

## **Virginidad y matrimonio en la Granada nazarí (s. XV): una fetua de al-Mawwāq (m. 1492) sobre las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*) de una mujer musulmana**

Youness M'hir El Koubaa

Universidad de Granada

### Resumen:

En este artículo se ofrece el estudio, comentario y traducción del árabe de una fetua emitida por el último muftí del reino nazarí de Granada, Muḥammad al-Mawwāq, acerca de las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*) que había mantenido una mujer musulmana con alguien que no era su marido antes de consumir su matrimonio. Asimismo, también se abordan, desde la perspectiva del derecho islámico, otros temas y cuestiones que tienen relación directa o indirectamente con este delito tan serio y severamente penalizado por la jurisprudencia islámica, como: el matrimonio, la virginidad, la flagelación vs. la lapidación como castigo o la disolución de la unión conyugal.

### Abstract:

This article aims to offer the study, commentary and translation, from Arabic into Spanish, of a fatwa issued by the last mufti of the Nasrid Kingdom, Muḥammad al-Mawwāq, about a Muslim woman for having unlawful sexual intercourses (*zinā*) with a man who was not her husband before consummating her marriage. Besides, the article also involves, from an Islamic Law perspective, other issues directly or indirectly related with this serious offence and severely punished by the Islamic jurisprudence such as marriage, virginity, flogging vs. stoning as punishment or the dissolution of the marriage.

Palabras clave: Derecho islámico, fetua, relaciones sexuales ilícitas (*zinā*), adulterio, fornicación, lapidación, matrimonio, virginidad, al-Andalus, Granada.

Key words: Islamic Law, fatwa, unlawful sexual intercourses (*zinā*), adultery, fornication, stoning, marriage, virginity, Al-Andalus, Granada.

## Introducción

Tal como se puede intuir por el título de este artículo, el principal objetivo en el presente trabajo es estudiar una fetua que uno de los últimos ulemas de al-Andalus, Muḥammad al-Mawwāq, emitió tras que fuera preguntado por el caso de una mujer musulmana granadina que había mantenido relaciones sexuales de forma ilícita, un delito grave y severamente castigado por el derecho islámico tal como se verá más adelante. Antes de ofrecer más detalles sobre este caso y la traducción del texto con su correspondiente comentario, que es la parte original de este estudio, se considera conveniente precisar desde la perspectiva del Derecho Islámico Clásico (*Fiqh*) y con especial atención al criterio de la escuela *mālikí*, ciertos conceptos que tienen que ver con el contenido de la fetua, algunos de ellos ya vienen explícitos en el título como por ejemplo el matrimonio y la virginidad; como así, también, describir otros aspectos técnicos relacionados con ella como la vida de su emisor o el contexto histórico en el cual se desarrollaron los hechos. Con esto se pretende allanar el camino al lector o lectora no familiarizados con estos temas y contextos a fin de evitarles sobreesfuerzos por desconocimiento de las diferencias culturales y legales.

Previamente y antes de entrar en materia, es oportuno conocer qué entiende el derecho islámico por fetua. Así pues, el término árabe *fatwà* (pl. *fatāwà*) –o su sinónimo *futyà*– designa la respuesta jurídica de un jurisconsulto musulmán o muftí a una consulta, pregunta o caso concretos. En realidad se trata de la opinión personal de un experto elevada a la categoría de dictamen legal que se emite en aras de aplicar, regular, hacer cumplir o explicar la Ley de Dios en situaciones determinadas sobre las que puede haber dudas y en la jurisprudencia previa no exista un texto claro. Vale pena destacar que formal o estructuralmente una fetua consta de dos pilares o elementos indispensables: la pregunta que se quiere hacer al muftí y la respuesta de éste a ella<sup>1</sup>.

A lo largo de la historia del derecho islámico los juristas musulmanes han producidos cantidades incalculables e ingentes de fetuas, muchas de ellas fueron emitidas por grandes autoridades de la jurisprudencia islámica, que afortunadamente han llegado hasta nosotros a través de diferentes fuentes. Por ejemplo, el dictamen legal que es objeto de estudio en el presente trabajo ha sido recogido en el mayor corpus jurídico

---

<sup>1</sup> Más información véase Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005, pp. 79-80 y 83.

conservado del occidente islámico, *al-Miʿyār al-mugrib fī fatāwā lfrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*<sup>2</sup>, una voluminosa compilación de fetuas recopilada por el reputado alfaquí norteafricano, Aḥmad al-Wanšārīsī (834-914/1430-1508), que reúne dictámenes de los principales muftíes, alfaquíes y autoridades en el derecho tanto andalusíes como norteafricanos que van del siglo XI al XV<sup>3</sup>.

Cabe destacar que en el *Miʿyār* no hay ninguna referencia a la fecha en la cual fue emitida la fetua objeto de estudio en este artículo ni tampoco cuando se realizó la pregunta, pero a sabiendas de que su emisor nació en la primera década del siglo XV y murió en el año de la caída de Granada en manos cristianas, se podría fijar una posible franja temporal que iría desde la cuarta década de ese siglo –momento en el cual se estimaría que al-Mawwāq habría empezado a ejercer de muftí– hasta el año de su muerte. Así pues, para determinar mejor ese espacio temporal en el cual se cree que nuestro personaje dio su respuesta jurídica, se considera oportuno en este trabajo dedicar un apartado breve e introductorio a la descripción del contexto histórico y político de Granada durante ese tiempo. De esta forma, se pretende exponer las circunstancias históricas que rodeaban al autor además del marco de los hechos donde transcurre o se responde al caso planteado. Igualmente se ha considerado adecuado realizar otro apartado en honor a nuestro muftí para dar a conocer su vida y obra como así sus cargos, importancia y posición intelectual entre sus coterráneos contemporáneos suyos.

---

<sup>2</sup> En principio, esta obra fue editada por Aḥmad al-Buʿazzāwī y otros y publicada litográficamente en Fez entre los años 1896 y 1897 en once volúmenes, aunque, en realidad, consta de doce partes ya que la 11 y 12 están juntas en el último volumen. Esta publicación litográfica es muy pobre y deficiente y su lectura es más difícil que leer un manuscrito. Afortunadamente, fue editada críticamente por Muḥammad Ḥayyī y un grupo de alfaquíes y publicada en Beirut en 1981 por la editorial Dār al-Garb al-Islāmī, bajo el patrocinio del Ministerio de Asuntos Religiosos del Reino de Marruecos, en trece volúmenes, el último de ellos dedicado a los índices de la obra. Ciertamente, a pesar de que ha sido publicada en 11 y 13 volúmenes, respectivamente, originalmente las versiones manuscritas de la obra están divididas en seis partes o tomos muy voluminosos. Más información véase Francisco Vidal Castro. “El *Miʿyār* de al-Wanšārīsī (m. 914/1508). I: Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones”. *MEAH*, 42-3 (1993-4), pp. 317-61.

<sup>3</sup> No se puede hablar del *Miʿyār* de al-Wanšārīsī sin tener en cuenta los magníficos trabajos de Francisco Vidal Castro, el especialista por antonomasia en lengua española, sobre la obra y su autor, a los que ha dedicado su tesis doctoral y parte de su dilatada trayectoria investigadora. Para una información más general sobre el contenido y otros aspectos de esta obra, véase: “El *Miʿyār* de al-Wanšārīsī (m. 914/1508). II: Contenido”. *MEAH*, 44 (1995), pp. 213-46; para saber más detalles y pormenores de la trayectoria y existencia del autor de este corpus jurídico, consúltese: “El *Miʿyār* de al-Wanšārīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida”. *Al-Qanṭara*, 12, 2 (1991), pp. 315-52; si lo que se quiere es conocer otras obras de este importante alfaquí norteafricano, aparte del *Miʿyār*, se recomienda: “Las obras de Aḥmad al-Wanšārīsī (m. 914/1508). Inventario analítico”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 3 (1992), pp. 73-112. También existen trabajos formidables de otros investigadores y expertos que se han centrado en aspectos o temas concretos de este gran corpus jurídico y su autor como los de Hadi Roger Idris, Vincent Lagardère, Alejandro García Sanjuan o Jocelyn Hendrickson, entre otros.

En la pregunta se describe a una mujer musulmana casada que al proceder su marido a consumar el acto con ella, halló que estaba desflorada a causa de una relación sexual ilícita anterior. Dado que este caso gira en torno al matrimonio y los hechos se desarrollaron en la Granada nazarí del siglo XV y la vida ahí entonces se regía por la Ley del islam<sup>4</sup>, se ha estimado que es necesario elaborar un apartado más a fin de describir, en rasgos generales, en qué consiste el matrimonio islámico y dividirlo en diferentes subapartados dedicados a aclarar algunos temas o conceptos que están relacionados con el contenido de la fetua y, al mismo tiempo, con el matrimonio, como: la importancia de la virginidad; las relaciones sexuales ilícitas y la lapidación como castigo; las enfermedades o defectos que disuelven el matrimonio. De esta forma, se pretende acercar al lector o lectora la base jurídica y doctrinal implícita que dificultaría la comprensión del contenido tanto de la pregunta dirigida a al-Mawwāq como la respuesta de éste a ella. Por último, se ofrece la traducción de la fetua del árabe y un comentario a las principales cuestiones y, finalmente, se aportan unas conclusiones.

### 1. Breve descripción del contexto histórico-político granadino del siglo XV<sup>5</sup>

Lo cierto es que desde que Muḥammad VIII, “el Pequeño”, fue destronado en 1419 por su tío, Muḥammad IX, “el Izquierdo”, con el apoyo del famoso e influyente clan de los Abencerrajes, se iniciaron numerosísimas luchas por la sucesión en el trono del reino de Granada que no cesaron hasta su caída. A partir de ese momento, comenzó una etapa de continuos derrocamientos, sublevaciones, asesinatos y encarcelamientos de sultanes e inestabilidad política liderada por los Abencerrajes que sumió al reino en una permanente crisis de gobierno. La tónica era que al calmarse los hechos en el exterior, se agitaban en el interior y viceversa, de esta forma, el reino vivía una situación de inestabilidad e

---

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta la norma de la Real Academia de la Lengua Española que determina que las doctrinas religiosas como cristianismo, judaísmo, hinduismo, budismo, etc., no se escriben en mayúscula, en este trabajo se aplicará este mismo criterio para el término islam, ya que es una doctrina religiosa más. No es el caso en lenguas como el inglés.

