



# CICR

**SERVICIO DE ASESORAMIENTO**  
EN DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO

## El derecho islámico y el derecho internacional humanitario

El derecho islámico constituye la piedra angular del islam y es uno de los tres principales sistemas jurídicos en el mundo actual. Debido a sus características singulares, algunas partes en conflictos armados siguen refiriéndose al derecho islámico como la fuente primaria de las normas que rigen su conducta durante los conflictos armados. Las similitudes entre los principios que sustentan el derecho internacional humanitario (DIH) y las leyes islámicas de la guerra indican que estas dos tradiciones jurídicas tienen los mismos objetivos. Para asegurar el respeto del DIH, es fundamental promover la universalidad de esos principios, que trascienden las tradiciones jurídicas, las culturas y las civilizaciones.

### ¿Qué es el derecho islámico?

Debido al carácter singular de sus fuentes, índole y métodos, definir el “derecho islámico” no es tarea fácil. Gran parte de la confusión que rodea al derecho islámico se origina en la índole compleja y altamente técnica de este sistema jurídico, sumada al hecho de que, históricamente, los musulmanes no utilizaban un equivalente exacto de la palabra “derecho” en sus idiomas.

El derecho islámico está formado por dos ordenamientos jurídicos:

- *Sharía* (literalmente “senda” o “vía”): el conjunto de leyes divinas dictadas por Dios en el Corán o atribuidas al Profeta Mahoma.
- *Fiqh* (literalmente, “comprensión”): las reglas prácticas derivadas o elaboradas por los juristas a partir de fuentes o pruebas específicas.

El conjunto de fuentes y métodos que los juristas emplean para derivar las normas de la guerra es el tema central de la disciplina académica *Uşūl al-Fiqh* (teoría/metodología jurídica).

### ¿Qué ámbitos rige el derecho islámico?

Así pues, el derecho islámico abarca tanto la dimensión secular como la

religiosa. En general, los ámbitos regulados por el derecho islámico incluyen las prácticas del culto, el derecho de familia, el derecho comercial, el derecho internacional, el derecho constitucional y el derecho penal.

El derecho islámico está constituido mayormente por las normas jurídicas incluidas en el Corán y la tradición del profeta Mahoma, así como por los siguientes instrumentos:

- decisiones judiciales;
- máximas jurídicas;
- *fatwas* (dictámenes jurídicos no vinculantes) formulados por los juristas; y
- fallos judiciales.

En la mayoría de las ramas del derecho, el derecho islámico nunca fue codificado. Por ende, las dificultades principales giran en torno de la distinción entre: las normas divinas (*sharía*) y la interpretación humana de las normas; las normas modificables y las que son inalterables; y las normas que se aplican en todas las circunstancias y las que son contextuales.

Incluso el componente divino constituido por la *sharía* –que representa una parte muy pequeña del derecho islámico– a veces se interpreta de formas diversas y sus objetivos y aplicación no se entienden del mismo modo.

Consecuentemente, los juristas de las diferentes escuelas de derecho islámico elaboran normas diferentes y a veces contradictorias.

### Las escuelas de derecho islámico

Dentro de las tres sectas del islam – los sunitas, los chiitas y los ibadíes– existen diferentes escuelas de derecho (*madhhab*), que predominan en distintos países<sup>1</sup>.

- Para los sunitas: (1) la escuela hanafí en Siria, Egipto, partes de Irak, Turquía, los Balcanes, Pakistán, Afganistán, Bangladesh e India; (2) la escuela malikí en Mauritania, Marruecos, Túnez, Argelia, Libia, Sudán, los Emiratos Árabes Unidos y África occidental; (3) la escuela shafi'i en Yemen, Jordania, Palestina, Líbano, Somalia, Yibuti, Maldivas, Indonesia, Malasia, Brunei, Singapur, Filipinas y Tailandia; y (4) la escuela hanbalí en Arabia Saudita y, en menor medida, en los restantes países del Golfo.
- Para los chiitas: (1) la escuela jafarí (Doce) en Irán, Azerbaiyán, Irak, Líbano, Bahrein y Afganistán; (2) la escuela zaydí en Yemen; y (3) la escuela ismailí en India, Pakistán y Afganistán.

<sup>1</sup> Esta lista no es exhaustiva. En el mismo país, aunque el Estado normalmente aplique una sola escuela de derecho en su sistema judicial, es posible aplicar más

de una escuela de derecho a nivel individual o comunal. En algunos casos, los tribunales pueden incluir resoluciones de otras escuelas de derecho,

principalmente de la misma secta, porque se considera que esas resoluciones revisten el mismo nivel de autoridad.

