

**Renovar el discurso religioso islámico:
Entre la crítica, la ética y los desafíos de la era digital**

**Renewing the Islamic Religious Discourse:
Between Critique, Ethics, and the Challenges of the Digital Age**

Mekki Klaina

Abdelmalek Essaadi University, Tetouan, Morocco

Adam4141@hotmail.com

Article Info:

Submitted: Revised: Accepted: Published:

Nov 10, 2025 Dec 1, 2025 Dec 13, 2025 Dec 18, 2025

Abstract

This study examines the renewal of religious discourse in the contemporary Islamic context through a critical and synthetic perspective, employing a descriptive–analytical and comparative methodology that goes beyond mere exposition to include evaluation and the formulation of a constructive framework. The research shows that renewal does not entail a break with tradition but rather an epistemological and institutional process that reactivates *ijtihad* in light of the *maqāṣid* (objectives) of the *sharī'a*, addressing civilizational and digital challenges without compromising revealed principles. The analysis identifies three interrelated axes: the scientific and *ijtihad*-based dimension, oriented toward institutional *ijtihad* in areas such as environmental ethics, artificial intelligence, and bioethics; the media and communicative dimension, which combines theological competence with digital literacy

through governance and verification policies; and the educational and social dimension, which promotes critical thinking and media awareness. Overall, authentic renewal emerges as a critical and constructive act that harmonizes knowledge, *ijtihād*, and responsible communication, reaffirming Islam's role as a force for justice, knowledge, and dignity in the contemporary world.

Keywords: Renewal of religious discourse; Modernism and secularism; *Ijtihād*; Media; Coexistence.

Resumen: El estudio analiza la renovación del discurso religioso en el contexto islámico contemporáneo desde una perspectiva crítica y sintética, aplicando una metodología descriptivo-analítica y comparativa que trasciende la mera exposición para integrar el examen y la formulación de un marco propositivo. La investigación demuestra que la renovación no supone una ruptura con la tradición, sino un proceso epistemológico e institucional que reactiva el *ijtihād* a la luz de los *maqāṣid* de la *sharī'a*, respondiendo a los desafíos civilizatorios y digitales sin comprometer los principios revelados. El análisis revela tres ejes interdependientes: el científico y de *ijtihād*, enfocado en el desarrollo del *ijtihād* institucional en campos como el medio ambiente, la inteligencia artificial y la bioética; el mediático y comunicativo, que integra la competencia teológica con la formación digital mediante políticas de gobernanza y verificación; y el educativo y social, que promueve el pensamiento crítico y la alfabetización mediática. En conjunto, la renovación auténtica se presenta como un acto crítico y constructivo que armoniza conocimiento, *ijtihād* y comunicación responsable, reafirmando el papel del islam como fuerza de justicia, conocimiento y dignidad en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Renovación del discurso religioso; Modernismo y secularismo; *Ijtihād*; Medios de comunicación; Convivencia.

INTRODUCTION

Hablar del discurso religioso en los medios de comunicación árabes implica adentrarse en un ámbito en el que la palabra sagrada interactúa con la lógica mediática y los procesos de construcción del sentido en la sociedad contemporánea. Este discurso no se limita a transmitir creencias, sino que participa activamente en la formación de valores, actitudes y percepciones colectivas (Morgner, 2020; Miladi, 2017).

El estudio del discurso mediático ha generado diversas perspectivas teóricas. Van Dijk (2015) lo define como una práctica social que refleja y reproduce relaciones de poder y conocimiento; Fairclough (1995, pp. 91-110) lo concibe como una relación dialéctica entre

el lenguaje y la sociedad; y Habermas (2006, vol. 2, p. 157) profundiza en su dimensión ética, al sostener que la comprensión mutua y la cohesión social ya no se alcanzan a través de la fe compartida, sino mediante los procesos comunicativos que generan consenso en el uso del lenguaje. Según el propio autor, “*the trend toward value generalization... shifts the burden of social integration more and more from religiously anchored consensus to processes of consensus formation in language*”, lo que implica que la integración social moderna se basa en la racionalidad comunicativa más que en el consenso religioso.

Sin embargo, este desplazamiento del fundamento religioso hacia el lingüístico no supone una aceptación teológica ni moral de tales procesos, sino una constatación sociológica de cómo la sociedad moderna redefine sus valores al margen de la religión. En este sentido, el lenguaje se convierte en un instrumento de racionalización que hace socialmente aceptables expresiones y prácticas previamente condenadas moral o religiosamente: la usura se presenta como interés bancario, el adulterio como relación consentida y la pornografía como arte o libertad de expresión. Este fenómeno -lejos de implicar una validación ética -evidencia la capacidad del discurso moderno para neutralizar la carga moral de los términos y construir un consenso cultural independiente de toda referencia religiosa.

En el contexto árabe, los medios de comunicación se han convertido en plataformas esenciales de interacción entre el texto religioso y las audiencias. No obstante, esta interacción ha traído consigo desafíos relacionados con la espectacularización del mensaje, la polarización ideológica y la instrumentalización política del discurso religioso (Miladi, 2021; Hashmi, 2021; Corral et al., 2023; Richter, 2023). A ello se suma el impacto del entorno digital y algorítmico, donde la autoridad religiosa se redistribuye entre nuevos actores y donde la visibilidad depende cada vez más de la lógica de las plataformas y de los flujos virales de información.

En los últimos años, diversas investigaciones han subrayado la importancia de renovar el discurso religioso para hacerlo más coherente con las realidades sociales actuales y más eficaz en la promoción de valores compartidos (Klaina, 2024a, 2025; Klaina & Putra, 2024). Estos estudios coinciden en que el mensaje religioso debe mantener su autenticidad doctrinal al tiempo que adopta un lenguaje comunicativo racional, inclusivo y sensible a los desafíos contemporáneos.

