

LAS CAUSAS DE LA EXPANSION ISLAMICA Y LOS FUNDAMENTOS DEL IMPERIO MUSULMAN

ROBERTO MARIN GUZMAN

I. Introducción

Este ensayo tiene como propósito mostrar brevemente las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán. Asimismo, se analizarán las razones que permitieron a los musulmanes tener éxito en su expansión en el siglo VII, a pesar de su inferioridad en armamentos y en el número de soldados de sus ejércitos, comparado con los poderosos imperios de la época y de la región sobre la que el Islam inició sus conquistas: el Imperio Bizantino y el Imperio Sasánida de los persas.

Nuestra primera gran interrogante va dirigida en torno al polémico e interesante tema de las causas que permitieron el éxito de los musulmanes en su expansión y en la formación de un vasto imperio.

El creyente musulmán pensará que fue Dios quien dio a los musulmanes la victoria y permitió su expansión, así como había otorgado el triunfo en Badr a los primeros creyentes. El historiador, por otra parte, sin desmerecer ni criticar la obra religiosa y política del profeta Muhammad, encontrará, con mente clara y científica, que las causas del éxito de la expansión del Islam y de la ulterior fundación del Imperio Islámico se debieron a la conjunción de un gran número de razones. Al coincidir todos estos motivos en un mismo tiempo, provocaron el debilitamiento de los imperios enemigos y contribuyeron al robustecimiento de la ideología islámica, la solidaridad entre las tribus y los deseos de expansión, ya fuera por intereses económicos o por razones religiosas.

El segundo aspecto a tratar en este ensayo es el relacionado con los fundamentos del Imperio Islámico. Estos se han dividido en: a) Religiosos (el zakat y la shari'a). b) Económicos (jizya, kharaj, fay, ghani-ma). c) Políticos (el califato las fortalezas (amsar) y el diwan, que son las oficinas del califato).

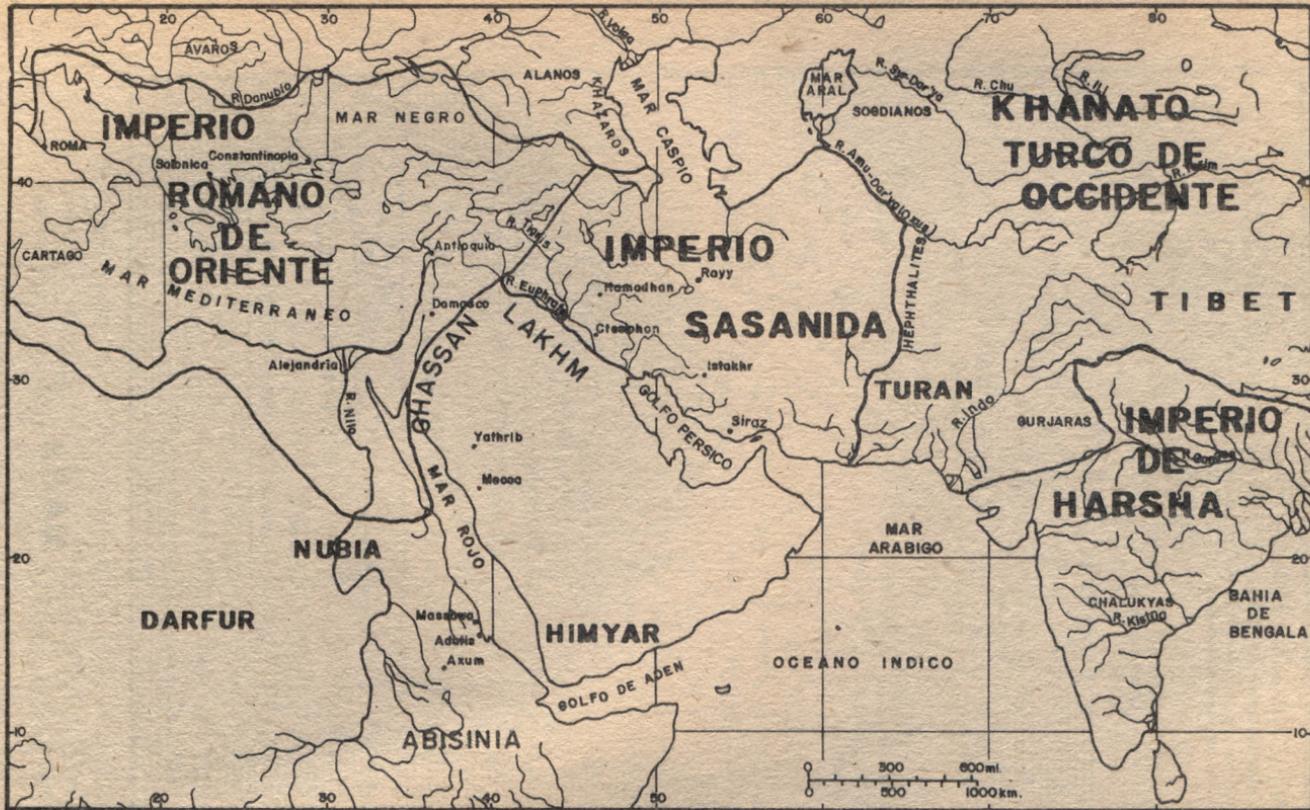
II. Las causas de la expansión islámica

Más que una descripción detallada de las batallas que marcaron el éxito musulmán en la conquista de vastos territorios en Asia y Africa, a partir del siglo VII, centraremos nuestra atención en el análisis y en la explicación de las razones que permitieron el inicio del Imperio Islámico.⁴

La cultura árabe anterior al Islam estuvo caracterizada por el nomadismo, por la sobrevivencia en el difícil habitat del desierto, por la vida comercial de caravanas y por las divisiones, profundas y sangrientas, de las tribus árabes. ⁽¹⁾ El politeísmo, la idolatría, el fetichismo y la magia, fueron elementos ideológicos que caracterizaron a todas las tribus árabes preislámicas. La peregrinación religiosa a la Meca, así como el respeto de los meses sagrados, durante los cuales no era lícita la guerra, fueron los pocos preceptos que dieron cierta homogeneidad a las distintas tribus árabes. Estos elementos fueron, a su vez, los que lograron una supuesta unidad, aunque muy débil, en el nivel religioso. ⁽²⁾

En el plano internacional, dada las divisiones tribales, su poca cohesión interna, así como su escasa experiencia en la organización política y en la guerra, los árabes estaban en desventaja con relación a los dos grandes imperios, consolidados muchos siglos atrás, con los cuales limitaba, y los que, en defensa de sus propios intereses, habían tenido injerencia económica y política en la península arábiga. La presencia bizantina se dio en Damasco a través de los Ghasánidas que controlaban cualquier posible incursión árabe hacia el Imperio Bizantino. Por otra parte, el Imperio Sasánida de los persas mantenía a los Lakhmidas como punto de avanzada y de posible contención de los árabes y de los bizantinos. ⁽³⁾ (Véanse los Mapas Nos. 1 y 2).

Una prueba de la inexperiencia árabe en el campo de batalla fue el desconocimiento total que se tenía, aún en el tiempo del profeta Muhammad, del empleo de fosos para la defensa de las ciudades. Después de la *hijra* (emigración) de Muhammad de la Meca a Yatrib (año 622 d.C.) —a partir de la llegada del Profeta conocida con el nombre de al-Madina— los musulmanes practicaron el saqueo de las caravanas de los mequías para hacerse de algunas riquezas y contribuir de esa manera a la manutención de la primera *umma* (comunidad) musulmana, integrada por los *muhajirun* (los que emigraron de la Meca a Yatrib (Medina) con el Profeta) y los que se habían convertido posteriormente al Islam. Es absolutamente necesario aclarar que a partir de la llegada del Profeta a Medina se inició el primer Estado islámico y, por ende, el primer Estado árabe. La lucha por la apropiación de las riquezas me-



DEL MEDITERRANEO CENTRAL HASTA LA INDIA, c. 600 d.c.

quies tenía también como fin contribuir al sostenimiento del Estado musulmán. Ya desde ese momento se estableció con claridad el reparto del botín.

Las batallas de Badr y de Uhud se libraron en la forma tradicional árabe. En la batalla de Uhud, las mujeres mequíes cortaban los cadáveres de los musulmanes y hacían anillos de sus orejas y narices: Hind, la esposa de Abu Sufyan, quien había perdido en Badr a un hermano, a un hijo, a un tío y a otros familiares, abrió el cadáver de Hamza, tío del Profeta, sacó su hígado, lo mordió, lo masticó y lo escupió.