- Para los ibadíes: la escuela de derecho ibadí en Omán.

Aparte de Afganistán, Maldivas y Arabia Saudita —que solamente aplican el derecho islámico— en la mayoría de los países musulmanes se aplica una combinación de derecho islámico y derecho civil o derecho común (*common law*) y, en algunos casos, derecho consuetudinario. Turquía aplica exclusivamente el derecho civil<sup>2</sup>.

El término “jurista” (*faqīh*, en español alfaquí) se aplica a las personas dotadas de autoridad para aplicar los principios jurídicos generales a situaciones específicas. Sólo un subgrupo de juristas, los *mujtahid*, están autorizados a ejercer un razonamiento independiente para derivar normas del derecho islámico. Por lo general, los juristas están vinculados con una escuela de derecho específica, cuya metodología y principios aplican.

## Fuentes del derecho islámico

### Escuelas sunitas

En el proceso legislativo islámico, los juristas sunitas emplean dos categorías de fuentes.

Las fuentes principales (también conocidas como fuentes “acordadas”) son, por orden de autoridad:

1. El Corán.
2. La Sunna (tradicón) del Profeta, consistente en sus dichos, actos y aprobaciones tácitas.
3. *ijmā'* (consenso entre los dictámenes jurídicos).
4. *qiyā* (razonamiento jurídico analógico o deductivo).

Si no se pueden encontrar resoluciones en estas fuentes primarias, entonces los *mujtahid* aplican el razonamiento jurídico (*ijtihād*) a través de una serie de fuentes accesorias o métodos jurisprudenciales para elaborar las leyes islámicas. Esas fuentes accesorias (también conocidas como fuentes “disputadas”) son las siguientes:

5. *istihsān* (preferencia jurídica o pública);
6. *maṣāliḥ* (interés público)
7. *sadd al-dharā'i'* (“bloquear el medio”, es decir, prohibir un acto

- lícito cuyos resultados serían ilícitos, o permitir un acto que lleve a un resultado coherente con los principios islámicos);
8. *shar' man qablanā* (leyes divinas que preceden al islam);
9. *qawl al-ṣahābi* (dictámenes jurídicos de los Compañeros del Profeta);
10. *'urf* (la costumbre);
11. *istiṣhāb* (la presunción de continuidad respecto de una norma existente).

Las diversas escuelas de derecho sunitas difieren en cuanto a la interpretación y aplicación de las fuentes accesorias. Si bien los juristas están sujetos al Corán, la Sunna y la *ijmā'*, sus dictámenes jurídicos derivados de fuentes accesorias pueden no coincidir con los de otros juristas.

### Escuelas chiitas

Los juristas chiitas solamente aceptan los siguientes instrumentos como fuentes de derecho vinculantes:

1. el Corán;
2. la Sunna (que, según algunas escuelas, incluye la tradición de ciertos imanes de la casa del Profeta);
3. *ijmā'*;
4. *'aql* (la razón).

En el proceso de formulación de leyes islámicas, los juristas chiitas no reconocen como fuentes los demás métodos jurisprudenciales utilizados por los juristas sunitas.

## Leyes islámicas de la guerra

### Orígenes

Cuando surgió el islam, en 610 d.C., sus seguidores fueron recibidos con hostilidad, situación que dio lugar a dos movimientos de masas y a una serie de enfrentamientos violentos, incluso batallas, entre los musulmanes y otras comunidades. Este aspecto de la historia del islam se aborda en los textos religiosos, históricos y jurídicos que proporcionan la base para las leyes islámicas de la guerra.

Las leyes islámicas de la guerra derivan principalmente del Corán, de la literatura sobre los hadices, de la literatura *sīrah* (la literatura islámica temprana, que incluye la biografía

del Profeta) y del *tafsīr* o exégesis del Corán. Estas normas están reunidas en la literatura *fiqh* bajo títulos tales como *al-jihād* (aquí, “ley de la guerra”); *al-siyar* (derecho internacional); *al-maghāzī* (campañas)<sup>3</sup>; *akhlāq al-ḥarb* (ética de la guerra); y *al-qanūn al-dawli al-insānī fi al-Islām* (derecho internacional humanitario islámico).