En cuanto a su conceptualización, el discurso religioso ha sido definido desde tres enfoques complementarios. El primero lo entiende como un *sistema comunicativo destinado a construir el significado moral en la sociedad* (al-Hārithī, 2021; Peonidis, 2019). El segundo lo considera un *discurso intencional orientado al bien común y a la guía de la conducta humana* (Özdemir Kardaş, 2023). El tercero lo aborda como un *mecanismo de persuasión y de formación de actitudes a través de los medios contemporáneos* (Miladi, 2017; Bendahan, 2020; Hashmi, 2021). Estas aproximaciones revelan que el discurso religioso no puede separarse del entorno comunicativo en el que se produce y circula. En esta línea, el discurso religioso mediático puede entenderse como una práctica comunicativa orientada a influir éticamente en la conciencia colectiva, mediante estrategias lingüísticas, visuales y sonoras adaptadas a las tecnologías y lenguajes contemporáneos (Mihai, 2023; Morgner, 2020).

La eficacia de este discurso depende del nivel de pensamiento crítico y de alfabetización mediática del público. Cuando el razonamiento se debilita, el mensaje tiende a la simplificación, la manipulación emocional o la instrumentalización ideológica (Aguilera-Carnerero & Abdul Halik Azeez, 2016; Corral et al., 2023). En este sentido, diversos autores han insistido en la necesidad de revitalizar la reflexión, la razón y el diálogo en el patrimonio islámico como fundamento de un discurso equilibrado y renovador (Klaina, 2025).

La falta de sensibilidad ética en la comunicación ha provocado, en ocasiones, crisis entre Oriente y Occidente, como en el caso de *Charlie Hebdo* (2015), que puso de manifiesto la confusión entre la libertad de expresión y el respeto a lo sagrado (Grau, 2022; Peonidis, 2019). Estas situaciones reflejan la urgencia de establecer marcos éticos que regulen la relación entre comunicación, religión y respeto mutuo.

A partir de estas consideraciones, la presente investigación se propone analizar las características del discurso religioso en los medios árabes, evaluar su papel en la orientación social y contribuir a la construcción de un modelo comunicativo islámico racional, ético y digitalmente competente, capaz de fomentar el diálogo, la convivencia y la comprensión mutua.

1. Enfoque epistemológico

El análisis del discurso religioso en los medios de comunicación árabes exige un enfoque epistemológico que permita comprender cómo se construye y se transmite el significado religioso en contextos mediáticos. Este enfoque parte del legado de los eruditos

musulmanes (*'Ulamā*), quienes han tratado la noción de *tajdid* (renovación) desde los principios de la shari'a como una práctica de actualización de los valores y no como una alteración de los principios. Por ello, surge la cuestión de si el término “renovación” conserva hoy su sentido teológico original o si ha sido reinterpretado en el ámbito mediático con fines de persuasión o posicionamiento social.

El mundo actual se encuentra en constante transformación, lo que obliga a reconsiderar la manera en que las comunidades religiosas participan en los procesos de comunicación y cambio. En este sentido, Stuart Hall subraya que toda práctica cultural tiene una “*vocación política*”, es decir, una voluntad de intervenir críticamente en la realidad social (Hall, citado en Cabello, 2008). Esta idea invita a reflexionar sobre hasta qué punto las transformaciones mediáticas influyen en la interpretación del mensaje religioso y cómo las sociedades árabes asimilan -o resisten- dichas transformaciones. En la actualidad, esta dinámica se intensifica con la expansión de los medios digitales, donde los algoritmos condicionan la visibilidad y las jerarquías del conocimiento religioso.

Analizar el discurso religioso requiere, por tanto, tener en cuenta variables interrelacionadas como la política, la economía, la cultura y la religión, que determinan el contexto en el cual se producen los significados. Desde esta perspectiva, los estudios culturales y religiosos proporcionan un marco epistemológico esencial para examinar las representaciones del islam en los medios árabes y comprender cómo la noción de *tajdid* del discurso religioso puede contribuir a una convivencia equilibrada y respetuosa, basada en la razón, la ética, el diálogo y la responsabilidad comunicativa.

2. Justificación

En la era contemporánea, el mundo árabe se enfrenta a debates complejos de carácter local, regional e internacional. La interpretación y resolución de estos conflictos dependen en gran medida de las mentalidades, las percepciones y los intereses de los actores implicados. Por ello, los desacuerdos no siempre reflejan una simple oposición ideológica, sino más bien la diversidad de perspectivas sobre el poder, la identidad y el conocimiento.

La experiencia histórica moderna demuestra que el legado colonial desempeñó un papel decisivo en la configuración de las dinámicas culturales e intelectuales del mundo árabe. Durante los siglos XIX y comienzos del XX, la colonización no fue solo un proyecto

de dominación militar o económica, sino —como señaló Frantz Fanon— una empresa destinada a reconfigurar al ser humano desde su interior. En sus propias palabras:

«Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit. Cette entreprise de dévalorisation de l'histoire d'avant la colonisation prend aujourd'hui sa signification dialectique.» (Fanon, 2002, p. 201)

Este pasaje revela que el colonialismo no solo busca someter cuerpos o territorios, sino reconfigurar la conciencia, vaciando al colonizado de sus referencias simbólicas, religiosas y culturales. La destrucción del pasado se convierte así en un mecanismo de control epistémico: al desfigurar la historia, el colonizador redefine los límites del pensamiento y de la identidad. En el contexto contemporáneo, esta lógica de control epistémico encuentra su prolongación en las dinámicas mediáticas globales, donde el discurso dominante establece los marcos de interpretación legítimos.

