

ARTÍCULOS

Recibiendo, reinventando y transmitiendo el concepto de ‘interés público’: orígenes y trayectoria del pensamiento de Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) y su aplicación práctica en el contexto islámico actual

Receiving, Reinventing, and Transmitting the Concept of ‘Public Interest’:
Origins and Trajectory of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s (d. 790/1388) thought and its
Practical Application in the Contemporary Islamic Context

Adday Hernández-López

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5200-7608>

Resumen

Este estudio ofrece un ejemplo de cómo ciertas ideas formuladas por renombrados ulemas de Asia Central, y transmitidas posteriormente a través del Magreb y al-Andalus, sirvieron como base para nuevas formulaciones y desarrollos originales que, con el tiempo, han sido recuperados y utilizados en el contexto islámico actual. En particular, se describirá el proceso mediante el cual el jurista granadino Abū Ishāq al-Šāṭibī desarrolló su filosofía del derecho, cuyo concepto central es la *maṣlaḥa* (el interés público) como el objetivo fundamental de la ley divina. Este enfoque despertó un notable interés entre estudiosos musulmanes del siglo XIX y principios del XX, como Muhammad Abduh (m. 1905) y Rashid Rida (m. 1935), quienes lideraron una reforma modernista del pensamiento islámico en Egipto, y sigue siendo a día de hoy modelo e inspiración para nuevas formulaciones jurídicas. No obstante, este trabajo no se centra en analizar el pensamiento de al-Šāṭibī o las diversas interpretaciones previas del concepto de *maṣlaḥa*, cuestiones ambas ya ampliamente estudiadas, sino en describir el recorrido de estas ideas, haciendo hincapié en su origen, su adquisición por parte de al-Šāṭibī y su difusión durante los siete siglos posteriores hasta la actualidad.

Palabras clave: Al-Šāṭibī; *maṣlaḥa*; *maqāṣid al-šarī‘a*; Muhammad Abduh; Rashid Rida.

Abstract

This study provides an example of how certain ideas formulated by renowned scholars from Central Asia, and later transmitted through the Maghreb and al-Andalus, served as the foundation for new formulations and original developments that, over time, were revived and applied in the modern Islamic context. Specifically, it traces the process through which the Granadan jurist Abū Ishāq al-Šāṭibī developed his philosophy of law, centred on the concept of *maṣlaḥa* (public interest) as the fundamental objective of divine law. This approach generated significant interest among 19th and early 20th-century Muslim scholars, such as Muhammad Abduh (d. 1905) and Rashid Rida (d. 1935), who led a modernist reform of Islamic thought in Egypt, and continues to serve as a model and inspiration for new legal formulations today. However, this study does not focus on analyzing al-Šāṭibī’s thought or the various earlier interpretations of the concept of *maṣlaḥa*, which have already been extensively studied. Instead, it aims to describe the journey of these ideas, focusing on al-Šāṭibī’s acquisition of them, and their dissemination over the subsequent seven centuries until present day.

Keywords: Al-Shāṭibī; *maṣlaḥa*; *maqāṣid al-sharī‘a*; Muhammad Abduh; Rashid Rida.

Cómo citar / Citation: Hernández-López, Adday, “Recibiendo, reinventando y transmitiendo el concepto de ‘interés público’: orígenes y trayectoria del pensamiento de Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) y su aplicación práctica en el contexto islámico actual”, *Al-Qantara*, 46, 1 (2025), 825. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2025.825>

Recibido: 08/06/2024; *Aceptado:* 26/12/2024; *Publicado:* 26/11/2025

Introducción

Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) fue un destacado jurista de la escuela mālikī de derecho islámico, activo durante la época nazarí en Granada¹. Aunque al-Šāṭibī no sea ampliamente conocido fuera del ámbito académico de los estudios árabes e islámicos, dentro de este campo su nombre es muy reconocido. Incluso aquellos arabistas o islamólogos que no se especializan en al-Andalus están familiarizados con su figura y con las innovaciones metodológicas que se le atribuyen en el campo de la jurisprudencia islámica², pese a lo cual, la bibliografía sobre él en castellano es bastante escasa.

En palabras de algunos investigadores que han dedicado sus trabajos a estudiar la vida de al-Šāṭibī, como Khalid Masud, las obras de este autor fueron recuperadas tras un largo periodo de silencio, y basándose en los enfrentamientos que tuvo con otros ulemas³, Masud ya sugirió que el hecho de que fuese un ulema ampliamente admirado en su propia época podía ser cuestionado. El análisis de las menciones a este jurista en los repertorios biográficos y otro tipo de fuentes, así como el número de manuscritos de sus obras que se han preservado, nos permitirán confirmar que, a pesar del gran interés que su particular metodología jurídica generó entre los pensadores musulmanes reformistas a partir del siglo XIX, en su propia época esas mismas ideas no solo no generaron tal interés, sino que incluso causaron cierto rechazo entre determinados círculos de ulemas, que le acusaron de introducir innovaciones negativas (*bida'*) en su razonamiento jurídico. Aunque también disponemos de diversos estudios que nos hablan de las principales influencias que se detectan en las obras de al-Šāṭibī⁴, uno de mis objetivos será poner esa información en común con las relaciones maestro-discípulo que se reflejan en algunos diccionarios biográficos del Occidente islámico, donde también se mencionan las obras que estudió con cada uno de sus maestros. Eso me permitirá seguir el rastro de algunos de los conceptos centrales en las teorías de al-Šāṭibī, en concreto, el concepto del «interés público» o *maṣlaḥa*.

No es mi propósito profundizar en el pensamiento de al-Šāṭibī, ni siquiera analizar el concepto de la *maṣlaḥa*, cuestiones ambas a las que diferentes autores han dedicado sus investigaciones, entre otros Felicitas Opwis y Mohammad Fadel⁵, sino analizar las vías a través de las cuales las ideas de al-Šāṭibī fueron adoptadas y adaptadas, y si dichas adaptaciones fueron aceptadas o rechazadas en su propio contexto y en contextos posteriores. Estudios previos han mostrado que sus ideas –especialmente su formulación de la teoría de los propósitos de la ley divina⁶, y el interés público, fueron reutilizadas en diferentes épocas y lugares: lo que se pretende aquí es reconstruir, al menos parcialmente, la trayectoria tanto de sus obras como de algunas de las ideas que desarrolló en ellas, desde los primeros discípulos que le siguieron, preservaron y transmitieron sus fetuas y sus obras, hasta la recuperación de las mismas en el siglo XIX, reuniendo los datos dispersos procedentes de distintas fuentes y estudios.

Uno de los objetivos de este estudio es, por tanto, contribuir al estudio del impacto que la producción intelectual de al-Andalus ha tenido en el resto del mundo islámico, siguiendo el camino iniciado por recientes proyectos de investigación⁷ en los que se analiza el papel del Occidente islámico como reelaborador y productor de ideas, y no solo como receptor o mero transmisor de las mismas a Europa. El presente artículo muestra un ejemplo de cómo los ulemas del Occidente islámico for-

¹ Agradezco a los revisores sus críticas y observaciones, que sin duda me han permitido mejorar este trabajo, elaborado en el marco del proyecto «Schooling and Deschooling Islamic Law: Histories of the Madhhabs (SDIL)» (2024-2026), dirigido por Robert Gleave y financiado por la Gerda Henkel Foundation.

² No confundir con Abū al-Qāsim b. Firruh b. Jalaf b. Aḥmad al-Ru'aynī al-Šāṭibī (m. 590/1194), el autor de la *Šāṭibiyya*.

³ Algunos de los cuales incluso habían sido sus propios maestros, como en el caso de Ibn Lubb (m. 782/1381).

⁴ Raysuni, *Imam Al-Shatibi's Theory*, p. 291.

⁵ Opwis, “*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Thought”; *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*; “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī'a as a New Source of Law?”; Fadel, “*Maṣlaḥa* as ‘Flourishing’ and Its Place in Sunnī Political Thought”.

⁶ Pese a que el debate teológico sobre si Dios legisló teniendo en mente ciertos objetivos (*maqāṣid*) es anterior a al-Šāṭibī, algunos autores le han llegado incluso a considerar como el que formuló las bases de esta teoría, y la utilizó para desarrollar su innovadora metodología jurídica. En relación a esto véase Masud, “La teoría de al-Šāṭibī sobre los objetivos de la Sharī'a”.

⁷ Un ejemplo es el proyecto AMOI (Contextos locales y dinámicas globales: al-Andalus y el Magreb en el Oriente Islámico), dirigido por Maribel Fierro y Mayte Penelas.

mularon, transformaron y desarrollaron conceptos, ideas y metodologías que afectarían e influirían en la posterior evolución de las sociedades islámicas hasta la actualidad.

Como señaló Masud en su obra *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, los trabajos y el pensamiento de al-Šāṭibī han sido interpretados de formas diversas e incluso contradictorias. En muchos casos, esto se debe a que algunas de sus obras han sido estudiadas de manera aislada y sin considerar el contexto histórico y social del autor, las influencias que le marcaron, ni las ideas expresadas en sus otros escritos. Un ejemplo de esto es el debate que se generó en torno a las razones que llevaron a Abū Iṣḥāq al-Šāṭibī a buscar la renovación de la metodología jurídica. Según Masud:

*What induced Shāṭibī to interest himself in uṣūl al-fiqh was his feeling that the weakness of fiqh in meeting the challenge of social change was largely due to its methodological and philosophical inadequacy*⁸.

Aunque Wael Hallaq coincide con Masud en la conexión entre la filosofía legal formulada por al-Šāṭibī y la situación jurídica y social concreta de su época, en su opinión, dicha filosofía fue también el resultado del nivel de madurez al que la teoría legal había llegado ya en el siglo VIII/XIV. Para Hallaq, el objetivo del jurista no fue crear un sistema por el cual el derecho islámico ganase en flexibilidad o adaptabilidad social, sino volver a lo que él percibía como la verdadera ley del islam, es decir, la verdadera *ṣarī'a*, y corregir lo que él consideraba como «desviaciones» derivadas, en palabras de Hallaq, de:

*... the lax attitudes of the jurisconsults and, far more importantly, the excessive legal demands imposed by what seems to have been the majority of contemporary Ṣūfis*⁹.

En mi opinión, las ideas expresadas por Masud y Hallaq no son necesariamente contradictorias. Por un lado, al-Šāṭibī creía en la idea de que el paso del tiempo implica corrupción (*fasād al-zamān*)¹⁰ como se refleja en su obra *Kitāb al-I'tiṣām*, un tratado sobre lo que él consideraba que eran innovaciones negativas (*bida'*), y que él identificaba con determinadas cuestiones permitidas en el seno de la jurisprudencia por parte de juristas tardíos¹¹. Por otro lado, su deseo de volver a los auténticos objetivos de la ley divina lleva implícito un deseo de renovación de la jurisprudencia y su aplicación, de modo que sea capaz de adaptarse a las necesidades y cambios sociales y cumplir con lo que él consideraba que era el auténtico objetivo de la *ṣarī'a*, que era beneficiar y facilitar la vida de la gente. Además, al-Šāṭibī vivió en un momento en que Granada estaba siendo azotada por diversas adversidades, por ejemplo, el retroceso territorial frente a los cristianos, la epidemia de peste que afectó a Europa y el norte de África y la consecuente crisis económica. El floreciente comercio mediterráneo en el que el reino de Granada estaba involucrado constituía su baza principal para la supervivencia y, en este contexto histórico, político y social, al-Šāṭibī realizó un enorme esfuerzo intelectual (*iğtihād*) para adaptar la jurisprudencia (*fiqh*) a las necesidades de los musulmanes. Como resultado, desarrolló una metodología jurídica que no fue tan apreciada en su propia época como lo ha sido en época moderna y contemporánea. Este tardío impacto es similar al de otros autores cuyas obras no tuvieron amplia difusión en los siglos posteriores a su creación y que se vio impulsado por la introducción de la imprenta en el mundo árabe que, respondiendo a nuevos intereses intelectuales, facilitó la producción masiva de una misma obra y favoreció que pudiese obtener mayor reconocimiento en un proceso que ha sido estudiado por El Shamsy¹². A los casos por él analizados se puede añadir el de al-Šāṭibī como se argumenta a continuación.

Lo cierto es que la novedosa metodología de al-Šāṭibī, que permitía eludir ciertas prohibiciones o elaborar nuevas normas (*istinbāt*) bajo la premisa de que el bien común o el interés público era el

⁸ Masud, *Shatibi's Philosophy*, p. 71.

⁹ Hallaq, *A History*, pp. 162-163.

¹⁰ Gelder, *Good times, bad times: opinions on fasād az-zamān*, «the corruption of time».