Sin embargo, el sitio que los mequíes practicaron sobre Medina, estuvo revestido de especiales características, hasta entonces desconocidas en gran parte de Arabia. De un persa los árabes aprendieron a construir un foso para la defensa de las ciudades. Los musulmanes fueron los primeros en emplear esta técnica para defender Medina del sitio mequí, habiendo sido estos últimos los primeros en sufrir las consecuencias de la aplicación de esta nueva técnica en Arabia. Los mequíes se vieron obligados a retirarse y a abandonar el sitio sin haber causado ningún daño de importancia a los musulmanes⁽⁴⁾. Maxime Rodinson al respecto escribió las siguientes líneas:

“Un ejército árabe no podía permanecer demasiado tiempo como sitiador; había que evitar sobre todo que penetrara en el oasis, operación para la cual cabía esperar que se hubiera preparado mejor que en la época de Uhud (. . .) La ciudad solo estaba expuesta al norte, donde las casas estaban dispersas en la llanura. Para colmar esa brecha, Mujammad hizo cavar un foso bastante profundo, al que se llamó, con un nombre persa, el Jandaq. La tradición recuerda que esa obra pareció a los árabes una innovación asombrosa, y que un liberto persa, Salman, sugirió a Mujammad ese medio de defensa.”⁽⁵⁾

Ese foso, que se construyó con gran entusiasmo, en el que participaron todos, inclusive los niños, quedó terminado en seis días para enfrentar con éxito el ataque mequí. Aunque posteriormente los árabes se familiarizaron con las técnicas del asedio y la fortificación, en el tiempo del Profeta los mequíes habían sido “incapaces de superar el obstáculo de un modesto foso en el frustrado asedio de Medina”.⁽⁶⁾

De todo lo anterior es posible inferir la desventaja árabe en el conocimiento de las tácticas de guerra, en la preparación de los ejércitos, así como en la calidad de los armamentos y en el número de los soldados, comparados con los eficientes y bien preparados ejércitos

bizantinos y persas. ¿Cómo nos explicamos el éxito militar árabe-musulmán sobre los mejor adiestrados ejércitos bizantinos y persas?

No hay duda de que tratar de contestar al planteamiento anterior nos lleva a uno de los más polémicos y difíciles temas del Islam. El creyente musulmán reduce la explicación a un asunto de fe: Dios ayudó a los ejércitos musulmanes. Dio a Muhammad la victoria en Badr y en otras campañas como Tabuk. Asimismo, Dios dio, en opinión de los creyentes, los éxitos militares a los ejércitos musulmanes en las conquistas posteriores, con el propósito de dar a conocer la fe islámica a todos los pueblos de la tierra. El creyente encontrará en el Corán la explicación de los fracasos, por ejemplo la derrota musulmana en Uhud: (III, 160–162) “Si Dios os secunda, nadie podrá venceros; en cambio, si os abandona, ¿quién en vez de El, os secundará? ¡Que los creyentes se encomienden a Dios! Es inadmisibles que un Profeta defraude; mas quien defraude comparecerá con lo que haya defraudado el día del Juicio Final, en que cada alma será remunerada según lo que haya hecho y no serán desmerecidas. ¿Podrá acaso equipararse quien haya seguido la voluntad de Dios con quien haya suscitado su indignación, cuyo albergue será el Infierno? ¡Qué aciago destino!”. Luego en la misma *sura* III, 165–168 prosigue: “¿Cómo? . Cuando sufrísteis un revés del adversario, al que habíais infligido dos reveses, dijísteis: ¿De dónde nos proviene esto?”. Respóndeles: “De vosotros mismos”; porque Dios es omnipotente. Lo que os aconteció, el día del encuentro de las dos huestes, fue con el beneplácito de Dios, para distinguir a los verdaderos creyentes. Y también para distinguir a los hipócritas, a quienes se les dijo: “Venid a luchar por la causa de Dios o defendeos”. Dijeron: “Si supiéramos combatir os habríamos seguido”. En aquel día estaban más cerca de la incredulidad que de la fe; porque decían con sus bocas lo que no sentían sus corazones. Pero Dios sabe cuanto enseñan”.

El historiador objetivo e imparcial deberá cuestionar todos los asuntos y, con mente científica, criticar las fuentes. En este ensayo intentaremos dar respuesta a esa difícil pregunta, tomando en consideración todos los posibles aspectos que pudieron haber concurrido. No pretendemos en esta oportunidad repetir lo que se ha dicho con antelación en otras fuentes. Antes bien, nuestra intención va en el sentido de analizar un conjunto de aspectos que, al darse todos juntos, permitieron la expansión islámica, no obstante la inferioridad bélica y numérica de los ejércitos musulmanes.

El primer aspecto que puede explicarnos el inicio de los factores que posteriormente van a permitir el éxito de la expansión islámica es,

sin duda, el de la unificación árabe. Fue absolutamente necesario lograr primero la paz interna dentro de la península arábiga y poner fin a las disputas entre las tribus. Sin esa unidad interna, sin esas alianzas de las tribus que tienen fe y confianza en la dirección político-religiosa del Profeta Muhammad, cualquier intento de expansión hubiera sido absolutamente nulo. Sin la solidaridad (*al-'asabiyya*)⁽⁷⁾ tribal, que logra una unidad interior, hubiera sido difícil la expansión islámica. Era necesario fortalecerse primero dentro de la península y luego intentar incursiones en el exterior.

Esa unificación interna de las tribus árabes presentó varios aspectos de gran relevancia. Por un lado era fundamental que todas las tribus reconocieran al mismo Dios, que aceptaran sus leyes, sus reglas, sus ritos, sus escrituras, con lo cual la unidad tendía a ser mucho más sólida. Por otro lado, el hecho de que las tribus reconocieran que Muhammad era el enviado de Dios, tras haber aceptado la sumisión (*al-Islam*) a Dios (*Allah*), daba una fuerte unidad interna, pues el Profeta era el líder religioso y el líder político, fundador y organizador del Estado islámico, que ya desde ese tiempo buscaba la expansión. Ejemplos de ella son las cartas que, encabezadas con la frase *Bismi' l-llahi' r-Rahmani -r-Rahim* (En el nombre de Dios Misericordioso y Compasivo), envió Muhammad a los gobernantes más importantes de su época, en las regiones cercanas a Arabia: al Emperador de Persia, al Emperador Bizantino y al Rey de Abisinia, pidiéndoles que aceptaran el Islam. También son ejemplos la batalla de Mu'ta y la de Tabuk, libradas en tiempo del Profeta, con el propósito de acercarse a Jerusalén (*al-Quds*), uno de los extremos del Isra (viaje nocturno de Muhammad de la Meca a Jerusalén y de esta ciudad al Cielo).

La unificación interna de Arabia no fue tarea fácil. La lucha contra los mequies costó a los musulmanes muchas vidas y recursos. Asimismo, la búsqueda de alianzas de algunas otras tribus del Hijaz, que aceptaran el Islam y que estuvieran en capacidad de enfrentarse a los ejércitos mequies, requirió de una diplomacia bien llevada y del convencimiento de la nueva religión predicada por Muhammad. Desde un principio las tribus pidieron pruebas de la veracidad de la misión de Muhammad. Las pruebas, en opinión de los musulmanes, sólo las podía proporcionar Dios: era El quien permitía el éxito musulmán frente a los mequies y frente a sus otros enemigos. Ya desde el tiempo del Profeta, una de las más peligrosas insurrecciones fue la de los Banu Hanifa en Yamama, que hacía peligrar el camino hacia la unificación árabe. Un hombre, llamado Maslama, a quien sus contemporáneos llamaban con

el diminutivo Musaylima, se declaró a sí mismo profeta y demandó el reconocimiento de Medina. La tradición musulmana, obviamente, ha pasado por alto y ocultado mucho de su pensamiento. Según se puede inferir de las fuentes musulmanas, Maslama dio especial énfasis al ascetismo: recomendó el ayuno, prohibió el vivo y llamó a sus seguidores a la castidad. Permitió las relaciones sexuales matrimoniales hasta el nacimiento de una niña.

Todo este movimiento de Maslama fue considerado por los musulmanes como una verdadera herejía. No es sino hasta el tiempo de Abu Bakr (632-634) que en la Guerra de la Rid̄a (Guerra de la Apostasía), Khalid Ibn al-Walid logró ponerle fin. En el llamado Jardín de la Muerte los musulmanes mataron a los apóstatas y al propio Maslama, al alto costo de haber perdido setecientos hombres en ese enfrentamiento.⁽⁸⁾ Los musulmanes se vieron precisados a derrotar también a otros grupos que se oponían al Islam o que rehusaban pagar los impuestos al Estado islámico. Los ejércitos musulmanes derrotaron, con el propósito de lograr la unidad interna de la península, tanto religiosa como política, a los insurrectos en Bahrayn, 'Uman, Hadramut, etc.