De hecho, lo que Fanon describía como la manipulación del pasado encuentra hoy su paralelo en el ámbito de la comunicación global. Los medios ya no ocupan territorios, pero sí colonizan la mente, orientando la percepción colectiva mediante narrativas estandarizadas y categorías aparentemente neutrales. Este proceso —que podríamos denominar *domesticación cognitiva*— traduce el poder colonial clásico en un poder discursivo y algorítmico que condiciona la manera de pensar, hablar y sentir. En consecuencia, la renovación del discurso religioso exige también una emancipación lingüística y mediática: un esfuerzo consciente por devolver al lenguaje islámico su capacidad crítica y su función de guía moral frente a las formas sutiles de dominación simbólica que definen la era digital.

Estas condiciones explican por qué algunos conceptos y debates originados en Occidente—como el de los derechos humanos, la secularización o la renovación religiosa— han encontrado eco en las sociedades árabes. No obstante, la cuestión esencial reside en determinar si dichos conceptos son universales o si reproducen, bajo un nuevo lenguaje, la misma lógica de dominación cultural (Fanon, 1952, pp. 14–27).

En este contexto, los defensores del colonialismo sostienen que dicho proceso introdujo infraestructuras, pacificó conflictos locales e impulsó la educación moderna. Sin embargo, desde una lectura crítica, tales logros respondieron a una lógica de control: las infraestructuras se diseñaron para facilitar la extracción de recursos, la pacificación sirvió a

la estabilidad del comercio colonial y la educación produjo una élite intermediaria al servicio de la autoridad extranjera (Edward, 1979, pp. 6–8; Chatterjee, 1986, pp. 10–14).

Esta continuidad del dominio —del control físico al discursivo— permite comprender por qué algunos conceptos y debates originados en Occidente, como los derechos humanos, la secularización o la renovación religiosa, han encontrado eco en las sociedades árabes, reproduciendo en ocasiones, bajo un nuevo lenguaje, la misma lógica de dominación cultural.

De este modo, el estudio del discurso religioso en los medios árabes adquiere especial relevancia, ya que el término renovación (*tajdid*) suele emplearse con ambigüedad. ¿Implica cambiar los fundamentos de la religión, reinterpretar ciertos juicios para adaptarlos a las normas internacionales o simplemente corregir distorsiones en el mensaje religioso con el fin de promover la convivencia pacífica y el respeto mutuo? En este sentido, la presente investigación busca examinar la renovación del discurso religioso en los medios de comunicación árabes desde un enfoque crítico e histórico, analizando cómo los procesos coloniales y postcoloniales han influido en la percepción contemporánea de la religión, la ética y la comunicación, así como en la configuración de la esfera digital del islam.

3. Enfoque metodológico

El presente estudio adopta un enfoque descriptivo-analítico y comparativo, complementado por una perspectiva crítica y sintética orientada a la formulación de un marco propositivo. Esta metodología permite examinar el discurso religioso no solo como fenómeno lingüístico, sino también como práctica social, cultural y mediática.

Para ello, se emplean técnicas del análisis crítico del discurso (CDA), centradas en la relación entre lenguaje, poder y conocimiento (Van Dijk, 2015; Fairclough, 1995), así como la observación de debates y producciones mediáticas árabes -programas televisivos, plataformas digitales y contenidos periodísticos -que abordan cuestiones de religión, moral e identidad.

El enfoque comparativo integra además los aportes de los estudios culturales y de la comunicación islámica contemporánea, con el fin de identificar cómo se construye, negocia y transforma el significado religioso en distintos contextos mediáticos.

En última instancia, el objetivo metodológico consiste en articular un modelo interpretativo que combine el rigor epistemológico del pensamiento islámico clásico con las

herramientas analíticas de las ciencias sociales y de la comunicación moderna, buscando así un *tajdid* discursivo que armonice conocimiento, *ijtihād* y ética mediática en la era digital.

La comprensión metodológica del discurso religioso islámico no puede desvincularse de las tensiones históricas y culturales que condicionan su recepción y transformación. Una vez delimitado el marco epistemológico y analítico, resulta necesario observar cómo este discurso ha sido objeto de cuestionamiento, reinterpretación o incluso de ataque en distintos contextos intelectuales y mediáticos. De este modo, el análisis pasa del plano teórico —centrado en los fundamentos del *tajdid* y la legitimidad interpretativa— al plano crítico, donde se examinan los mecanismos de desacreditación y las narrativas que buscan redefinir la relación entre religión, poder y modernidad.

EL ATAQUE AL DISCURSO RELIGIOSO

1. El ataque occidental al discurso religioso

En las redes sociales del mundo árabe, especialmente después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, ha surgido un nuevo tipo de discurso religioso, utilizado tanto por personas del ámbito religioso como por aquellas alejadas de él. Este fenómeno desencadenó un debate entre ambos grupos sobre la autenticidad, la representación y el papel del discurso islámico en la esfera pública.

No cabe duda de que la imagen estereotipada difundida por Occidente a través de los medios de comunicación ha impactado profundamente en la opinión pública. Esta imagen presenta a los musulmanes como terroristas y al islam como una ideología que promueve la violencia, supuestamente basada en el Corán y la Sunnah profética.