¹¹ al-Šāṭibī defendía que las innovaciones eran las normas aplicadas a actos que, pese a que probablemente ocurrieron durante la vida del Profeta Muhammad, no existía una norma textual puesto que, aun siendo actos habituales, ni el Profeta, ni las primeras generaciones de musulmanes dieron indicaciones al respecto. Un ejemplo es el de abstenerse de hablar durante el ayuno, una imposición que constituía, en la opinión de al-Šāṭibī, una innovación prohibida. Véase Opwis, «*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory», p. 196. Remite a al-Šāṭibī, *al-Muwafaqat*, vol. 2, pp. 410-413.

¹² Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*.

objetivo principal de Dios, resultó de un gran provecho para los estudiosos musulmanes del siglo XIX y principios del XX, pues resultaba extremadamente útil a la hora de iniciar una reforma real del pensamiento islámico, siendo los ejemplos más claros de ello Muhammad Abduh (m. 1905) y Rashid Rida (m. 1935). Siguiendo esta estela, investigadores procedentes del mundo académico como Khalid Masud, Wael Hallaq, Mohammad Fadel, Ahmad al-Raysuni, Felicitas Opwis, Imran Ahsan Khan Nyazee, Ebrahim Moosa, Ayman Shabana, Mohamed el-Tahir Mesawi, Umar Abd-Allah e Islam Dayeh entre otros¹³, se han ocupado del pensamiento de al-Šāṭibī en gran medida no solo por su interés intrínseco, sino precisamente por la atención que le prestaron esos reformadores. Rashid Rida llegó incluso a situar a al-Šāṭibī junto con personajes como Ibn Ḥanbal (m. 241/855), al-Ġazālī (m. 505/1111), Ibn Ḥazm (m. 456/1064), Ibn Taymiyya (m. 728/1328) e Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350)-como un «renovador» (*muğaddid*) del islam, una figura casi escatológica o incluso mesiánica que aparece cada cien años para actualizar y adaptar el islam a los cambios políticos y sociales¹⁴:

[...] الله تعالى يبعث في هذه الامة على رأس كل مائة سنة من مجدد لها أمر دينها [...] وظهر مجددون آخرون في كل قرن كان تجديدهم خصا انحصر في قطر او شعب, او موضع كبير او صغير, كابي اسحاق الشاطبي صاحب الموافقات والاعتصام في الاندلس

[...] Dios Todopoderoso envía a esta comunidad (umma), al principio de cada cien años un renovador (*muğaddid*) de la religión [...] Otros renovadores aparecieron cada siglo en provincias específicas, comunidades, o lugares grandes o pequeños, como Abū Ishāq al-Šāṭibī, autor de *al-Muwāfaqāt* y *al-I'tisām* en *al-Andalus*...¹⁵

1. Interacciones entre teología racional (*kalām*) y jurisprudencia sunní

Fuesen cuales fuesen sus motivos, Abū Ishāq creyó necesario revisar la metodología de la jurisprudencia y desarrollar su propia teoría legal. Dicha teoría, o filosofía legal, como hemos apuntado anteriormente, estaba basada en la idea de que Dios tenía ciertos propósitos u objetivos cuando creó la *šarī'a* (*maqāṣid al-šarī'a*) y que el principal de esos objetivos era la *maṣlaḥa*.

Esta metodología se recoge principalmente en su obra *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, y en su momento propició las críticas de determinados juristas de su época, que acusaron a al-Šāṭibī de innovador en el sentido más negativo del término por los motivos que veremos a continuación. Tras la *maṣlaḥa*, otros de los objetivos de la *šarī'a*, según Abū Ishāq al-Šāṭibī, serían la «inteligibilidad universal»¹⁶, la correspondencia entre los deberes y las capacidades humanas, y la conformidad con las «costumbres razonables» (*'awā'id*)¹⁷. En el presente artículo nos centraremos en la *maṣlaḥa* por ser el concepto central de su metodología jurídica, sobre el que hay disponible varios estudios a los que remitimos. Esta formulación de los objetivos de la ley divina para recuperar su verdadero propósito implicaba una utilización de determinados conceptos procedentes de la teología en el contexto de la jurisprudencia, práctica que era habitual entre los ulemas «uṣūlīs», es decir, los ulemas especializados en los fundamentos de la religión y la jurisprudencia (*uṣūl al-dīn wa-l-fiqh*).

¹³ Las referencias a sus estudios pueden encontrarse en la bibliografía. Las publicaciones fundamentales sobre la vida y el pensamiento de al-Šāṭibī son los libros de Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, y su versión más reciente, *Shatibi's Philosophy*, así como el libro de al-Raysuni, que he consultado en su versión inglesa: *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives*. También encontramos valiosas referencias en Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 162-163; y en Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*, p. 247, entre otras.

¹⁴ Landau Tasserion, "The 'Cyclical Reform': A study of the mujaddid tradition".

¹⁵ Rida, *Ta'rīḥ al-ustād al-imām al-shayḥ Muḥammad 'Abduh*, 1, *ġīm*. Some other scholars such as Fāḍil b. 'Āṣūr and al-Muta'āl al-Ša'īdī have also considered him as a *muğaddid*. Masud, *Shatibi's philosophy*, p. 110.

¹⁶ Masud, *Shatibi's Philosophy*, pp. 172-181.

¹⁷ En la teoría de al-Šāṭibī, la continuidad en el uso de las costumbres que son universales es una evidencia de su potencialidad como base estable de derecho o, en otras palabras, que si la gente ha seguido practicándolas es porque son beneficiosas para la sociedad y por eso deben ser respaldadas por la jurisprudencia. Masud, *Shatibi's Philosophy*, pp. 169, 212.

El proceso de utilización de conceptos y argumentos teológicos en el ámbito jurídico en la escuela šāfi'í cuenta con varios estudios¹⁸. Por ejemplo, El Shamsy habló de una rama de esta escuela jurídica que estaba completamente unida («*fundamentally embedded*») a la teología racional y que era parte de un sistema teológico más amplio en el que el concepto del bien común (*maṣlaḥa*) ocupaba una posición fundamental. Más concretamente, El Shamsy especifica que la idea de que la ley sagrada promueve el beneficio humano viene de la escuela aš'arí de teología racional¹⁹. Esto coincide con el hecho de que muy pocas veces aparece el término *maṣlaḥa* antes del siglo IV/X²⁰, precisamente cuando se desarrolla la escuela aš'arí²¹, aunque también se le ha atribuido un origen anterior por el uso que Mālik b. Anas (m. 179/796), epónimo de la escuela mālikí de derecho, hizo ya de un término similar, el *istiṣlāḥ*²².

Sea cual sea el origen, el hecho de plantearse los objetivos que Dios tenía cuando creó su ley es una cuestión que pertenece al ámbito de la teología, pero que se ha utilizado en los debates jurídicos por su obvia relación. Sin embargo, como El Shamsy explicó, la integración de este concepto en el razonamiento legal solo fue posible tras su «desteologización»²³, es decir, que el concepto de «beneficio humano» o «interés público», para poder ser utilizado en jurisprudencia, se tuvo que materializar en un pragmatismo utilitarista²⁴, a saber, en cuestiones concretas que beneficiasen a la sociedad, por ejemplo, relacionadas con la economía. Esto implica-explicado a muy grandes rasgos-que las necesidades sociales pasan a fundamentar determinadas normas que no aparecen en los textos sagrados.

La doctrina aš'arí relativa a los propósitos de la ley de Dios, es decir, la idea de que Dios legisla con el propósito de beneficiar a la humanidad, así como la influencia de esta doctrina en la teoría legal šāfi'í, también han sido ampliamente estudiadas por Rami Koujah²⁵. Koujah dice que, según esta teoría, Dios elige legislar por un objetivo y que:

*This objective is often referred to as the ḥikma (wisdom, rationale) or maṣlaḥa (benefit) that the action aims at actualizing*²⁶

Esto implica que el interés público pasa a estar en la base de cualquier formulación jurídica. Además, Koujah explica que la evolución de esta idea durante el siglo VII/XIII fue una consecuencia de la creciente superposición entre los discursos de la teología racional (*kalām*) y los fundamentos de la jurisprudencia, y también de la concienciación de las implicaciones que los argumentos teológicos tienen sobre la teoría legal²⁷.

Frente a las contribuciones académicas donde se analiza la interacción entre los argumentos teológicos y la jurisprudencia en relación a la escuela šāfi'í, las publicaciones que se han dedicado a estudiar la expansión del *kalām* aš'arí en el Occidente islámico y sus implicaciones en el desarrollo de la doctrina mālikí son mucho menos abundantes. Entre ellas se pueden contar los estudios de Dominique Urvoy,²⁸ y más recientemente, los trabajos de Delfina Serrano²⁹ y Jan Thiele³⁰.

¹⁸ Véase Rahman, "Functional interdependence of Law and Theology"; Eissa, "Before the Eternal: Muslim law and the eternity of divine speech"; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*; El Shamsy, "The Wisdom of God's Law: Two Theories"; Koujah, "Divine Purposiveness and its implications in Legal Theory"; Makdisi, "The Juridical Theology of al-Shāfi'ī: origins and significance of Uṣūl al-fiqh", etc.

¹⁹ Shamsy, "The Wisdom of God's Law", p. 20.

²⁰ Opwis matiza que antes del término «*maṣlaḥa*», se empleaba «*istiṣlāḥ*», concretamente en el contexto de la doctrina mālikí, Opwis, *Maṣlaḥa*, p. 9.

²¹ Su epónimo, Abū al-Ḥasan al-Aš'arí murió en el año 936 de la era cristiana.

²² Rifai, "The Concept of Public Interest".

²³ Shamsy, "The Wisdom of God's Law", p. 34.

²⁴ En el libro de Ahmed Fekry Ibrahim sobre pragmatismo en el derecho islámico, la *maṣlaḥa* se describe como una forma de pragmatismo. Fekry, *Pragmatism in Islamic Law*, p. 3.

²⁵ Koujah, "Divine Purposiveness".

²⁶ Koujah, "Divine Purposiveness", p. 173.

²⁷ Koujah, "Divine Purposiveness", p. 174.

²⁸ Urvoy, *Pensers d'al-Andalus*.

²⁹ Serrano, "La diffusion de l'aš'arisme"; "Later Ash'arism in the Islamic West"; "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī?"; "Entre almorávides y almohades"; "The contribution of Ash'arism".

³⁰ Thiele, "Between Cordoba and Nisābūr"; "Facing the Mahdī's true belief"; "Discussing al-Bāqillānī's theology in the Maghrib". También dirigió el proyecto de investigación "Reason and Belief: Theological Debates in the Medieval and Early Modern Islamic West" (2019-2021, PGC2018-099268-A-I00).

1.1. La *maṣlaḥa*, origen, desarrollo y adopción por parte de al-Šāṭibī

Aunque el concepto de *maṣlaḥa* tal y como lo entendemos en la actualidad es el resultado de un desarrollo en contexto islámico, en su origen se puede relacionar con el concepto de «bien común» o «interés público» (*koinónagathón*) de las obras filosóficas de Platón y Aristóteles, puesto que los *mutakallimūn* o especialistas en teología racional (*kalām*) conocían y utilizaban los conceptos y debates de los filósofos griegos.

Gracias al estudio de Felicitas Opwis sobre la *maṣlaḥa*, conocemos en profundidad la forma en que diferentes ulemas uṣūlīs, o «juristas-teólogos» concibieron y utilizaron el término. Por ejemplo, tanto al-Ġazālī³¹ como su maestro, al-Ġuwaynī (m. 478/1085), trataron en sus obras este concepto y, de hecho, según Opwis, al-Ġazālī fue el primero en considerarlo un concepto válido para la deducción de normas³². Después de al-Ġazālī, otros ulemas han ido desarrollando el concepto progresivamente. Por ejemplo, Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) consideró la *maṣlaḥa* un objetivo de la ley divina, y empleó el concepto a través de la analogía (*qiyās*), que constituía un proceso deductivo, mientras que ulemas posteriores, como el egipcio al-‘Izz b. ‘Abd al-Salām (m. 660/1261), empezaron a utilizar la *maṣlaḥa* fuera del contexto del *qiyās*, es decir, no solo en procesos deductivos, sino también inductivos. Esto quiere decir que, en lugar de determinar lo que se permite por analogía con algo ya aceptado anteriormente por la jurisprudencia, se parte del punto contrario, lo que implica que, si algo es beneficioso para la humanidad, teóricamente se debe permitir, a menos que contravenga alguna norma preexistente³³.

Siguiendo esta trayectoria previa, la filosofía legal de al-Šāṭibī plantea lo que Opwis considera como el culmen de la interpretación de la *maṣlaḥa* en el periodo premoderno por su grado de sofisticación³⁴. De hecho, Abū Ishāq construyó su doctrina, no simplemente sobre la idea de que Dios legisló con ciertos objetivos en mente, sino que fue más allá y basó su teoría sobre la premisa de que la intención principal de Dios cuando dio a conocer la *šarī‘a* era beneficiar a la humanidad³⁵, y esa centralidad otorgada al concepto tenía determinadas implicaciones jurídicas. Concretamente, el hecho de que la *maṣlaḥa* sea el motivo principal de la Revelación implica que algo que beneficie a la humanidad debe aceptarse desde el punto de vista legal, independientemente de si se menciona en las fuentes principales de derecho o no. Cuando determinada acción no cuenta con unos fundamentos en las fuentes, se denomina *al-maṣlaḥa al-mursala*³⁶ y su aceptación por parte de al-Šāṭibī es, precisamente, lo que motivó las acusaciones de innovación contra él.