### Características

Debido a que las leyes islámicas de la guerra exhiben una serie de características especiales, siguen constituyendo el marco de referencia para algunas partes en conflictos armados. Por lo tanto, esas características deberían tenerse en cuenta al aplicar el derecho islámico en situaciones de conflicto armado.

El hecho de que las normas islámicas sobre la conducción de hostilidades derivan de las escrituras islámicas incentiva a los musulmanes a cumplir con ellas, movidos por la posibilidad de la recompensa divina (o del castigo divino), además de las medidas que aplica el Estado para asegurar el cumplimiento.

Por consiguiente, el cumplimiento no está sujeto a la reciprocidad; se espera que los musulmanes respeten las normas cualquiera sea la conducta de sus adversarios. Sin embargo, los juristas a veces usan la noción de la reciprocidad para flexibilizar las restricciones impuestas al uso de ciertas armas o tácticas.

Con el tiempo, las interpretaciones divergentes de los juristas dieron lugar a normas contradictorias. Esto se debe tanto a los fundamentos contextuales y textuales del derecho islámico como a la necesidad de los juristas de equilibrar los principios islámicos con la necesidad militar de ganar una guerra.

Los fallos contrapuestos crean dificultades importantes cuando el derecho islámico se aplica en conflictos armados contemporáneos, porque pueden utilizarse en forma selectiva para justificar ataques contra civiles y bienes protegidos. Resultan especialmente problemáticos cuando los emplean personas que carecen de los conocimientos de derecho islámico

<sup>2</sup> V. <http://www.iuriglobe.ca/eng/index.php>. Se accedió a todos los sitios web en mayo de 2018.

<sup>3</sup> Si bien a menudo se considera que *maghāzī* se refiere a enfrentamientos militares ofensivos, este término se utilizaba en la literatura islámica temprana para describir distintas

expediciones al extranjero que se emprendían con fines diplomáticos, militares o proselitistas.

necesarios. Esto explica la brecha que a veces se observa entre la teoría y la práctica de las leyes islámicas de la guerra.

### Principios

La vasta y detallada literatura jurídica islámica que regula los conflictos armados demuestra que muchas de las cuestiones abarcadas por el DIH fueron abordadas por los juristas musulmanes para alcanzar algunos de los mismos objetivos que se propone el DIH, concretamente aliviar el sufrimiento de las víctimas de los conflictos armados y proteger a determinadas personas y bienes.

Al igual que el DIH, la literatura jurídica islámica clásica distinguía entre conflictos armados internacionales y no internacionales. Las normas islámicas acerca del uso de la fuerza en conflictos armados no internacionales son mucho más estrictas y humanas que las que se aplican en los conflictos armados internacionales. Debido a la historia temprana del islam, el derecho islámico define cuatro categorías distintas de conflictos armados no internacionales, cada una de las cuales aplica normas diferentes acerca del uso de la fuerza.

Las leyes islámicas de la guerra procuraban humanizar los conflictos armados protegiendo la vida de los no combatientes, respetando la dignidad de los combatientes enemigos y prohibiendo los daños intencionales a los bienes del adversario salvo en caso de necesidad militar imperativa. Los principios básicos de las leyes islámicas de la guerra se exponen a continuación.

#### *Protección de civiles y de no combatientes*

El derecho islámico establece con meridiana claridad que toda la lucha en el campo de batalla debe dirigirse exclusivamente contra los combatientes enemigos. Los civiles y otros no combatientes no deben ser objeto de daños intencionales durante el curso de las hostilidades. Este principio amplio concuerda con el DIH, que exige que los beligerantes distingan entre combatientes y civiles y prohíbe los ataques contra civiles o bienes de carácter civil (Protocolo adicional I de 1977 (PA I), arts. 48 y 51(2));

Estudio sobre el DIH consuetudinario (DIHC), norma 1).

El derecho islámico dispone específicamente la protección de cinco categorías de personas: mujeres, niños, ancianos, clérigos y, significativamente, los *'usafā'* (esclavos o personas contratadas para prestar ciertos servicios al enemigo en el campo de batalla, pero que no participan en los enfrentamientos propiamente dichos). En ese entonces, los deberes de los *'usafā'* en el campo de batalla eran, entre otros, cuidar de los animales y los efectos personales de los combatientes. Su equivalente en el contexto de la guerra moderna serían los civiles que acompañan a las fuerzas armadas pero que no participan en las hostilidades y que, por ende, no deben ser atacados (III Convenio de Ginebra de 1949 (CG III), art. 4A(4)).

