

EL ISLAM Y EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO ¹

por Yadh Ben Achur

Los estudios y análisis políticos contemporáneos relativos al Islam están, a menudo, impregnados de juicios y valores éticos propios del medio cultural de los investigadores.

Se destacan, al respecto, dos tendencias principales. La primera, que puede calificarse de « occidentalocéntrica », corresponde a la obra de orientalistas o de islamólogos formados en occidente e influenciados por la cultura occidental. En sus análisis del Islam, lo parangonan con las normas morales o políticas occidentales. La segunda, que podría llamarse « apologética » se refleja, por lo general, en los escritos de pensadores musulmanes que, como reacción contra los ataques de que es objeto el Islam por parte de la primera escuela, intentan glorificarlo y, en particular, encontrar en el mismo las nociones y las novedades culturales del mundo moderno, es decir, de hecho, de occidente. Para éstos, el Islam sería, por ejemplo, el inventor y el promotor del gobierno democrático, del socialismo, de la separación de los poderes, de los derechos humanos y del derecho humanitario.

La oposición entre esas dos tendencias es más aparente que fundamental. Ambas, en realidad, juzgan al Islam con relación a las mismas fuentes de referencia. Y ambas consideran, conscientemente una, inconscientemente otra, que los valores culturales de occidente son incomparables y mejores. La primera condena al Islam, implícita o explícita-

¹ Conferencia pronunciada el 11 de octubre de 1979, en el Seminario africano francófono sobre la difusión del derecho internacional humanitario, organizado por el CICR y la Media Luna Roja Tunecina, y celebrado del 9 al 19 de octubre de 1979 en Túnez.

mente, y sitúa a la civilización islámica junto a las civilizaciones consideradas atrasadas; la segunda, en cambio, quiere demostrar que el Islam no está atrasado, en absoluto, y que tiene su lugar en las grandes corrientes del pensamiento moderno.

La primera dificultad metodológica de un tema como el nuestro es precisamente tratar, en la medida de lo posible, de dejar de lado esos dos enfoques polémicos.

La segunda dificultad metodológica atañe al carácter discrónico de la comparación entre las normas y los preceptos islámicos, por una parte, y las normas del derecho humanitario, por otra parte. El Islam nació a finales del signo VI y a comienzos del siglo VII D.C.; la época influyó, inevitablemente, en particular por lo que respecta a las cuestiones relativas a la guerra y a la utilización de armamentos, a la suerte que corren los prisioneros y los no combatientes, etc. Ahora bien, la índole de la guerra moderna y su alcance, las preocupaciones morales de las naciones actuales, las relaciones entre los diferentes grupos humanos tienen poco que ver con los siglos VI y VII. Intentar analizar la actitud del Islam con respecto al derecho internacional humanitario es, pues, aceptar la interpretación por aproximación y el razonamiento por analogía y renunciar, así, por adelanto, a demasiado rigor.

Observemos, por último, que aunque el Islam es una unidad de civilización, el mundo islámico está integrado por un mosaico de naciones y de culturas y que hay una pluralidad de interpretaciones o de lecturas del Corán. Para este artículo nos basaremos en la lectura sunnita dominante.

Nuestras fuentes principales son las obras tituladas *Siyar*, especialmente dedicadas al derecho de la guerra.

Podemos citar, en particular, la obra de Al Auza'i (fallecido el año 774) titulada *Kitab Assiyar*. Conocemos esa obra por la refutación de Abu Yusef, discípulo del Imam Abu Hanifa, fundador de la escuela hanefita. Abu Alwafa al Afghani publicó la obra el año 1939 en El Cairo: *Kitab Arrad 'ala Siyar al Auza'i*. Conocemos, asimismo, esta obra gracias al texto reproducido por el Imam Châf'i en el tomo 7 de su *Kitab al Um*.

Un tratado de la guerra más conocido fue escrito por Chaybani, en el siglo VIII. Chaybani fue también discípulo del Imam Abu Hanifa. Su *Kitab assiyar al kabir* ha llegado a nosotros gracias al comentario de Sarkhasi, en el siglo XII. Salah eddin al Munjid publicó el comentario de Sarkhasi el año 1971.