<sup>5</sup> Existe una abundante bibliografía sobre este importante siglo de la historia de Granada, así que para no cargar este apartado de citas y notas, me he basado y le he dado preferencia al excelente y corregido trabajo de Vidal Castro. “Historia política. Capítulo IV. Decadencia y desaparición (1408-1492)”. En María Jesús Viguera Molíns (coord.). *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política. Instituciones. Espacio y Economía*. T. VIII/3 de J. M<sup>a</sup> Jover Zamora (dir.). *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000, pp. 151-248; aunque también he consultado Rachel Arié. *L'Espagne musulmane au temps des naşrides (1232-1492)*. París: De Boccard, 2<sup>a</sup> ed., 1990; Luis Seco de Lucena. *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975 y “Panorama político del Islam granadino durante el siglo XV”. *MEAH*, 11 (1960), 7-18.

inseguridad permanente. Un buen ejemplo de ello, es que durante el tercer reinado de Muḥammad IX (1432-45) estalló la guerra fronteriza con Castilla (1432-5) que acabó con la firma de treguas de tres años en 1439 y en 1443. Pero, después, en plena paz con el exterior, Yūsuf “el Cojo” se sublevó en Almería en 1445 y Muḥammad IX se vio obligado a abdicar. En los dos años siguientes se iban a suceder dos reinados efímeros, Yūsuf V (1445-6) e Ismāʿīl III (1446-7), luego Muḥammad IX (1447-53) volvería a recuperar el trono. En cambio, desde el exterior Juan II de Castilla (1405-54) volvía a dar su apoyo al destronado Ismāʿīl para que se hiciese con Málaga y, una vez más, la situación estuvo al borde de la guerra civil, pero en esta ocasión el pueblo se mantuvo fiel a Muḥammad IX, que pudo reducir al pretendiente al trono.

En 1453, año en que moría Muḥammad IX y le sucedía Muḥammad X “el Chiquito” (1453-4), Constantinopla caía en manos otomanas pero nada cambiaba, la realidad en Granada era que al año siguiente el nuevo emir abdicaba por impopular en favor de Abū Naṣr Saʿd (1454-62) que, por razones y sucesos desconocidos, iba ser destronado por Muḥammad X y recuperaría el trono de inmediato con la ayuda de Enrique IV (1454-74). Más tarde, “el Chiquito” fue capturado y degollado y sus hijos ahogados con una toalla<sup>6</sup>. En los años siguientes la política bélica contra Granada iba a cambiar y Enrique IV iba a empezar en 1457 varias campañas militares consecutivas con el objetivo de vender treguas breves a los nazaríes, a cambio de la entrega de cautivos y tributos<sup>7</sup>. Este giro que debilitó a la economía granadina y provocó desasosiego y malestar social, fue aprovechado por Saʿd en 1462 para ajustar cuentas con los Abencerrajes, que se refugiaron en Málaga y allí con ayuda castellana proclamaron a Ismaʿīl IV (1462-3) como sultán, que al poco tiempo fue derrocado y Saʿd (1463-4) volvió a recuperar el trono. Pero los Abencerrajes se la tenían jurada al emir e incitaron a su hijo, Abū I-Ḥasan ʿAlī, que acabó por destronarle en 1464.

---

<sup>6</sup> Acerca de esta época ajetreada e inestable véase Vidal Castro. “Una década turbulenta de la dinastía nazarí de Granada en el siglo XV: 1445-1455”. En Celia del Moral (ed.). *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 75-116.

<sup>7</sup> En relación a la campaña de 1457 y las sucesivas guerras y treguas entre Granada y Castilla, hasta la redacción de las capitulaciones consúltese José Antonio García Luján. *Treguas, guerra y capitulaciones de Granada (1457-1491)*. *Documentos del Archivo de los Duques de Frías*. Granada: Diputación de Granada, 1998.

El reinado del conocido como Muley Hacén (1464-82)<sup>8</sup> en las fuentes cristianas estuvo marcado por un hecho clave: su amor a una esclava cristiana convertida al islam, Isabel de Solís, que le llevó a relegar a su esposa ʿĀʾiṣa. Este hecho dividió a la corte y a la familia real y provocó que los hijos, Muḥammad (Boabdil) y Yūsuf, se unieran al partido de la madre en contra del padre. Así que en los años posteriores la situación fue a peor y se produjeron varias insurrecciones, la más sonada fue la de 1470, conocida como la revuelta de los alfaquíes, que los Abencerrajes aprovecharon para proclamar emir a al-Zagāl en Málaga con apoyo cristiano. Finalmente, al-Zagāl se reconcilió con su hermano, los sublevados fueron reducidos y los Abencerrajes fueron ejecutados, matanza que se hizo famosa al pasar a la leyenda y al romancero.

Cabe remarcar que el devenir de los hechos en los reinos cristianos durante esta década iba a ser decisivo para el futuro inmediato del reino nazarí. Así pues, en 1474 murió Enrique IV y le sucedió su hermana Isabel de Castilla (1474-1504), que junto con su marido el infante Fernando de Aragón fueron renovando las treguas con los granadinos en 1475 y 1478<sup>9</sup>, hasta que en 1479 murió Juan II de Aragón (1458-79) y su hijo Fernando heredó la Corona con lo cual se produjo la unificación de ambos reinos. Asimismo, en ese año también se firmó el tratado de Alcáçovas que puso fin a la Guerra de Sucesión Castellana y estableció la paz con Portugal. De esta forma, resueltos los problemas internos, los poderosos Reyes Católicos se dedicaron exclusivamente a la Guerra de Granada (1482-92). Al poco tiempo de iniciarse las hostilidades, Boabdil, apoyado por los Abencerrajes, se levantó en verano de 1482 en contra de su padre y sumergió al reino en el caos y una larga y sangrienta guerra civil de siete años (1482-9). Como consecuencia, se establecieron dos bandos: (Boabdil) Muḥammad XI (1482-3) y Yūsuf en Granada y Almería; y Abū I-Ḥasan ʿAlī y al-Zagāl en Málaga y Ronda.

Sin embargo, el 20 de abril de 1483 se iba a producir uno de los hechos más decisivos en la historia de Granada: Boabdil se aventuró en la frontera cordobesa penetrando hacia Lucena y saqueando esas tierras hasta que fue sorprendido por tropas cristianas que le derrotaron y le capturaron. Tras duras y exigentes condiciones para su rescate que le dejaron a merced de los Reyes Católicos, fue liberado en octubre de 1483. Fue entonces,

---

<sup>8</sup> Para la etapa final del reino nazarí y este sultán, su hijo Boabdil y su hermano al-Zagāl se recomienda Camilo Álvarez de Morales. *Muley Hacén, El Zagal y Boabdil: los últimos reyes de Granada*. Granada: Comares, 2000.

<sup>9</sup> Más información sobre estas treguas véase Juan de Mata Carriazo. "Las treguas con Granada de 1475 y 1478". *Al-Andalus*, 19, 2 (1954), pp. 317-67.

probablemente siguiendo las instrucciones de Muley Hacén (1483-5), que había recuperado el trono, cuando los más eminentes alfaquíes granadinos, con nuestro muftí Muḥammad al-Mawwāq a la cabeza, emitieron la fetua que condenaba la sublevación de Muḥammad XI contra su padre, al considerar que su actitud iba en contra de Ley de Dios y los que le eran fieles estaban cometiendo un acto ilícito<sup>10</sup>.

En los años siguientes cuando Muley Hacén enfermó gravemente, le sucedió su hermano, al-Zagāl (1485-7), pero los partidarios de Boabdil se sublevaron y la guerra estalló en el corazón de la capital en la primavera de 1486. Al final tuvieron que intervenir los alfaquíes –seguramente al-Mawwāq debió de desempeñar un importante papel, si se tiene en cuenta el rol desarrollado en la condena de Muḥammad XI– y consiguieron que el sobrino renunciase a sus pretensiones al trono. Sin embargo, el 15 de octubre de 1486, tras pactar con Fernando el Católico, Boabdil entró secretamente en el Albaicín y la lucha fratricida volvió a la capital. Los combates en las calles de Granada duraron hasta el 29 de abril de 1487, momento en el cual Boabdil se adueñó de la ciudad. De esta forma, Muḥammad XI (1487-92) fue proclamado rey del último emirato islámico en la Península Ibérica. Se dice que sólo esperaba la ocasión propicia para entregar Granada a los cristianos, según lo pactado secretamente en mayo de 1486 con Fernando el Católico a cambio de un principado en la región nororiental. Eso fue lo que pasó y el 2 de enero de 1492, tras negociar durante los dos últimos años las capitulaciones de la ciudad, Boabdil entregó Granada a los Reyes Católicos.

## 2. Muḥammad al-Mawwāq: vida, cargos, obra y posición intelectual<sup>11</sup>

Nació en Granada a principios de la primera década del s. XV, donde vivió durante toda su vida hasta que murió en 1492, rozando los noventa años de edad<sup>12</sup>. Parece ser que

<sup>10</sup> Para más detalles sobre esta condena véase Fernando De la Granja. “Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada”. *Al-Andalus*, 36, 1 (1971), pp. 145-76.

<sup>11</sup> Su nombre completo era Muḥammad ibn Yūsuf ibn Abī l-Qāsim ibn Yūsuf al-ʿAbdarī al-Andalusī al-Garnāṭī, de kunya Abū ʿAbd Allāh y conocido como al-Mawwāq. Véase, Aḥmad Bābā al-Tunbuktī. *Nayl al-ibtihāy bi-tatrīz al-dībāy*. Ed. de ʿAlī ʿAmr. El Cairo: Maktaba al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2004, tomo II, p. 248-50; Amalia Zomeño. “Al-Mawwāq al-ʿAbdarī, Abū ʿAbd Allāh”. En Jorge Lirola Delgado (ed.). *Biblioteca de al-Andalus (BA). De Ibn al-ʿAbbāb a Nubḍat al-ʿaṣr*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, vol. VI, pp. 529-32; el estudio de Hišām Ibn Muḥammad Ḥayyār al-Ḥasanī dedicado a *Sanan al-muhtadīn fi maqāmāt al-dīn*. Casablanca: Dār Ibn Ḥazm, 2010, pp. 17-21; el estudio de Muḥammad Ḥasan a *al-Ayḥwiba al-tūniyya ʿalā l-asʿila al-garnāṭiyya (886/1481)*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007, pp. 25-32; y De la Granja. “Condena de Boabdil”, pp. 161-3.

<sup>12</sup> Al-Tunbuktī. *Nayl al-ibtihāy*, tomo II, p. 248.

descendía de una buena familia y su abuelo materno, Muḥammad Ibn Baqī (m. 791/1389)<sup>13</sup>, vivió durante el siglo XIV y era un respetado sabio y maestro sufí de una *zāwiya* en el barrio de *Ajšāriš* de Granada<sup>14</sup>. En esa escuela sufí, Ibn Baqī formó a una temprana edad al polifacético alfaquí y literato, experto en la ciencia del hadiz, Muḥammad al-Mintūrī (761-834/1360-1431)<sup>15</sup>, que años más tarde se iba a casar con la hija de su maestro<sup>16</sup>. Las fuentes señalan que, precisamente, al-Mintūrī, casado años atrás con la tía de al-Mawwāq, fue primero el maestro que le instruyó en las ciencias jurídicas en la madraza y, luego, el tutor responsable de su custodia que le alojó en su propia casa. Esto demuestra que, por un lado, el niño al-Mawwāq seguramente era huérfano y, por otro, explica que su tío político probablemente era la única persona cercana o la mejor posicionada de los familiares en vida para hacerse con la tutoría.