En el norte de la península, en la tribu Tamim, se desarrolló un movimiento semejante al dirigido por Maslama en Yamama. En esta oportunidad fue una mujer llamada Saja, la líder del grupo de oposición al Islam. Según la tradición, esta tribu, esencialmente beduina, adoraba al sol como una deidad particular.

Después de que Saja logró el apoyo total de su tribu y no sólo de los Hanzala, sus parientes más cercanos, se cree que se dirigió hacia el sur y se alió con Maslama. Sin embargo, ninguno de los dos líderes fue capaz de organizar de forma común las dos fuerzas y luchar contra Medina. Poco después Saja se separó y volvió a Mesopotamia, donde su actividad terminó muy pronto. Cuando Khalid Ibn al-Walid entró al territorio de la tribu Tamim, encontró obediencia casi en todas partes.

Todo lo anterior prueba no sólo el deseo, sino también la necesidad, de lograr la unidad política y religiosa de Arabia, con el propósito de consolidar la fe islámica, primero internamente y luego buscar la expansión. Tal fue la visión que tuvo el propio Muhammad, así como sus sucesores, los califas Rashidun. Abu Bakr (632-634) logró consolidar la unidad interna y preparó el camino para que 'Umar (634-644) llevara a cabo la expansión fuera de la península, con las famosas conquistas de Siria y Palestina (636, Batalla de Yarmuk), de Iraq (637 Batalla de Qadisiya), de Egipto (639), de Persia (640), etc.



Minarete de la gran Mezquita de Al-Mitawakkil en Samarra (Siglo IX).

Hasta ahora hemos explicado la unión política de Arabia recalcando la importancia y la necesidad de una unificación interna para una posterior expansión del Islam, que ya desde los tiempos del Profeta no se limitaba a las fronteras del Hijaz. A esta unidad política debemos agregar la idea de una unificación religiosa, ya esbozada someramente en líneas anteriores, que favoreció la expansión del Islam. De todos es conocida la fuerza y cohesión internas que proporcionan las religiones. En el caso del Islam que no es sólo una religión, ni que se limita exclusivamente al campo espiritual, sino que también es una ideología, una forma de vida, una cultura, una civilización, es claro entender la necesidad de una unificación espiritual e ideológica, es decir, superestructural, para obtener una justificación sobre la base económica y dar inicio a la expansión territorial. Solamente si comprendemos al Islam como ideología —además de los otros aspectos ya señalados— podemos explicarnos la fuerza interna que logró tener para llevar a cabo una ulterior expansión. Por la unidad religiosa e ideológica, las alianzas entre las tribus y la comprensión de los pueblos era, obviamente, más fácil y más solidaria.

Como resultado de la unidad y la solidaridad (*al'asabiyya*) de las tribus, además de su unidad ideológica, se empezó a generar el deseo de la expansión territorial. Esa expansión, sin lugar a dudas, venía a llenar una serie de necesidades económicas de las tribus ya solidarias. La promesa del reparto del botín (tierras y riquezas) ganado por la fuerza fue un elemento de gran peso que movió a las tribus a la expansión en búsqueda de esas riquezas materiales. No debemos dejar de señalar que desde el punto de vista religioso-ideológico hubo también la justificación para la expansión: el deseo de llevar el Islam a todos los pueblos de la tierra. La *Jihad* (Guerra Santa) se dirigía exclusivamente contra los idólatras y los politeístas y no como se ha creído contra el *Ahl al-Kitab* (la Gente del Libro: judíos y cristianos).

Desde el punto de vista económico, además de *al-ghanima* (reparto del botín), es posible analizar otros factores que lograron la unidad interna y que buscaron la expansión territorial. Entre ellos podemos citar los intereses y deseos de controlar las rutas comerciales de caravanas, las cuales, eventualmente, traerían mayores beneficios al Estado musulmán.⁽⁹⁾ Como resultado inmediato y obvio, el control de las rutas significó también el dominio de las áreas estratégicas que no solo cerraban y limitaban las zonas de influencia económica de los otros dos imperios, sino que significaron importantes puntos de

avanzada para el control de las rutas comerciales y la defensa de los intereses económicos.

Toda expansión económica trae para los conquistadores innumerables beneficios a costa de los privilegios y derechos de los conquistados. La expansión islámica no fue ninguna excepción en este punto. El interés de las tribus que comandaron la expansión estuvo centrado en torno al reparto del botín. La promesa de obtener grandes riquezas de los tesoros y tierras conquistadas, fue siempre un importante aliciente para que las tribus organizaran campañas militares. Por otra parte, el creyente musulmán suponía que si moría en el campo de batalla ganaría automáticamente el Paraíso (*Janna*), pues esa era una guerra que libraba para la expansión del Islam, acabar con la idolatría y el politeísmo, y dar a conocer las órdenes y designios de Dios, todo lo cual abarca el concepto de *Jihad* (Guerra Santa).

Otro aspecto de gran relevancia que contribuyó al éxito de los musulmanes en su expansión fue la marcada debilidad que ya para entonces caracterizaba a los dos más fuertes imperios en el Medio Oriente: Bizancio y Persia. Las prolongadas luchas y los incesantes combates entre estas dos potencias, trajeron como consecuencia la debilidad de los ejércitos de uno y otro bando. Mientras los bizantinos y los persas se desgastaban en cruentas batallas, los árabes del desierto empezaban su organización política y guerrera y día a día mejoraban sus técnicas militares. Asimismo, conocían, aprendían y ponían en práctica las estrategias de uno y otro imperio. Incorporaban los armamentos que estos empleaban —algunos de ellos hasta entonces desconocidos en Arabia— para enfrentarse posteriormente con éxito y salir victoriosos en Siria, Palestina y Egipto frente a los bizantinos y en Iraq y posteriormente en Persia frente a los persas. (Yezdegerd, el último sasánida, es asesinado en Khurasan en el año 651).⁽¹⁰⁾ Con estas conquistas quedó abierto el camino para la expansión posterior sobre Tripolitana (647), Norte de Africa conquistado por 'Uqba b. Nafi en 670 y al-Andalus (España) conquistado en 711 por Tariq b. Zyad, y por el este hasta las fronteras del Imperio Chino.

Los primeros éxitos musulmanes jugaron un importante papel en todo el desarrollo posterior de la expansión islámica; rol que bien podemos clasificar en dos aspectos: 1) Desde el punto de vista psicológico dio a los musulmanes la seguridad personal, la confianza en sus líderes y en el Estado islámico. Por medio de la conquista de las nuevas tierras, los musulmanes pudieron notar con toda claridad que sus enemigos no

eran invencibles, aunque fueran superiores en número y en armamentos. Por ejemplo, en la Batalla de Yarmuk cerca de veinticinco mil árabes se enfrentaron a cuarenta mil bizantinos, y en Qadisiya eran solo seis o siete mil árabes contra veintinueve o treinta mil persas. Después de la victoria, el reparto del botín de guerra agradaba y tenía contentas a todas las tribus que participaban. 2) Desde el punto de vista religioso los musulmanes pensaban que el éxito de sus ejércitos frente a sus enemigos sólo era posible por la voluntad de Dios. Los primeros triunfos militares contribuyeron a consolidar aún más la fe islámica y la creencia en la veracidad de la misión de Muhammad.