Sería interesante estudiar en este artículo el concepto islámico de la guerra y de su legitimidad. Tales consideraciones superarían, sin embargo,

nuestro propósito, debido a los presupuestos éticos, jurídicos y religiosos que inevitablemente supondrían. Nuestro análisis, por consiguiente, versará sobre los puntos siguientes: en el primero, y sin duda alguna el más importante, se tratará la condición jurídica y el trato a los combatientes; en el segundo, la suerte que corre la población no combatiente; en el tercero, la posición del Islam con respecto a la esclavitud para los vencidos en la guerra.

I. Condición y trato a los combatientes prisioneros

Por lo que respecta a los principios

La cuestión de la conducción propiamente dicha de la guerra no ha sido objeto de atención particular por parte de los autores musulmanes. Cuando el armamento era mucho menos destructor que el actual y cuando no había armas de destrucción masiva, era normal que esta cuestión no atrajera particularmente la atención. Se consideraban, pues, como legítimos todos los medios para lograr la victoria, en particular el uso de las estratagemas.

Uno de los problemas más cruciales del derecho humanitario es el relativo a la condición y a la suerte que corren los prisioneros de guerra. Este problema se evoca tres veces en el Corán.

La primera vez, en la sura VIII, versículos 67 y 68. Estos versículos, revelados, se refieren a los prisioneros de la batalla de Badr, que es la primera entre musulmanes e infieles. Se planteó una duda con respecto a esos prisioneros, pues al profeta y a sus compañeros se planteó ese problema por primera vez. Algunos compañeros aconsejaban al profeta que mantuviese a los prisioneros y que pidiese luego un rescate. Omar, el futuro califa, aconsejó que se les ejecutase. El profeta se unió a la opinión de la mayoría y entonces intervino ese versículo en que se censura al profeta por haber retenido a los prisioneros y por haberse visto tentado por el rescate que podía recibir de sus adversarios.

En el versículo se afirma en sustancia: «Un profeta no tendrá derecho a tener cautivos antes de que el enemigo haya sido exterminado; deseáis los bienes de este mundo, pero Alá desea daros el otro mundo...»

En esos versículos, la palabra divina condena, pues, el hecho mismo de hacer prisioneros de guerra. Algunos doctores han inferido que era necesario matar hasta el último combatiente, incluidos los prisioneros.

Observamos que este texto apareció con motivo de la batalla de Badr, es decir, cuando el Islam naciente era aún frágil y cuando el Estado no podía encargarse de los prisioneros.

Por ello, algunos intérpretes consideran que los versículos son de circunstancias. Su posición fue, por otra parte, refrendada por un texto revelado posteriormente y que es la segunda revelación coránica sobre los prisioneros.

Se trata del versículo 4 de la sura 47 (Mahomet), que puede traducirse como sigue: « Si encontráis a infieles, golpeadlos hasta que los derrotéis y maniatadlos; después, cuando la guerra haya cesado, libradlos (mân), o entregadlos a cambio de un rescate (fida) ».

Según este texto, el cautiverio, que no tiene evidentemente un carácter provisional, debe concluir, obligatoriamente, sea con la liberación sin condiciones, sea con la liberación a cambio de un rescate. Corresponde a la autoridad política elegir entre esas dos soluciones, en función del interés general. Así pues, la ejecución de los prisioneros es ilícita.

Con el tercer texto, que es posterior al segundo, se registra un nuevo endurecimiento. Se trata del versículo de la Espada, que es el quinto en la sura relativa al Arrepentimiento: « Cuando finalicen los meses ¹, matad a los idólatras en todas partes donde los encontréis, detenedlos, asediadlos, tendedles emboscadas. Si se arrepienten, siguen las oraciones, pagan la « zaket », libradlos; Alá es clemente y misericordioso ».

Ciertos doctores consideran que esos versículos derogan el versículo sobre la liberación o el rescate y que, por consiguiente, se impone la ejecución de los prisioneros de guerra.

Si se comparan esos tres textos coránicos, se observa que no concuerdan; no hay, pues, que asombrarse de que los doctores del Islam no estén de acuerdo sobre esta cuestión.

Volviendo a la tradición del profeta, se observa que no hay normas invariables con respecto a esta cuestión y que se dan varias soluciones por lo que atañe a lo que se ha de hacer con los prisioneros.

En los *siyars*, en los libros de Hadiths, en las exégesis coránicas (particularmente la exégesis de Al Jassas: *Ahkam al qur'an*), se menciona que el profeta había ordenado la ejecución de algunos prisioneros en Badr, como Nadhar Ibn Harith, o en Uhud, como Abu 'iza, el poeta.