Ciertamente, nuestro personaje también tuvo otros eminentes maestros que influyeron en su vida y en su formación, como: el gran jurista, muftí y cadí supremo de Granada Ibn Sirāy al-Garnāṭī (m. 842/1438-9 o 848/1444-5)<sup>17</sup>; el ulema polifacético, visir, secretario y juez supremo de la capital, Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿĀṣim (760-829/1359-1426), padre del famoso autor de la *Yannat al-riḍā*; o el imán, jatib y, también, cadí supremo, Ibn Manzūr (m. ca 888/1483-4); entre otros sabios ilustres. Tras concluir con éxito, primero, su etapa de aprendizaje y, luego, la de especialización en ciencias jurídicas con los mejores sabios y expertos de Granada, al-Mawwāq inició una nueva fase en la que pasaba a desempeñar funciones públicas de alto nivel en su ámbito. Entre los primeros cargos que ocupó, destaca su ejercicio de la función de predicador o jatib los viernes en la mezquita del Albaicín cuando su maestro Ibn Sirāy aún estaba en vida, es decir antes del 1438-9 o 1444-5. También desempeñó el cargo de muftí de la capital del reino y gozó de tal nivel de reconocimiento que llegó a la categoría simbólica de *muftī al-muslimīn* “gran muftí” y de *ʿallāma* “gran ulema”. Aunque algunas fuentes le calificaron como juez supremo de

---

<sup>13</sup> *Op. Cit.*, pp. 123-4.

<sup>14</sup> Este barrio fue estudiado por Seco de Lucena. *La Granada nazarí del siglo XV*, pp. 127-31.

<sup>15</sup> Lirola Delgado y Estela Navarro i Ortiz. “Al-Muntawrī, Abū ʿAbd Allāh”. En Lirola Delgado (ed.). *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. VI, pp. 566-75. Estos autores lo identifican como al-Muntawrī, es decir, el oriundo de la localidad cordobesa de Montoro, a pesar de que uno de sus discípulos fijo su apellido como al-Mintūrī, vocalización que copió al-Tunbukī en su *Nayl*, tomo II, p. 166.

<sup>16</sup> Mohamed Benchrifa. “Min aʿlām awāṣiṭ al-ʿaṣr al-garnāṭī: al-Mintūrī”. En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992, p. 18.

<sup>17</sup> M<sup>a</sup> Isabel Calero Secall. “Ibn Sirāy, Abū I-Qāsim”. En Lirola Delgado (ed.). *Biblioteca de al-Andalus (BA). De Ibn Saʿāda a Ibn Wuhayb*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, vol. V, pp. 378-80.

Granada, en realidad, no aparece citado como tal en las fuentes dedicadas a los cadíes supremos del reino nazarí<sup>18</sup>.

Asimismo, también ejerció la docencia durante décadas y formó a las últimas generaciones de juristas granadinos como: el imán jurisconsulto, juez supremo de Granada y poeta-literato, Ibn al-Azraq (m. 896/1491); el cadí de Málaga y, más tarde, predicador de la Mezquita Mayor de la capital, Muḥammad al-Bayyāḍī (m. 897/1492); o el alfaquí oriundo de Granada y predicador en la famosa mezquita de al-Qarawiyyīn de Fez, Aḥmad al-Daqqūn (m. 921/1515)<sup>19</sup>, entre otros discípulos andalusíes. Sin embargo, durante su larga carrera como docente también acudieron para aprender de él y de otros maestros granadinos, buscadores del saber provenientes del Magreb, como: el alfaquí de Fez, ʿAlī ibn Qāsim al-Zaqqāq (m. 912/1506-7); el cadí de Tetuán, Muḥammad al-Karrāsī (m. 964/1556-7); o Muḥammad ibn Abī l-Qāsim al-Waryagī (m. ¿?) que entabló amistad con al-Mawwāq<sup>20</sup>.

Cabe destacar que nuestro personaje también es autor de varias obras, algunas de ellas se conservan en la actualidad y están editadas y publicadas como: *Sanan al-muhtadīn fī maqāmāt al-dīn*, un tratado contra las innovaciones en religión que se producían en su tiempo, basado en aleya 32 de la azora 35 que lo escribió por indicación del último rey de Granada, Boabdil<sup>21</sup>; y *al-Tāy wa-l-iklīl li-Mujtasar Jalīl*, un voluminoso comentario, vigente hoy en día en las madrazas tradicionales del Magreb, dedicado al famoso compendio de derecho *mālikí* conocido como *Mujtasar* del egipcio Jalīl ibn Iṣḥāq (m. 767/1366)<sup>22</sup>. Además emitió numerosas fetuas que, por fortuna, muchas de ellas se han conservado recogidas en las grandes compilaciones de dictámenes jurídicos como el *Mīʿyār* de al-Wanṣarīsī<sup>23</sup>. Una de estas fetuas que trata sobre las relaciones sexuales ilícitas de una mujer musulmana es la que es objeto de estudio en el presente estudio.

<sup>18</sup> Zomeño. “Al-Mawwāq al-ʿAbdarī”, vol. VI, p. 530.

<sup>19</sup> Al-Tunbuktī. *Nayl*, tomo I, p. 146.

<sup>20</sup> Muḥammad al-Mannūnī. “Namāḡiyy min al-takāmul al-ṭaqāfi bayna l-Magrib wa-l-Andalus ʿabra ʿaṣr Garnāṭa”. En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, p. 146.

<sup>21</sup> De la Granja. “Condena de Boabdil”, p. 163. Esta obra ha sido editada por Hišām Ibn Muḥammad Ḥayyār al-Ḥasanī y publicada recientemente en Casablanca (Marruecos) por Dār Ibn Ḥazm en el año 2010.

<sup>22</sup> Fue editado por la editorial Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya en ocho volúmenes y publicado en 1994.

<sup>23</sup> Véase Aḥmad al-Wanṣarīsī. *Al-Mīʿyār al-muʿrib wa-l-ḡāmiʿ al-mugrib fī fatāwā l-frīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. Edición de Muḥammad Ḥayyī y otros. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1981, vol. I, pp. 326 y 330; vol. III, pp. 167, 168, 234, 236, 247 y 254; vol. IV, pp. 232, 235 y 244; vol. V, pp. 38 y 246; vol. VII, pp. 124, 133, 137, 147 y 182; y vol. XI, pp. 27, 96, 108, 129, 131, 149 y 323. La cantidad de dictámenes jurídicos de al-Mawwāq recogidos en esta vastísima compilación de fetuas, prueba de algún modo que nuestro personaje fue un muftí muy activo, cuya opinión debió ser muy solicitada por sus contemporáneos.

Afortunadamente, también se han conservado las 25 preguntas jurídicas que al-Mawwāq envió en el último cuarto del siglo XV al entonces cadí supremo de Túnez, además de imán, jatib, muftí y maestro en la famosa Mezquita de al-Zaytūna, Muḥammad al-Raṣṣā<sup>c</sup> (m. 894/1489)<sup>24</sup>. Se trata pues de 25 cuestiones, contestadas en 1481, que se incluyen en una obra que se conoce como *al-Aḡwiba al-tūnisiyya °alà l-as'ila al-garnāṭiyya* (Las respuestas [jurídicas] tunecinas a las preguntas granadinas), y abarcan diferentes dudas de diversa temática en jurisprudencia islámica relativas a la peste, el contagio, los habices, las mujeres, la manutención, las mezquitas, etc.<sup>25</sup>

En términos globales, al-Mawwāq era seguidor de la escuela jurídica ortodoxa *mālikī*, creada en oriente por el famoso jurista medinés, Mālik Ibn Anas (ca. 93-179/711-95), cuya doctrina imperó más que ninguna otra en al-Andalus a lo largo de su historia. Sin embargo, en términos locales, hay que destacar que pertenecía a la escuela de *Fiqh* tradicional, encabezada por la figura de Sa<sup>c</sup>īd Ibn Lubb (701-82/1301-80), la cual se basó en el conocimiento (*dirāya*) y fue partidaria del esfuerzo personal (*iḡtihād*) más que de la memorización (*ḥifẓ*) y de la imitación (*taqlīd*). Todo lo contrario que la escuela de los seguidores de la tradición (*anṣār al-sunna*) representada en la persona de Abū Ishāq al-Šātībī (m. 790/1388)<sup>26</sup>. Según Luis Seco de Lucena ambos juristas, Ibn Lubb y al-Šātībī, constituyeron el nexo que enlazaba a la escuela cordobesa con la granadina y fueron maestros de al-Mintūrī, Ibn Sirāy, los hermanos Ibn °Aṣim y algunos otros formadores de la primera generación de juristas granadinos del siglo XV<sup>27</sup>, los cuales fueron maestros de nuestro muftí.

A modo de conclusión, destacar que al-Mawwāq es considerado el último ulema del al-Andalus y sus casi noventa años de vida transcurren paralelamente al último siglo de existencia del único reducto territorial del islam en la Península Ibérica. Por eso, es un testigo de primer orden en la Granada nazarí del siglo XV y un personaje, respetado y considerado santo, que tuvo un papel relevante en la sociedad en los momentos más

---

<sup>24</sup> Su nombre completo era Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Qāsim ibn Abī Yaḡyà ibn Abī l-Faḡl ibn Muḥammad al-Anṣārī, al-Tilimsānī, al-Tūnisī, al-Mālikī, de *kunya* Abū °Abd Allāh y apodado al-Raṣṣā<sup>c</sup>. Nació en Tremecén durante el primer cuarto del siglo XV y se estableció en la capital *ḡafṣī* con su familia siendo un niño, donde llegó a ocupar importantes cargos. Es autor de numerosas obras, la mayoría de ellas están conservadas y sin editar. Véase al-Tunbuktī. *Nayl*, tomo II, p. 247.

<sup>25</sup> Esta obra ha sido editada por Muḥammad Ḥasan y publicada en Beirut por la editorial Dār al-Madār al-Islāmī. En mi Trabajo de Fin de Máster, dirigido por la Dra. M<sup>a</sup> D. Rodríguez Gómez y defendido en la Universidad de Granada en el año 2011, estudié, analicé y resumí el contenido de estas *Aḡwiba*. En la actualidad mi tesis se basa en ellas y mi principal objetivo es traducirlas.

<sup>26</sup> Muḥammad Ḥasan. *Al-Aḡwiba*, pp. 26-7.

