus «Islamic» Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights”, en *Political Theory*, vol. 28, núm. 1, 2000.
- BUSKENS, Léon, “Sharia and national law in Morocco”, en OTTO, Jan Michiel (ed.), *Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present*, Leiden, Leiden University Press, 2010.
- CARPANO, Éric y MAZUYER, Emmanuelle, *Les grands systèmes juridiques étrangers: Allemagne, Arabie Saoudite, Brésil, Chine, Égypte, États-Unis, Inde, Royaume-Uni*, París, Gualino, 2009.
- COMBALÍA, Zoila et al. (coords.), *Derecho islámico e interculturalidad*, Madrid, Iustel, 2011.
- CUNIBERTI, Gilles, *Grands systèmes de droit contemporains*, París, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 2007.
- DONNER, Fred M., “Muhammad and the Califate”, en ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford history of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- EL OUAZZANI CHAHDI, Loubna, “Las divergencias en las escuelas jurídicas musulmanas en materia penal”, *Anaquel de estudios árabes*, núm. 14, 2003.
- FAWCETT, Louise, *International relations of the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- FEENER, Michael R., “Islam, historical introduction and overview”, en FEENER, Michael, R. (ed.), *Islam in world cultures: comparative perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004.
- GAMBARO, Antonio y SACCO, Rodolfo, *Sistemi giuridici comparati*, 2ª ed., Turín, UTET giuridica, 2002.
- GLENN, H. Patrick, *Legal traditions of the world: Sustainable diversity in law*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2004.
- INTXAURBE VITORICA, José Ramón, «Cuando Dios también ficha a las ocho. El origen del acomodo razonable de las prácticas religiosas en el puesto de trabajo», en *Derechos y libertades*, núm. 32, 2015.

- LAFITTE, Serge, “Un texte, des lois”, en *Le monde des religions*, septiembre-octubre 2007.
- LAN ARREDONDO, Arturo, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, México, Oxford University Press, 2007.
- LAU, Martin, “Sharia and national law in Pakistan”, en OTTO, Jan Michiel (ed.), *Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present*, Leiden, Leiden University Press, 2010.
- LEGEAIS, Raymond, *Les grands systèmes de droit contemporains: une approche comparative*, París, Litec, 2004.
- LISTER, Charles, *Jihadi Rivalry: The Islamic States Challenges Al-Qaida*, Brookings Doha Center Analysis Paper, núm. 16, enero de 2016; disponible en: <<http://www.brookings.edu/research/papers/2016/01/27-islamic-state-challenges-alqaida-lister>>.
- MANDIROLA BRIEUX, Pablo, *Introducción al derecho islámico*, Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 1998.
- MARTÍNEZ GARCÍA, José Rafael, *La globalización incompleta–Islam y el mundo moderno*, México, Porrúa / Facultad de Derecho de la UNAM, 2008.
- MAYER, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 4ª ed., Boulder, Westview Press, 2007.
- MCCLLOUD, Aminah Beverly *et al.*, *An introduction to Islam in the 21st century*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013.
- MUBARAK, Abdulkadir, “Shari’a and Human Rights, the Challenges Ahead”, en *Kom*, vol. II (1), 2013.
- NESUNER, Jacob *et al.*, *Judaism and Islam in practice: a sourcebook*, Londres, Routledge, 2000.
- NURBAKSH, Javad, *Mujeres suffíes*, Madrid, Editorial Nur, 1999.
- SÉROUSSI, Roland, *Introduction au droit comparé*, París, Dunod, 2000.
- SFEIR, Antoine, *L’Islam en 50 clés*, París, Bayard, 2006.
- SIRVENT GUTIERREZ, Consuelo, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, 10ª ed., México, Porrúa, 2010.

SONBOL, Amira El Azahary (ed.), *Women, the family, and divorce Laws in islamic history*, Syracuse University Press, Nueva York, 1996.

TARDIF, Eric, *Sistemas jurídicos contemporáneos–Derecho comparado*, 2^a ed., México, Limusa, 2016.