Sin embargo, en las mismas fuentes se dice que el profeta utilizó muy a menudo la liberación sin condiciones, y que recurrió al « fida » de dos maneras: mediante el rescate y mediante el intercambio de prisioneros por prisioneros musulmanes caídos en poder del enemigo.

Ante esos hechos, los doctores sunnitas han dado soluciones divergentes: algunos se limitan al « fida » y al « mân », enunciados en el

¹ Se destaca que el Islam refrendó el hecho de que hubiera cuatro meses sagrados durante los cuales la guerra es ilícita.

versículo 4 de la sura Mahomet; otros dejan de lado al « mân » y aceptan las otras soluciones; otros, por último, aceptan todas las soluciones, según sea la autoridad política: es decir la muerte, la libertad, el rescate, el intercambio, la esclavitud. Volveremos sobre este último punto.

Las divergencias aparecen, asimismo, a nivel de las modalidades concretas de cada una de esas operaciones.

Esas divergencias doctrinales sobre la interpretación del Corán y de la sunnah contrastan con la casi unanimidad de los pensadores musulmanes modernos, que se rigen únicamente por la solución dada por la sura de Mahomet. Estos autores consideran que la sura de Mahomet es la única legislación permanente del Islam, puesto que las disposiciones contrarias sólo son circunstanciales y provisionales. Las soluciones válidas son, por lo tanto, tres: cuando finalizan los combates, los prisioneros enemigos deben ser liberados, intercambiados o, incluso, liberados tras haberse pagado un rescate.

Es la actitud de los universitarios tales como el profesor Wahbat Azahili, en su obra sobre *Los efectos de la guerra en derecho musulmán*, o de Ali Ali Mansur en *El Islam y el derecho internacional*, o de Mohamed Kamel Eddin Imam en *La guerra y la paz en el derecho internacional islámico*. Los exégetas modernos del Corán optan por la misma solución. Así ocurre con Sayed Kotb en su exégesis *A la sombra del Corán* o del jeque Mahmud Chaltut.

Por lo que respecta a las costumbres

Examinemos cómo, en la práctica, se trataba a los prisioneros de guerra en la primera época del Islam.

Recordemos, al respecto, que se trata de una época en la que el individuo no tenía el mismo valor que en el mundo contemporáneo y que sus derechos subjetivos no tenían la importancia actual. Se daba importancia, principalmente, al grupo y a su supervivencia. Cuando nació el Islam, en la ética del guerrero no se tenía en cuenta el valor del individuo. Las costumbres se caracterizaban por una extrema violencia, por el ejercicio de la ley del talión, por prácticas que consideramos actualmente crueles o bárbaras: el enemigo era crucificado, mutilado, despedazado, decapitado. Hombres y mujeres participaban en esas prácticas.

Al respecto, el Islam introdujo una ruptura. Ciertas prácticas y atrocidades fueron estrictamente condenadas, incluso cuando no se registraba un estado de guerra. Así, ocurrió con esa costumbre anterior al Islam que daba al padre derecho a enterrar a sus hijas vivas. La actitud del Islam con respecto al trato a los combatientes prisioneros se rige

por dos principios. El primero es el de la reciprocidad. El segundo enseña que hay que evitar todo sufrimiento inútil. Todos los doctores están de acuerdo en decir que es ilícito infligir al combatiente enemigo un trato degradante o inhumano. Aunque es innegable que en el Islam influyeron los métodos de guerra de su época, dio un paso importante en el sentido de la moralización y de la humanización de la guerra.

En los libros de hadiths constan varios hechos significativos al respecto. Así, el profeta había recomendado a los compañeros de armas de los prisioneros de Badr que fueran benévulos con ellos. Al comprobar que los prisioneros habían sido expuestos al sol, durante una batalla, el profeta ordenó que no se los agobiase con el calor del día, además del calor de las armas.

Así, en los libros acerca de las tradiciones se reseñan hechos relativos a la buena alimentación que recibían los prisioneros. Sobre la base, pues, de la conducta del profeta y de sus compañeros, en las batallas, los doctores han inferido que había que tratar bien a los prisioneros de guerra y que se prohibía hacerlos padecer sed, hambre, o exponerlos al calor. Dice así el Imam Abu Yusef en su *Kharraj*, por ejemplo.