Al-Šāṭibī estaba al tanto de todos estos debates y proposiciones previas con respecto a la *maṣlaḥa* y los *maqāṣid al-šarī‘a*, puesto que sigue su trayectoria al plantear sus propios puntos de vista. Además, sabemos que tuvo acceso a las obras de estos autores mencionados.

Por la información que encontramos en las fuentes sobre la vida del jurista, de las que hablaremos después, él nunca realizó la *riḥla* ni la peregrinación, ni salió de Granada aparentemente, por lo que la mayoría de los ulemas que formaron parte de su red de contactos fueron andalusíes. Aun así, también estuvo en contacto con bastantes uṣūlīs de Fez e Ifrīqiya dedicados al estudio del *kalām*. De al-Maqqarī al-ġadd (m. 759/1358), por ejemplo, se dice que fomentó en al-Šāṭibī el interés por los *uṣūl al-fiqh* y el *kalām*, y otros muchos de sus maestros, tanto andalusíes como del norte de África, se especializaron en teología racional con teólogos aṣ‘arīs. Un ejemplo es el de al-Zayyāt (m. 728/1327), quien estudió con dos hijos del primer *qāḍī al-ġamā‘a* de la Granada

³¹ al-Ġazālī (Algazel), fue un teólogo, autor de una obra (*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* o *La Revivificación de las ciencias religiosas*) que sabemos que fue traducida al latín y conocida por teólogos cristianos como Tomás de Aquino. Ghazanfar ha estudiado las similitudes entre el pensamiento de ambos en determinados aspectos concretos, como el pensamiento económico, y, de hecho, Tomás de Aquino emplea el concepto del «bien común», del mismo modo que lo hizo al-Ġazālī. Véase *The Latin Readers of Algazel, 1150-1600*; Ghazanfar, “The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas”, especialmente la página 873, donde Ghazanfar habla sobre la *maṣlaḥa*.

³² Opwis, *Maṣlaḥa*, p. 65.

³³ Opwis, *Maṣlaḥa*, p. 5.

³⁴ Opwis, *Maṣlaḥa*, p. 247.

³⁵ Khadduri, “Maṣlaḥa”, *EP*. [Consultado: 24/01/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5019. Opwis, *Maṣlaḥa*, pp. 7-8.

³⁶ Opwis, *Maṣlaḥa*, p. 10.

nazarí, Abū 'Āmir Yaḥyā b. Rabī' al-Aş'arī, ambos especializados en dicha doctrina teológica. Otro ejemplo es el de Ibn Lubb, de quien sabemos por los diccionarios biográficos que aprendió de su maestro Abū 'Abd Allāh Ibn Bakr el *Irşād* de al-Ġuwaynī³⁷. También transmitió las ideas de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ġābir b. Muḥammad al-Qaysī al-Wādī Āṣī (m. 749/1348)³⁸, que fue maestro del famoso Ibn 'Arafa (m. 803/1401)³⁹. Sabemos que Ibn 'Arafa estuvo en contacto también con al-Şāṭibī, y que incluso compartieron un discípulo, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Muġārī al-Andalusī (m. 862/1457), cuya obra, como veremos, es una de las fuentes principales de información sobre la vida del jurista.

En palabras de Jan Thiele, las obras de *kalām* de Ibn 'Arafa evidencian la implicación de los ulemas magrebíes en la tradición intelectual que sintetizó el aş'arismo y la filosofía aviceniana, rama que fue promovida por Faḥr al-Dīn al-Rāzī⁴⁰. Al-Rāzī vivió en distintos lugares de Asia central, y se estableció en Herat, donde su tumba es venerada aún a día de hoy. Fue un defensor del sunnismo, como lo había sido al-Ġazālī⁴¹, y estuvo implicado en controversias con la *mu'tazila*, siendo acusado, sin embargo, de estar influenciado por dicha corriente teológica. Su pensamiento marcó una nueva era en el campo de la teología racional, especialmente en lo que se refiere al uso de la *maṣlaḥa*. Según Rami Koujah, fue a partir de al-Rāzī, fue cuando los juristas empezaron a considerar el interés público como un objetivo de la *şarī'a*⁴², mientras que los ulemas anteriores creían que considerarlo como tal implicaba situar dicho concepto por delante de la voluntad divina⁴³.

A través de la *Muqaddima* de Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) es posible seguir el proceso de transmisión de las obras de Faḥr al-Dīn al-Rāzī en el Magreb. Recoge Ibn Ḥaldūn que, tras la caída de los almohades, el juez Abū al-Qāsim b. Zaytūn (m. 691/1291) viajó a Oriente y entró en contacto con los discípulos de al-Rāzī. Al volver a Túnez, transmitió sus ideas⁴⁴. También explica Ibn Ḥaldūn que la mayor parte de los habitantes de Túnez estudiaron con Ibn Zaytūn quien, junto con Nāşir al-Dīn Maşşūr al-Maşşālī⁴⁵ y otros, transmitieron las obras del mālikí egipcio Ibn al-Ḥāġib⁴⁶, precisamente gracias a las cuales se dice que las ideas de al-Rāzī se introdujeron en el mālikismo occidental⁴⁷. Más adelante, el juez Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Ḥawwārī al-Tūnisī (m. 749/1348), quien puede que llegase a formarse con Ibn Zaytūn o alguno de sus alumnos, enseñó tanto a Ibn 'Arafa, como a al-Şarīf al-Tilimsānī (m. 771/1369), de quien sabemos que viajó a Granada y que fue maestro de al-Şāṭibī. Por otro lado, al-Şarīf al-Tilimsānī también estudió con Abū Mūsā 'Imrān al-Maşşālī (m. 745/1344-5), discípulo de Nāşir al-Dīn Maşşūr al-Maşşālī (m. 731/1331), a cuyas lecciones asistió al-Zawāwī (m. después de 760/1368), otro de los maestros de Abū Işĥāq al-Şāṭibī.

³⁷ *Kitāb al-İrşād ilā qawāṭi' al-adilla fī uşūl al-i'tiqād*.

³⁸ Además, Ibn Lubb aplicó argumentos aş'aríes a la hora de emitir sus fetuas. Stearns, "Enduring the plague", p. 43.

³⁹ Véase Thiele, "Ash'arism in the Ḥafşid Era", pp. 20-21; Ghrab, *Ibn 'Arafa et le Mālikisme*.

⁴⁰ Thiele, "Ash'arism in the Ḥafşid Era", p. 317. Véase también Anawati, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", *EP*. [Consultado: 27/02/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0206; Jaffer, Razi. *Master of Qur'anic interpretation and theological reasoning*; Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life"; "Intuition, intellection, and mystical knowledge"; "Was Fakhr al-Dīn al-Rāzī an Averroist after all?"; Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.

⁴¹ Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*.

⁴² Koujah, "Maṣlaḥa as a Normative Claim", p. 127.

⁴³ Koujah, "Maṣlaḥa as a Normative Claim", pp. 134-135.

⁴⁴ See on this Thiele "Ash'arism in the Ḥafşid Era", pp. 1-2.

⁴⁵ Abū 'Alī Maşşūr b. Aḥmad b. 'Abd al-Ḥaqq al-Maşşālī al-Biġā'ī al-Zawāwī al-Ġazā'irī al-Mālikī al-Aş'arī al-Qādirī (m. 731/1331); Maḥluf, *Şaġarat al-nūr* 1, Cairo (1930), p. 218. También lo he encontrado vocalizado como al-Mişşālī (Masud, *Shatibi's Philosophy*, p. 41) y al-Maşşādālī, aunque según uno de los revisores, la vocalización correcta es al-Mişşiddālī.

⁴⁶ al-Şāṭibī recibió el *Muḥtaşar* de Ibn al-Ḥāġib de sus maestros en *uşūl al-fiqh* porque era un texto incluido en el curriculum educativo en las madrasas del Occidente islámico en ese momento. Véase Masud, *Shatibi's Philosophy*, pp. 40, 41.

⁴⁷ Masud, *Shatibi's Philosophy*, p. 41. Cita a Mahdī, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, p. 30, n. 3.

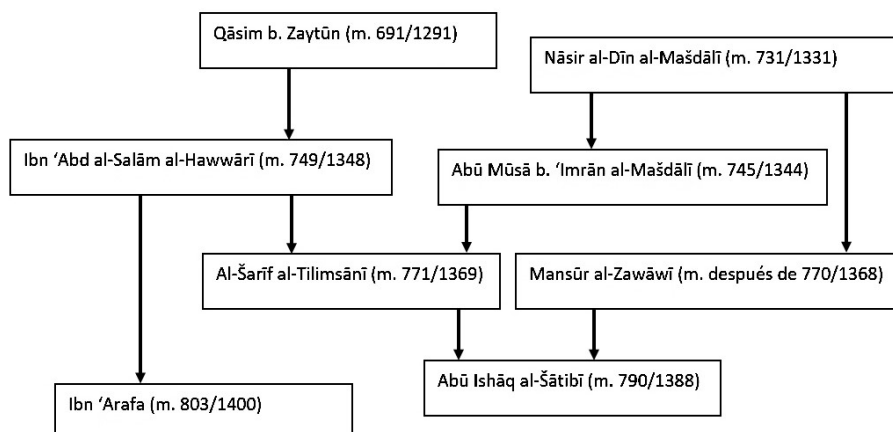


Fig. 1 Transmisión de las ideas de la teología aš'arí, en particular de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, a al-Šāṭibī.

A pesar de que el enfoque aviceniano de Faḥr al-Dīn al-Rāzī fue rechazado por la mayor parte de los aš'aríes posteriores, que se referían a él a menudo en tono de crítica y rechazo, su pensamiento marcó un punto de inflexión, y las siguientes generaciones de ulemas partían de las afirmaciones de al-Rāzī para expresar su opinión, ya fuese a favor o en contra de sus puntos de vista. Según Masud, por ejemplo:

...al-Mishdhālī seems to be critical of Razism, although he retained his interest in philosophy. Abū Manšūr al-Zawāwī and Sharīf al-Tilimsānī, both Shāṭibī's teachers and in Mishdhālī's circle of influence, show this critical attitude towards Rāzī and exhibit favour towards the peripatetic school of Islamic philosophy⁴⁸

Parece ser que las actitudes reticentes de los ulemas occidentales hacia las ideas de al-Rāzī, unidas a la idea de la corrupción del tiempo y de que había que recuperar la doctrina de autores previos, propiciaron un interés renovado en autores aš'aríes anteriores, en este caso, al-Ġuwaynī y su discípulo al-Ġazālī. Ya hemos visto que las obras de al-Ġuwaynī, y de su discípulo al-Ġazālī, se estudiaban en al-Andalus y⁴⁹, aunque el jurista granadino no transmitió sus obras, es evidente que al-Ġazālī ejerció una influencia directa en su pensamiento, puesto que es el autor al que más cita, seguido, precisamente, de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, al-Ġuwaynī, y el egipcio al- 'Izz b. 'Abd al-Salām⁵⁰, quien a pesar de ser šāfi'í, fue maestro del jurista mālikí al-Qarāfī⁵¹ (m. 684/1285)⁵².

2. La relevancia de al-Šāṭibī en su propia época y la recuperación de sus ideas

No sabemos demasiado acerca de la vida de Abū Ishāq, y esto se debe, precisamente, a que, en comparación con otros ulemas, su presencia en los diccionarios biográficos de su época y de épocas

⁴⁸ Masud, *Shatibi's Philosophy*, p. 41.

⁴⁹ Demeerseman, "Le Maghreb a-t-il une marque ghazzālienne?", pp. 109-116. Muchos ulemas andalusíes han transmitido las obras de al-Ġazālī a partir del siglo XII en adelante, especialmente en el ámbito jurídico, pero también en lo relativo a teología y filosofía. En el HATA se puede ver las transmisiones de sus obras y las de al-Ġuwaynī, pero también hay que sumarle la influencia que ejerció en otros autores que escribieron sus propias obras originales.

⁵⁰ Raysuni, *Imam Al-Shatibi's Theory*, p. 291.

⁵¹ al-Qarāfī, de hecho, es considerado como el jurista teórico Mālikī más importante del siglo VII/XIII. Originario de los Sanhaya del norte de África, creció en El Cairo, donde se convirtió en el líder de la rama Mālikī en Egipto y enseñó en diversas madrasas. Jackson, "Shihāb al-Dīn al-Qarāfī", *EP*. [Consultado: 28/02/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6933. Véase Sheibani, "Innovation, Influence, and Borrowing in Mamluk-Era".