Basándose en la lógica que subyace a esas categorías, los Compañeros del Profeta y las posteriores generaciones de juristas han extendido la protección contra los ataques a otras categorías de personas como los enfermos, los ciegos, las personas discapacitadas, los enfermos mentales, los agricultores, los comerciantes y los artesanos.

Como sucede con los civiles en el marco del DIH, los miembros de esas categorías pierden su protección contra los ataques si toman parte en las hostilidades (artículo 3 común a los cuatro Convenios de Ginebra de 1949 (CG I-IV); PA I, art. 51(3); Protocolo adicional II de 1977 (PA II), art. 13(3); DIHC, norma 6)<sup>4</sup>. El mero hecho de que los juristas hayan investigado casos de participación individual demuestra que el principio de distinción y la prohibición de atacar a personas que no participan en las hostilidades eran preocupaciones importantes para muchos juristas musulmanes clásicos.

#### *Prohibición del empleo de armas indiscriminadas*

La prohibición coránica de matar a otro ser humano ha dado lugar a dictámenes por los que se prohíbe el empleo de medios o métodos de guerra que puedan causar incidentalmente daños a las personas y bienes protegidos que

sean excesivos en relación con la ventaja militar esperada.

A fin de proteger la vida y la dignidad de los civiles y de los no combatientes protegidos, los juristas musulmanes clásicos debatían sobre la permisibilidad del empleo de armas indiscriminadas de diferentes tipos, como catapultas, flechas envenenadas o flechas incendiarias.

Al interpretar esta prohibición, los juristas alcanzaron conclusiones que diferían según las circunstancias. Por ejemplo, una de las circunstancias en las que se permitía el uso de armas indiscriminadas era la necesidad militar.

La noción de que los beligerantes deben reducir al mínimo los daños incidentales a las personas civiles y a los bienes de carácter civil, y que esa obligación limita los medios y métodos que tienen permitido usar, es común al derecho islámico y al DIH (PA I, art. 51(4); DIHC, norma 17). Sin embargo, puede suceder que estas dos tradiciones jurídicas no coincidan con respecto a si ciertos medios o métodos son lícitos o no, y en qué circunstancias concretas.

#### *Prohibición del empleo de métodos de guerra indiscriminados*

Motivados por las mismas preocupaciones que los indujeron a investigar la licitud del uso de determinados medios de guerra, los juristas musulmanes clásicos examinaron la permisibilidad de dos métodos de guerra potencialmente indiscriminados que podían causar la muerte de personas protegidas y daños a bienes protegidos:

- *al-bayāt* (ataques nocturnos): estos ataques aumentaban el riesgo de causar daños a personas y bienes protegidos.
- *al-tatarrus* (escudos humanos): los juristas deliberaron acerca de la permisibilidad de disparar a escudos humanos, debido al riesgo de causar incidentalmente daño a personas protegidas.

Si bien algunos juristas formularon dictámenes contradictorios, había consenso acerca del concepto fundamental de que las personas y bienes protegidos no debían ser objeto de daños intencionales.

En el DIH, la prohibición de los ataques indiscriminados incluye

<sup>4</sup> V. también Nils Melzer, *Guía para interpretar la noción de participación directa en las hostilidades según el DIH*,

CICR, Ginebra, 2010: <https://www.icrc.org/es/publication/guia->

participacion-directa-hostilidades-derecho-internacional-humanitario-dih

aquellos ataques en los que se emplea un método de combate que no puede dirigirse a un objetivo militar específico (PA I, art. 51(4); DIHC, norma 11). El uso de escudos humanos está específicamente prohibido (CG I, art. 23; CG IV, art. 28; PA I, art. 51(7); DIHC, norma 97). Que un ataque nocturno sea permisible conforme al DIH depende de las circunstancias, teniendo en cuenta la obligación del atacante de respetar, en particular, los principios de distinción, proporcionalidad y precaución.

Las normas del DIH ya reflejan el equilibrio entre las consideraciones de humanidad y de necesidad militar. Por consiguiente, la necesidad militar no puede justificar la violación de las obligaciones que el DIH impone a los beligerantes.

#### *Protección de los bienes*

En el islam, todo lo que hay en el mundo pertenece a Dios y los seres humanos tienen la responsabilidad de proteger Sus bienes y contribuir a la civilización humana. Por ello, incluso durante el curso de las hostilidades, la destrucción gratuita de los bienes del enemigo está estrictamente prohibida. Esa destrucción constituye un acto criminal que el Corán describe metafóricamente como *fasād fī al-ard* (literalmente, “destrucción en la tierra”).