Con respecto a los combatientes muertos durante la batalla, el Islam tuvo una actitud muy clara. Había, en Arabia, como en otras partes, una costumbre que consistía en mutilar los cuerpos de los combatientes enemigos. Entre los árabes, las mujeres tomaban parte en esas prácticas siniestras comiendo, a veces, el hígado de un enemigo para vengar a un esposo o a un hermano caído en el campo de batalla.

Así, en la batalla de Uhud, Hind, la madre del futuro califa Muawia, practicó con otras mujeres esas operaciones de mutilación de los enemigos muertos. Hind se ensañó, en particular, con el tío del profeta, Hamza, a quien despedazó y cuyo hígado trituró. Cuando los adversarios se retiraron del campo de batalla y los musulmanes volvieron para enterrar a sus muertos, el profeta, que tenía gran afecto por su tío Hamza lo encontró en ese lamentable estado y gritó: « Por Alá, si Alá nos da la victoria, yo los castigaré como nunca un árabe lo ha hecho ».

Los exégetas del Corán explican que entonces fueron revelados los famosos versículos 127 y 128 de la sura de la Abeja. « Castiga en la proporción del crimen de que hayas sido víctima, pero te será provechoso, además, armarte de paciencia. Paciencia, pues tu paciencia sólo será posible con la ayuda de Dios. No te aflijas a causa de ellos y que su maquinación no te angustie. Dios está con los bienhechores y con los que le temen ».

Basándose en este texto, los doctores sunnitas han condenado las mutilaciones, las torturas, la asfixia por ahogo de los combatientes, sean

muerdos o vivos. Es la actitud del Imam Chaf'í, en *Kitab al Um* (parte IV) o bien de Chawkani en su *Na'íl al Awtar*.

Otra práctica en vigor en aquella época consistía en cortar las cabezas y enviarlas a las autoridades. En su *Siyar*, Chaybani cuenta que el califa Abu Beker condenó esta práctica. Ahora bien, la conducta de los cuatro primeros califas tiene valor de norma en el Islam. Se replicó a Abu Beker que así se conducía el enemigo con los musulmanes, y que era necesario, por consiguiente, aplicar la ley de talión. Abu Beker respondió: «¿Vamos a hacer como los persas y los bizantinos?». Relata este acontecimiento Al Baihaqui en su libro.

No cabe duda de que el Islam condena, además, las prácticas inmorales con los combatientes enemigos. Por ejemplo, desvestirlos o atentar contra su pudor. Tales actos son ilícitos para el Islam en sí mismos, de manera absoluta. La moral del Islam es muy estricta al respecto.

Para no dar demasiados detalles, diremos que en la mayoría de los libros de hadiths, tales como los de Bukhari, de Muslim, de Al Baihaqui o de otras obras clásicas, hay muchos ejemplos inferidos de la sunnah, en que el profeta recomienda una actitud humanitaria para con los prisioneros enemigos o condena los excesos de sus lugartenientes, como ocurrió con Khaled ibn al Walid.

II. La suerte que corre la población no combatiente

Según la opinión de los doctores, el principio general, por lo que respecta a la población no combatiente, es que se prohíbe darle muerte. Los doctores se basan en el versículo 190 de la sura de la Becerra: « Combatid en el camino de Alá a los que os combaten, y no agredáis a nadie, Alá no ama a los injustos ».

Con respecto a la cuestión de la condición jurídica de la población no combatiente se ha registrado una evolución muy rápida debido a la transformación de la índole de la guerra misma.

Las batallas de la época del profeta eran batallas entre tribus, grupo contra grupo, en territorios limitados. La guerra era de carácter personal, y no territorial. La consecuencia de ese hecho es que la población no combatiente, con todos sus bienes, seguía la suerte que corrían los combatientes. La población se transformaba en « sabaya » y pasaba, con sus bienes, a formar parte de el botín (« ghanima »).

No hay que perder de vista que la guerra tenía entonces un aspecto colectivo, solidario. Todos los hombres fuertes participaban y, por consiguiente, la suerte que corría la población no combatiente dependía,

en definitiva, de la de los guerreros. Si éstos eran vencidos « la población civil » se consideraba, reducida a esclavitud, como presa de guerra, y se repartía con el botín entre los vencedores. Hay consenso entre los doctores al respecto.

La liberación de los « sabaya » era una cuestión muy debatida. Así, los hanefitas no la aceptaban. Otras escuelas la aceptaban pero con condiciones, en particular mediando la aprobación de los guerreros vencedores como poseedores del botín.