⁵² Islam Dayeh señaló algunos párrafos del *Kitāb al-I'tisām* en los que al-Šāṭibī parece estar citando a Ibn Taymiyya sin referirse explícitamente al autor, quizá por estar ambos utilizando una referencia común, o porque al-Šāṭibī no tuvo acceso directo a sus textos. Véase Dayeh, "Reading Ibn Taymiyya in Granada".

inmediatamente posteriores es relativamente escasa. Sí sabemos que casi todos los ulemas con los que se relacionó eran miembros de la élite jurídico religiosa y que pertenecían a familias de notables (*a'yān*), aunque ese no era su caso.

Además, sabemos que fue muftí, *ḥaṭīb* e *imām*, y no enseñó en la *madrasa* Yūsufiyya de Granada⁵³ y, aunque fue maestro de posteriores ulemas pertenecientes a importantes familias, como los Banū 'Āsim⁵⁴, no tuvo demasiados discípulos según las fuentes.

Por otro lado, nos ha llegado información acerca de diferentes disputas jurídicas en las que al-Šāṭibī se enfrentó a algunos de los juristas más relevantes de su época, incluyendo a algunos de sus propios maestros como Ibn Lubb⁵⁵, lo que nos retrata a un ulema crítico y controvertido. A continuación, analizaremos más detalladamente la información que las fuentes ofrecen sobre él.

2.1. Las fuentes sobre la vida y las obras de al-Šāṭibī

Los diccionarios bibliográficos para el periodo nazarí son relativamente escasos, especialmente para el siglo IX/XV⁵⁶, y los pocos que se conservan no nos ofrecen demasiada información sobre Abū Iṣḥāq al-Šāṭibī. Esto podría deberse a que la obra biográfica más completa es *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, del visir Ibn al-Ḥaṭīb (m. 775/1374)⁵⁷. Puesto que no conocemos la fecha de nacimiento de al-Šāṭibī, no podemos saber si era mayor o más joven que Ibn al-Ḥaṭīb, y no podemos hacer más que conjeturas. Khalid Masud dice que, en el catálogo de manuscritos árabes de la Universidad de Leiden, se menciona a Ibn al-Ḥaṭīb como discípulo de al-Šāṭibī⁵⁸. Pese a que esa información parece errónea, ya que en ninguna de las obras biográficas analizadas se hace mención a este tipo de relación entre ellos, sí se explica en esas mismas obras que compartieron maestros, por ejemplo, Ibn al-Faḥḥār (m. 754/1353), al-Maqqarī al-ġadd (m. 759/1357), al-Šarīf al-Sabṭī (m. 760/1358) y al-Šarīf al-Tilimsānī (m. 771/1369)⁵⁹.

Otros dos contemporáneos de Abū Iṣḥāq al-Šāṭibī, Ibn Farḥūn (m. 799/1397)⁶⁰ e Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406)⁶¹, escribieron obras en las que pudieron mencionarle, pero no lo hicieron. Ibn Farḥūn compuso un diccionario que contenía la biografía de 630 juristas mālīkīes titulado *al-Dībāğ al-muḍḥab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, entre las cuales, tampoco hay ninguna entrada dedicada al jurista que nos ocupa.

⁵³ Malpica Cuello y Mattei, *La Madrasa de Yusuf I*.

⁵⁴ Seco de Lucena, "Los Banū 'Āsim intelectuales y políticos granadinos del siglo XV".

⁵⁵ Véase, por ejemplo, el debate acerca del cobro de impuestos no prescritos por las fuentes para construir y reparar murallas. Ibn Lubb estaba en contra, mientras que al-Šāṭibī, basándose en su particular uso de la *maṣlaḥa*, lo consideraba lícito. Al-Šāṭibī, *Fatāwā*, p. 187.

⁵⁶ Viguera, "Historiografía", pp. 21-45.

⁵⁷ Ibn al-Ḥaṭīb fue una relevante figura política e intelectual de la Granada nazarí, miembro de una importante familia de origen árabe y que cultivó diversas ramas de conocimiento. Compuso más de sesenta obras, algunas de las cuales constituyen a día de hoy la fuente más importante de información sobre la vida cultural e intelectual de la Granada de los siglos VII/XIII y VIII/XIV. Más información sobre este autor puede encontrarse en Bosch-Vilá, "Ibn al-Khaṭīb", *EP*. [Consultado: 03/02/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3252 y en Vidal castro, "Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn" *EP*. [Consultado: 17/12/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30946. Lirola, Arié, Garijo, Molina, Puerta Vilchez y Vázquez de Benito, "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, 3, pp. 643-698, [705]; Fierro, *HATA*, https://www.eea.csic.es/red/hata/autor.php?idg=390&pag_o=1. Molina López, "Ibn al-Jaṭīb. Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Salmānī Lisān al-Dīn", en *Diccionario Biográfico Español*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2011, XXVI, pp. 808-813. [Consultado: 18/12/2024.] <https://dbe.rah.es/biografias/16901/ibn-al-jatib>

⁵⁸ Masud, *Islamic Legal Philosophy*, p. 96; cita a Voorhoeve, *Handlist of Arabic manuscripts*, p. 238.

⁵⁹ al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, 7, p. 187.

⁶⁰ Ibn Farḥūn fue un ulema de origen andalusí nacido en Medina, Hopkins, "Ibn Farḥūn", *EP*. [Consultado: 03/02/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3160; Fadel, en *EP*. [Consultado: 17/12/2024.]: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30773; Aragón Huerta, "Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn", *BA* 3, pp. 141-148, [461].

⁶¹ Reconocido ulema e historiador norteafricano nacido en Túnez. Su familia, de Hadramawt, se estableció en Sevilla y después huyó antes de la conquista cristiana de la ciudad. Después se estableció en Túnez durante el gobierno del Hafsi Abū Zakariyyā' (625-47/1228-49). Talbi, "Ibn Ḥaldūn", *EP*. [Consultado: 03/02/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0330; Cheddadi "Ibn Ḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān" en *EP*. [Consultado: 17/12/2024.]: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30943; Fierro, *HATA*. [Consultado: 17/12/2024.] https://www.eea.csic.es/red/hata/autor.php?idg=417&pag_o=1; Manzano, "Ibn Jaldūn, 'Abd al-Raḥmān", *BA* 3, pp. 578-597, [676].

El hecho de que Ibn Ḥaldūn no le mencione en su *Šifāʾ* es, quizá, el caso más llamativo. *Šifāʾ al-sāʾil li-tahḏīb al-masāʾil* es una obra en la que Ibn Ḥaldūn da su opinión acerca de diferentes debates relacionados con la práctica del sufismo, por ejemplo, sobre si era necesario seguir a un *šayḥ*. Sabemos que Abū Ishāq intercambió correspondencia sobre estos asuntos con Ibn al-Qabbāb e Ibn ʿAbbād al-Rundī⁶², y que se preguntaba por qué no se podía practicar el sufismo de forma independiente y siguiendo únicamente lo que ponía en los libros, a lo que Ibn ʿAbbād respondió que el *šayḥ* era necesario para seguir el camino correctamente. Aunque no sabemos si Ibn Ḥaldūn participó directamente en estos debates, sí debía estar al tanto de esta discusión, y rechaza la postura que al-Šāṭibī defiende, pese a lo cual, no le menciona⁶³.

Posteriormente, encontramos información sobre él en:

1. *Barnāmağ*, de su discípulo al-Muğārī (m. 862/1457).
2. *Wafayāt*, de Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Yahyā al-Wanšarīsī (m. 914/1508)⁶⁴.
3. *Durrat al-ḥiğāl fī asmāʾ al-riğāl*, de Ibn al-Qāḏī, Šihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī (m. 1025/1616)⁶⁵.
4. Dos diccionarios biográficos de juristas mālikíes de Aḥmad Bābā al-Tunbuktī (m. 1036/1627) que complementaban y completaban el *Dībāğ* de Ibn Farḥūn:
 - a. *Kifāyat al-muḥtāğ li-maʾrifat mā laysa fī al-Dībāğ*.
 - b. *Nayl al-ibtihāğbi-taṭrīz al-Dībāğ*.
5. Dos obras de al-Maqqarī, Šihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Tilimsānī al-Fāsī al-Mālikī (m. 1041/1632):
 - a. *Nafḥ al-tīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*.
 - b. *Azhār al-riyāḍ fī Aḥbār ʿIyād*.

La más antigua y completa de estas fuentes de información sobre al-Šāṭibī es, por tanto, la entrada que le dedica su pupilo Muḥammad al-Muğārī en su *Barnāmağ*, un tipo de diccionario biográfico en el que los ulemas hablaban de sus maestros y de las obras que estudiaron con cada uno de ellos, tanto las compuestas por ellos mismos, como por otros autores⁶⁶. Al-Muğārī la compuso después de su *riḥla*, es decir, después de su viaje de estudios y peregrinación, puesto que 34 de los maestros que menciona son ulemas del Oriente islámico, aunque no se conoce su fecha exacta de composición. Gracias a esta obra, por ejemplo, sabemos que estudió gramática y jurisprudencia con al-Šāṭibī, que junto con la exégesis coránica (*tafsīr*) eran sus principales campos de especialización.

En las dos siguientes obras de la lista, *Wafayāt*, de al-Wanšarīsī y *Durrat al-ḥiğāl*, de Ibn al-Qāḏī se menciona a al-Šāṭibī, pero solo se da información acerca de la fecha y el lugar donde falleció. En lo que se refiere a la obra de al-Wanšarīsī, que conoce de sobra al autor porque introdujo sus fetuas en el *Miʾyār*, no es sorprendente que no se dé más información, puesto que está formada por obituarios dedicados a la memoria de unos 347 personajes distinguidos del Occidente islámico de entre 701/1301 y 912/1507, en su mayoría alfaquíes del Magreb, aunque también aparecen andalusíes y orientales⁶⁷. La información que nos ofrece es bastante concisa:

وفي السنة تسعين وسبعمائة: توفي الإمام أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي

[...] Y en el año setecientos noventa: *el imām Abū Ishāq al-Šāṭibī al-Ġarnāṭī falleció*⁶⁸

En cuanto a Ibn al-Qāḏī, según Deverdun⁶⁹, fue un polígrafo «marroquí» cuyas obras biográficas son muy apreciadas. Su *Durrat al-ḥiğāl* es un diccionario de personajes famosos, en principio del

⁶² Ibrahim, Renard, y Schimmel. *Ibn ʿAbbād of Ronda: Letters on the Sūfī Path*, pp. 184-194.

⁶³ Sí se menciona a al-Šāṭibī en la introducción a la traducción del *Šifāʾ* al inglés. Véase Y. Özer, *Ibn Khaldūn on Sufism*, p. ix, xxviii.

⁶⁴ al-Wanšarīsī, *Wafayāt*, p. 68.

⁶⁵ Ibn al-Qāḏī, *Durrat al-ḥiğāl*, p. 182 [239].

⁶⁶ Documentación, BA 6, pp. 606-609. Fierro, *HATA*. [Consultado: 17/12/2024.] https://www.eea.csic.es/red/hata/autor.php?idg=425&pag_o=1

⁶⁷ Vidal Castro, “Las obras de Ahmad al-Wansarisi (m. 914/1508). Inventario analítico”, p. 85

⁶⁸ A menos que se indique lo contrario las traducciones del árabe están hechas por la autora de este artículo.

⁶⁹ Deverdun, “Ibn al-Qāḏī”, *EP*. [Consultado: 22/01/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3227

norte de África, pero también incluyó otros ulemas conocidos. Fue compuesto para completar y complementar otra obra, *Wafayāt al-a'yān* de Ibn Ḥallikān (m. 608/1211), quien solo había incluido en su obra personajes orientales. En la *Durra*, Ibn al-Qāḍī dice:

إبراهيم الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق توفي بغرناطة- أعادها الله للإسلام- سنة ٧٩٠

Ibrāhīm al-Šāṭibī al-Ġarnāṭī, Abū Iṣḥāq murió en Granada (que Dios lo devuelva al islam) en el año 790

Por su parte, Aḥmad Bābā al-Tunbuktī añadió bastante información sobre al-Šāṭibī en dos de sus obras que complementaban el *Dībāğ* de Ibn Farḥūn, *Kifāyat al-muḥtāğ li-ma'rifat mā laysa fī al-Dībāğ* y *Nayl al-ibtihāğ bi-tatrīz al-Dībāğ*. Como su *nisba* indica, Aḥmad Bābā al-Tunbuktī fue un ulema mālikí del África subsahariana occidental que se opuso a la conquista de *Bilād al-Sūdān* por parte del sultán sa'dí de Marruecos, Aḥmad al-Manṣūr en 1000/1592, y dicha oposición le hizo popular en el Magreb. Por lo que el propio Aḥmad Bābā menciona en sus obras, tomó su información sobre al-Šāṭibī de Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Sam'at (s.d.), uno de los discípulos del jurista granadino, probablemente de algún tipo de *Barnāmağ* similar al de al-Muğārī que no se ha preservado ya que, por sus fechas de muerte, no es posible que se encontrasen en persona⁷⁰. En cualquier caso, es evidente que las ideas, obras, fetuas e información biográfica del autor fueron transmitidas por el Magreb en primer lugar gracias a sus discípulos.