<sup>27</sup> Seco de Lucena. "La escuela de juristas granadinos en el siglo XV". *MEAH*, 8, 1 (1959), p. 11.

cruciales. Prueba de ello, es que su nombre figuró como el primero de las quince autoridades religiosas e intelectuales que firmaron la fetua que condenaba a Boabdil por su levantamiento contra su padre, Muley Hacén, en 1483 en plena Guerra de Granada, tal como se acaba de ver en el apartado anterior. Además, también se cuenta que cuando los cristianos se adueñaron de Granada en 1492 preguntaron por la persona que tenía más conocimiento de las ciencias religiosas y los granadinos señalaron a al-Mawwāq<sup>28</sup>. Esto aparte de confirmar que entonces se hallaba en vida y no emigró sino que permaneció en la capital hasta su muerte meses después, también da fe de la sabiduría y el prestigio de los que gozaba entre sus contemporáneos. Asimismo, su figura santa y piadosa a la que se le atribuye capacidad de obrar milagros, queda muy bien descrita en la anécdota con el ministro castellano, que pretendió humillarle con el besamanos y el sometimiento a la autoridad cristiana:

*“Ordenaron, pues, que compareciese ante ellos, pero él se negó. Los musulmanes hablaron con él y acabó por presentarse ante el ministro del rey cristiano, quien extendió la mano ante él. Al-Mawwāq (Dios tenga misericordia de él) le besó la mano, y cuando salió de su presencia, los musulmanes se lo reprocharon. Pero no pasó mucho rato hasta que la mano que había besado al ministro infiel comenzara a inflamarse y a quejarse el ministro de aquel dolor. Mandó volver a al-Mawwāq y le pidió que invocara a Dios [para que lo curara]”<sup>29</sup>.*

### 3. El matrimonio islámico. Aspectos generales<sup>30</sup>

El matrimonio según el derecho islámico se considera, de modo exclusivo, un contrato de carácter civil, no religioso, que une, por un lado, al esposo y, por otro, a la esposa a fin de que puedan mantener relaciones sexuales lícitamente y concebir descendencia de forma legal para que los futuros hijos sean legítimos y puedan gozar de sus plenos derechos en la sociedad. Es debido a esta razón que en lengua árabe y en terminología jurídica, se le conoce o denomina *nikāḥ*, literalmente “coito” y, por extensión, casamiento o matrimonio.

<sup>28</sup> Al-Tunbuktī. *Nayl*, tomo II, p. 249.

<sup>29</sup> De la Granja. “Condena de Boabdil”, p. 162.

<sup>30</sup> En este apartado se pretende ser breve y poner en relieve los principales procedimientos legales que caracterizan a un casamiento islámico a fin de que el lector o lectora no familiarizados con estos temas puedan adquirir algunas nociones básicas sobre el matrimonio y, así, poder comprender mejor la fetua de al-Mawwāq. Sin embargo, si se quiere conocer con más profundidad otros aspectos, conceptos y detalles del matrimonio islámico, se recomienda consultar el capítulo de dedicado a ello en Louis Milliot. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris: Recueil Sirey, 1971, pp. 275-386.

Cabe señalar que, en primer lugar y antes de iniciar cualquier formalidad, es requisito indispensable que ambos sean púberes y tengan plenos poderes mentales y capacidad legal para poder contraer matrimonio. Al fin y al cabo es como si en el fondo se tratase de cualquier contrato civil en el cual se fijan los términos de una compraventa, dado que tiene que haber una parte que hace una oferta (el varón propone matrimonio) y la otra parte que la acepte (la hembra –o su tutor en su lugar– da su consentimiento)<sup>31</sup>.

El siguiente paso es la entrega, de forma obligatoria por orden coránica<sup>32</sup>, del novio a la novia de una dote (*mahr*) o un donativo nupcial (*ṣadāq*, palabra de la cual deriva el arabismo “acidaque”) que puede ser una suma de dinero o un conjunto de regalos donados de forma íntegra o parcialmente por diferido, dependiendo del acuerdo al que hayan llegado las partes. Ciertamente, es la novia la que debe percibir el acidaque, no sus padres o parientes, excepto si está bajo tutela. Además, siempre que no se pague o no se entregue la dote a la esposa, se declarará el casamiento nulo, especialmente para la escuela *mālikí* que la considera como condición indispensable para el matrimonio<sup>33</sup>.

Cuando los futuros cónyuges se ponen de acuerdo sobre todos los detalles, se procede a la redacción del acta matrimonial, tarea de la que se encargarán los adules y en presencia del tutor matrimonial (*walī*) de la mujer y de dos testigos masculinos de buena reputación o de dos testigos femeninos que pueden sustituir a uno masculino. Tras recoger por escrito todo lo convenido entre las partes –tanto en lo que se refiere al pago de la dote como a la virginidad de la novia u otras condiciones acordadas o impuestas– y firmar el acta, se considera que el contrato de matrimonio (*‘aqd al-nikāḥ*) es vigente y que la pareja ya está formal y felizmente casada.

Luego llega el momento de celebrar la unión e invitar a cuanta más gente, mejor, al banquete de bodas –dependiendo del poder adquisitivo de cada familia– para que, después, esas personas sean las encargadas de dar toda la difusión posible al casamiento, ya que la cuestión de la publicidad del matrimonio, una vez contraído, también tiene su importancia puesto que es una forma de facilitar a los nuevos cónyuges que puedan normalizar sus relaciones dentro de la sociedad como marido y mujer. Finalmente, mientras los familiares y los invitados disfrutan de la ceremonia y del festejo

---

<sup>31</sup> Véase “*nikāḥ*” en Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*, pp. 279-82.

<sup>32</sup> Corán: sura 4, aleyas 4 y 25.

<sup>33</sup> Si se quiere conocer todos los detalles, aspectos y conceptos relacionados con la dote y su importancia en los matrimonios andalusíes, véase el excelente trabajo de Zomeño. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: CSIC, 2000.

de la boda, por fin tiene lugar el momento esperado por los recién casados tras pasar por tantas formalidades y es: la consumación del matrimonio (*dujūl* o *binā*), momento a partir del cual se considera que el casamiento es efectivo y válido.

Una vez casados –y consumado el acto según la doctrina *mālikí*–, el marido está obligado a proporcionar mantención a su mujer garantizándole alimentos, vestido y alojamiento (*nafaqa*)<sup>34</sup>. A cambio de todo lo que un varón debe costear durante un matrimonio, la mujer debe, principalmente, obedecer a su esposo, satisfacerle sexualmente, serle fiel, realizar las tareas domésticas y cuidar a los hijos, pero nunca estará obligada a concurrir con su propio dinero a los gastos de la casa, independientemente de su fortuna, y, si lo hiciese, se consideraría como una donación.

#### a) *La importancia de la virginidad*

Dado que la virginidad es un elemento importante en el título de este artículo y también es una idea presente en la fetua de al-Mawwāq, se cree que es oportuno aclarar algunas nociones de carácter legal relativas a ella. Así pues, ante todo, se debe saber que el derecho islámico tradicional considera que la virginidad (*bakāra*) de la doncella (*bikr* o *bākira*)<sup>35</sup> es de tal relevancia que la incluye como una de las cláusulas indispensables para el contrato matrimonial, hasta el punto de que su incumplimiento puede ser causa de disolución de la unión y recuperación total de la dote. Esta lógica se nutre de la idea legal de que la *bikr* solamente puede perder su virginidad dentro de los márgenes establecidos para la institución del matrimonio, que es la forma lícita. Cualquier otra causa de desfloración que se sale de dichos parámetros fijados legalmente, como la fornicación o la violación, se considera una pérdida de castidad de forma no lícita, evidentemente, el derecho islámico distingue entre ambas cosas y la equiparación subyace solamente en la forma.

---

<sup>34</sup> Para más detalles sobre la manutención véase el apartado dedicado a ella en mi artículo del congreso del año pasado, “La manutención del hijo de la esposa a manos del padrastro: una práctica voluntaria impuesta por los usos en la Granada Nazarí de finales del s. XV (1481)”. En Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero (eds.). *VI Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2014). Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2014, pp. 471-86.

<sup>35</sup> Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico*, pp. 49 y 59.

Así pues, es debido a estas razones que los juristas musulmanes diferenciaron en lo que al matrimonio se refiere entre la joven virgen y la mujer *tayyiba*<sup>36</sup>, señora viuda o divorciada, que ha perdido su virginidad dentro de los parámetros establecidos consumando de forma legal la unión, a pesar de que su matrimonio haya sido disuelto luego a causa de cualquiera de las formas de divorcio que tiene el derecho islámico o por la muerte del esposo. La principal diferencia que hace la jurisprudencia islámica entre la *bikr* y la *tayyiba* es que la primera necesita –obligatoriamente según la escuela *mālikí*– un tutor matrimonial (*walī*) para casarse y la segunda no; esta distinción, sin embargo, no repercute en la dote, es decir, que será obligatoria igualmente tanto si la mujer es *bikr* como *tayyiba*.

No obstante, vale la pena remarcar que, en el islam, el hecho de casarse con señoras viudas –siguiendo el ejemplo del Profeta– o con divorciadas, tanto si tienen hijos como no, está muy bien visto por la sociedad porque se consideran actos buenos y compasivos que están de acuerdo con la filosofía coránica y alivian las posibles dificultades a las que se verían sometidas mujeres en dichas condiciones, ya que un nuevo matrimonio les proporcionaría a ellas más protección y seguridad tanto física como económica. La naturalidad con la que era entendido (y es entendido hoy en día) un segundo matrimonio, como mínimo, de una mujer viuda o divorciada, se ve claramente reflejada, por ejemplo, en cuatro de las 25 preguntas enviadas por al-Mawwāq a Túnez, que tratan sobre mujeres con hijos que se volvían a casar e, incluso, el nuevo esposo se ofrecía a ejercer la manutención de los hijastros de forma voluntaria<sup>37</sup>.

#### *b) Las relaciones sexuales ilícitas (zinā) en el islam*

Ciertamente, la unión carnal de modo ilícito es el eje central sobre el cual gira el contenido de la fetua objeto de estudio en este trabajo, por eso, en este subapartado se abordará esta cuestión desde el punto de vista del Corán y de la tradición islámica, para así exponer las diferencias entre ambos en la legislación del castigo para semejante acto. Pero previamente a eso, hay que saber que el término *zinā* era entendido técnicamente por los juristas musulmanes como las relaciones sexuales ilícitas entre un hombre y una

---

<sup>36</sup> *Op. Cit.*, pp. 419-20.

<sup>37</sup> Véase Muḥammad al-Mawwāq. *Al-Aḥwāb al-tūnisiyya alā l-as'ila al-garnāṭiyya*. Ed. Muḥammad Ḥasan. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007, p. 98-9. Estas cuatro cuestiones han sido objeto de estudio en mi citado trabajo, “La manutención del hijo de la esposa”, pp. 471-86.

mujer no casados y, por lo tanto, fuera de la institución del matrimonio y del concubinato legalmente permitido. El uso del vocablo no hace distinciones entre si el acto fue cometido antes o después del casamiento, es decir, si se trata de relaciones pre o extramatrimoniales. En cambio, la tradición –no el Corán– sí distingue si el sujeto en cuestión está casado o soltero a la hora de aplicarle la correspondiente pena, tal como se verá más adelante, ya que es un delito muy grave considerado que se excede e infringe el límite (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) fijado por Dios en el Corán, donde es calificado moralmente como extravío: “*¡Evitad la fornicación: es una deshonestidad! ¡Mal camino...!*”<sup>38</sup>.