La mayor parte de los doctores piensa que el estatuto jurídico de los « sabaya » dependía, en definitiva, de la autoridad política. Ésta podía elegir entre su liberación, su « fida » y su reducción a esclavitud.

El estatuto de « sabaya » correspondió, pues, a una etapa en la que la guerra se limitaba a una guerra entre tribus con carácter solidario. Pero muy pronto, el sistema resultó impracticable cuando la guerra enfrentaba, no ya a tribus, sino a imperios poblados y extensos, con ejércitos constituidos. La suerte que corría la población civil fue reglamentada, entonces, por nuevas leyes elaboradas por Omar ibn al Khattab.

La población del Irak no tuvo el estatuto de « sabaya », pero se la dejó en libertad a cambio del pago de un impuesto anual especial, la « jiziah », que era una gabela personal. Así pues, esa población, que estaba en territorio musulmán, adquiría el estatuto de « dhimi », como se denomina a los no musulmanes que viven en territorio islámico. Sus derechos estaban garantizados: derecho a ser defendidos y protegidos por el Estado, derecho a practicar libremente su culto, derecho a tener las propias instituciones sociales y las propias leyes personales, a disponer de sus bienes y a ir y venir libremente, etc.

Por consiguiente, el estatuto de la población no combatiente no es el « saby », la esclavitud, sino la libertad, a cambio del pago de un impuesto.

Por lo que respecta a las tierras conquistadas, Omar las deja en manos de sus propietarios a cambio del pago de un nuevo impuesto, el « kharraj ».

El trato a la población no combatiente se rige por el hadith del profeta, que recomendaba a sus lugartenientes antes de una batalla: « Id a la campaña en el nombre de Alá y por su camino; combatid a los infieles, pero no engaños, no traicionéis, no mutiléis y no matéis a ningún niño ».

Hay prescripciones precisas por lo que respecta a las mujeres, a los niños, a los ancianos y a los monjes u hombres del culto. Al respecto, Abu Beker recomendó a Yazid Ibn Abi Sufian, a Amr Ibn al 'As, y a Charhabil Ibn Hassanah, antes de la conquista de Siria: « No os ven-

guéis de los niños ni de las mujeres ni de los ancianos; y cuando encontréis a personas retiradas en torres, dejadlas dedicarse a aquello para lo que se han retirado ».

Tras esas prescripciones se ocultan, pues, dos ideas fundamentales: proteger contra el sufrimiento a la población civil y respetar, en particular, a los hombres del culto.

Por lo que respecta a los actos de destrucción de bienes, ciudades, equipo del enemigo de índole no militar, las opiniones están aún divididas. Chaybani opina que esos actos son lícitos y dice que Abu Yusef también es de la misma opinión. Al Auza'i, al contrario, los considera ilícitos.

A este respecto, en ciertas obras se mencionan los objetivos de Abu Beker, que dio diez mandamientos a uno de sus generales: « No mates a las mujeres ni a los niños ni a los ancianos ni a los heridos. No tales los árboles frutales ni las palmeras. No los quemes. No destruyas los lugares habitados. No ahogues los ovinos ni los bovinos. No cometas actos de cobardía y no estés animado por el odio ».

Para el derecho musulmán, los bienes del enemigo forman parte de las « ghanaim » (botín) que tienen sus normas de distribución y pertenecen, antes de repartirse, a toda la comunidad. Por lo tanto, se prohíbe que el soldado musulmán saquee o robe los bienes que el adversario ha dejado. Este acto corresponde a lo que en el derecho musulmán se llama « ghulul », que es un crimen de guerra severamente castigado.

Por supuesto, las enseñanzas que hemos inferido sobre el trato a los prisioneros de guerra se aplican también a las personas civiles.

III. El problema de la esclavitud

Es innegable que, en sus comienzos, el Islam no abolió la esclavitud, puesto que podía reducirse a esclavitud al prisionero de guerra, así como, en principio, a la población civil, cuando la autoridad militar o política decidía someterla al « saby ».

Esto puede parecer bastante paradójico y, por lo menos, contrario a la filosofía general del Islam que es una filosofía de libertad y de igualdad. Sin embargo, es necesario, una vez más, situar al Islam en su contexto histórico.