En la *Kifāya*, que fue compuesta después del *Nayl*, al-Tunbuktī dice que al-Šāṭibī fue un famoso *imām*, *muğtahid*, modelo de conducta, ulema especializado en los fundamentos del derecho (*ḥāfiẓ uṣūlī*), experto en exégesis (*tafsīr*) y *ḥādīṭ*, jurista reflexivo, gramático y lingüista, reconocido retórico, un verdadero musulmán sunní piadoso, investigador de argumentos jurídicos, y muchos otros atributos. Tras la introducción, encontramos una relación de sus maestros, seguida de la enumeración de sus obras y una relación de sus discípulos, además de una serie de detalles específicos sobre su vida y su pensamiento⁷¹.

Al-Maqqarī muere prácticamente al mismo tiempo que al-Tunbuktī, y no sabemos si tuvo acceso a sus obras. Aunque menciona a al-Šāṭibī tanto en su *Nafḥ al-ṭīb*⁷² como en su *Azhār al-riyāḍ fī Aḥbār 'Iyād'*⁷³, en ninguna de estas referencias es al-Šāṭibī realmente el objetivo, sino únicamente el autor de las obras⁷⁴ que al-Maqqarī usa como fuente de información sobre personajes como Ibn Zamrak (m. después de 795/1393)⁷⁵ y Abū 'Abd Allāh al-Faḥḥār (m. 754/1353)⁷⁶. En cualquier caso, sí mencionó al-Maqqarī, que obtuvo su información de una obra de al-Šāṭibī, *al-Ifādāt wa-al-inšādāt*, obra en la que el ulema incluyó comentarios relacionados a la jurisprudencia y la lingüística y también citas de otros ulemas.

Podemos concluir, en consecuencia, que, a pesar de la información que él mismo y dos de sus discípulos transmitieron, al-Šāṭibī fue relativamente ignorado en los diccionarios y repertorios biográficos compuestos por sus contemporáneos. Las siguientes referencias a su persona aparecen en obras compuestas a partir de la segunda mitad del siglo IX/XV y en obras compuestas en el Magreb bajo gobierno sa'dí entre los siglos XVI y XVII. No hay más referencias a este autor hasta el siglo XIX⁷⁷, cuando la cultura de la imprenta permitió que se recuperasen sus obras.

⁷⁰ Seco de Lucena, "La escuela de juristas granadinos en el siglo XV", pp. 19-20.

⁷¹ al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāğ*, I, pp. 153-157, [110].

⁷² al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 279.

⁷³ al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ fī Aḥbār 'Iyād'*, II, p. 297.

⁷⁴ *al-Ifādāt wa-al-inšādāt* y un comentario (*ṣarḥ*) del poema didáctico de Ibn Mālik (m. 672/1274) sobre gramática, la *Alfiyya*.

⁷⁵ Llegó a ser un importante político de la Granada nazarí y ocupó el puesto de visir tras Ibn al-Ḥaṭīb. Al-Šāṭibī se refiere a él como «*faqīh*», lo que significa que también cultivó la jurisprudencia. Lirola y Navarro i Ortiz, "Ibn Zamrak", *BA* 6, pp. 238-251 [1426]; Fierro, *HATA* https://www.eea.csic.es/red/hata/autor.php?idg=408&pag_o=1; Rubiera Mata, M.^a Jesús. "Ibn Zamrak". En *Diccionario Biográfico Español*, vol. XXVII: Ibn Ruṣayd-Jiménez de Gregorio. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012 [D. L. 2011], pp. 70-71. [Consultado: 18/12/2024.] <https://dbe.rah.es/biografias/38210/ibn-zamrak>

⁷⁶ Maestro de al-Šāṭibī especialista en gramática y lecturas coránicas; Arias Torres, *BA* 3, pp. 90-91 [444].

⁷⁷ Tampoco encontramos referencias en diccionarios orientales como *al-Manhal* de Ibn al-Tagrībī, los diccionarios de al-Maqqarī o el *Kaṣf al-ẓunūn* de Ḥāğğī Ḥalīfa.

Aparte de las fuentes biográficas mencionadas, es posible encontrar entradas dedicadas a al-Šāṭibī en un diccionario posterior de juristas mālikíes, *Šağarat al-nūr* de Maḥlūf⁷⁸, y más recientemente, en otros recursos bio-bibliográficos⁷⁹.

2.2. Transmisión de sus obras

Las dos obras de al-Šāṭibī cuya transmisión analizaré en este apartado son *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, y *Kitāb al-Iʿtiṣām*, a la que al-Tunbuktī se refiere como *Taʿlīf nafīs fī al-ḥawādīt wa-al-bidaʿ*.

En cuanto a la primera, el título alude al punto de convergencia que al-Šāṭibī buscó entre la doctrina ḥanafī y la doctrina mālikī de Ibn al-Qāsim. Abū Ishāq había detectado diversos aspectos en los que ambas doctrinas coincidían⁸⁰ como, por ejemplo, el uso del *istiḥsān* o preferencia jurídica⁸¹ por parte de los ḥanafíes como fuente secundaria de derecho y del *istiṣlāḥ* (o *maṣlaḥa*) por parte de los mālikíes. Como se puede ver el HATA⁸², los manuscritos que se conocen hasta ahora de esta obra son solo tres⁸³, aunque existen nueve ediciones y una traducción al inglés titulada *The reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law*⁸⁴. Los lugares donde se han encontrado dichos manuscritos indican una difusión exclusiva por el Occidente islámico hasta la aparición en 1884 de una edición impresa en Túnez que permitió una difusión más amplia del texto. Parece ser que, durante un viaje a Túnez en 1894, el reformista egipcio Muhammad Abduh conoció esta obra de al-Šāṭibī, que estaba siendo enseñada en la mezquita al-Zaytūna⁸⁵. Abduh, probablemente transmitió su interés por este autor a su discípulo Rashid Rida quien, a su vez, como veremos, buscó otras de sus obras. Este proceso explica por qué las siguientes ediciones se publicaron en El Cairo. Lo único que queda por descubrir es cuándo y cómo *al-Muwāfaqāt* llegó a Túnez y se empezó a enseñar en al-Zaytūna.

En lo que se refiere a su tratado contra las innovaciones, la difusión parece ser aún menor, puesto que solo se conservan dos manuscritos y uno de ellos está incompleto. Sin embargo, también contamos con al menos nueve ediciones y una traducción al inglés⁸⁶. El propio Rashid Rida fue quien publicó una primera edición, que fue la que le dio una mayor difusión. En la introducción a esta edición, Rida dice que este libro era un tesoro escondido que, por aquel entonces, solo contaba con un manuscrito que había sido preservado por Muḥammad Maḥmūd al-Šinqīṭī en la *Dār al-kutub al-Ḥidiwiyya*⁸⁷. En 1889 ó 1890, al-Šinqīṭī se estableció en Egipto, donde sabemos que conoció a Muhammad Abduh. La *nisba* de este personaje nos ofrece otra pista sobre la conservación de esta obra, puesto que el lugar al que hace referencia, Chingetti, situado en la actual Mauritania, ha jugado un relevante papel en la preservación de obras que habían sido olvidadas en otros lugares⁸⁸.

⁷⁸ Maḥlūf, *Šağarat al-nūr*, p. 231, [828].

⁷⁹ Fierro, “al-Šāṭibī”, *EP*. [Consultado: 21/01/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6865. Fierro, HATA https://www.eea.csic.es/red/hata/autor.php?idg=404&pag_o=1 [Consultado: 17/12/2024.]; Navarro i Ortiz y Lirola, “Al-Šāṭibī, Abū Ishāq”, *BA* 7, pp. 254-364 [1725]; Serrano Ruano, Delfina, “Al-Šāṭibī”. En *Diccionario Biográfico Español*, vol. XLVI: Santa Cruz y Claumana-Solé y Rovira. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013. [Consultado: 18/12/2024.] <https://dbe.rah.es/biografias/21565/al-satibi>

⁸⁰ Véase, por ejemplo, la reseña que Ebrahim Moosa escribió sobre la traducción de *al-Muwāfaqāt*, Moosa, *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law (al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿa)*.

⁸¹ Paret, “Istiḥsān and Istiṣlāḥ”, *EP*. [Consultado: 16/01/2024.] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0395

⁸² El catálogo en línea HATA es un recurso creado en el marco de varios proyectos de investigación llevados a cabo por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) que contiene información sobre 5.007 autores y transmisores andalusíes y 13.730 obras producidas y transmitidas en al-Andalus. Fierro, Maribel (dir.). *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)* [en línea], 2014. Disponible en: <https://www.eea.csic.es/red/hata/index.html> [Consultado: 16/12/2024.]

⁸³ Fierro, HATA, <https://www.eea.csic.es/red/hata/obra.php?ido=11112> [Consultado: 16/12/2024.]. Ms. Maktabat al-Ġalāwī (al-Munağğid in *RIMA*, 5 [1959], p. 194, [98]); Ms. Mauritania (Yaḥyā), 80, [161]; Ms. Qarawiyyīn 631 (al-Fāsi, II, pp. 198-199).

⁸⁴ al-Šāṭibī, *The reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law*.

⁸⁵ Haddad, *Muslim Reformism*, p. 96; Moosa, “Arabic and Islamic Hermeneutics”, pp. 716-718; Fahed, “Chapter II: Objectives of Shariah”, p. 150.

⁸⁶ Fierro, HATA, <https://www.eea.csic.es/red/hata/obra.php?ido=11110> [Consultado: 16/12/2024.]. Ms. Maktabat Šanqīṭī (incompleto); Ms. Ḥizānat Yūsuf in Marrakesh (*Fihris Ḥizānat Ibn Yūsuf*, p. 15, n° 121. Una de las ediciones fue preparada por Rashid Rida. Traducción al inglés por Mohammed Maḥdī al-Sharīf; Fierro, “The treatises against innovations”).

⁸⁷ Rida, “Al-Taʿrīf bi-kitāb al-Iʿtiṣām”, en al-Šāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, pp. 3-7, 9.

⁸⁸ El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, pp. 106-107. Charles Stewart, “Southern Saharan Scholarship”.

Además, sabemos que los ulemas de esta zona de *Bilād al-Sudān*, o lo que hoy en día correspondería a la zona de Mauritania y el norte de Mali, solían ir a estudiar con maestros tanto de Fez o Marrakech, como de Kairuán, en el actual Túnez, o El Cairo⁸⁹, por lo que es posible deducir que su presencia en esos lugares explica la transmisión de las obras de al-Šāṭibī en el contexto intelectual de la mezquita al-Zaytūna, donde autores posteriores las conocieron.

Finalmente, en lo que se refiere a sus fetuas, muchas de ellas fueron incluidas en el *Mi'yār* de al-Wanšarī⁹⁰, la colección más importante de fetuas del Occidente islámico para época premoderna, lo que sin duda contribuyó a que el pensamiento de al-Šāṭibī nunca dejase de estar presente en el contexto jurídico mālikí.

2.3. La reforma del islam

Lo que los autores modernistas encontraron de utilidad en las obras de distintos autores uṣūlīs, y en particular en las del autor objeto de este estudio, Abū Iṣḥāq al-Šāṭibī, fue una manera válida desde el punto de vista legal de reformar el islam, presentando dicha reforma como una vuelta a la pureza de los orígenes y revitalizando así la aplicación de la *šarī'a* en un contexto postcolonial.

Pese a la pertenencia de esos autores uṣūlīs medievales a las escuelas jurídicas, principalmente la šāfi'í y la mālikí, su forma de aproximarse a la jurisprudencia, según la cual lo más tardío implicaba deterioro y corrupción, implicaba una vuelta a lo originario. En el caso concreto de al-Šāṭibī, él renegaba de los juristas tardíos, siguiendo las opiniones de los juristas más antiguos de la escuela mālikí como Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996). Esta tendencia permitió iniciar un camino hacia el rechazo de la imitación ciega de las doctrinas del *madhhab* (*taqlīd*) y, en consecuencia, una aproximación hacia el salafismo⁹¹. Investigadores actuales, como David Powers, defienden que esta tendencia «*anti-madhhab*» que mostraron ciertos sectores del mālikismo en los siglos VII/XIII y VIII/XIV, fue consecuencia de la presencia almohade en siglos previos. Powers describe el hecho de que determinados juristas mālikíes recurrieran a juristas más tempranos como modo de sortear las opiniones de otros juristas de su escuela como «*a typical Almohadian fashion*»⁹². Pese a que otros autores y doctrinas fuera del ámbito almohade también creían que el tiempo implicaba corrupción y proponían el Corán, los hadices y el consenso de las primeras generaciones de musulmanes (*al-salaf al-ṣāliḥ*) como única fuente válida de derecho, es cierto que las inclinaciones *anti-madhhab* de los almohades dieron lugar a un mālikismo reformado y reformista⁹³ basado en el abandono parcial *taqlīd*, lo cual fomentó más tarde el *iğtihād* y dio lugar a una abundante actividad de *iftā'* del siglo XIV en adelante.