Hemos analizado en líneas anteriores las causas por las cuales fue posible el éxito musulmán en los primeros tiempos de la expansión. Asimismo, hemos hecho alusión a aquel conjunto de factores que permitieron la unificación árabe y su posterior cadena de conquistas hacia la consolidación de un imperio. A continuación es lícito preguntarnos por las razones y factores, además de los ya referidos al nivel militar, que consolidaron e hicieron duradero el Imperio Islámico. Debemos empezar por señalar que la expansión islámica postuló, desde un principio, la comprensión y la asimilación de los principales aspectos culturales de los otros pueblos ajenos al Islam. El Imperio Islámico adoptó muchas formas bizantinas y otras persas para la división territorial de las comarcas conquistadas, así como algunas formas de administración. Los pensamientos neoplatónicos y helenísticos entraron con gran facilidad al Islam, logrando su versión musulmana con las obras de al-Kindí (m. 873) al-Farabí (m. 950) Ibn Sina (Avicena) (m. 1037) y al-Ghazali, (m. 1.111) principalmente.⁽¹¹⁾

También las formas literarias, así como los motivos de expresión, tuvieron influencias de la India y de Persia. Cada pueblo islamizado recibió gran número de influencias de los árabes y al mismo tiempo aportó a la cultura árabe islámica, y al Islam en general, sus propios valores culturales. Realmente fue valiosa la comprensión y asimilación del Islam de los valores culturales de cada pueblo.⁽¹²⁾

Otra de las actitudes del Islam que permitió el éxito de la expansión de esta religión y forma de vida, así como su condición perdurable, fue la tolerancia religiosa y el respeto por las religiones del Libro: Judaísmo y Cristianismo. De no haber sido por ello, no habría sido posible la actuación de Maimónides en la España musulmana. Muchos historiadores, por otra parte, han repetido constantemente el error de afirmar que en el Imperio Islámico se discriminaba a todo aquel que no profesara el Islam. También han aseverado que los no musulmanes eran

considerados individuos de segunda categoría. En algunas ocasiones, ciertamente, en el tiempo del califa 'abbasi al-Mutawakkil (847-861) y bajo el fatimí al-Hakim (996-1020), se discriminó a los cristianos, a los judíos y a los zoroastrianos (*Ahl al-Kitab*). Sus casas no podían ser más altas que las de los musulmanes, ni sus templos más altos que las mezquitas. En muchas ocasiones se les obligaba a portar una marca en sus hombros, azul para los cristianos, amarilla para los judíos y negra para los zoroastrianos, con el propósito de que fueran claramente diferenciados de los musulmanes. Creemos necesario llamar la atención sobre el hecho de que, si bien en algunas oportunidades se dieron esos abusos y discriminaciones, no fueron la regla general del Imperio Islámico, sino una excepción.⁽¹³⁾

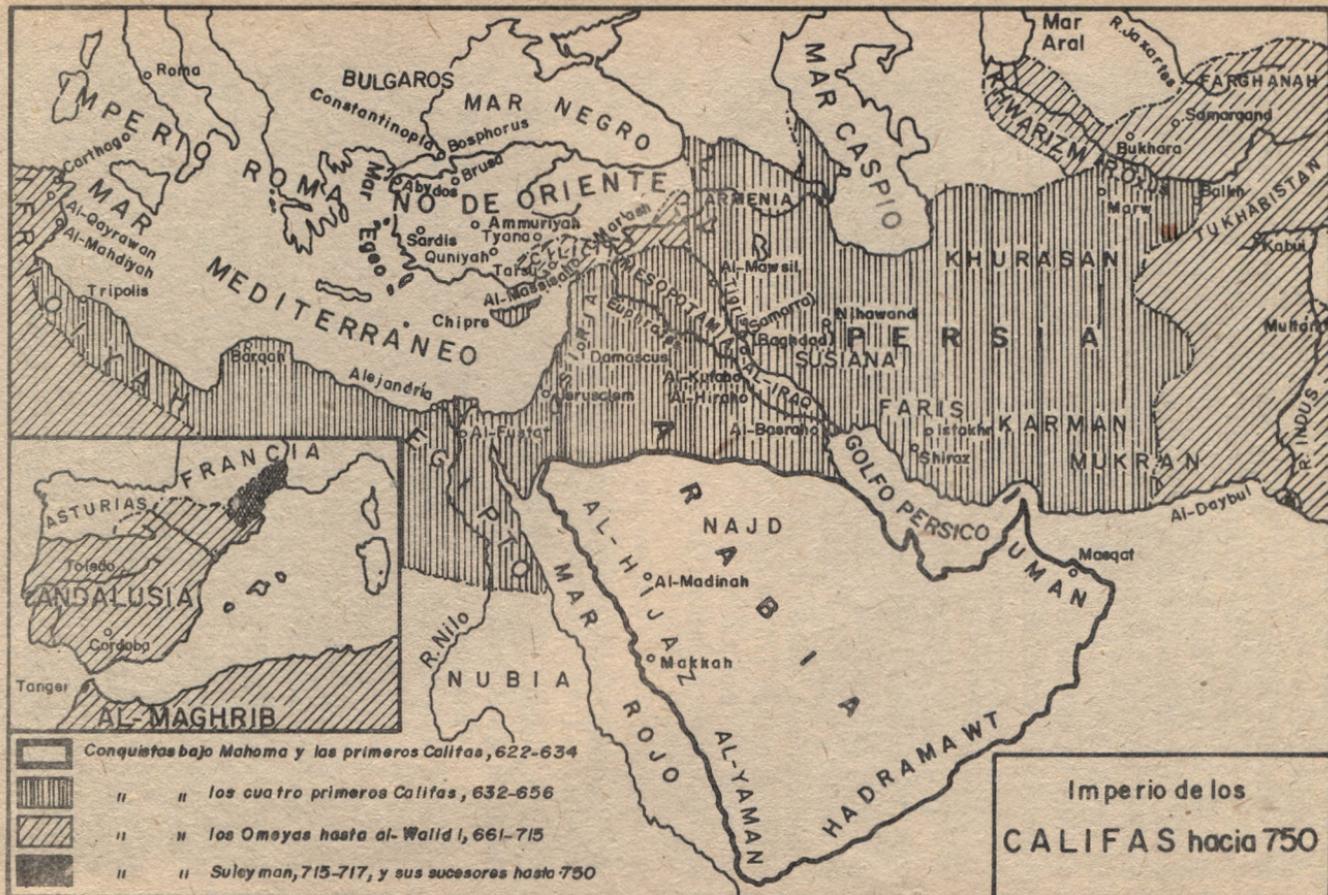
El proceso de arabización llevado a cabo durante la época Omeya (661-750), tendió a crear una unidad dentro del Imperio por medio de la lengua, las tradiciones y las costumbres árabes. Este proceso va a ser fortalecido y logrará una unidad mayor y más solidaria por el deseo de islamización que, aunque iniciado en la época anterior, se robusteció en el reinado 'abbasi (750 al siglo XIII), por medio de la consolidación de una serie de instituciones, además de la unidad ideológica, política, religiosa y cultural generada por el Islam. (Véase el Mapa N° 3).

III. Los fundamentos del Imperio Musulmán

Entre las instituciones que conforman los fundamentos del Imperio Musulmán sobresalen las siguientes:

1) Religiosas: a) El *Zakat*. Lismona o impuesto religioso al que están obligados todos los musulmanes. Es lógico suponer que se obtiene una unidad del Islam si cada musulmán paga al Estado islámico, de acuerdo con sus posibilidades y riquezas, su contribución, a fin de mejorar la situación de los necesitados, de acuerdo con el Corán IX, 60, que dice: "las limosnas son solo para los pobres, los menesterosos, los recaudadores, los pusilánimes; para la redención de los esclavos, los insolventes; para la causa de Dios y para el viandante; ello es un precepto dimanado de Dios, porque Dios es sapientísimo, prudente".

b) La Ley, Basada exclusivamente en la *Shari'a* (Ley Revelada) que sigue el Corán, la *Sunna* y el '*Ijma'*' (consenso); como la primera, segunda y tercera fuentes para la aplicación de la justicia. El empleo del '*Ijtihad*' (uso de la razón) dio origen a cuatro principales escuelas de la Ley que son: MaliKita, Hanifita, Shafi'ita y Hanbalita.