Lo cierto es que la legislación coránica sobre este tipo de actos se encuentra principalmente en la cuarta sura, la de las Mujeres, y la vigesimocuarta, la de la Luz. La información hallada en esta última suele ampliar, concretar e, incluso, abrogar según algunos exegetas las prescripciones de la primera. En base a esto, se empezará por exponer primero lo prescrito en la azora de la Luz. Así pues, la pena *ḥadd* que establece el Corán, de forma clara, para quienes designa como *al-zāniyat-u wa-l-zāni*<sup>39</sup>, al considerarlos que cometen un agravio contra los derechos del Creador, es de cien azotes por igual a ambos en presencia de otros musulmanes como testigos oculares para que les sirva de escarmiento<sup>40</sup>. Acto seguido, no teniendo suficiente con el castigo físico, Dios les prohíbe futuros matrimonios con otros musulmanes y les limita a casarse entre ellos o con idólatras y personas asociadoras de Dios con otras entes (*mušrik*), que es como califica a veces el Corán a los cristianos que atribuyen a Jesucristo carácter divino<sup>41</sup>.

Sin embargo, la tajante seriedad con la que el Texto se toma este asunto se ve claramente reflejada en la siguiente aleya cuando se trata de falsas acusaciones de adulterio o fornicación contra mujeres honradas e inocentes, al imponer a los calumniadores un castigo de ochenta latigazos y la aportación de cuatro testigos varones honorables en apoyo de lo que afirman para que no sean azotados; llegando incluso a

---

<sup>38</sup> El Corán (17: 32). Traducción de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2007, 2ª Ed., p. 293.

<sup>39</sup> Traducible como “la fornicadora y el fornicador” o “la adúltera y el adúltero”. Hago esta distinción en la traducción porque en la lengua árabe los términos *al-zāniya* y *al-zāni*, forma femenina y masculina de la misma palabra, califica por igual a la persona que comete relaciones sexuales ilícitas tanto pre como extramatrimoniales. Pero no es el caso lengua española, ya que el término “fornicador” alude, en general, al sujeto que mantiene relaciones sexuales voluntarias con otro y fuera del matrimonio, en cambio “adúltero” se refiere a la persona casada que las tiene con otra sin que sea su cónyuge.

<sup>40</sup> El Corán (24: 2). Traducción de Julio Cortés, p. 373: «*Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno. Por respeto a la ley de Alá, no uséis de mansedumbre con ellos, si es que creéis en Alá y en el último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo*».

<sup>41</sup> El Corán (24: 3). Traducción de Cortés, p. 373: «*El fornicador no podrá casarse más que con una fornicadora o con una asociadora. La fornicadora no podrá casarse más que con un fornicador o con un asociador. Eso les está prohibido a los creyentes*».

despreciarles y a invalidar el testimonio de ellos<sup>42</sup>. Dos versículos más abajo, el Corán trata abiertamente el hecho de que algunos maridos acusen a sus esposas de adulterio sin poder presentar más testigos que ellos mismos. En un caso como ése de profundo agravio, los acusadores deben prestar juramento por Dios, varias veces, hasta cuatro sobre lo que alegan y una quinta vez invocando que la maldición del Señor caiga sobre ellos, si mienten. Sin embargo, ellas tendrán derecho a réplica para defender su reputación y siempre podrán garantizar que son inocentes y libres de pecado y castigo, mientras no autoconfesen los hechos y estén dispuestas a prestar el mismo juramento que el esposo. De esta forma, el Corán otorga preeminencia a la palabra de las mujeres por encima de los hombres en una situación tan crítica para hacer valer el honor de ellas por encima del de ellos<sup>43</sup>.

La información que se acaba de exponer sobre este asunto tan serio complementa, tal como se ha dicho, la azora de las Mujeres, en cual se había establecido que para demostrar que una mujer había cometido relaciones sexuales de forma ilícita se tenían que presentar cuatro testigos presenciales que den fe de que han visto la penetración desde diferentes ángulos. Entonces el castigo que Dios había observado para ambos culpables era la reclusión en casa hasta la llegada de la muerte o hasta que Él les procure una salida. La búsqueda de una alternativa a esa situación que el Creador había pospuesto –con el fin de hacer hincapié y enseñar a Sus siervos la importancia y el valor que tiene el verdadero arrepentimiento cuando el creyente comete faltas–, la resolvió con el dictamen de los cien azotes para cada uno, tal como se ha visto en la sura de la Luz<sup>44</sup>.

Hasta el momento solamente se ha mencionado el castigo por *zinā* relativo a hombres y mujeres musulmanes, púberes y libres, sin embargo, cuando se trata de esclavos y esclavas musulmanes, la cosa cambia puesto que la pena impuesta a ambos es la mitad

---

<sup>42</sup> El Corán (24: 4). *El mensaje del Qur'an*. Traducción de Muḥammad Asad. Córdoba: Junta Islámica, 2001, pp. 526-7: «Y aquellos que acusan [de adulterio] a mujeres castas, sin poder presentar luego cuatro testigos [en apoyo de su acusación], dadles ochenta azotes; y en adelante no aceptéis jamás su testimonio –¡pues esos, precisamente, son los verdaderamente depravados!–».

<sup>43</sup> El Corán (24: aleyas 6-9). Traducción de Asad, p. 527: «Y aquellos que acusen [de adulterio] a sus esposas, sin tener más testigo que ellos mismos, que cada uno de ellos invoque a Dios cuatro veces como testigo de que ciertamente dice la verdad, (6) y una quinta vez, de que la maldición de Dios caiga sobre él si miente (7). Pero [la mujer] quedará libre de castigo si invoca a Dios cuatro veces como testigo de que, ciertamente, él está mintiendo, (8) y una quinta [vez], de que la condena de Dios caiga sobre ella si él dice la verdad (9)».

<sup>44</sup> El Corán, (4:15 y 16). Traducción de Asad, p. 103: «Y PARA AQUELLAS de vuestras mujeres que cometan una indecencia, buscad a cuatro testigos presenciales; y si dan testimonio de ello, recludlas en sus casas hasta que les llegue la muerte o Dios les procure una salida [por su arrepentimiento] (15). Y castigad [de igual modo] a ambos culpables; pero si se arrepienten y se enmiendan, dejadles en paz: pues, ciertamente, Dios acepta el arrepentimiento y es dispensador de gracia (16)».

de la que reciben los libres, es decir, cincuenta latigazos. Esto es interpretable de la famosa aleya 25 de la azora de las Mujeres –que permite a los hombres libres casarse con sus esclavas entregándoles su dote–, donde se fija para ellas, si cometen adulterio, la mitad del castigo correspondiente a las mujeres libres<sup>45</sup>.

En resumen, ésta es toda la legislación coránica referente tanto al castigo impuesto a hombres y mujeres que son musulmanes, libres o esclavos por fornicar o cometer adulterio, como la relativa a las pruebas necesarias que se deben presentar para darle cumplimiento. Por muy sorprendente que pueda parecer, lo cierto es que no existe referencia alguna en el Corán a la lapidación –en árabe, *raʿm*– como pena de muerte para los culpables de cometer *zinā*. Entonces, ¿por qué se relaciona el islam con la lapidación? La respuesta es muy sencilla, la práctica del apedreamiento de los adúlteros tiene fundamento única y exclusivamente en la tradición islámica –en árabe *sunna*– que se nutre principalmente de la ejemplaridad de los dichos y hechos del Profeta y sus compañeros. Por eso, a continuación, se citará algunas de las tradiciones más importantes recogidas en las principales fuentes islámicas que sirvieron de base a los juristas musulmanes para crear en los siglos posteriores la jurisprudencia de apoyo a dicha práctica y se tratará de describir brevemente, además, un par de casos en los que el Profeta se tuvo que enfrentar o, supuestamente, ordenar la lapidación.

El caso es que la sunna, sin contar con ningún antecedente en el Corán, estableció que el castigo para los acusados calificados como *muḥṣan* o *muḥṣana* –es decir, musulmán o musulmana libres y adultos que estén casados y hayan mantenido relaciones sexuales de forma lícita en sus matrimonios–, si cometen adulterio deben recibir cien latigazos y ser lapidados hasta la muerte; mientras que los no *muḥṣan* se les aplicarán los cien latigazos y serán desterrados durante un año los hombres, no las mujeres. Esta severa penalización, no coránica, se basa en un dicho atribuido al Profeta recogido por Muslim ibn al-Ḥayyāy al-Naysābūrī (m. 261/875), célebre tradicionalista de origen persa y autor de una de las colecciones de hadices considerados auténticos<sup>46</sup>. En cambio, otra tradición

---

<sup>45</sup> El Corán, (4:25) Traducción de Asad, pp. 105-6: «...Casaos, pues, con ellas con el permiso de su gente y dadles su dote en forma honorable --pues son mujeres que se entregan en matrimonio, no en fornicación ni como amantes secretas. Y si estando ya casadas, cometieran un acto de indecencia, se les impondrá la mitad del castigo que [se impone] a las mujeres libres...».

<sup>46</sup> Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Ed. de Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, *sine data*, vol. III, p. 1316, hadiz n° 1690, donde se pone en boca del Profeta que supuestamente dijo: «Aprended de mí, aprended de mí, aprended de mí [el castigo por *zinā*]. Dios les ha procurado una salida a ellas, [las mujeres que han cometido indecencia]. A la persona casada [que ha mantenido relaciones

transmitida por Mālik Ibn Anas en su *al-Muwaṭṭaʿa* –uno de los primeros libros del islam– no se basa en el Profeta, sino en un dicho del segundo califa ortodoxo, ʿUmar Ibn al-Jaʿṭāb (634-44), contado por su compañero ʿAbd Allāh Ibn ʿAbbās (m. ca 68/687) que le había oído afirmar que la lapidación estaba prescrita en el Corán<sup>47</sup>.