Al-Tunbuktī, por ejemplo, señaló que al-Šāṭibī solo se basaba en las opiniones de juristas tempranos, y que rechazó a otros, como los egipcios Ibn al-Ḥāğib (m. 646/1248-9)⁹⁴ e Ibn (al-)Šās (d. 610/1213)⁹⁵, y el tunecino Ibn Bašīr (m. después de 526/1131)⁹⁶.

(Kifāya, 157):

وكان لا يأخذ الفقه الا من كتب الأقدمين دون الكتب المتأخرة ككتب ابن بشير وابن شاس وابن الحاجب

⁸⁹ El Hamel, "The transmission of Islamic Knowledge", pp. 76-77.

⁹⁰ *al-Mi'yār al-mu'rib wa-al-ğāmi' al-mugrib 'an fatāwā ahl Ifrīqiyyā wa-al-Andalus wa-al-Magrib*. Todas sus fetuas se editaron posteriormente en al-Šāṭibī, *Fatāwā*.

⁹¹ En este artículo nos referimos al salafismo de corte reformista, que difiere en determinadas cuestiones doctrinales del salafismo moderno. Véase, Gómez, *Salafismo. La mundanidad de la pureza*.

⁹² Powers, *Law, Society and Culture*, pp. 92-93.

⁹³ Fierro, "Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis", p. 74.

⁹⁴ Ġamāl al-dīn b. 'Umar b. al-Ḥāğib. Ibn Farḥūn, *al-Dībāğ*, 2, pp. 78-82 [375].

⁹⁵ Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Nağm b. Šās. Ibn Farḥūn, *Dībāğ*, 1, pp. 390-391 [283]. Maḥlūf, *Šağarat al-nūr*, p. 165 [517].

⁹⁶ Ibrāhīm b. 'Abd al-Šamad b. Bašīr. Ibn Farḥūn, *Dībāğ*, 1, pp. 233-234 [149]; Maḥlūf, *Šağarat al-nūr*, p. 126 [367]; Muḥammad Maḥfūz, *Tarāğim al-mu'allifin*, p. 108 [46].

... No aprendió jurisprudencia sino de los libros de ulemas tempranos, y no de los libros de los tardíos, como los de Ibn Baṣīr, Ibn Šās e Ibn al-Ḥāḡib.

Siguiendo esa misma metodología de los uṣūlīs medievales que daba prioridad al *iğtihād* frente al *taqlīd* del *madhhab*, los pensadores modernistas rechazaron las doctrinas jurídicas sunníes tradicionales, precisamente, mediante el uso el concepto de interés público, de la *maṣlaḥa*, concepto con el que se familiarizaron a través de las obras, entre otros, de Abū Ishāq al-Šāṭibī.

Opwis ha estudiado la influencia de la metodología de al-Šāṭibī en los escritos de Rashid Rida⁹⁷, así como en autores contemporáneos de otros lugares, como el libanés Šubhī Raḡab Maḥmašānī (1327-1406/1909-19, el marroquí ‘Allāl al-Fāsī (1328-1394/1910-19), y el sudanés Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1327 o 1329-1405/1909 o 1911-19)⁹⁸, pero estas mismas ideas pueden encontrarse en las obras, no solo de los ya mencionados proponentes del salafismo reformista, sino también en autores actuales que continúan debatiendo a día de hoy acerca de la reforma del islam. Por ejemplo, el caso más significativo, en mi opinión, es el de Abdullah bin Bayyah, o Ibn Bayyah, un ulema precisamente de origen mauritano y educado en Túnez⁹⁹ que en la actualidad es profesor de estudios islámicos en la Universidad Rey Abdul Aziz en Yeddah, y presidente del Consejo de Fatwa de los EAU. Ibn Bayyah se ha convertido en la actualidad en el promotor del «madhabismo» como alternativa moderada al salafismo de corte extremista. El madhabismo que propone este autor se basa precisamente en la teoría de los objetivos (*maqāṣid al-šarī‘a*) desarrollada por al-Šāṭibī y consiste en promulgar la adhesión a la jurisprudencia elaborada en época temprana en el seno de las escuelas de derecho, aunque sin dar preeminencia una en concreto¹⁰⁰. Su teoría es que, volviendo a las opiniones de juristas de épocas tempranas, es posible encontrar posturas cercanas entre las distintas escuelas, tal y como proponía al-Šāṭibī en su obra *al-Muwāfaqāt*. Ibn Bayyah, además, es famoso por su redefinición de la ortodoxia islámica y su lucha activa contra el terrorismo islámico¹⁰¹.

Además, la filosofía legal de Abū Ishāq no solo es, aún a día de hoy, utilizada en el debate acerca de cómo debe llevarse a cabo la renovación o la reforma del islam, sino que también se aplica a debates particulares como los que tienen lugar en el contexto de la Banca islámica y el desarrollo de productos financieros islámicos¹⁰². El planteamiento de al-Šāṭibī según el cual el interés público, o lo que es lo mismo, el bien común de la sociedad debe ser la base para la formulación de normas y, en el ámbito concreto de la economía islámica, para la justificación de determinadas transacciones¹⁰³, puede ser mal interpretado, pues podría llevar, por ejemplo, a promover el uso de

⁹⁷ Según Felicita Opwis, la influencia de al-Šāṭibī en la concepción de la *maṣlaḥa* de Rashid Rida es evidente en su obra *Yusr al-islām* (pp. 145-146, 157). Véase Opwis, “*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Thought”, p. 198, n. 62. Aun así, Opwis dice que ninguno de ellos llegó a implementar completamente el pensamiento de al-Šāṭibī. Opwis, “*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Thought”, pp. 202-208, 221-222.

⁹⁸ Nótese que se trata del mismo recorrido que podemos atribuir a la transmisión de las obras de al-Šāṭibī.

⁹⁹ Él, en particular, se inclina hacia la doctrina mālikī.

¹⁰⁰ Beka, “*Maqāṣid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah’s Discourse’*”. En este artículo se aprecia cómo, a pesar de criticar en algunos puntos las teorías de al-Šāṭibī, su pensamiento ejerce una influencia fundamental en este autor.

¹⁰¹ Ibn Bayyah es uno de los firmantes de la Carta a Baghdadi, líder del Estado Islámico de Irak y Siria donde se presenta una refutación teológica de las prácticas del Estado Islámico de Irak y Siria (<https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-de-buenos-aires/derecho-internacional-de-los-derechos-humanos/carta-a-al-bagdadi-islam/9436517>). También emitió en 2014 una fatwa contra el ISIS (<https://www.npr.org/2014/09/25/351277631/prominent-muslim-sheikh-issues-fatwa-against-isis-violence>).

¹⁰² Esta influencia es especialmente notable en Indonesia y Malasia, y es posible encontrar abundantes referencias a al-Šāṭibī en publicaciones sobre la utilización de los «objetivos de la šarī‘a» para el desarrollo de las finanzas islámicas. Basten como ejemplo Aris, Azli y Othman, “*Maqasid Shariah in Islamic Finance: Assessment on ideologies of Muslim Philosophers and Economists*”; Omar Mohammad y Abdul Razak, “*The Performance Measures of Islamic Banking Based on the Maqasid Framework*”; Raḡique, Che Abdullah y Wahab Fatoni Mohd Balwi, “*An Outlook of Ḥiyal (Legal Stratagems) and Its Compilations in Islamic Economic Literature*”; aunque se puede encontrar referencias a al-Šāṭibī en innumerables publicaciones sobre este tema.

¹⁰³ Por ejemplo, una de las controversias en las que se vio implicado fue que justificó el cobro de determinados impuestos que no aparecían en las fuentes de derecho porque podían servir a la defensa de la ciudad mediante la restauración de las murallas defensivas, al-Šāṭibī, *Fatāwā*, p. 187.

estratagemas (*hiyal*) que disimulen actividades prohibidas, como el cobro de intereses (*ribā*)¹⁰⁴. En consecuencia, muchos teóricos de la Banca islámica han estudiado a fondo las obras de al-Šāṭibī y han determinado que, muy al contrario, sus planteamientos pueden ser útiles para revertir el uso de determinados productos como la *murābaḥa*, el *tawarruq* o el *bayʿ al-ʿīna* cuya legalidad ha sido puesta en entredicho¹⁰⁵. Principalmente, aluden a dos aspectos que al-Šāṭibī pone como condición para considerar que una transacción contribuye al bien común¹⁰⁶: por un lado, se debe tener en cuenta la intención real (*niyya*) de la transacción¹⁰⁷. Por ejemplo, si lo que se pretende es esquivar una prohibición para beneficio propio, eso no puede ser admisible. Por otro lado, el mal que acarree una transacción no debe ser igual o superior al bien que implique¹⁰⁸. Es, de este modo, el interés público el que regula las transacciones, permitiendo una mayor libertad en la creación de normas y, en este caso concreto, de productos financieros, pero también estableciendo los límites éticos a los que dicha libertad debe estar sujeta¹⁰⁹.

Conclusiones

A través de este estudio, es posible observar cómo la interacción entre las ideas teológicas y jurídicas trasciende las fronteras del *madhhab*, pues hemos indicado cómo los debates y planteamientos iniciados por los juristas šāfiʿíes fueron adoptados y desarrollados por juristas mālikíes, y a su vez, todo ello parece inspirarse en los planteamientos previos de Mālik b. Anas en relación al *istiṣlāḥ*. Esta cercanía entre la aproximación de ambas escuelas a la *maṣlaḥa* y los *maqāṣid al-šarīʿa*, probablemente tiene que ver con que comparten los planteamientos teológicos de la escuela ašʿarí a partir de determinado momento y a que, principalmente en Egipto, muchos ulemas šāfiʿíes fueron maestros de ulemas mālikíes, como en el caso de Ibn ʿAbd al-Salām y al-Qaraḥī.

En ambas escuelas es posible ver determinadas tendencias que periódicamente abogan por volver a las doctrinas más antiguas.

Al-Šāfiʿī, por ejemplo, fue el promotor de una metodología que otorgaba prioridad a los hadices en la especulación jurídica en detrimento de la opinión de los juristas (*raʾy*). La opinión de los juristas (*raʾy*) también acabó quedando relegada en contexto mālikí¹¹⁰.

Posteriormente, conceptos e ideas que en origen proceden de los debates teológicos han servido de argumento para rechazar el *taqlīd*. Por ejemplo, los ulemas ašʿaríes defienden la idea de que aquellos que tengan capacidad para ello deben realizar el *iğtihād*, puesto que seguir ciegamente las creencias de otros no es conocimiento¹¹¹.

El tradicionalismo alcanzó su mayor expresión en la doctrina ḥanbalí, a la que pertenecen los ya mencionados Ibn Ḥanbal, Ibn Taymiyya e Ibn Qayyim al-Ġawziyya, y también en la doctrina zāhirí, a la que pertenece Ibn Ḥazm, cuyos ulemas eran partidarios de volver al Corán y la *Sunna* y a aceptar únicamente las opiniones expresadas por las primeras generaciones de musulmanes y recogidas en las tradiciones proféticas. Todas estas influencias convergieron en la formulación de las bases teóricas del salafismo modernista, quienes rompen con la obediencia a las escuelas jurídicas y desarrollan lo que Laoust define

¹⁰⁴ al-Šāṭibī, de todas formas, distingue un tipo de *hiyal* o estratagemas que serían lícitas en caso de no contravenir ninguna norma y de que realmente benefician a la sociedad en su conjunto y no a particulares. Véase Masud, *Shatibi's Philosophy*, p. 210.

¹⁰⁵ Sobre estas transacciones, puede consultarse Hernández, *El valor del tiempo: doctrina jurídica y práctica de la usura (ribā) en el Occidente islámico medieval*, pp. 164-204.

¹⁰⁶ Véase, solo por poner un ejemplo, Abdul Aziz y Mohd Noh, "The Role of Five Major Shari'ah Legal Maxims (Al-Qawaid Al Kubra) in the Establishment of Maqasid al-Shari'ah in Islamic Financial Products: A Discussion on Some Cases", pp. 63-70, donde se menciona 8 veces a al-Šāṭibī entre la página 63 y la página 66.

¹⁰⁷ Abdul Aziz, "The Role of Five Major Shari'ah Legal Maxims", p. 65.

¹⁰⁸ Abdul Aziz, "The Role of Five Major Shari'ah Legal Maxims", p. 66.