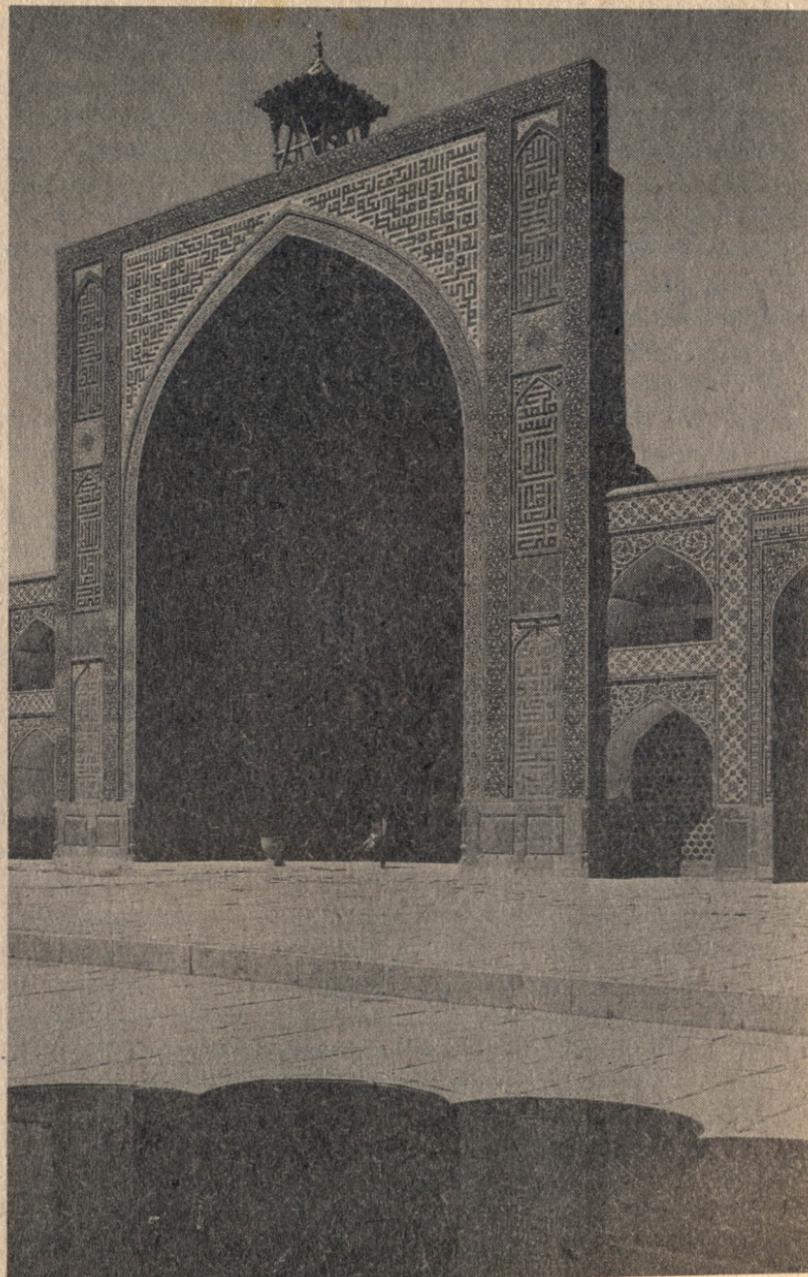
2) Económicas: a) El *Jizya*. Contribución que debían pagar al Estado islámico todos los no musulmanes, con el propósito de gozar de los bienes y servicios del Estado. El *jizya* era una contribución más alta que el *zakat*. Por esta razón, muchos judíos y cristianos decían ser musulmanes conversos, con el propósito de lograr la posición social de los musulmanes y pagar el *zakat* en vez del *jizya*. De hecho, este último establecía una diferencia económica y religiosa entre los musulmanes y *Ahl al-Kitab*, con lo cual se pretendía lograr una mayor unidad interna de los musulmanes, aun cuando se aceptaran las otras religiones reveladas.

b) El *Kharaj* y el *Fay*: El *kharaj* era el impuesto sobre la tierra, que debían pagar todos los dueños de los terrenos, independientemente de su credo religioso. En los territorios conquistados los musulmanes permitieron a sus habitantes ejercer sus profesiones y cultivar la tierra. Lógicamente estas personas formaban un estamento inferior. Inclusive los no árabes convertidos al Islam, tenían una posición inferior a los musulmanes de origen árabe.⁽¹⁴⁾

Según la tradición, fue 'Umar (634—644) quien estableció el sistema tributario, según el cual, la conversión al Islam eximía a los nuevos neófitos del pago de los impuestos, inclusive del de capitación (*jizya*). Los impuestos eran inherentes a la tierra que era considerada, en el tiempo de 'Umar, como propiedad de toda la comunidad. En un principio se conocieron esas tierras comunitarias con los nombres de *waqf* y *fay*. La palabra *fay* también se empleó en los primeros tiempos del Islam como botín. En opinión de Gustav E. von Grunebaum, el *fay* era el tributo procedente de las tierras conquistadas para los musulmanes y constituía, junto con la *ghanima* (botín de guerra) la *sadaqa* y el *zakat*, las cuales son respectivamente la limosna voluntaria y la limosna obligatoria, las fuentes del ingreso al Tesoro Islámico.⁽¹⁵⁾ Con relación a la *ghanima* (botín de guerra), es oportuno aclarar que esta sólo pertenecía a los guerreros; es decir a aquellos que habían participado en las conquistas. Según la tradición, ya en los tiempos del Profeta esta práctica formó parte de los métodos musulmanes de la distribución de los bienes del botín (*al-ghanima*) que incluía los bienes muebles y los prisioneros, mas no las tierras que, como se ha señalado, en los primeros tiempos del Islam pertenecían a la comunidad. Uthman (644—656) permitió que los guerreros tomaran parte de las tierras, las que luego fueron consideradas como *ghanima*, de donde *fay* pasó a significar sólo aquellos territorios y bienes que entraron al Islam sin necesidad de conquista. Desde entonces *fay* pasó a designar únicamente los bienes y terrenos de aquellos pue-

blos que habían aceptado voluntariamente el Islam. Se dio el caso de algunos pueblos que ante el avance de los ejércitos musulmanes, fuera por temor, o bien, por convencimiento, decidieron aceptar el Islam. Estas tierras y riquezas gozaron de un tratamiento especial. En los primeros tiempos del Islam y a raíz de las conquistas, los tributos variaron dependiendo del lugar y el tiempo. En estos primeros tiempos *jizya* y *kharaj* se usaron indistintamente, con el significado de tributo en una forma genérica. En el Corán *jizya* aparece sólo una vez: "Combatid a quienes no creen en Dios, en el Día del Juicio Final, ni prohíben lo que Dios y Su Apóstol prohibieron, ni profesan la verdadera religión de quienes recibieron el Libro, hasta que, sumisos, paguen el tributo (*jizya*) contante" (IX, 29).⁽¹⁶⁾

En opinión de Philip Hitti, la distinción clara entre *jizya*, queriendo decir impuesto de capitación, y *kharaj*, impuesto sobre las tierras, no fue sino hasta la época de los últimos Omeyas.⁽¹⁷⁾ La contribución territorial se pagaba a plazos y en especie con los frutos de la tierra. No se podía pagar ni con cerdos, ni con vino, ni con animales muertos. El impuesto por capitación (*jizya*) se pagaba en dinero. El pago del *jizya* era un elemento que marcaba la inferioridad social con relación a aquellos que, siendo musulmanes, pagaban el *zakat*. El impuesto de capitación (*jizya*) se cobraba sólo a aquellos que fueran físicamente capaces de valerse por sí mismos. Estaban exentos del tributo por capitación las mujeres, los niños, los mendigos, los monjes, los ancianos, los locos y los enfermos incurables.⁽¹⁸⁾ La división de las tierras después de la conquista islámica fue de gran importancia. Las tierras se dividían en dos grandes categorías: a) las tierras que se habían dejado en propiedad de los antiguos dueños siempre y cuando se encargaran de su explotación. Estaban obligados a pagar el impuesto sobre la tierra (*kharaj*). b) las tierras que el Estado islámico administraba después de la conquista, fuera porque los antiguos propietarios habían desaparecido, o porque los antiguos Estados los habían perdido en la conquista. De estos terrenos fue costumbre que el Estado islámico, desde los tiempos del Profeta, se guardara una parte para su propia administración, y la otra la repartiera en parcelas, *qatí'a* (plural *qatai'*). Estos terrenos los concedía el Estado islámico casi en calidad de propiedad para beneficio de aquellos que habían participado en la conquista, desde la época de Uthman, con la única condición de que fueran explotados óptimamente. La posesión (*day'a*, plural *diya'*) de tales parcelas no convertía al propietario en un señor feudal, como equivocadamente se ha creído, que estuviera fuera del control de la administración central.⁽¹⁹⁾



La gran Mesquita en Isfahan (Siglo XI).