Aunque la transmisión de Mālik pueda parecer paradójica porque eso no está prescrito en el Corán, lo cierto es que esa afirmación también aparece en otras fuentes importantes de la tradición islámica y compilaciones de hadices considerados auténticos recogidos con otras cadenas transmisión, pero siempre teniendo como referencia a Ibn ʿAbbās que cuenta haber presenciado o haber oído al mencionado califa hacer tal declaración<sup>48</sup>. Las fuentes cuentan por boca de ʿUmar que, durante uno de los últimos sermones que pronunció a la gente, afirmó algo tan perjudicial para la islam como es la presunta revelación al Profeta de una supuesta aleya referida a la lapidación no incluida posteriormente en el Corán definitivo, que él mismo presumiblemente habría leído, entendido y memorizado en tiempos de Muḥammad. Además añaden que este califa también testificó haber presenciado al Enviado aplicar la lapidación y ellos también la practicaron tras su muerte siguiendo su ejemplo. Lo más llamativo de todo esto es que se adorna la historia con una curiosa preocupación de ʿUmar sobre el futuro de la práctica de la lapidación, como si se pretendiera dar justificación por boca de este califa al hecho de no hallar prescripción de tal pena en el Corán para que, de este modo, las futuras generaciones de musulmanes la apliquen en los siglos posteriores sin remordimientos<sup>49</sup>. Incluso van más allá y narran que llegó a lamentar no haber escrito y añadido con sus

---

*sexuales] con una persona casada [se le impone un castigo de] cien latigazos y, luego, lapidación [hasta la muerte]; y a la soltera con una soltera cien azotes y, después, un destierro durante un año».*

<sup>47</sup> Mālik Ibn Anas. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿa li-l-imām Mālik*. Ed. de Ṣidqī Jamīl al-ʿAṭṭār. Beirut: Dār I-Fikr, 2002, 3ª ed., p. 503, n° 1558 (recuérdese que el número de las tradiciones puede variar dependiendo la edición de *al-Muwaṭṭaʿa* utilizada). Mālik contó que Ibn al-ʿAbbās dijo que había oído a ʿUmar Ibn al-Jaʿṭāb decir: «*La lapidación está [prescrita] en el Libro de Dios de forma obligatoria para aquellos hombres y mujeres que cometan adulterio estando casados, cuando se presentasen testimonios claros, o bien, existiera el embarazo [de la mujer], o bien, una confesión*».

<sup>48</sup> ʿAbd al-Mālik Ibn Hišām. *Al-Sīra al-nabawiyya li-Ibn Hišām*. Ed. de Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī y ʿAbd al-Ḥāfiẓ Ṣalabī. El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955, 2ª ed., pp. 657-8; Mālik Ibn Anas. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿa*, p. 504, n° 1560; Muḥammad al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. Ed. de Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Naʿyāt, 2001, 1ª ed., vol. VIII, pp. 168-9, hadices n° 6829 y 6830; Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1317, hadiz n° 1691; Muḥammad al-Ṭabarī. *Tārīḥ al-Ṭabarī. Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk wa-Ṣilat Tārīḥ al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Turāṭ, 1387/1967-8, 2ª ed., vol. III, pp. 204-5.

<sup>49</sup> Ibn Hišām. *Al-Sīra al-nabawiyya*, vol. II, p. 658; al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, vol. VIII p. 169, n° 6830; Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1317, n° 1691; y al-Ṭabarī. *Tārīḥ*, vol. III, p. 204; todos ellos recogen las mismas palabras de ʿUmar: «*Temo que entre la gente, tras un largo paso del tiempo, alguien diga que no hallamos [los versículos de] la lapidación en el Corán y entonces se extravíen por apartarse de un precepto que Dios ha revelado. Ciertamente, la lapidación está [prescrita] en el Libro de Dios de forma obligatoria para aquellos hombres y mujeres que cometan adulterio estando casados...*»

propias manos la supuesta aleya en el texto coránico, pero que su temor por lo que la gente podría decir de él, se lo impidió<sup>50</sup>.

En cuanto a la supuesta práctica de la lapidación en vida y por orden del Profeta, he podido hallar en las fuentes, especialmente, en las compilaciones de hadices fidedignos un total de cinco casos y cada uno de ellos cuenta con varias versiones de la misma historia. Cabe señalar que el reducido número de casos muestra la excepcionalidad no la habitualidad del castigo. Lo cierto es que en cuatro de estas cinco situaciones en las que se atribuye a Muḥammad la aplicación de dicho castigo fueron por autoconfesión de forma voluntaria de los hechos por parte de los sujetos en cuestión –dos hombres y dos mujeres embarazadas por *zinā*– que, en algunas ocasiones, con insistencia y a pesar de que el Profeta miraba para otro lado, les decía iros o les concedía más tiempo, ellos siempre volvían o buscaban redimir el pecado que habían cometido con la muerte<sup>51</sup>. En este sentido, valga de ejemplo que, en uno de estos cuatro casos, un hombre se autoconfesó culpable de adulterio al futuro primer califa del islam, Abū Bakr (632-4) y, luego, a ʿUmar pero ambos le ordenaron que si no se lo había contado a nadie que mejor se callara y se arrepientera de su pecado. No satisfecho el hombre se dirigió al Profeta y, de forma insistente, le dijo que había cometido adulterio pero Muḥammad se apartó de él. Así que cuando se hartó de él, tras esquivarlo tres veces más y preguntar a su familia si padecía alguna enfermedad o estaba loco, ordenó su lapidación porque ese señor estaba casado<sup>52</sup>.

En cambio en el quinto caso no se trata de una autoconfesión, sino de un grupo de judíos de Medina en cuya comunidad un hombre y una mujer habían cometido adulterio y, luego, fueron presentados ante el Profeta para que dictara sentencia. Dado que en el islam los judíos son considerados “Gente del Libro” por tener sus propias Escrituras

---

<sup>50</sup> Mālik. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿ*, p. 503-4, n° 1560, donde se cuenta que este califa dijo lo siguiente: «[Juro] por Quién mi alma está en Sus manos que si no fuera porque la gente diría: «ʿUmar Ibn al Jaʿṭab ha añadido [un versículo] al Libro de Dios, el Altísimo». Habría escrito esta aleya: «El hombre casado y la mujer casada lapidadles definitivamente». Dado que la habíamos recitado».

<sup>51</sup> En el caso de la mujer embarazada a causa de relaciones ilícitas que primero el Profeta le dice vete hasta que des a la luz, luego hasta que termines de amamantar al bebé y finalmente hasta que encuentres quien lo custodie, véase Mālik. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿ*, p. 502, n° 1555. Para la otra mujer encinta que vino a él pidiendo la pena *ḥadd* por *zinā* pero él prefirió hablar con el tutor de ella y decirle que sería mejor para ella que la trajese después de que diese la luz, véase Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1324, n° 1696. Sobre el padre que confiesa que su hijo mantuvo relaciones con una mujer casada y le dio al marido de ésta cien ovejas y una esclava como compensación, véase Mālik. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿ*, p. 502-3, n° 1556; al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 184, n° 2695 y p. 191, n° 2724; vol. VIII, p. 129, n° 6633, p. 167, n° 6827, pp. 171-2, n° 6835 y 6842, y p. 176, n° 6859; vol. IX, p. 75, n° 7193 y p. 88, n° 7260; y Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1324, n° 1697.

<sup>52</sup> Véase Mālik. *Kitāb al-Muwaṭṭaʿ*, p. 501, n° 1552; al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, vol. IX, p. 68, n° 7167.

sagradas, se les respeta y se les aplica su propia Ley. Así que Muḥammad preguntó por el castigo que aplicaban en esos casos según la Ley de Moisés, se trajo una Torá, se buscó el versículo y, finalmente, él se limitó a ordenar lo que decía Yahvé: “los apedrearéis hasta que mueran”<sup>53</sup>. La historia contada en este hadiz es bastante ilustrativa y refleja el contacto interreligioso que había en Medina entre musulmanes y judíos, así que sería comprensible y nada descabellado pensar que quizás la tradición islámica haya adoptado la lapidación por influencia del judaísmo.

Finalmente, no se puede concluir este subapartado sin hablar de algunas de las contradicciones obvias que presenta la práctica de la lapidación adoptada por la sunna con el espíritu del texto coránico. El primer punto a tener cuenta es que el Corán en la azora de la Luz –que regula la pena por las relaciones ilícitas en lugar de la sura de las Mujeres, tal como se ha visto– afirma rotundamente en la primera aleya: «*He aquí una sura que hemos revelado e impuesto. En ella hemos revelado aleyas claras. Quizás, así, os dejéis amonestar*»<sup>54</sup>. De esta forma, despeja al principio de todo cualquier posible duda o disputa que pueda surgir o haya existido sobre este asunto dejando muy claro que lo que se va a prescribir en esa sura es lo válido, es decir, los cien azotes como castigo que ordena en la segunda aleya. El siguiente punto es que cuando la sunna basa la lapidación de los casados en el citado hadiz atribuido al Profeta recogido por Muslim<sup>55</sup> sobre la salida procurada por Dios a ellas –en referencia al castigo pendiente en la aleya 15 de la azora de las Mujeres– y que esa salida era los cien latigazos y lapidación, no tiene en cuenta que Muḥammad solamente habría pronunciado ese hadiz antes de la revelación de la sura de la Luz y que, una vez revelada, ese dicho quedaría abrogado para la posterioridad ya que la Palabra de Dios prevalece por encima de la del Profeta. Sobre esta cuestión, el célebre tradicionalista de origen persa y autor de la compilación hadices más famosa del islam sunní, Muḥammad al-Bujārī (196-256/810-870), recoge el dicho de un compañero del Profeta que afirmó que Muḥammad había practicado la lapidación, pero cuando se le preguntó si había lapidado después del descenso de la azora de la Luz, respondió que no lo sabía<sup>56</sup>. El tercer punto es si el Corán hubiera querido lapidar a los adúlteros o los fornicadores, no les habría permitido el matrimonio entre ellos o con asociadores, ya que

---

<sup>53</sup> Deuteronomio, 22:24; Véase el hadiz en Mālik. *Kitāb al-Muwattaʿa*, p. 501, nº 1551; al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, vol. IV, p. 206, nº 3635; vol. VI, p. 37, nº 4556; vol. VIII, p. 165, nº 6819 y p. 172, nº 6841; vol. IX, p. 158, nº 7543; y Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1326-7, nº 1699 y 1700.

<sup>54</sup> El Corán (24:1). Traducción de Cortés, p. 373.

<sup>55</sup> Véase la nota nº 46.

<sup>56</sup> Al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, vol. VIII p. 165, nº 6813 y p. 172, nº 6840. Este hadiz también está recogido en Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. III, p. 1328, nº 1702.

sería absurdo pensar que Dios les autorizaría casarse cuando ya han sido lapidados. El cuarto punto si igualmente su intención hubiera sido lapidar, no habría fijado la mitad de castigo para las esclavas casadas en comparación con las mujeres libres, puesto que sería ilógico establecer media lapidación o media muerte.