¹⁰⁹ Teniendo en cuenta también las prohibiciones que establece la *šarīʿa*.

¹¹⁰ Aunque dentro de la escuela mālikí encontramos una rama que seguía una concepción más tradicionalista del derecho a partir de las opiniones de los discípulos medinenses de Mālik, tras los planteamientos de al-Šāfiʿī, se consideró que el uso del hadiz por parte de esta rama tradicionalista no seguía las pautas establecidas por el *ʿilm al-ḥadīṭ*. Véase, por ejemplo, las críticas hechas al jurista andalusí del siglo IX, Ibn Ḥabīb (m. 238/852). Fierro, "The introduction of *ḥadīṭ* in al-Andalus", p. 76 (p. 70 n. 5). Fierro remite al al-Dahabī, *Siyar aʿlam al-nubalāʾ*, El Cairo, 1962, XII, p. 106, cuya fuente es Abū ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Barr (m. 463/1071).

¹¹¹ Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, pp. 180-181.

como «un sincretismo de puritanismo neo-ḥanbalí y pragmatismo utilitarista»¹¹². Pese a que podemos atribuir dicho pragmatismo utilitarista a autores como al-Gazālī, lo cierto es que algunas propuestas metodológicas del salafismo reformista solo pueden explicarse por la influencia de al-Šāṭibī, que es quien situó la *maṣṣala* al nivel de las fuentes principales de derecho y llevó ese pragmatismo a su extremo¹¹³.

Pese a la relevancia de Abū Ishāq al-Šāṭibī en la actualidad, el análisis de las fuentes bio-bibliográficas no permite afirmar que fuese un ulema de entre los más influyentes de su época, no solo por la escasez de referencias a su persona en este tipo de repertorios, sino también por los pocos manuscritos de sus obras que se conservan a día de hoy, aunque con el paso del tiempo, por supuesto, pueden aparecer otras copias. El número de ediciones realizadas a partir del siglo XIX supera con creces el de los manuscritos, y la gran cantidad de referencias y citas a sus obras demuestran el gran interés que su pensamiento ha suscitado desde que dichas ediciones se publicaron.

Como se ha indicado en el anterior apartado, la metodología de al-Šāṭibī sigue, a día de hoy, influenciando a juristas que se encuentran inmersos en la construcción de estados seculares modernos y, en consecuencia, en la formulación de sistemas legales islámicos capaces de adaptarse a estos nuevos modelos de sociedad a través de un tipo de reformismo moderado.

El legado de al-Šāṭibī, por tanto, no reside únicamente en la continuidad de su obra, sino en su capacidad para inspirar a generaciones posteriores a repensar el derecho islámico en función de las necesidades de su tiempo. La capacidad de sus teorías para influir tanto en la reforma moderada como en debates tan específicos como el de la banca islámica demuestra la maleabilidad y aplicabilidad de su pensamiento en diferentes áreas del derecho y la teología. La clave de su éxito reside en la flexibilización del marco teórico jurídico, lo que permite la creación prácticamente ilimitada de normas a medida capaces de cambiar el contexto social y político. En este sentido, la teoría de la *maṣṣala* y los *maqāṣid al-šarīʿa* que desarrolló al-Šāṭibī no solo ha contribuido a la evolución del salafismo modernista, sino que también ha permitido a pensadores como Ibn Bayyah proponer un enfoque más matizado y adaptativo en la interpretación de la ley islámica, apelando a una reconciliación entre las distintas escuelas jurídicas¹¹⁴. Esta reconciliación, por otro lado, también le permitió a al-Šāṭibī reducir el abanico de opiniones jurídicas válidas bajo la premisa de que, acudiendo a las opiniones de ulemas tempranos y rechazando las de los juristas más tardíos, es posible encontrar opiniones comunes entre las distintas escuelas. Estas opiniones que son más cercanas a los orígenes del islam deben, además, cumplir con el objetivo divino de promover el bien común¹¹⁵. En resumen, su filosofía propone una manera de deducir las verdaderas normas de la ley divina, que solo Dios conoce.

En cualquier caso y, sin restar mérito a la originalidad de los planteamientos de al-Šāṭibī, es importante recordar el origen de las ideas que lo inspiraron y el largo camino de más de nueve siglos que dichas ideas han recorrido, desde Asia central y Egipto al Occidente islámico, desde donde volvieron a Egipto y, de ahí, al resto del mundo islámico, incluyendo países de Extremo Oriente como Indonesia y Malasia o del África subsahariana, como Sudán.

Lo más relevante de esta gran influencia ejercida por el sistema propuesto por al-Šāṭibī es que sus ideas no quedan restringidas al plano teórico, y su metodología, incluso siete siglos después de su muerte, sigue mostrando un notable potencial para promover el interés público en la práctica, no solo en el ámbito de la Banca islámica y la creación de productos financieros islámicos, sino también en la lucha contra el terrorismo, cuestiones estas que son de suma relevancia en el panorama político, económico y social a nivel mundial en la actualidad.

¹¹² Laoust, “Le reformisme orthodoxe”, p. 190. El posterior salafismo, así como el zāhirismo y el ḥanbalismo, abogan por la utilización de las mismas fuentes, pero defienden el literalismo, por lo que la reinterpretación de los textos está mucho más limitada que en el salafismo reformista.

¹¹³ Sobre la utilización de los objetivos de la *sharīʿa* como fuente de derecho en la actualidad, véase Opwis, “New Trends in Islamic Legal Theory”.

¹¹⁴ En caso de existir opiniones divergentes entre las escuelas, Ibn Bayyah propone recurrir a la opinión más conveniente, siempre y cuando sea una opinión emitida en el contexto de una escuela jurídica (*madhhab*), da igual cuál, promoviendo el *takhayyur*, conocido en lengua inglesa como «forum shopping» y el *talfiq*, es decir, elegir las opiniones más convenientes creando una amalgama de doctrinas de las diferentes escuelas. En ese sentido, se aleja de lo propuesto por al-Šāṭibī. Véase Beka, “Maqāṣid and the Renewal”, p. 110.

¹¹⁵ El *iḥtilāf*, o existencia de opiniones jurídicas distintas, pero igualmente válidas, se admitía e incluso se consideraba beneficiosa en el ámbito mālikī, aunque periódicamente han surgido diversos intentos de «codificar» la ley y reducir dicha diversidad de opiniones para reducir también la incertidumbre y facilitar su aplicación.

Declaración de conflicto de intereses

La autora declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría

Adday Hernández-López: Conceptualización, Análisis formal, Investigación, Metodología, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

Fuentes

- Ibn Farḥūn, *al-Dībāğ al-muḍahhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-Andalus*, Cairo, 2003.
 Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiğāl fī asmā' al-rigāl*, Cairo, 1970-1972.
 al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, Beirut, 1968, 8 vols.
 al-Maqqarī, *Azhār al-riyād fī Aḥbār 'Iyād*, Cairo, 1939.
 al-Šāṭibī, *Fatāwā*, Muḥammad Abū al-Aḡfān (ed.), Túnez, 1984.
 al-Šāṭibī, *al-I'tiṣām*, Cairo, 1913-1915. Traducción al inglés por Mohammed Mahdi al-Sharif, Beirut, 2012.
 al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, Rashid Rida (ed.), Cairo, 1915. Traducción al inglés: al-Shāṭibī, *The reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law*, Imran Ahsan Nyazee (trad.), Reading (UK), 2011.
 al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāğ li-ma'rifat mā laysa fī al-Dībāğ*, 2 vols. Rabat, 2000.
 al-Wanšārīsī, *Wafayāt*, Cairo, 2009.

Bibliografía

- Abdul Aris, Nooraslinda, Mohd Azli, Rafidah, y Othman, Rohana, “Maqasid Shariah in Islamic Finance: Assessment on ideologies of Muslim Philosophers and Economists”, en *5th iECONS2013 organised by USIM at Berjaya TimesSquare Hotel (4-5 Sept 2013)*, 2013, pp. 428-440.
- Abdul Aziz, Muhamamd Ridhwan, y Mohd Noh, Mohd Shahid, “The Role of Five Major Shari'ah Legal Maxims (Al-Qawaid Al Kubra) in the Establishment of Maqasid Al-Shari'ah in Islamic Financial Products: A Discussion on Some Cases”, *European Journal of Business and Management*, 6, 10 (2014), pp. 63-70.
- Anawati, G.C., “Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0206
- Aragón Huerta, Mercedes, “Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn”, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, José Miguel Puerta Vilchez and Jorge Lirola (coord.), Almería, 2004-2013, vol. 3, pp. 141-148, [461].
- Beka, Rezart, “Maqasid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah’s Discourse”, *American Journal of Islam and Society*, 38, 3-4 (2021), pp. 103-145.
- Biblioteca de al-Andalus (BA)*, José Miguel Puerta Vilchez y Jorge Lirola (coords.), Almería, 2004-2013.
- Bosch-Vilá, Jacinto, “Ibn al-Khaṭīb”, P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3252
- Cheddadi Abdesselam, “Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān” en *EF*. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30943
- Dayeh, Islam, “Reading Ibn Taymiyya in Granada: a study of inexplicit citation”, *Muslim World*, 108, 1 (2018), pp. 154-171.
- Demeerseman, André, “Le Maghreb a-t-il une marque ghazzâlienne?”, *Institut des Belles Lettres Arabes*, 21 (1958), pp. 109-116.
- Deverdun, G., “Ibn al-Qāḍī”, P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3227
- Eissa, Mohamed Ahmed Abdelrahman, “Before the Eternal: Muslim law and the eternity of divine speech”, *Islamic Law and Society*, 24, 4 (2017), pp. 336-354.

- Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Online edition.
- Fadel, Mohammad, “Rules, judicial discretion, and the rule of law in Naṣrid Granada: an analysis of al-Ḥadīqa al-mustaqilla al-naḍra fī al-fatāwā al-ṣādira ‘an ‘ulamā’ al-ḥaḍra”, en R. Gleave y E. Kermeli (eds.), *Islamic law: theory and practice*, London, 1997, pp. 49-86.
- Fadel, Mohammad, “Istiḥsān is Nine Tenths of Law: the puzzling relationship of uṣūl to furū‘ in the Mālikī madhhab”, en Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic legal theory*, Leiden, Brill, 2002, pp. 161-176.
- Fadel, Mohammad, “Maṣlaḥa as “Flourishing” and Its Place in Sunnī Political Thought”, (2022) *Journal of Islamic Ethics*, pp. 1-31. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340085>
- Fadel, Mohammad, “Ibn Farḥūn”, K. Fleet et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*, Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30773
- Fahed, Obaidullah, *Objectives of Shariah*, Beirut, 1971.
- al-Fāsī, Muḥammad al-‘Ābid, *Fihris makḥūṭāt khizānat al-Qarawiyyīn*, Casablanca, 1979-1989, 4 vols.
- Fekry, Ahmad, *Pragmatism in Islamic Law: A social and Intellectual History*, Syracuse, 2015.
- Fierro, Maribel, “The introduction of ḥadīṭ in al-Andalus: 2nd/8th-3rd/9th centuries”, *Der Islam*, 66, 1 (1989), pp. 68-93.
- Fierro, Maribel, “The treatises against innovations (*kutub al-bida’*)”, *Der Islam*, 69, 2 (1992), pp. 204-246.
- Fierro, Maribel, “Opposition to Sufism in al-Andalus” en Frederick de Jong y Bernd Radtke (eds.) *Islamic Mysticism contested. Thirteenth Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, pp. 174-206.
- Fierro, Maribel, “Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis in al-Andalus”, en Peri Bearman, Rudolph Peters y Frank E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005, pp. 57-76.
- Fierro, Maribel (dir.), *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)*, 2014. <https://www.eea.csic.es/red/hata/index.html>
- Fierro, Maribel, “al-Shāṭibī”, P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6865.
- Fihris Khizānat Ibn Yūsuf*, Marrakesh, 1329 H/1911 CE.
- Gelder, Geert Jan van, “Good times, bad times: opinions on fasād az-zamān, “the corruption of time””, en Syrinx von Hees (ed.) *Inḥiṭāt - the decline paradigm: its influence and persistence in the writing of Arab cultural history*, Arabische Literatur und Rhetorik - Elfhundert bis Achtzehrhundert (ALEA), Würzburg, Ergon, 2017, pp. 111-130.
- Ghazanfar, Shaykh Mohammad, “The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links”, *History of Political Economy*, 32, 4 (2000), pp. 857-888.
- Ghrab, Saād, *Ibn ‘Arafa et le Mālikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle*, Tunis, (1992-1996), 2 vols.
- Gómez, Luz, *Salafismo. La mundanidad de la pureza*, Madrid, 2021.
- Griffel, Frank, “On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s life and the patronage he received”, *Journal of Islamic Studies*, 18, 3 (2007), pp. 313-144.
- Griffel, Frank, “Intuition, intellection, and mystical knowledge: delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s cognitive theories”, en Frank Griffel (ed.), *Islam and rationality: the impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th anniversary*, Leiden, 2015, II, pp. 189-228.
- Griffel, Frank, “Was Fakhr al-Dīn al-Rāzī an Averroist after all? On the double-truth theory in medieval Latin and Islamic thought”, en Sabine Schmidtke (ed.), *Near and Middle Eastern studies at the Institute for Advanced Study, Princeton: 1935-2018*, Princeton, 2018, pp. 205-216.
- Haddad, Mohamed, *Muslim Reformism - A Critical History. Is Islamic Religious Reform Possible?*, Cham, 2020.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī “usul al-fiqh”*, Cambridge, 1997.
- Hallaq, Wael B., “The Primacy of the Qur’an in Shatibi’s Legal Theory”, en Wael B. Hallaq y D. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden, 1991, pp. 65-86.