Bernard Lewis (1990, pp. 47–50) describe a los musulmanes como un pueblo incapaz de adaptarse al progreso occidental, atrapado en la nostalgia de las glorias pasadas y cuestionando su propia soberanía. Según él, esta frustración genera un resentimiento que justificaría actos de violencia contra Occidente. Lewis expresa estas ideas en su artículo *The Roots of Muslim Rage* (1990) y en libros como *The Political Language of Islam* (1988, pp. 71–90), *Where's the Wrong?* y *The Crisis of Islam* (2002, pp. 20–24).

Cada vez que ocurre un crimen en Estados Unidos, se señala a los musulmanes como responsables incluso antes de iniciar una investigación. Frases como “*el islam es así*” o “*los musulmanes odian a los infieles*” refuerzan estereotipos negativos. Lewis popularizó estas

ideas al reinterpretar los conceptos tradicionales de *Dar al-Kufr* (la casa de los infieles) y *Dar al-Salam* (la casa de la paz) para sustentar su tesis de la oposición estructural entre el islam y Occidente (Lewis, 1988, pp. 71–90; Lewis, 1990).

Asimismo, se utilizan ejemplos aislados, como la *fatwa* del Ayatolá Jomeini contra Salman Rushdie (1989), para presentar al islam como una religión de odio e intolerancia. Sin embargo, este tipo de generalización es metodológicamente erróneo e injusto, ya que ningún grupo humano puede ser juzgado por las acciones particulares de ciertos individuos o por circunstancias históricas concretas.

Edward Said (1979, pp. 6–8) acusa a Bernard Lewis de “demagogia e ignorancia absoluta” en su obra *Orientalismo*, señalando que sus escritos son parte de una tradición orientalista que simplifica la diversidad del mundo islámico.

En relación con lo anterior, Lewis sostiene que el “retorno del islam” constituye una amenaza para Occidente. Según su interpretación, los musulmanes deberían ser tratados con mano dura porque, en su opinión, “no comprenden los principios de la democracia” (Lewis, 2002, p. 22). Este prejuicio refleja una mentalidad abiertamente antiislámica y carece de base científica. En sus escritos y conferencias, Lewis lanza ataques directos contra el islam y sus seguidores, empleando un lenguaje sencillo y emocional para captar la atención del público general.

El rigor académico está ausente en su enfoque, ya que selecciona cuidadosamente ciertos acontecimientos históricos para respaldar sus ideas preconcebidas. Por ejemplo, en su artículo *The Roots of Muslim Rage* (1990), Lewis utiliza episodios de violencia cometidos por extremistas para argumentar que el islam es intrínsecamente incompatible con los valores occidentales. No obstante, este planteamiento ignora los contextos históricos amplios y las complejidades internas de las sociedades musulmanas. Su objetivo parece ser orientar la opinión pública hacia una lectura única, apoyada en generalizaciones infundadas.

Además, Lewis perpetúa la narrativa del “choque de civilizaciones”, concepto posteriormente popularizado por Samuel Huntington (1996, pp. 183–207) en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Lewis insistía en la inevitabilidad del conflicto entre el islam y Occidente, reforzando divisiones culturales en lugar de fomentar el entendimiento mutuo. Esta postura fue duramente criticada por intelectuales como Edward Said (1979), quien denunció los prejuicios y estereotipos que tales discursos han extendido en la academia y los medios.

Adicionalmente, Lewis recurre con frecuencia a afirmaciones difíciles de verificar. Un ejemplo claro es su declaración:

“La mayoría de los musulmanes no son fundamentalistas, y la mayoría de los fundamentalistas no son terroristas, pero la mayoría de los terroristas de nuestro tiempo son musulmanes y están orgullosos de su identidad” (Lewis, s.f., p. 141).

Sin embargo, esta afirmación carece de fundamento descriptivo y de respaldo empírico verificable. Ninguna institución oficial de los Estados Unidos —ni el *Federal Bureau of Prisons* (BOP), ni el *Pew Research Center*— ha publicado datos que indiquen una sobrerrepresentación de personas musulmanas entre la población penitenciaria.

Según el informe del Federal Bureau of Prisons titulado *Inmate Religion Stats – June 2016*, los reclusos que se identifican como musulmanes representan aproximadamente el 5 % del total de la población penitenciaria federal, mientras que los pertenecientes a confesiones cristianas (católicos y protestantes) superan el 70 %, y cerca del 15 % declara no tener afiliación religiosa (Federal Bureau of Prisons, 2016).

Del mismo modo, el Pew Research Center, en su estudio *Religion in Prisons: A 50-State Survey of Prison Chaplains* (2012), estimó que las personas musulmanas constituyen en promedio alrededor del 9 % de la población penitenciaria estadounidense (Pew Research Center, 2012).

Aunque ambos informes reconocen limitaciones metodológicas —ya que la afiliación religiosa se declara de manera voluntaria y los datos no abarcan todos los centros estatales y locales—, constituyen las fuentes oficiales más completas disponibles. En todos los casos, los resultados indican que la proporción de musulmanes en las prisiones de los Estados Unidos es reducida, no predominante.

Por tanto, la aseveración de Louis Bernard no se basa en evidencia estadística confiable, sino que responde a un planteamiento ideológico orientado a reforzar estereotipos islamófobos que vinculan injustamente el islam con la criminalidad. Las estadísticas oficiales desmienten categóricamente tal percepción, mostrando que los musulmanes son una minoría numéricamente pequeña dentro del sistema penitenciario federal, mientras que los internos cristianos constituyen la mayoría, en coherencia con la composición religiosa general del país.

Un caso que refuerza la necesidad de cuestionar esta narrativa es el atentado de Oklahoma City en 1995, inicialmente atribuido a extremistas islámicos pero perpetrado por Timothy McVeigh, ciudadano estadounidense (López, s.f., p. 10). Este error demuestra cómo los prejuicios y estereotipos pueden distorsionar la percepción pública y fomentar narrativas islamóforas.