En definitiva, a pesar de las evidentes incongruencias y de que la sunna considera el Corán como la Palabra de Dios revelada a través del Arcángel Gabriel al Profeta Muḥammad, lo cierto es que la tradición islámica ha incorporado la práctica de la lapidación sin contar con fundamento coránico alguno y ha establecido una base doctrinal para ella nutrida principalmente de las tradiciones citadas arriba más otras que cuentan el seguimiento de esta práctica en época de los califas ortodoxos. El derecho islámico no ha quedado al margen de esta cuestión sino que se ha posicionado claramente en esta situación a favor de la sunna y los juristas musulmanes han incorporado en sus tratados jurídicos un capítulo dedicado a lapidación de los adúlteros integrado dentro del Libro de los *ḥudūd*.

c) *Las enfermedades o defectos (ʿuyūb) causa de disolución del matrimonio*<sup>57</sup>

Teniendo en cuenta que al-Mawwāq cita en su respuesta dos opiniones opuestas respecto a si la desfloración es considerada como defecto o vicio redhibitorio (*ʿayb pl. ʿuyūb*) que causa la revocación del matrimonio, o no. Se ha considerado necesario explicar en este subapartado en qué consiste lo que los juristas musulmanes denominan como los “cuatro *ʿuyūb*” que disuelven el matrimonio, para que así se entienda de mejor forma el contenido de la fetua. Así pues según el jurista andalusí, Ibn ʿUzayy, los “cuatro defectos” son: la demencia (*ʿyūnūn*), la lepra (*ʿyūdām*), el albinismo (*baraṣ*) y las enfermedades o deformaciones en los genitales (*dāʾ al-farʿ*)<sup>58</sup>. Los tres primeros sus síntomas son claros por lo que no necesitan ser aclarados pero los defectos en los genitales sí deben ser especificados. En el caso del hombre se consideran como tal la castración del miembro viril o los testículos (*ʿyabb* o *jiṣāʾ*), la impotencia (*ʿinna*), la

<sup>57</sup> Para elaborar este subapartado se ha basado principalmente en el tratado de derecho del jurista andalusí seguidor de la escuela *mālikī*, Muḥammad Ibn ʿUzayy. *Al-Qawānīn al-fiqhiyya*. Casablanca (Marruecos): Dār al-Riṣād al-Ḥadīth, 2010, pp. 240-1.

<sup>58</sup> Vale pena subrayar que el derecho islámico tiene en cuenta otros motivos o causas por las cuales se disuelve un matrimonio, aparte de los “cuatro defectos”, como: el fallecimiento de uno de los esposos, la ausencia prolongada del marido, la apropiación de los bienes del otro, la abjuración del islam o la decisión unilateral del marido o de la justicia (*ṭalāq*), véase. Milliot. *Introduction à l'étude*, pp. 341-86.

pequeñez extrema del pene (*ḥuṣūr*) y la incapacidad de yacer con la esposa por algún impedimento (*ʿtirāḍ*). En cuanto a la mujer se cuentan la malformación uterina como el útero unicorne (*qarn*), las enfermedades, deformaciones, quistes, etc., en la vagina que impiden la penetrabilidad, el mal olor vaginal y otros autores añaden las flatulencias.

Sin embargo, no se consideran como *ʿuyūb* la calvicie, la tez oscura, tampoco la desfloración por fornicación de acuerdo con la opinión mayoritaria aceptada (*mašhūr*) dentro la escuela *mālikī* –según afirma Ibn ʿYuzayy–, ni la ceguera, la pérdida de un ojo, la cojera, las enfermedades crónicas y otros trastornos físicos similares; excepto si uno de los dos esposos pusiese como condición en una de las cláusulas del contrato de matrimonio que no acepta alguna de estas cosas. Así pues, en caso de que uno de los cónyuges sufriera alguno de los “cuatro defectos”, el otro tendría derecho a elegir seguir, o no, con el matrimonio, con la condición de que dicho *ʿayb* existiera en el momento en que se firmara el contrato. En cambio si lo padeciese después de contraer matrimonio, no hay elección posible excepto si el marido sufriese demencia, lepra o albinismo, entonces sí se deberá separarles por el daño que supondría para la mujer al cohabitar con ella.

Pero si el esposo sufriese alguna de las enfermedades o defectos antes de consumar el matrimonio, se separarían y no tendría que pagar nada de dote a la esposa, excepto si ella permaneciese mucho tiempo con él, entonces sí. Sin embargo, si los padeciese ella, el marido podría escoger entre divorciar, situación en la que no estaría obligado a sufragar nada, o bien, consumar el matrimonio y, entonces, sí debería aportar toda la dote. Sin embargo, si ella engañándole le hubiese ocultado algún defecto y él se hubiera dado cuenta después de la consumación, entonces solamente tendría que pagarle un cuarto de dinar y no el resto del dinero, pero si el marido fuese engañado por el tutor matrimonial, entonces no le abonaría nada a ella y reclamaría todo lo pagado al tutor.

En definitiva, en todos los defectos mencionados se produce el divorcio de forma inmediata, excepto en el caso del incapaz de yacer con la mujer por algún impedimento que se le concede un año de plazo. Durante este tiempo si no llegase a yacer con ella, la esposa tendría derecho a separarse, pero si lo consiguiese, decaería esta opción. Asimismo, si el marido alegase que la esposa tiene un defecto en la vagina y ella lo negase, la examinarían mujeres para comprobarlo. Pero si ella afirmase que él tiene algún *ʿayb* en los genitales, tanto si se tratase de castración del pene o de los testículos como

de pequeñez extrema del miembro, lo comprobarían hombres palpando por encima de la ropa.

#### 4. Traducción de la fetua al-Mawwāq<sup>59</sup>

A continuación se va exponer primero la pregunta que fue dirigida a Muḥammad al-Mawwāq sobre el caso de la mujer casada y desflorada antes de la consumación del matrimonio y, luego, su respuesta a ella expresando su opinión jurídica:

[Pregunta]

Mi señor Abū ʿAbd Allāh al-Mawwāq fue preguntado sobre alguien que se había casado con una [mujer] virgen y cuando procedió a consumir el matrimonio con ella, halló que estaba desflorada. Sin embargo, aunque la abandonó durante días, ella permaneció en casa de él. Luego, él mismo reconoció que ella le había confesado en presencia de dos testigos adules (*bi-maḥḍar šahīdayn ʿadlayn*) que fulano la había desvirgado en casa del padre de ella. Como consecuencia de esto se produjo un litigio entre ambos y él [decidió] no consumir el matrimonio<sup>60</sup> ni hacer con ella lo que hace un hombre con su mujer (*ahli-hi*), dado que su voluntad era recuperar [la dote] que le había dado, pero el padre de ella se negaba. ¿Acaso a esta mujer se le aplicaría [primero] el castigo coránico (*tu-ḥaddu*) por confesar las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*) y, luego, que este esposo consuma el matrimonio con ella, si él quisiese? ¿O [esto] no [sería correcto]?

[Respuesta]

Respondió: Si sus relaciones ilícitas hubiesen tenido lugar después de que [se firmase] el contrato conyugal, entonces sería una desgracia que se habría cernido sobre el esposo. Pero si las hubiese cometido antes de eso, y luego [el marido] hubiese concretado el acta

<sup>59</sup> La fetua está en al-Wanšārīsī. *Al-Mīʿyār*, vol. III, pp. 167-8.

<sup>60</sup> Cabe señalar que en el texto árabe existe ambigüedad. En la primera línea dice literalmente que “consumó con ella el matrimonio” (*fa-dajala bi-hā*) y ahora afirma que “no lo consumó” (*wa-lam ya-djul bi-ha*). Esta contradicción hace suponer que al principio no hubo una consumación plena, porque si no, no se explicaría que luego decidiera no consumarlo, por eso he considerado que en la primera vez era mejor traducirlo como “cuando procedió a consumir el matrimonio con ella” y en la segunda “decidió no consumir el matrimonio”.

(*‘aqada ‘alay-hā*)<sup>61</sup> antes de [finalizar] el *‘istibrā’*<sup>62</sup>, se consideraría que el matrimonio (*nikāḥ*) es nulo (*mafsūj*, lit. “disuelto”). No obstante, si el matrimonio se hubiera formalizado (*‘aqd*) después del periodo legal de continencia sexual (*‘istibrā’*), pues, [por un lado,] hay quienes sostienen que eso es un vicio redhibitorio (*‘ayb*) que podría ser causa de revocación del matrimonio, en caso de que [el marido] no le complaciese al darse cuenta de que estaba desflorada, siendo incapaz de penetrarla, de callarse y de dar muestras de aceptación [de la situación]. Y, [por otro lado,] hay quienes dicen que eso no perjudica a la hora de yacer con ella, puesto que [la desfloración] no se incluye en los “cuatro defectos”<sup>63</sup> [para considerar el matrimonio revocable]. Por lo tanto, él si quiere, [puede] aceptar[la] y, si no quiere, [puede] repudiar[la] y pagar lo que se debe pagar [de la dote]. Ésta fue la opinión de al-Qābisi<sup>64</sup> y otros. Lo primordial [en este tipo de situaciones] es mediar entre los dos esposos y que ambos actúen con pudor a Dios, o aferrándose a lo que está bien o aliviando las preocupaciones con buenas obras.

#### a) Comentario

Antes de pasar a analizar la opinión jurídica de al-Mawwāq, primero se destacará las principales claves de la pregunta para que así uno pueda ver, por sí mismo, si se han tenido en cuenta en la respuesta. La primera de ellas es que el abandono del esposo a su esposa cuando se da cuenta de que está desflorada muestra su enfado y rechazo a la situación ya que su deseo era casarse con una mujer virgen. Con toda seguridad ella permanece en casa de él y no vuelve a casa de sus padres para evitar el escándalo y la deshonra para su familia. La segunda clave es que el marido no sólo no acepta encubrir a su mujer y evitarle la deshonra pública, gesto que el islam vería con buenos ojos, sino que

<sup>61</sup> Hay que tener en cuenta que entre la firma del contrato matrimonial y la consumación puede transcurrir un plazo de tiempo más o menos largo.

<sup>62</sup> El *‘istibrā’* es el periodo de abstinencia sexual durante el cual se comprueba que la matriz de la mujer queda libre de embarazo. Se le conoce con esta denominación porque los juristas la utilizaron para referirse a la comprobación de que las mujeres adúlteras, fornicadoras, violadas o esclavas estén libres de embarazo tras haber mantenido relaciones sexuales, en diferenciación de la *‘idda* que es el plazo legal de espera que debe observar la mujer libre, divorciada o viuda, antes de volver a casarse de nuevo. Dado que las relaciones sexuales mantenidas antes de la *‘idda* de la mujer libre y del *‘istibrā’* de la esclava eran lícitas, se establece para ellas por igual un periodo de continencia sexual de tres menstruaciones, al igual que la mujer violada. Mientras que la duración del *‘istibrā’* de la fornicadora y de la adúltera se fija en una menstruación porque se le va a aplicar la pena *ḥadd*.

<sup>63</sup> Se recuerda que los cuatro defectos que disuelven el matrimonio son la demencia, la lepra, el albinismo y las enfermedades o deformaciones genitales.

<sup>64</sup> Se trata de Abū-l-Ḥusayn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Jalaf al-Ma‘āfirī, conocido como al-Qābisi (m. 324-403/936-1012), alfaquí tunecino experto en las tradiciones del Profeta y autor de una obra que recoge los hadices transmitidos por Mālik Ibn Anas, titulada *al-Mulajjaṣ*, véase Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*. Edición de Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1972, vol. III, pp. 320-2.

consigue obtener una autoconfesión de ella ante la presencia de dos testigos adules. Esto además de ahorrarle el juramento coránico para presentar acusaciones contra ella en un tribunal, también le confiere el pleno derecho para reclamar toda la dote.