El *kharaj* empezó siendo un impuesto a la tierra que debían pagar los no musulmanes. Sin embargo, la pregunta clave en este asunto va en el sentido de qué pasaba si el no musulmán se convertía al Islam. ¿Era lícito seguir cobrándole el impuesto? Obviamente no era permitido, pues su condición de converso le excluía de esa relación. El Estado islámico no se ocupó mucho de este asunto, pues en los primeros tiempos fue poco común. Sin embargo, hacia finales del siglo VII, las conversiones para evadir impuestos, o bien, la huida de los campesinos en busca de tierras, donde pudieran eludir los impuestos, fueron cada vez más frecuentes. El gobernador al-Hajjaj Ibn Yusuf (m. 714) de la parte oriental del Imperio —de lo que habían sido los dominios sasánidas— había logrado dominar la Meca y someterla al control de los califas omeyas durante la *fitna*. También fue famoso por su preocupación y clara administración de los aspectos fiscales del Imperio.⁽²⁰⁾ Al-Hajjaj no deseaba la conversión al Islam de las capas bajas de los *dhimmis*, a los que quería mantener en el campo como trabajadores en la agricultura. Los *dhimmis* se diferenciaban internamente por el grado de privilegios sociales.⁽²¹⁾ Las clases bajas estaban dedicadas exclusivamente a la agricultura. Los problemas en la administración fiscal empezaron a raíz del privilegio de exención del pago del impuesto de capacitación de que gozaban los *dhimmis*, mientras los musulmanes, a veces menos poderosos, debían pagarlo. El califa omeya 'Umar II (717–720) vio con claridad que los *dhimmis* debían pagar también el impuesto sobre las personas. Fue entonces cuando el concepto del *jizya* se estableció con precisión, aun cuando logró alcanzar un mayor desarrollo y éxito en la época 'abbasi. El *jizya* fue desde entonces el impuesto que debían pagar todos los no musulmanes.

Es oportuno señalar que la política de 'Umar II de los impuestos sobre la tierra tendía a evitar el crecimiento de los privilegios dentro de la clase gobernante musulmana. Los propietarios árabes en Arabia pagaban un impuesto equivalente a la décima parte de lo producido (*ushur* = diezmo). Este diezmo, obviamente, se cobraba en adición al *zakat*. La mayoría de los impuestos sobre la tierra derivaron de las tierras conquistadas que, por supuesto, pagaban más del diezmo. El impuesto en esas tierras fue llamado el *kharaj*, en contraste con *ushur* y se cobraba a los musulmanes que, habiendo participado en el proceso de conquista, gozaban de privilegios sobre esos terrenos. También se cobraba a los herederos. En aquel momento los musulmanes argumentaban que ellos deberían de estar exentos del pago del *kharaj*, ya que habían formado parte del ejército islámico conquistador de esos terrenos, y aseguraban

que ese impuesto debían pagarlo sólo los *dhimmis*. Sin embargo, y a pesar de ello, el *kharaj* se fue divulgando cada vez más, conforme los musulmanes adquirían tierras que en alguna oportunidad habían sido gravadas con ese impuesto, o bien, porque los *dhimmis* se convertían al Islam. Es necesario aclarar que la política fiscal variaba de tiempo en tiempo y de lugar en lugar. Así por ejemplo, el gobernador al-Hajjaj señaló en una oportunidad que todas las tierras que una vez habían sido gravadas con el *Kharaj*, debían seguir pagando ese impuesto, independientemente del dueño.⁽²²⁾

Este problema hizo plantear al Estado islámico la necesidad de reformar la estructura económica y participar directamente en la distribución de las tierras y en la política fiscal. Ya para principio del siglo VIII, se estableció que todo propietario de la tierra estaba obligado a pagar el *kharaj*, independientemente de su credo religioso. Sin embargo, volvemos a nuestro planteamiento inicial: ¿qué pasaba con los conversos? La administración islámica diferenció con toda claridad el impuesto sobre la tierra (*kharaj*) y la contribución que se establecía sobre las personas, dependiendo de su religión. La capitación (*jizya*), como ya se ha señalado, debían pagarla al Estado islámico todos los no musulmanes (*Ahl al-Kitáb*). En caso de conversión, el Estado no perdía nada, pues todo musulmán debía pagar el *zakat*; de manera que este venía a sustituir al impuesto por capitación (*jizya*). En la época 'abbasi se unificó todo el sistema fiscal. Los 'abbasi hicieron notar que el *jizya* venía a ser la continuación del impuesto personal preislámico.

Con relación a la propiedad de las tierras ya hemos señalado en líneas anteriores que en la época de 'Umar estas eran consideradas de toda la comunidad; quizá siguiendo una antigua tradición árabe preislámica de conservación de tierras colectivas (*hima*), que eran utilizadas por una tribu y sobre las que no se podía ejercer la propiedad privada.

Otra forma de propiedad fue el *waqf* (plural *awqaf*) o *habus*. *Waqf* significa fundación permanente. Era la fundación de una obra pía que se ponía bajo la ley, para beneficio de todos aquellos a los que el propietario había designado. Los beneficiarios podían ser los descendientes del propietario, o bien, un grupo pobre al que se donaba esas tierras para la edificación de escuelas (madrasas), mezquitas, hospitales, etc. El *waqf* no se podía realizar si no se tenía una absoluta propiedad sobre la tierra designada con tal propósito.

3) Políticas: a) El *Califato*. Esta fue la más importante institución política del Imperio Islámico, y al mismo tiempo fue también religiosa, debido a la estrecha relación existente entre Estado y Religión

en el Islam. Todas las medidas políticas dependían directamente del califa quien, por ser considerado el sucesor del Enviado de Dios (*Rasul Allah*), era también el director de las actividades religiosas, el defensor del Islam y el último recurso de apelación en los asuntos jurídicos.

El gobierno del califa no fue delegado en un gran número de administradores. El califa contaba con un visir, como el jefe financiero y la cabeza del gobierno, además de sus secretarios en varias oficinas (*diwans*). El rol político y administrativo del califa varió a lo largo de la historia del Imperio Islámico. Los califas Rashidun tuvieron una actividad directa en la política, en la defensa y expansión de la religión y en la administración de la justicia. Ya para la época 'abbasí, por ejemplo, no se esperaba que el califa llevara a cabo un papel personal en el gobierno, sino que el Califato era una corte para la última apelación.

El califa tomaba sus propias decisiones. Sin embargo, con mucha frecuencia, aún asuntos de política general eran dejados al visir. Cuando este sistema estuvo suficientemente desarrollado, el califa podía cambiar de política, al escoger a un nuevo visir.

El califa era el líder de la comunidad (*Amir al-Mu'minin*, o Príncipe de los creyentes). Guiaba la Guerra Santa (*Jihad*) y también la Peregrinación (*al-Hajj*) a la Meca. Harun ar-Rashid (786—813), por ejemplo, un año dirigía la Guerra Santa (*Jihad*) y al año siguiente conducía la Peregrinación a la Meca. De esta manera, el califa era una figura de gran relieve en los aspectos político-militares y religiosos.⁽²³⁾

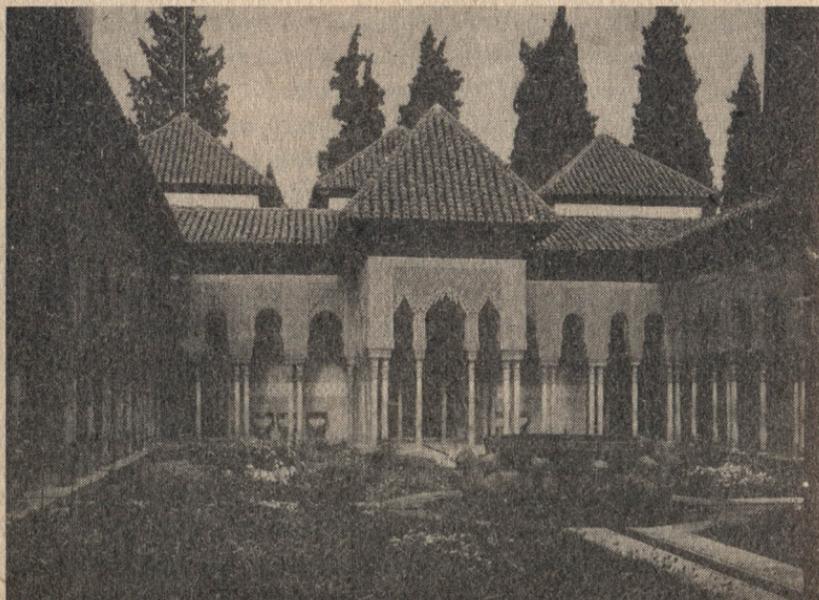
A través del estudio de las otras instituciones políticas que aquí analizaremos, también dependientes del califato, podremos tener una más clara idea de las dimensiones del poder y las actividades del califa.