En conclusión, los datos empíricos y el análisis crítico contradicen las afirmaciones de Bernard Lewis. Sus escritos carecen de objetividad y reproducen una narrativa que alimenta el miedo y la división. Por ello, resulta esencial que los investigadores examinen críticamente este tipo de discursos y promuevan un diálogo académico y mediático basado en la contextualización, la evidencia y el respeto mutuo.

2. El eco del ataque occidental al discurso religioso en ciertos medios árabes

El discurso orientalista no solo tuvo repercusión en Occidente, sino que también influyó en ciertos medios e intelectuales árabes que, haciéndose eco de esa visión, abogan por la necesidad de “renovar” el discurso religioso y depurar el patrimonio islámico de todo elemento que consideren contrario a los derechos humanos (Abū Zayd, 2000, pp. 13-66; Arkoun, 1995; Shahrur, 2000, p. 378). Este enfoque tiende a asociar las interpretaciones tradicionales con formas de extremismo, calificándolas de “pensamiento terrorista” o de “lectura arcaica del islam” (Harb, 1995, pp. 52-55; Amdouni, 2001, pp. 38-46).

De este modo, la acusación de “daechismo” se ha extendido a cualquier discurso que mantenga una concepción islámica clásica o que defienda la autoridad de las fuentes tradicionales. Algunos de estos pensadores incluso han puesto en duda la autenticidad de *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* o han reinterpretado juicios explícitos del Corán (Bustamy, 2015, pp. 14-19; Ben Khadda, 2017, p. 92).

Así, surgió una corriente intelectual y mediática cuyo objetivo principal es debilitar la autoridad epistémica del patrimonio islámico mediante la teoría de la “historicidad del Corán”, que lo presenta como un texto condicionado por su entorno histórico y cultural, al tiempo que cuestiona la autenticidad de la Sunnah como fuente normativa. Este movimiento incluye a grupos coránicos, modernistas y secularistas cuyas ideas -a menudo amplificadas por los medios de comunicación- promueven una lectura laica del islam desvinculada de la tradición de los ‘*Ulamā*’ (Mabrouk, 1991).

2.1 Mohammad Shahrur ante el discurso religioso

2.1.1 Exposición de sus ideas

En Siria, Mohammad Shahrur, ingeniero civil sin formación en ciencias islámicas, escribió extensamente sobre temas relacionados con el islam, afirmando haber desarrollado una “nueva jurisprudencia islámica” basada en la razón moderna. En su obra *Nahwa usūl jadidah li-l-fiqh al-islāmī* (Hacia nuevos fundamentos de la jurisprudencia islámica) (Shahrur, 2000, p. 378), propuso reinterpretar los textos religiosos desde una perspectiva lingüística y racional.

Entre sus postulados más polémicos figura su interpretación del ḥijāb, que define como un concepto social y no una obligación religiosa. Ignora las referencias explícitas del Corán (24:31; 33:53; 33:59), donde el ḥijāb se menciona como un mandato ético y de protección. Según Amdouni (2001, pp. 38–46), estas aleyas establecen tres funciones esenciales: (1) cubrir las partes íntimas, (2) prevenir la seducción pública y (3) reafirmar la identidad musulmana.

Shahrour afirmó en sus conferencias que el velo no es una obligación religiosa, sino simplemente una costumbre y una tradición determinadas por el gusto, la sociedad y las normas culturales (*Diálogo con Shahrur Muhammad: El-Hijab*, https://www.youtube.com/watch?v=F50co_2JmgI). Tal interpretación se alinea con un público influido por valores liberales modernos más que con una exégesis científica.

En cuanto al consumo de alcohol, sostiene que el Corán solo recomienda evitarlo, pero no lo prohíbe de manera absoluta salvo en caso de embriaguez. Sin embargo, cita de forma parcial las aleyas (5:90–91), interpretándolas como “advertencias morales” más que como prohibiciones.

Respecto al adulterio, Shahrur lo presenta como una “relación consensuada” y justifica que una mujer soltera pueda tener hijos fuera del matrimonio sin falta moral alguna, siempre que haya consentimiento mutuo. Estas opiniones, difundidas ampliamente en sus escritos y entrevistas, relativizan principios morales establecidos en el Corán (17:32; 24:2–3).

Su propuesta metodológica se centra en la idea de que “todo musulmán tiene derecho a interpretar el Corán según su propio entendimiento”, sin necesidad de remitirse a los métodos exegéticos tradicionales. Rechaza la noción de *ijmāʿ* (consenso) y considera el

ijtihād como un ejercicio individual ilimitado. Según Othman Aḥmad Ibrāhīm (2023), la lectura de Shahrur rompe con el marco metodológico de la exégesis científica y genera ambigüedad lingüística y conceptual en el discurso religioso.

A través de los medios de comunicación y plataformas digitales, Shahrur popularizó su pensamiento como un proyecto de “reforma racional del islam”, pero su interpretación selectiva de las fuentes ha contribuido a una visión fragmentada y polémica de la religión.