Cabe destacar que con la confesión, ella está admitiendo dos hechos a la vez. El primero es que ha sido desvirgada por un hombre que no era su cónyuge, lo cual es un acto ilícito que automáticamente le hace perder su dote. Aunque, en verdad, no queda claro si fulano la llegó a forzar, o no, ya que si así fuera se trataría de una violación y la situación cambiaría porque no se le aplicaría la pena *ḥadd*. Para que eso ocurra tendría que probar que ha sido agredida y, si ha pasado mucho tiempo porque estas cosas se solían ocultar por pudor, la cosa se hace más compleja aún. Lo cierto es que en la pregunta no hay indicios o referencias a una posible violación. El segundo es que ha mantenido relaciones fuera del matrimonio, pero no se sabe si entonces habían firmado el contrato conyugal y esperaban la boda para consumar el matrimonio, ya que entre la firma y la boda puede transcurrir un plazo de tiempo más o menos largo. Si así fuera, se le consideraría técnicamente como casada y se le acusaría de adulterio con todas las consecuencias que eso conlleva: los cien latigazos coránicos; o la lapidación hasta la muerte, si en estos casos la ley consuetudinaria de su país da preferencia al castigo de la sunna. En cambio, si no fuera así, es decir, que era soltera en ese momento, se le aplicarían sólo los cien azotes. El caso es que sólo se sabe que fue antes de la consumación del matrimonio con su marido, nada más.

La tercera clave es cuando se redactó el contrato de matrimonio, si ella hubiese afirmado que era virgen y se hubiera registrado como tal porque estos detalles se solían preguntar. Luego, si el marido descubriese que ella mentía, entonces él tendría pleno derecho a reclamar la dote íntegra en caso de no haber disfrutado de ella sexualmente. En la pregunta se observa que su voluntad fue ésa, por eso se produjo un litigio entre ellos al negarse el padre a devolverle el acidaque. Con la ley en la mano, la negación del padre no tiene sentido, pero su rechazo a reembolsar el importe, cuando su hija ha incumplido una parte importante del contrato matrimonial, muestra que la costumbre era que los padres se quedaban con la dote de sus hijas, pese a que por derecho les correspondía a ellas.

Por último, se cierra la pregunta haciendo énfasis en algo tan lógico en estos casos como es la aplicación de la pena *ḥadd* por confesión de *zinā* y planteando si estaría bien

que el marido acabara de consumar el matrimonio con ella, si él quisiera, seguramente en un intento de entender que el castigo la expiaría del pecado cometido y la convertiría en apta de nuevo para el matrimonio con musulmanes a pesar de que el Corán es claro: la fornicadora no podrá casarse más que con un fornicador o con un asociador.

En cuanto a la respuesta de al-Mawwāq, lo cierto es que hace poco caso al grueso de la pregunta y no se atreve a enfrentarse a la parte conflictiva del asunto. De hecho, obvia completamente el tema del castigo *ḥadd* y se centra en lo práctico, es decir, si el matrimonio es legal o nulo o si él debe recuperar la parte de la dote entregada dado que nuestro muftí supone que eso es lo que realmente interesa al esposo.

Así pues, la casuística queda expuesta en la respuesta de la siguiente manera. Si la esposa ha tenido relaciones ilícitas después de la firma del contrato matrimonial (en ese caso sería considerada adúltera y, por tanto, su castigo serían: los cien azotes coránicos o la lapidación según la sunna), al-Mawwāq trata este tema brevemente y minimiza la magnitud de los hechos al no especificar las consecuencias, pese a calificar a la situación como desgracia para el esposo. De esta forma, evita pronunciarse sobre la cuestión principal: la pena correspondiente para la esposa. Esta actitud sorprende ya que su función principal como jurista era la de aclarar la Ley de Dios a los fieles y velar por el cumplimiento de la misma de la forma correcta.

Sin embargo, si las ha tenido cuando era soltera y antes de signar el contrato, en esta situación al-Mawwāq obvia por completo hablar de la parte correctiva, es decir, los cien latigazos y se centra directamente en el aspecto técnico del asunto: el momento de la estipulación del contrato de matrimonio. Si fue durante el periodo de continencia sexual en el cual se verificaba si la fornicadora se hallaba embarazada (*istibrā'*), nuestro alfaquí opina que el matrimonio es nulo y debería ser disuelto. Eso, por un lado, es comprensible porque el derecho islámico prohíbe en general casarse durante ese plazo y, por otro, aclara que para juristas como el granadino no hay inconveniente en que la fornicadora se case con un musulmán a pesar de lo que dice el Corán. Pero si fue tras el *istibrā'*, al-Mawwāq se limita simplemente a exponer las dos opiniones legales predominantes entre los alfaquíes anteriores y de su tiempo sobre este asunto.

La primera opinión considera la desfloración como un vicio redhibitorio (*ʿayb*) y una causa suficiente para la revocación del matrimonio. Este criterio tiene como referencia el precedente legal que disuelve inmediatamente la unión cuando se padece uno de los

“cuatro *‘uyūb*” y sus defensores insertan la desfloración como uno de éstos, considerando la pérdida del himen de forma ilícita, probablemente, como un defecto en los genitales. Respecto a esta consideración ya se ha señalado en el apartado dedicado al tema que, según la afirmación de Ibn Ŷuzayy, la opinión mayoritaria aceptada (*mašhūr*) dentro la escuela *mālikī* es que la desfloración a causa de la fornicación no se incluye dentro de los “cuatro *‘uyūb*”.

Sin embargo, la segunda opinión –defendida por al-Qābisī y otros– parte de que la desfloración no es un impedimento para que la pareja pueda tener una relación sexual plena y satisfactoria, así que no sería incluible en los “cuatro *‘uyūb*” ni tampoco es considerada como un vicio redhibitorio, porque no es causa de disolución del matrimonio. De acuerdo con esto, al-Mawwāq al final de su fetua considera que el marido tiene dos opciones. La primera que acepte la situación. En otras palabras, esto quiere decir que se resigne y encubra a su esposa para evitar la vergüenza y el escándalo, lo cual está bien considerado por el islam, y, por lo tanto, esto significa que el matrimonio entre ellos continúa. La segunda elección que el marido no consienta ni acceda a seguir con ella, lo cual implicaría que la repudiaría y, entonces, estaría obligado a pagarle –según nuestro muftí– lo que se debe pagar de la dote. Esta afirmación de que si repudia debe pagar la dote es del todo contradictoria por varias razones. En primer lugar, no es aplicable al caso planteando en la pregunta porque cuando resulta que la mujer ha estado mintiendo sobre su virginidad y ha ocultado que estaba desvirgada cuando se firmó el contrato de matrimonio, como es el caso aquí, la esposa no tendría legitimidad según el derecho islámico a que se le pague el resto de la dote, si fuera aplazado. Además, el esposo recuperaría la parte que habría sido pagada por adelantado y, evidentemente, quedaría exento de entregarle la parte aplazada.

En segundo lugar, en la única circunstancia en la cual una doncella recibiría la parte aplazada del acidaque –porque se entiende que el marido ya le habría pagado una parte por adelantado– sería si ella fuese virgen (*bikr*) desde un buen inicio y encima el marido consumase el matrimonio. Vale la pena señalar que si se cumple lo primero (ella es *bikr*) y no lo segundo (la consumación), sólo percibirá la mitad de la dote. Igualmente, si se tratase de una señora *ṭayyiba*, es decir, viuda o divorciada que ha perdido su virginidad lícitamente en un matrimonio anterior, también recibiría toda la dote si consumase el matrimonio y la mitad si no lo hiciese; dado que en el caso de la *ṭayyiba* el requisito de la virginidad (*bakāra*) en un segundo matrimonio, o sucesivos, decae. Así pues, se debe

subrayar que todo esto que se acaba de especificar no corresponde con la casuística de la mujer descrita en la pregunta, ya que se descubre que no era una doncella ni tampoco había perdido su virginidad de forma lícita en un matrimonio anterior.

En tercer y último lugar, la única situación en la que se entendería que dicha afirmación se aplicaría al caso de la mujer descrita en la pregunta, sería si ella hubiese sido violada, lo cual no se especifica en la pregunta ni tampoco se hace referencia a ello en la respuesta. En suposición de que fuera violada, habría perdido su virginidad de forma ilícita pero al ser en contra de su voluntad, no se consideraría que tiene la misma culpa que la fornicadora ni se le aplican las penas establecidas en el Corán y la sunna. Por tanto, si el esposo descubriese que su esposa no era *bikr* pero no a causa de una relación ilícita, sino porque fue forzada, en el supuesto de que optase por repudiarla, él debería pagarle a ella la mitad de la dote, si no ha consumado el matrimonio, y el acidaque completo en caso de que sí.

### *Conclusiones*

En este trabajo se ha estudiado una fetua emitida por uno de los últimos ulemas de al-Andalus, Muḥammad al-Mawwāq, un hombre que desempeñó importantes cargos y tuvo protagonismo en los últimos años de la historia de la Granada islámica. Además era un señor respetado por sus contemporáneos y su opinión era bien valorada. Las cualidades de nuestro muftí hacían de él el candidato propicio para responder a un caso tan serio y grave como es la autoconfesión de relaciones sexuales ilícitas por parte de una mujer musulmana con alguien que no era su marido. Se han visto cuáles son las penas establecidas por cometer semejante acto tanto desde el punto de visto coránico como el de la sunna, pero nuestro muftí en su respuesta ha obviado completamente hablar del castigo que habría que imponerle a la esposa a pesar de que en la pregunta se daba por sentado que habría aplicarle la pena *ḥadd*. En cambio al-Mawwāq ha querido centrarse más en aspectos técnicos del asunto y plantear si la desfloración se consideraría, o no, como uno de los “cuatro *‘uyūb*” que provocaría la disolución inmediata del matrimonio. Él se ha acabado decantando por el no y ofreciendo dos opciones al marido: aceptar la situación; o repudiar y pagar lo que quede por pagar de la dote. Al-Mawwāq se posiciona claramente a favor de la mujer cuando considera que el marido debe pagar si él la repudia, ya que según del derecho islámico la esposa que firma el contrato de matrimonio

como doncella pierde directamente su dote cuando se descubre que ha mentido sobre su virginidad y que no era virgen. Finalmente, la actitud de al-Mawwāq favorable a la mujer al no pronunciarse sobre la pena *ḥadd* que se le aplicaría y al concederle la dote a ella si el marido la repudiara, habría que entenderla en clave de la bondad propia de un hombre piadoso semejante a él o, más bien, se trataría de una práctica propia de los juristas granadinos esa época.