- Hamel, Chouky El, "The transmission of Islamic Knowledge in Moorish Society from the Rise of the Almoravids to the 19th Century", *Journal of Religion in Africa* 29, 1 (1999), pp. 76-77.
- Hernández, Adday, *El valor del tiempo: doctrina jurídica y práctica de la usura («ribā») en el Occidente islámico medieval*, Helsinki, 2016.
- Historia de España de Menéndez Pidal*, Madrid (1958-2000), 30 vols., V, VIII/3, VIII/4.
- Hopkins, J.F.P., "Ibn Farḥūn", P. Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3160
- Ibrahim, M.B., Renard, J., y Schimmel, A., *Ibn 'Abbād of Ronda: Letters on the Sūfī Path*, New York, 1986.
- Jackson, Sherman A., "Shihāb al-Dīn al-Ḳarāfi", P. Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6933
- Jaffer, Tariq, Razi. *Master of Qur'anic interpretation and theological reasoning*, Oxford, 2015.
- Khadduri, Majid, "Maṣlaḥa", P. Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5019
- Koujah, Rami, "Divine Purposiveness and its implications in Legal Theory", *Islamic Law and Society*, 24, 3 (2017), pp. 171-210.
- Koujah, Rami, "Maṣlaḥa as a Normative Claim of Islamic Jurisprudence: the legal philosophy of al-'Izz b. 'Abd al-Salām", en Sohaira Siddiqui (ed.), *Locating the Sharī'a: legal fluidity in theory, history and practice*, Leiden, 2019, pp. 127-150.
- Landau Tasseron, Ella, "The 'Cyclical Reform': A study of the mujaddid tradition", *Studia Islamica*, 70 (1989), pp. 79-117.
- Lange, Christian, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge, 2008, pp. 187-189.
- Laoust, Henri, "Le reformisme orthodoxe des «Salafiya» et les caractères généraux de son orientation actuelle", *Revue d'études islamiques*, 2 (1932), pp. 175-224.
- Lirola, Jorge, Arié, Rachel, Garijo Galán, Ildefonso, Molina López, Emilio, Puerta Vilchez, José Miguel, y Vázquez de Benito, M.^a Concepción, "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, José Miguel Puerta Vilchez y Jorge Lirola (coords.), Almería, 2004-2013, vol. 3, pp. 643-698 [705].
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, London, 2015.
- Maḥfūz, Muḥammad, *Tarāḡim al-mu'allifin al-tūnisiyyīn*, Beirut, 1994.
- Maḥlūf, Muḥammad, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Cairo, 1950-52.
- Makdisi, George, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica*, 17 (1962), pp. 37-80.
- Makdisi, George, "The Juridical Theology of al-Shāfi'ī: origins and significance of Uṣūl al-fiqh", *Studia Islamica*, 59 (1984), pp. 5-47.
- Malpica Cuello, Antonio, y Mattei, Luca, *La Madraza de Yusuf I y la ciudad de Granada*, Granada, 2015.
- Manzano, Miguel Ángel, "Ibn Jaldūn, 'Abd al-Raḥmān", *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, José Miguel Puerta Vilchez y Jorge Lirola (coords.), Almería, 2004-2013, pp. 578-597 [676].
- Masud, Khalid, *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Iṣḥāq al-Shāṭibī's life and Thought*, Islamabad, 1977.
- Masud, Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, New Delhi, 2009.
- Masud, Khalid, "Abū Iṣḥāq al-Shāṭibī", *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, Leiden, 2013.
- Masud, Khalid, "La teoría de al-Shāṭibī sobre los objetivos de la Sharī'a", *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, vol. 20 (2022) (Ejemplar dedicado a: La shari'a o ley sagrada de los musulmanes), pp. 99-109.
- Minnema, Anthony H., *The Latin Readers of Algazel, 1150-1600*, Tesis doctoral, Tennessee, Knoxville, 2013.
- Mitha, Farouk, *Al-Ghazali and the Ismailis*, London, 2001.
- Molina López, Emilio, "Ibn al-Jaṭīb. Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Salmānī Lisān al-Dīn", en *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2011, XXVI, pp. 808-813. <https://dbe.rah.es/biografias/16901/ibn-al-jatib>

- Moosa, Ebrahim, "Arabic and Islamic Hermeneutics", en J. Malpas y H-H. Gander (eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London, 2017, pp. 716-718.
- Moosa, Ebrahim, "Review of The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law (al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'a)", *Islamic Law and Society*, vol. 23 (2016), pp. 318-322.
- Navarro i Ortiz, Estela, y Lirola, Jorge, "Al-Šāṭibī, Abū Ishāq", *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, José Miguel Puerta Vilchez y Jorge Lirola (coords.), Almería, 2004-2013, vol. 7, pp. 254-364 [1725].
- Omar Mohammad, Mustafa, y Abdul Razak, Dzuuljastri, "The Performance Measures of Islamic Banking Based on the Maqasid Framework", conferencia presentada en la IIUM International Accounting Conference (INTAC IV), Putra Jaya Marroitt, 25 junio, 2008. http://irep.iium.edu.my/10121/1/INTAC_4%28accounting%29.Revised.pdf
- Omer Rafique, Muhammad, Che Abdullah, Ahmad Sufian, y Mohd Balwi, Mohd Abd Wahab Fatoni, "An Outlook of Ḥiyal (Legal Stratagems) and Its Compilations in Islamic Economic Literature", *Online Journal of Research in Islamic Studies*, 8, 3 (2021), pp. 37-49. <https://doi.org/10.22452/ris.vol8no3.3>
- Opwis, Felicitas, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Thought", *Islamic Law and Society*, 12, 2, (2005), pp. 182-223.
- Opwis, Felicitas, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden, 2010.
- Opwis, Felicitas, "New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī'a as a New Source of Law?", *Die Welt des Islams*, 57, 1 (2017), pp. 7-32.
- Özer, Yumna, *Ibn Khaldūn on Sufism: Remedy for the Questioner in Search of Answers = Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*, Cambridge, 2017.
- Paret, Rudi, "Istiḥsān and Istiṣlāḥ", P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0395
- Powers, David, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, 2002.
- Rahman, Fazlur, "Functional Interdependence of Law and Theology", en G. E. von Grunebaum (ed.), *Theology and law in Islam. Second Giorgio Levi della Vida Biennial Conference*, Wiesbaden, 1971, pp. 89-97.
- Raysuni, Ahmad Al, et al. (eds.), *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, London-Washington, 2005.
- Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes (RIMA)*, 5 (1959).
- Rida, Rashid, *Ta'rīḥ al-ustād al-imām al-shayḥ Muḥammad 'Abduh*, Cairo, 1947.
- Rifai, Sulaiman Lebbe, "The Concept of Public Interest in Islamic Law (Maslaha) and Its Modern Implications" (February 18, 2021) SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3788222> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3788222>
- Rouayheb, Khaled el, *Islamic Intellectual History in the seventh century: scholarly currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge, 2015.
- Rubiera Mata, M.^a Jesús, "Ibn Zamrak", En *Diccionario Biográfico Español*, vol. XXVII, Ibn Ruṣayd-Jiménez de Gregorio. Madrid, 2012 [D. L. 2011], pp. 70-71. <https://dbe.rah.es/biografias/38210/ibn-zamrak>
- Seco de Lucena, Luis, "Los Banú 'Āsim intelectuales y políticos granadinos del siglo XV", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-sección árabe*, 2 (1953), pp. 5-14.
- Seco de Lucena, Luis, "La escuela de juristas granadinos en el siglo XV", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-sección árabe*, 8, 1 (1959), pp. 7-28.
- Serrano Ruano, Delfina, "La diffusion de l'as'arisme et la réforme du credo malikite à l'époque almoravide", en Cyrille Aillet y Bulle Tuil Leonetti (eds.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d'enquête*, Madrid, 2015, pp. 79-102.
- Serrano Ruano, Delfina, "Later Ash'arism in the Islamic West", en S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, 2016, pp. 515-533.

- Serrano Ruano, Delfina, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s Fatwā on Awliyā’ Allāh”, en Carool Kersten (ed.), *The fatwā as an Islamic legal instrument: concept, historical role, contemporary relevance*, Berlin, 2019, vol. 2, pp. 59-75.
- Serrano Ruano, Delfina, “Entre almorávides y almohades: el concepto de taklīf (responsabilidad individual) y la introducción del imperativo de razonar la fe en el aš‘arismo andalusí” (personal communication in the seminar: *Al-Muwahhidūn. El despertar del califato almohade*, 2019). Version en inglés en “The contribution of Ash‘arism to the development of Mālikī discourses on sincere belief and good behavior: Ibn Rushd al-Jadd’s (d. Cordoba 1126 C.E.) doctrine on *taklīf*”. <https://digital.csic.es/handle/10261/192133>
- Serrano Ruano, Delfina, “Al-Šāṭibī”, en *Diccionario Biográfico Español*, vol. XLVI: Santa Cruz y Claumana-Solé y Rovira, Madrid, 2013. <https://dbe.rah.es/biografias/21565/al-satibi>
- Shabana, Ayman, “‘Urf and ‘Adah within the framework of Al-Shatibi’s legal methodology”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 6, 1 (2006-2007), pp. 87-100.
- Shamsy, Ahmad El, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories” en A. Kevin Reinhart y Robert Gleave (eds.), *Islamic law in theory: studies on jurisprudence in honor of Bernard Weiss*, Leiden, 2014, pp. 19-37.
- Shamsy, Ahmad El, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton, 2020.
- Sheibani, Mariam, “Innovation, Influence, and Borrowing in Mamluk-Era Legal Maxim Collections: The Case of Ibn ‘Abd al-Salām and al-Qarāfī”, *Journal of the American Oriental Society*, 140, 4 (2020), pp. 927-953.
- Shihadeh, Ayman, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden, 2006.
- Stearns, Justin, “Enduring the plague. Ethical Behavior in the Fatwas of a Fourteenth-Century Mufti and Theologian”, en Jonathan E. Brockopp y Thomas Eich (eds.), *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, Columbia, 2008, pp. 38-54.
- Stewart, Charles “Southern Saharan Scholarship and the Bilad Al-Sudan”, *The Journal of African History*, 17, 1 (1976), pp. 73-93.
- Talbi, Mohamed, “Ibn Kḥaldūn”, P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0330
- Thiele, Jan, “Between Cordoba and Nīsābūr: The Emergence and Consolidation of Ash‘arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)”, en *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, 2016, pp. 225-241.
- Thiele, Jan, “Facing the Mahdī’s true belief: Abū ‘Amr al-Salāliji’s Ash‘arite creed and the Almohads’ claim to religious authority”, *Al-‘Usūr al-Wuṣṭa*, 26 (2018), pp. 96-112.
- Thiele, Jan, “Discussing al-Bāqillānī’s theology in the Maghrib: ‘Abd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Dībājī al-Raba’ī’s al-Tasdīd fī sharḥ al-Tamhīd”, *Al-Qanṭara*, 39, 1 (2018), pp. 127-168.
- Thiele, Jan, “Ash‘arism in the Ḥafṣid Era”, en Ayman Shihadeh y Jan Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Islam. Later Ash‘arism East and West*, Leiden, 2020, pp. 298-337.
- Urvoy, Dominique, *Pensers d’al-Andalus: la vie intellectuelle à la Cordue et à Seville au temps des empires berbères*, Toulouse, 1990.
- Vidal Castro, Francisco, “Las obras de Ahmad al-Wansarisi (m. 914/1508). Inventario analítico”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3 (1992) pp. 73-112.
- Vidal Castro, Francisco, “Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn” K. Fleet et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*, Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30946
- Viguera, M.^a Jesús, “Historiografía”, *Historia de España de Menéndez Pidal (HEMP)*, VIII/3.
- Voorhoeve, Peter, *Handlist of Arabic manuscripts*, Lugduni, 1957.
- al-Waragī, “Fatāwā ġarnāṭiyya fī al-ḥawādiṯ wa-l-bida’”, en *Yāqūt al-Andalus. Dirāsāt fī al-turāṯ al-andalusī*, Beirut, 1994, pp. 159-180.