2.1.2 Comentario crítico

Las ideas de Shahrur pueden evaluarse críticamente desde tres perspectivas:

a. Metodológica

La hermenéutica de Shahrur se aparta del método científico de los exegetas clásicos, basado en el análisis lingüístico, la gramática árabe, la coherencia textual y el contexto de revelación (*asbāb al-nuzūl*). La verdadera renovación (*tajdīd*) no consiste en reemplazar los métodos clásicos de interpretación, sino en aplicarlos con conocimiento y conciencia a las realidades cambiantes de la sociedad. El problema de Shahrur radica en convertir la exégesis en una lectura subjetiva carente de criterios verificables.

b. Jurídica y ética

La negación del carácter obligatorio del ḥijāb contradice el consenso jurídico islámico (*ijmāʿ*), sustentado en el Corán y la Sunnah. Amdouni (2001, pp. 38–46) documenta que el ḥijāb no es solo una norma social, sino una medida ética de protección y modestia. Del mismo modo, su relativización del consumo de vino contradice las aleyas (5:90–91), que ordenan: “Evitadlo, para que tengáis éxito”, mostrando una prohibición explícita, no simbólica.

En cuanto a su justificación del adulterio como una relación consensuada, esto vulnera las disposiciones coránicas (17:32; 24:2–3) que buscan salvaguardar la moral pública. Tal interpretación no solo carece de respaldo textual, sino que tergiversa los fines de la *shariʿa* (*maqāṣid al-shariʿa*) orientados a la preservación de la descendencia (*ḥifẓ al-nasl*) y la honra (*ʿird*).

c. Epistemológica

La epistemología de Shahrur confunde el *ijtihād* con el libre pensamiento sin normas. Klaina y Putra (2024) subrayan que la renovación del discurso religioso exige

“mantener la coherencia entre el texto revelado y su aplicación contemporánea”, no sustituir la autoridad textual por la opinión individual.

En definitiva, el pensamiento de Shahrur no constituye un *tajdīd* auténtico, sino una reinterpretación ideológica que se aparta de la tradición científica del islam. La verdadera renovación consiste en contextualizar las enseñanzas sin alterar su esencia revelada. Su discurso, al difundirse en los medios, muestra cómo la falta de rigor metodológico puede derivar en confusión teológica y fragmentación social.

2.2 Mohammad Talbi ante el discurso religioso

2.2.1 Exposición de sus ideas

Mohammad Talbi, pensador tunecino y antiguo profesor de historia islámica en la Universidad de la Sorbona, representa una de las voces más controvertidas del pensamiento coránico contemporáneo. Fundó la *Asociación Internacional de Musulmanes Coránicos* con el propósito declarado de “renovar la cultura religiosa y liberar el islam de la shari‘a tradicional” (*astrolabeTV1 – Mohamed Talbi et la chari’a: la vérité doit être dite!*, <https://www.youtube.com/watch?v=vaAzkuN0lpY>). Según su planteamiento, la religión debía entenderse únicamente a través del Corán, rechazando la Sunnah como fuente de legislación.

En sus intervenciones televisivas, Talbi afirmó que la prostitución puede considerarse *ḥalāl* si la mujer la ejerce voluntariamente, y que lo *ḥarām* (prohibido) es únicamente la coacción (Entrevista con Talbi sobre la prostitución: <https://www.youtube.com/watch?v=ZFNB5mJPFT0>). En otra entrevista (Mohamed Talbi: Le Coran & Alcool, Heritage, Violence, https://www.youtube.com/watch?v=D2X1KPUXs_I), sostuvo que el Corán no prohíbe el vino de manera absoluta, sino solo el estado de embriaguez, interpretando las aleyas (5:90–91) como simples advertencias morales. Asimismo, declaró que el *ḥijāb* no es una obligación religiosa, sino una costumbre social adaptable al contexto histórico y cultural.

Estas declaraciones revelan un intento de reinterpretar la religión desde una perspectiva individualista y subjetiva, desligada de los métodos de los ‘*Ulamā*’ y de la tradición científica islámica. Talbi confunde la libertad de conciencia con la anulación del marco normativo revelado, reduciendo el islam a un sentimiento personal sin referencia a sus fuentes textuales.

2.2.2 Comentario crítico

Las ideas de Talbi pueden ser analizadas y refutadas desde tres ejes principales:

a. El contenido práctico del Corán.

Contrariamente a la tesis de Talbi, el Corán no se limita al culto ni a la espiritualidad abstracta. Según Chaltūt, Mahmūd, en *Al-Islām: ‘Aqīdah wa Shari‘ah* (El Islam: credo y ley) (2001, pp. 479–481), el texto coránico abarca siete dimensiones fundamentales: la fe, la moral, la reflexión sobre el universo, las narraciones ejemplares, las advertencias, las leyes prácticas y las directrices sociales. Esto demuestra su carácter normativo integral y su armonía entre espiritualidad y acción.

b. La autenticidad del ḥadīth.

La afirmación de Talbi de que los musulmanes dependieron de figuras literarias como Abū Nuwās para transmitir los ḥadīces carece de fundamento. La ciencia del ḥadīth (*‘Ilm al-ḥadīth*) impone criterios rigurosos para aceptar las narraciones: fiabilidad moral (*thiqa*), precisión en la transmisión y continuidad de la cadena (*isnād*). La crítica de los narradores y las condiciones de autenticidad garantizan la integridad de la transmisión (Klaina 1995, pp. 60-85). Talbi, sin formación en esta disciplina, ignora la metodología científica que los sabios desarrollaron para garantizar la autenticidad de las narraciones proféticas, basada en la crítica de los narradores y el análisis de la cadena de transmisión.

c. Cuestiones doctrinales y éticas.