Por lo general, salvo cuando lo exige la necesidad militar, únicamente se permite atacar los bienes del enemigo con dos objetivos: forzar al enemigo a rendirse o poner fin al enfrentamiento. Los beligerantes no deben causar la destrucción de bienes porque sí. Esta norma generalmente se aplica a bienes animados e inanimados por igual.

La literatura jurídica islámica clásica refleja la inviolabilidad de la propiedad privada y pública del adversario. Por ejemplo, consumir las reservas de alimentos del enemigo o utilizar su forraje para alimentar los animales propios se consideraba permisible solamente en las cantidades imprescindibles para los fines militares. Se permitía atacar a los caballos y a animales similares durante el curso de las hostilidades únicamente si los soldados enemigos estaban

montados en ellos durante la lucha. Esos tipos de ataques también estaban comprendidos en las prohibiciones del uso de medios o métodos de guerra indiscriminados (v. más arriba).

Las normas del DIH sobre la protección de la propiedad en la conducción de hostilidades son amplias y complejas. La regla general establece que no se deben atacar los bienes de carácter civil (PA I, art. 52; DIHC, norma 7). Además, ciertos bienes se benefician de protecciones especiales, por ejemplo, las instalaciones de salud, el medio ambiente natural, los bienes indispensables para la supervivencia de la población civil y los bienes culturales.

#### *Prohibición de la mutilación y trato debido a los muertos*

El derecho islámico prohíbe estrictamente la mutilación y ordena que los musulmanes se abstengan de agredir deliberadamente el rostro de un enemigo.

El respeto de la dignidad humana requiere que los soldados enemigos muertos sean enterrados o que sus restos sean entregados al adversario una vez terminadas las hostilidades. Según el jurista Ibn Ḥazm (m. en 1064 d.C.), el incumplimiento de esta obligación es equivalente a la mutilación.

El DIH establece normas similares. Las partes en un conflicto armado deben adoptar todas las medidas posibles para buscar, recoger y evacuar a los muertos, sin distinciones adversas (CG I, art. 15; CG II, art. 18; CG IV, art. 16; PA II, art. 8; DIHC, norma 112). Asimismo, deben tomar todas las medidas posibles para impedir que los muertos sean despojados, y se prohíbe la mutilación de cadáveres (CG I, art. 15; CG II, art. 18; CG IV, art. 16; PA I, art. 34(1); PA II, art. 8; DIHC, norma 113). Las partes deben hacer lo posible por facilitar la entrega de los restos de los fallecidos o gestionar su disposición final con el debido respeto (CG I, art. 17; PA I, art. 34; DIHC, normas 114–115).

guerra habían sido ejecutados durante las guerras libradas en vida del Profeta entre los musulmanes y sus enemigos. Sin embargo, al examinar ese registro histórico, se observa que, si todos o

#### *Trato de los prisioneros de guerra*

Algunas de las características del derecho islámico descritas con anterioridad también afloran en la cuestión del trato que se ha de dispensar a los prisioneros de guerra. Al respecto, hay dos temas principales: cómo se debe tratar a los prisioneros de guerra y qué se debe hacer con ellos.

Con respecto al trato de los prisioneros de guerra, el derecho islámico exige brindarles un trato humano y respetuoso. Se les deben suministrar alimentos y agua para beber, así como ropas, en caso necesario; se los debe proteger del calor y del frío, así como de tratos crueles. Sus familiares permanecían con ellos, a fin de proteger la unidad familiar. Se prohíbe torturar a los prisioneros de guerra para obtener información militar. Estas normas reflejan en gran medida los principios articulados en el DIH.

Con respecto a qué se debe hacer con los prisioneros de guerra, los juristas musulmanes clásicos se dividían en tres grupos. Según el primero, los prisioneros de guerra debían ser liberados unilateralmente o canjeados por soldados musulmanes capturados. El segundo grupo, integrado por algunos juristas de la escuela hanafí, argumentaba que el Estado, debía decidir, basándose en sus propios intereses, si ejecutar a los prisioneros de guerra o esclavizarlos<sup>5</sup>. Otros juristas de la escuela hanafí opinaban que los prisioneros de guerra podían ser liberados pero debían permanecer en el Estado musulmán, ya que el regreso a su país fortalecería las fuerzas del enemigo. El tercer grupo, que representaba a la mayoría de los juristas, consideraba que el Estado debía elegir una de las opciones indicadas (ejecución, esclavitud, liberación unilateral, canje por soldados musulmanes capturados o liberación dentro del Estado musulmán) en función de sus propios intereses.