b) Las *Fortalezas*. La defensa y control militar del Imperio se ejercía desde las Fortalezas que se habían fundado para tales fines. La palabra árabe para designar la Fortaleza era *misr* (plural *amsar*). La política estatal islámica iba en el sentido de que los árabes, desde esos cuarteles, pudieran controlar las principales ciudades, las rutas comerciales y militares, así como organizar futuras expediciones para nuevas conquistas. La función principal de las Fortalezas era de índole militar. La mayoría de ellas se ubicaban cerca de las regiones desérticas. Por ejemplo, Kufa en la antigua región de Ctesifón del Imperio Persa, y Basra (Basora), entre el desierto y los puertos del Golfo Pérsico, eran las dos más importantes ciudades fortalezas en Iraq, desde donde se organizaron expediciones hacia el este. La ciudad-Fortaleza de Fustat (la futura ciudad de El Cairo), en el delta del Nilo, fue construida como la capital de Egipto, y como Fortaleza para dirigir las expediciones hacia

el oeste. En Siria, la ciudad de Damasco fue el punto de avanzada desde el cual los musulmanes dirigieron sus incursiones hacia el norte en territorio bizantino.

c) El *Diwan*. Para una efectiva organización del Imperio Islámico, los musulmanes contaron con varias oficinas conocidas con el nombre de *Diwan*. La más importante de ellas fue la llamada Bayt al-Mal (El Tesoro). Cada una de las provincias del Imperio era administrada a través de su propio *diwan* en la capital. Cerca de novecientos de estos *diwans* eran incorporados en una sola oficina central (*Diwan ad-Dar*) con tres ramas para el este, el oeste y el Safwad (el Iraq central y bajo). Existió también el *diwan* de la guerra y el *diwan* del correo. Este último contaba con dos *diwans* que trataban con la correspondencia oficial.

El Califato, las Fortalezas y los *Diwans* fueron las más importantes instituciones políticas del Imperio Islámico. Estas instituciones políticas, diseñadas con gran precisión y con muy claras y específicas funciones, constituyeron uno de los fundamentos del Imperio Islámico, como lo fue también el ejército como institución permanente que permitió, en los primeros tiempos, la expansión islámica y que luego robusteció, defendió y consolidó el Imperio Musulmán. Las instituciones económicas ya reseñadas, la política fiscal, así como la política



Patio de los leones en la Alhambra (Siglo XIV).

agraria, fueron también importantes elementos que dieron fuerza, dinamismo e hicieron perdurable al Imperio Islámico. No debemos dejar de señalar que tanto las instituciones económicas como las políticas, estuvieron justificadas, defendidas y controladas por la religión y la ley, aspectos superestructurales también de un enorme valor como fundamentos del Imperio Islámico.

Mientras la religión y la ley se aplicaron de acuerdo con los preceptos establecidos en el Corán y en la *Sunna*, el Califato, los *Diwans* y todas las otras instituciones económicas y políticas, tuvieron un poder real y efectivo. Sin embargo, conforme la corrupción avanzada e impedía la aplicación correcta de la *Shari'a*, los pilares del Imperio Islámico empezaron a tambalearse. Si el Califato ya no llenaba ni cumplía sus funciones para beneficio del Imperio, del Islam y del pueblo, y las luchas por el poder eran constantes, toda la superestructura que sostenía la base del Imperio empezó a decaer. También es factible notar que en el nivel económico ya no se respetaban las instituciones del *kharaj*, *jizya*, *fay*, etc. La corrupción también se hizo presente en los niveles económicos. Los pueblos empezaron a romper sus lazos de solidaridad (*al-'asabiyya*) y a buscar sus propios intereses, ya que la máxima institución político-religiosa estaba corrupta y en decadencia. Si tal asunto era un hecho, no había razón, entonces, para defender el Imperio ni para luchar por los intereses generales. Para entonces se pensaba más en los intereses particulares. El Imperio como institución se debilitó, quedó expuesto a las invasiones y no había ya elementos que lo defendieran y apoyaran. El Imperio Islámico entró entonces en proceso de contracción, desintegración y desaparición. Finalmente, en 1924, el Califato fue abolido totalmente, con lo cual desapareció la más importante y básica institución político-religiosa del Imperio Musulmán y con ésto sobrevino la desaparición del Imperio Islámico.

IV CONCLUSIONES

A manera de conclusión podemos asegurar, siguiendo la obra de Hamilton Gibb, que el éxito de la expansión islámica se debió a la rapidez de las conquistas y a que los musulmanes lograron asimilar los conocimientos científicos, técnicos y culturales de los pueblos conquistados.⁽²⁴⁾ Actualmente el Islam abarca extensiones enormes de Asia y África, inclusive lugares a los cuales nunca llegaron los ejércitos musulmanes. ¿Cómo podemos explicarnos este proceso de islamización de

vastas regiones de Africa negra y por el Sudeste Asiático, Indonesia y Filipinas? Al respecto podemos dar dos planteamientos. Por una parte el convencimiento y aceptación del Islam, y por la otra, la actuación de las órdenes *sufis* (místicas) en su proceso de difusión, aunado lo anterior al contacto de los pobladores de estas regiones con los comerciantes musulmanes.

La enumeración de los cuarenta y tres países miembros de la Conferencia Islámica nos da idea de la dimensión del Islam y la diversidad de pueblos que abarca: Afganistán, Alto Volta, Arabia Saudita, Argelia, Bahrayn, Bangladesh, Camerún, Chad, Egipto, Emiratos Arabes Unidos, Gabón, Gambia, Guinea, Guinea Bissau, Indonesia, Irán, Iraq, Islas Comoro, Jibuti, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Malasia, Maldivas, Mali, Mauritania, Nigeria, Omán, Pakistán, Qatar, Senegal, Sierra Leona, Siria, Somalia, Sudán, Tanzania, Túnez, Turquía, Uganda, República Arabe del Yemen, República Popular Democrática del Yemen y la Organización de Liberación de Palestina (O.L.P.)

Los países islámicos ocupan en la actualidad el 9.5% del área mundial, con un área total de 26464639 km². En Africa ocupan 16474834 km², lo que representa el 56.61% del continente africano. En Asia representan el 22.65% del continente asiático, con una superficie total de 9967647 km². La población de los países islámicos es de cerca de 600 millones de habitantes y representa el 44.78% de la población total de Africa y el 36.16% de la población total del continente asiático. Los musulmanes representan el 15.32% de la población total del mundo.⁽²⁵⁾

Los fundamentos del Imperio Musulmán han sido los elementos que, en lo referente a lo religioso, a lo político y a lo económico, han formado la base sobre la que ha descansado la cultura islámica por cerca de catorce siglos. Asimismo, esos fundamentos han estimulado la unión de los musulmanes y creado los términos de una unidad cultural, no obstante las excepciones que puedan mencionarse a lo largo de la historia. Con la abolición del Califato (1924) desapareció esa unidad emanada del poder central religioso y político, dándose paso entonces a un mayor desarrollo de los nacionalismos y a las divisiones políticas de las regiones islámicas en diferentes Estados. Es oportuno señalar que aunque el fin del Califato significa la desaparición de un poder central islámico y la desintegración de la unidad política de una gran parte del Mundo Islámico, no quiere decir la ruptura con la tradición ni el fin de la unidad cultural del Islam.

V NOTAS

- 1— Véase: Roberto Marín Guzmán, "El Islam, una religión", en *Crónica*, Número 3, Universidad Autónoma de Centro América, San José, 1982, pp. 81-90.
Manuel Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos. El sistema de autoridad en la Arabia Preislámica*, El Colegio de México, México, 1975, *passim*.
Th. Nöldeke, "Arabs (ancient)", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume I, 1964, pp. 659-673.
- 2— Roberto Marín Guzmán, *op. cit.*, pp. 81-90.
- 3— Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Labor, Buenos Aires, 1973, p. 20.
- 4— Véanse las siguientes obras:
Maxime Rodinson, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, Era, México, 1974, pp. 192-193.
Francesco Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Guadarrama S.A., Madrid, 1967, pp. 113-114.
Carl Brockelmann, *History of the islamic peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, pp. 25-26.
- 5— Maxime Rodinson, *op. cit.*, pp. 192-193.
- 6— Francesco Gabrieli, *op. cit.*, pp. 113-114.
- 7— Véase: Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun (1332 - 1406) y el método científico de la Historia", *Cuadernos de Historia*, No. 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.
Ibn Jaldún, *Al-Muqadimah*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, *passim*.
- 8— Carl Brockelmann, *op. cit.*, pp. 46-47.
- 9— Véase: Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago University Press, Chicago, 1979, pp. 101 y siguientes.
Fazlur Rahman sostiene que en materia legal —como el reparto del botín, poner fin a las disputas entre los musulmanes, etc.— el Corán compara a Muhammad con Dios. Lo anterior debe entenderse que por disposición divina, Muhammad era el Profeta y el

Juez en la tierra, en representación de Dios. Mientras el Todopoderoso daba las reglas y leyes para toda la humanidad, permitía que el Profeta, a quien guiaba e inspiraba, resolviera los casos particulares de disputas y problemas entre los musulmanes.