La posición de Talbi sobre el *ḥijāb* contradice las aleyas claras del Corán (24:31; 33:53; 33:59), donde se establece como un principio ético y social. Amdouni (2001, pp. 38-46) en *Le hijab de la femme musulmane* (El ḥijāb de la mujer musulmana), identifica tres funciones principales del ḥijāb: cubrir las partes privadas, prevenir la seducción pública y reforzar la identidad musulmana. Asimismo, su opinión sobre el vino contradice las aleyas (5:90–91), que ordenan evitarlo categóricamente, y su justificación de la prostitución por consentimiento desatiende el mandato divino de preservar la dignidad y prohibir la inmoralidad (Corán 17:32; 24:2–3).

En síntesis, la hermenéutica de Talbi no constituye una renovación legítima del discurso religioso, sino una ruptura con la tradición científica del islam. La renovación auténtica (*tajdīd*) no consiste en negar la shari‘a, sino en comprenderla desde sus fuentes reveladas con una lectura contextual fiel al espíritu del texto divino.

3. El modernismo y el secularismo ante el discurso religioso

Los modernistas y secularistas buscan reconciliar el islam con los valores contemporáneos, pero su aproximación suele implicar una crítica radical a las fuentes fundacionales del islam. Consideran que ciertos preceptos coránicos resultan incompatibles con los derechos humanos, por lo que los mandatos divinos deben reinterpretarse o incluso sustituirse. Basan su posición en la idea de la *historicidad del texto coránico*, es decir, que el Corán -según ellos- es un producto de su contexto histórico y no una revelación aplicable universalmente.

Este enfoque, inspirado en la hermenéutica moderna y en las teorías de la secularización, ha sido promovido por figuras como Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd y otros pensadores que abogan por someter la revelación al análisis lingüístico y antropológico. No obstante, estas interpretaciones terminan desnaturalizando la esencia del islam, que concibe la revelación como un mensaje eterno cuya comprensión puede evolucionar, pero cuyo significado normativo permanece inmutable.

3.1. Mohammad Arkoun ante el discurso religioso

El pensador argelino Mohammad Arkoun (1928–2010) es considerado uno de los principales exponentes del modernismo islámico contemporáneo. Su proyecto consistió en *reconsiderar el patrimonio islámico* mediante herramientas de la crítica histórica, lingüística, semiótica y antropológica. En su obra *Qadāyā fī naqdi al-‘aql al-dīnī: kayfa nafhamu al-islām al-yawm?* (1996, pp. 134-136), sostiene que el islam actual es el resultado de procesos humanos que evolucionan con el tiempo.

Afirma:

“La verdad religiosa está relativizada como todos los demás tipos de verdad; necesita ser criticada en un contexto en evolución. La crítica antropológica desarrolla este enfoque de la verdad hacia un sistema cognitivo basado en los postulados de la mente iluminada...” (Arkoun, 1996, p. 27).

Para Arkoun, la religión es un fenómeno social condicionado por las estructuras de poder y los discursos dominantes. Desde esta óptica, las instituciones religiosas tienden a construir una “conciencia falsa” que legitima el orden existente (Arkoun, 1996, p. 29). De ahí que propusiera una “razón islámica crítica” capaz de releer el texto coránico desde las ciencias humanas contemporáneas.

Comentario crítico

El proyecto de Mohammed Arkoun ofrece herramientas analíticas de gran interés; sin embargo, la aplicación directa de métodos histórico-antropológicos y lingüísticos al texto revelado plantea dilemas epistemológicos considerables. En su obra sobre la *islamología aplicada*, Arkoun propone integrar la lingüística, la semiótica y la antropología cultural en el estudio del islam y del discurso coránico (Arkoun, 2007). Al concebir la revelación principalmente como un fenómeno histórico-cultural susceptible de análisis empírico, la hermenéutica resultante corre el riesgo de debilitar la dimensión trascendente del texto y de reducir su carácter normativo (Gökkır, 2005).

Diversos estudios musulmanes recientes advierten que la importación de hermenéuticas occidentales sin un marco teológico claro sobre la revelación puede conducir —aun sin proponérselo— a una lectura que minimiza la naturaleza divina del Qur'ān (Ridwan et al., 2024). Según Munawar et al. (2025), el desafío consiste en integrar las ciencias humanas y los métodos críticos desde una epistemología islámica propia (*uṣūlī*), que reconozca la racionalidad y la historicidad de la interpretación sin despojar el texto de su condición de *kalām Allāh* y de su autoridad normativa.

En ese sentido, la producción intelectual de Arkoun —especialmente su programa de *islamología aplicada*— somete los discursos religiosos, incluido el coránico, a una crítica histórica y epistemológica integral (Arkoun, 2007). Las respuestas musulmanas a esta metodología subrayan que la verdadera renovación no implica “reformular” la exégesis, sino **producir nuevos conocimientos** que fortalezcan la fe y amplíen la comprensión del mensaje divino, siempre dentro de los límites establecidos por el Qur'ān y la Sunnah. De esta forma, la apertura metodológica se convierte en un instrumento para profundizar la certeza religiosa y no para relativizarla.

EL LLAMADO A RENOVAR EL DISCURSO RELIGIOSO

1. La necesidad de renovar el discurso religioso

La religión islámica se fundamenta en cuatro fuentes esenciales que rigen la vida religiosa, social y cultural: el Corán, la *Sunnah*, el consenso (*Ijmā'*) y la deducción por analogía (*Qiyās*) o razonamiento deductivo (*Ijtihād*). Este último ha sido indispensable para

abordar los nuevos problemas surgidos en la sociedad cuando no existía un juicio específico.

A lo largo de la historia, se establecieron las escuelas jurídicas (*madhāhib*), cada una con su propia metodología interpretativa. Estas escuelas atravesaron diversas etapas: fundación, establecimiento, construcción, florecimiento, consolidación y, finalmente, una fase de estancamiento y declive.