El DIH establece normas detalladas sobre el trato de los prisioneros de guerra. Deben ser liberados y repatriados sin demora una vez cesadas las hostilidades activas (CG III, art. 118; DIHC, norma 128), aunque ciertos tipos de prisioneros pueden ser repatriados o internados

<sup>5</sup> Cabe destacar que los juristas que argumentaban que estaba permitido ejecutar a los prisioneros de guerra basaban sus conclusiones en informes que señalaban que tres prisioneros de

algunos de esos informes eran veraces, esos tres prisioneros de guerra fueron ejecutados por crímenes que habían cometido antes de la guerra.

en un país neutral con antelación al fin de las hostilidades, o liberados si dan su palabra o promesa (CG III, arts. 21, 109 y 111).

Las normas islámicas se basan en los mismos principios que el DIH en lo que respecta a los prisioneros de guerra: son internados no para castigarlos sino para impedir que sigan participando en las hostilidades y deben ser tratados con humanidad en todo momento. Sin embargo, el DIH prohíbe específicamente que los prisioneros de guerra sean esclavizados o ejecutados (CG I–IV, artículo 3 común; CG III, art. 130; PA II, art. 4(2)(f); DIHC, normas 89 y 94).

Cabe señalar que el término “prisionero de guerra” tiene un significado específico en el DIH (CG III, art. 4 y PA I, art. 44); hay normas separadas que rigen el trato de otras personas privadas de libertad en relación con un conflicto armado (CG IV, arts. 79–135; PA I, arts. 72–79; PA II, arts. 4–5; DIHC, normas 118–128).

#### *Salvoconducto; cuartel*

El término *amān* abarca tanto el acto de brindar salvoconducto como el de dar cuartel.

En el sentido de salvoconducto, *amān* se refiere a la protección y a los derechos específicos que se otorgan a los nacionales no musulmanes de un Estado enemigo que residen temporalmente en el Estado musulmán en cuestión o lo visitan por un período breve con fines pacíficos. Debido a la naturaleza de su profesión, los diplomáticos gozan de los beneficios de *amān* desde la era preislámica.

En el sentido de dar cuartel, *amān* es “un contrato de protección que se otorga durante los actos de guerra propiamente dichos para proteger la persona y los bienes de un beligerante enemigo, a todo un regimiento, a todos los que se encuentran dentro de un recinto fortificado, a todo el ejército enemigo, o a toda una ciudad”<sup>6</sup>.

Al igual que en el DIH, el principio que subyace al concepto de *amān* es *ḥaḡn al-dam* (evitar el derramamiento de sangre, proteger la vida). Por lo tanto, si los combatientes enemigos solicitan *amān* en el campo de batalla durante el curso de las hostilidades, ya sea

verbalmente o por escrito, o mediante un gesto u otra indicación de que aceptan deponer las armas, se les debe dar cuartel. La obligación de dar cuartel también es una norma del DIH (DIHC, norma 46).

Las personas a las que se les brinda *amān* deben ser protegidas y se les deben conferir los mismos derechos que a las personas civiles que residen temporalmente en el Estado musulmán en cuestión. No deben ser tratadas como prisioneros de guerra y no se les deben imponer otras restricciones mientras permanezcan en el Estado musulmán. Esta protección se mantiene en vigor hasta que regresan a su país de origen en condiciones seguras.

En pocas palabras, el sistema *amān* establece en forma inequívoca que los combatientes enemigos que han dejado de luchar no deben ser atacados.

Huelga decir que el derecho islámico de la guerra prohíbe estrictamente la perfidia, como también lo hace el DIH (PA I, art. 37; DIHC, norma 65).

#### **Conclusión**

El carácter singular del derecho islámico –originado tanto en sus orígenes y fuentes como en sus métodos para la formulación y aplicación de las leyes– es indudable. Sin embargo, las similitudes entre el DIH y las leyes islámicas de la guerra indican que estas dos tradiciones jurídicas persiguen los mismos objetivos. Los principios del derecho islámico descritos en los párrafos anteriores, que regulan el uso de la fuerza en los conflictos armados, demuestran que la literatura jurídica elaborada por los juristas musulmanes clásicos tenía por objeto humanizar los conflictos armados.

**Agosto de 2018**

<sup>6</sup> Ahmed Al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*,

Palgrave Macmillan, Nueva York, 2011, p. 130.