La esclavitud era entonces una práctica dominante en el mundo. Una de las consecuencias de la guerra era la esclavitud. El Islam no podía menos, pues, de adaptarse a la situación de entonces.

Pero, sabemos que el estatuto de « saby », aunque teóricamente válido para los doctores juristas, caducó, prácticamente, con Omar. La población civil de un territorio caído bajo el poder del Islam mantenía su entera libertad y se sometía al impuesto de « kharraj ».

Hay que reconocer, además, que la legislación naciente del Islam había de limitar los efectos de la práctica de la esclavitud al máximo. El Corán, la Sunnah, la actitud de los compañeros del profeta convergen hacia el mismo resultado. Son innumerables los versículos del Corán en que se glorifica la liberación como acto de benevolencia y de piedad. Si un hombre hubiera preguntado al profeta: « Dime, ¿qué acción puede alejarme del infierno y acercarme del paraíso? ». El profeta hubiera respondido: « Libera a un esclavo ».

Lo mismo ocurre con los hadiths que condenan los malos tratos infligidos a los esclavos. El profeta hubiera condenado a Abu Dhar al Ghifari por haber insultado a uno de sus esclavos y le hubiera dicho: « Alá ha puesto a los esclavos en nuestras manos y cualquiera que reciba a un hermano tendrá que darle de comer lo que él come y vestirlo como él se viste, alojarlo como él se aloja y no cargarlo con lo que él no pueda soportar, sino ayudarlo ».

En primer lugar el Islam redujo las causas de esclavitud. Esas causas eran las siguientes: esclavitud como consecuencia de una guerra, de crímenes, y como reparación de esos crímenes, por deudas, por decisión del jefe de familia, por herencia y autoesclavitud. El Islam no mantuvo nada más que dos de esas causas: la esclavitud como consecuencia de la guerra (precisamente la que nos interesa aquí) y la esclavitud por herencia.

Por otra parte, el Islam instó, en gran medida, a la liberación, haciendo de la misma un medio para redimir un pecado o reparar un error. Así es con respecto a un crimen involuntario o a la suspensión del ayuno durante el Ramadán, o a la violación de un juramento, etc.

Paralelamente, el Islam ideó procedimientos jurídicos mediante los cuales el esclavo puede recuperar su libertad, tales como la « mukatabah », gracias a la cual el esclavo, mediando un servicio, compra su libertad o incluso la práctica de « um al walad », mediante la cual la mujer esclava que da a luz a un niño, hijo de su amo, recupera la libertad. El profeta dijo: « Su hijo la ha liberado ».

En definitiva, el Islam cerró, por una parte, las puertas por las cuales una persona entraba en la esclavitud y abrió nuevas puertas para que pudiera salir. Esto permite que los autores musulmanes contemporáneos digan que el Islam no refrendó la legislación esclavista vigente entonces, sino que su legislación favorece la liberación. Por ejemplo, el caso del

gran universitario asharista, el jeque Mansur Rajeb, o de Sayed Kotb o de Mahmud al Akad. La tendencia dominante entre los autores contemporáneos es afirmar que la desaparición de la esclavitud en el mundo no sólo no es contraria a las prescripciones islámicas, sino que es totalmente conforme al Islam.

El derecho musulmán clásico, en definitiva, mantiene posiciones bastante divergentes acerca del derecho humanitario moderno. A menudo, sus actitudes se orientan en el mismo sentido que el derecho internacional humanitario; a veces, en cambio, son divergentes. Los juristas clásicos analizaban los problemas del derecho humanitario con otro espíritu que el nuestro.

Pero es erróneo y contrario a los preceptos islámicos detenerse en esta comprobación. No hay que olvidar que, en materia jurídica, el Islam adopta una metodología basada en el empeño (« ijtihad »). Por lo tanto, es deber de los juristas musulmanes contemporáneos adaptar las soluciones e interpretaciones clásicas a las necesidades de la época. La única condición es no contrariar el espíritu o la letra del Corán y de la Sunnah y actuar en beneficio de la comunidad islámica. Ahora bien, nada en el Corán o en la Sunnah parece directamente contrario al derecho internacional humanitario. Las opiniones de algunos grandes doctores deben considerarse únicamente como puntos de vistas doctrinales que se han de despojar del carácter sagrado que les ha conferido la historia.

Yadh Ben Achur

*Profesor en la Facultad de Derecho
y de Ciencias Políticas y Económicas
de Túnez*