- 10— Roberto Marín Guzmán, "Periodización y Cronología del Mundo Islámico", *Cuadernos de Historia*, No. 36, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982, p. 7.
Cfr.: Carl Brockelmann, op. cit., p. 59.
- 11— Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, passim.
- 12— La obra de Carl Brockelmann es muy clara al respecto.
Véase también: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, Volume I, 1974, passim.
- 13— Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions*, Allen and Unwin, London, 1954, pp. 123-124.
- 14— Philip Hitti, *Historia de los Arabes*, Editorial Razón y Fe S.A., Madrid, 1950, p. 136.
- 15— Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 160.
- 16— As-Sayyid Sabeq, *Fiqh as-Sunna*, Dar al-Kitāb al-'Arabiyy, Beirut, 1969, p. 664.
- 17— Philip Hitti, op. cit., p. 137.
- 18— Loc. cit.
- 19— Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972, pp. 39-40. En las páginas 138-139 escribió lo siguiente: "Los dominios que el Estado concedía a beneficiarios particulares privados en condiciones parecidas a la propiedad eran llamados *qata'* (plural *qati'a*). Pero es preciso que hagamos algunas aclaraciones a causa de los frecuentes contrasentidos que se han producido sobre esta institución como consecuencia de su confusión de lo que ulteriormente se llamará, derivando de la misma raíz etimológica, *iqta'* y de la traducción abusiva de la palabra por "feudo". Una *qati'a*, y este es el sentido exacto de la palabra, era una tierra separada (del dominio del Estado); era concedida sin limitación de tiempo lo más a menudo a un musulmán, que ejercerá sobre ella todas las prerrogativas, pero también soportará todas las cargas de un propietario musulmán: gozará de todos los derechos de un propietario, pero no tendrá ningún derecho de "señor". Sus derechos de propietario estaban subordinados únicamente a la

obligación de revalorizar la tierra; debía "vivificar la tierra muerta", lo que no quería decir que la tuviese que trabajar con sus manos, sino sólo que era responsable de instalar en ella gentes capaces de trabajarla y de hacerlo en las condiciones adecuadas para ello: de no ser así, la tierra le sería quitada en beneficio de un mejor explotador. La *qati'a*, como no importa qué otra propiedad, estaba sujeta a todas las intervenciones normales de la administración del Estado, y debía el diezmo de todos los musulmanes. Por otro lado, la *qati'a* podía ser lo mismo muy vasta que limitada a un trozo de un pueblo, es decir, a un inmueble urbano, justo para permitir que el beneficiario viviese honradamente. Vemos, pues, que en poco se parece esto a un "feudo", sobre el que el señor, libre de impuestos, ejerce los poderes de la administración. Si se quiere buscar un equivalente aproximado en el Derecho heredado de la antigua tradición romana, habría que hablar de la enfitéusis".

Cfr. también: Peter Holt, et. al, *The Cambridge History of Islam*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 514-518.

20— Marshall G.S. Hodgson, op. cit., p. 223.

21— Ibid., pp. 242-243.

Los *dhimmis* eran los pueblos sometidos al Islam y que gozaban de la protección de los musulmanes: no cumplían el servicio militar en el ejército musulmán, asunto que les estaba prohibido por motivo religioso. A cambio de ello pagaban un alto impuesto. Se les permitía también tener sus propias autoridades religiosas, sus leyes canónicas y sus templos.

22— Ibid., p. 269-270.

23— Ibid., p. 292.

Véase también: Maurice Gaudfroy-Demombynes, op. cit., pp. 108 y siguientes.

24— Hamilton Gibb, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 11.

25— Issam el-Zaim, "Modelos Industriales en los Países Islámicos", en *Estudios de Asia y Africa*, Volumen XV, Número 1 (43), México, 1980, pp. 1-66.

VI BIBLIOGRAFIA

- Ahmad, Nafis, *Muslim contributions to geography*, Ashraf Publications, Lahore, 1972.
- Averroes, *On harmony of religion and philosophy*, Messrs. Luzac and Company, London, 1976.
- Bell, J. y M. Watt, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970.
- Brockelmann, Carl, *History of the islamic peoples*, capricorn Books, New York, 1960.
- Cahen, Calude, *El Islam*, Siglo XXI, Madrid, 1972.
- Charmay, Jean-Paul, *Islamic culture and socio economic change*, E. J. Brill, Leiden, 1971.
- Ezzati, Abul-Fazl, *An introduction to the history of the spread of Islam*, News and Media Ltd., London, 1978.
- Gabrieli, Francesco, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Guadarrama S.A., Madrid, 1967.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Muslim institutions*, Allen and Unwin, London, 1954.
- Gibb, Hamilton, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Gibb, Hamilton, *Islamic Society and the West*, Oxford University Press, London, 1969.
- Grunebaum, Gustav E, *Medieval Islam*, the University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- Grunebaum, Gustav E., *El Islam*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- Grunebaum, Gustav E., *Muhammadan Festivals*, Curzon Press, London, 1981.
- Grunebaum, Gustav E., *Unity and variety in muslim civilization*, the Universtiy of Chicago Press, Chicago, 1976.
- Grunebaum, Gustav E, "Islam, religión e ideología", en *Estudios Orientales*, Volumen VII, No. 2 (19), 1972, pp. 161-175.
- Hitti, Philip, *Historia de los árabes*, Editorial Razón y Fe S.A., Madrid, 1950.
- Hitti, Philip, *Islam modo de vida*, Gredos, Madrid, 1973.

- Hitti, Philip, *The Arabs, A short history*, Gateway Editions, South Bend, Indiana, 1970.
- Hodgson, Marshall G.S., *The venture of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 3 tomos, 1974.
- Holt, Peter, *The Cambridge History of Islam*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Ibn Batuta, *A través del Islam*, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Ibn Jaldun, *Al-Muqaddimah*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Jabri, S.H.M., *The origins and early development of Shi'a Islam*, Longman, London, 1979.
- Mc Neill, William y Marilyn Robinson Waldman, *The Islamic World*, Oxford University Press, London, 1973.
- Marín Guzmán, Roberto, *Introducción a los Estudios Islámicos*, Ed. Nueva Década, San José, 1983.
- Marín Guzmán, Roberto, "Cronología y Periodización del Mundo Islámico", *Cuadernos de Historia*, No. 36, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.
- Marín Guzmán, Roberto, "Ibn Khaldūn (1332 – 1406) y el Método Científico de la Historia", *Cuadernos de Historia*, No. 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.
- Marín Guzmán, Roberto, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", *Cuadernos de Historia*, No. 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982.
- Marín Guzmán, Roberto, "El Islam, una religión", en *CRONICA*, No. 3, Universidad Autónoma de Centro América, San José, 1982, pp. 81-90.
- Marín Guzmán, Roberto, "La importancia de Jersusalén para el Islam", en *CRONICA*, No. 1, 1983, pp. 72-78.
- Marín Guzmán, Roberto, "El Islam Shi'ita", en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, Ed. Nueva Década, San José, 1983, pp. 173-183.
- Nöldeke, Th., "Arabs (Ancient)", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburgh, Volume I, 1964, pp. 659-673.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, The Chicago University Press, Chicago, 1979.
- Rodinson, Maxime, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, Era, México, 1974.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *Mercaderes, dioses y beduinos, El sistema de autoridad en la Arabia Preislámica*, El Colegio de México, México, 1975.

- Sabeq, as-Sayyid, *Fiqh as-Sunna*, Dar al – Kitab al 'Arabiyy, Beirut, 1969.
- Shoufani, Elias, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, University of Toronto Press, Toronto, 1973.
- Sherwani, H.K., *Studies in muslim political thought and administration*, Ashraf Publications, Lahore, 1970.
- Trimingham, Spencer, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1979.
- Watt, Montgomery, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Labor, Buenos Aires, 1973.
- Watt, Montgomery, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.
- Weekes, Richard, *Muslim peoples*, Greenwood-Press, Westport, Connecticut, 1978.
- El-Zaim, Issam, "Modelos industriales en los países islámicos", en *Estudios de Asia y Africa*, Volumen XV, No. 1 (43), México, 1980, pp. 1-66.
- El Corán*, traducción del Centro Estudiantil Musulmán de Granada, Granada, España, S.F.E.