Al llegar a esta última etapa, la renovación (*tajdīd*) se volvió imprescindible para responder a las nuevas necesidades sociales sobre la base de los principios del islam. Este concepto de renovación encuentra respaldo en el hadiz del Profeta:

“Al final de cada cien años, Allāh enviará a esta comunidad a quien renueve su religión.” (Abū Dāwūd, 2009, n.º 4291)

La renovación, por tanto, no significa alterar la religión ni introducir una nueva, sino revivir la Sunnah auténtica y eliminar las innovaciones perjudiciales (*bid‘ah*), siempre bajo la guía de quienes poseen la competencia científica necesaria (al-Sakhāwī, 1985, p. 204).

2. La renovación del discurso religioso desde la perspectiva de los *Ulama*

Renovar la religión no implica transformarla, sino rectificar las creencias erróneas, revivir las enseñanzas auténticas de la *Sunnah* y eliminar las desviaciones introducidas con el tiempo (Shams al-Ḥaqq, 1990, vol. 11, pp. 260–263). Desde esta perspectiva, el *tajdīd* constituye una responsabilidad colectiva que debe realizarse dentro de los límites de las fuentes reveladas y mediante un conocimiento riguroso.

Fahd Edin al-‘Udah subraya que muchos musulmanes malinterpretan la religión al mezclar costumbres culturales con las enseñanzas islámicas. En su intervención titulada «¿Cómo sería la renovación de la religión?», afirma que la tarea de los sabios consiste en corregir las confusiones populares y devolver la religión a su pureza original (al-‘Udah, ¿Cómo sería la renovación de la religión?, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=2I_GzaDZCPk).

Del mismo modo, ‘Abdullah Rushdy destaca que la renovación del discurso religioso es una necesidad civilizatoria frente a los desafíos contemporáneos, tales como la maternidad subrogada, la bioética o la convivencia social. En su conferencia «*Tabrif al-Khitāb al-Dīnī wa al-Tanwīr al-‘Ilmānī*» (*La tergiversación del discurso religioso y la iluminación*

secular), sostiene que el discurso religioso no debe adaptarse a los deseos del público, sino clarificar la verdad con sabiduría y conocimiento (Rushdy, <https://www.youtube.com/watch?v=VX91FeImGZk>).

Ambos coinciden en que el papel del *‘Ālim* no se limita a transmitir, sino también a renovar la forma de comunicar la religión, manteniendo intacta su autenticidad. Los eruditos no buscan reinterpretar el islam para alinearlos con ideologías seculares, sino actualizar su discurso desde las raíces epistemológicas propias del islam.

El islam distingue claramente entre los principios inmutables —como la fe (*imān*), lo permitido (*halāl*) y lo prohibido (*ḥarām*)- y los juicios flexibles derivados del *Ijtihād*, los cuales pueden adaptarse según las circunstancias y necesidades de cada época. De hecho, el Imām al-Shāfi‘ī revisó algunos de sus propios fallos jurídicos para adecuarlos a su contexto (Bustamy, 2015: 17–19), demostrando que la renovación no contradice la ortodoxia, sino que la preserva y la fortalece.

De este modo, el *tajdīd* no significa innovación doctrinal, sino renovación metodológica dentro de los límites de la *Shari‘a*, conforme al espíritu de las fuentes reveladas y a las exigencias del tiempo presente.

3. Instituciones y medios como instrumentos del *tajdīd*

Numerosos sabios dedicaron capítulos específicos al *Ijtihād* en sus obras, y actualmente existen **instituciones colectivas** dedicadas a resolver problemas contemporáneos desde una perspectiva islámica integral. Entre ellas se destacan:

- a. La Academia de Investigación Islámica (El Cairo, 1961).
- b. La Academia Islámica del Fiqh de la Liga Musulmana Mundial (Meca, 1398 H).
- c. El Consejo del Fiqh de la Organización de la Conferencia Islámica (Yeda, 1401 H).
- d. El Comité de *Fatwá* de al-Azhar.
- e. El Consejo de Sabios Superiores y el Comité Permanente de *Iftā’* (Arabia Saudita).
- f. El Consejo Científico Superior y la Liga al-Muḥammadiyah (Marruecos).
- g. El Departamento de *Iftā’* (Kuwait).

En los países occidentales también se han formado consejos de *fiqh* (jurisprudencia) adaptados al contexto local, con el fin de preservar los principios universales del islam respetando las particularidades culturales y legales.

Asimismo, los medios de comunicación se han convertido en una herramienta pedagógica esencial para difundir un discurso equilibrado. Los programas televisivos y las plataformas digitales, cuando son dirigidos por especialistas, permiten refutar ideas extremas, corregir conceptos erróneos y promover una comprensión moderada del islam.

Al-'Udah subraya que el desafío del discurso religioso contemporáneo reside en expresar el conocimiento revelado con un lenguaje accesible sin despojarlo de su esencia espiritual (al-'Udah, *¿Cómo sería la renovación de la religión?*, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=2I_GzaDZCPk). Esta visión refuerza la necesidad de articular el *ijtibād* desde las raíces epistemológicas del islam.

De esta forma, la combinación entre el rigor académico, el esfuerzo jurídico y la comunicación mediática constituye la base más eficaz del *tajdīd* contemporáneo.

4. Las corrientes opositoras al *tajdīd* tradicional

El llamamiento a renovar el discurso religioso no ha provenido únicamente de los círculos académicos, sino también de sectores laicos y modernistas que buscan reinterpretar los fundamentos del islam bajo parámetros ajenos a la Sunnah.

4.1. *Los coránicos y la negación de la Sunnah*

Los llamados *coránicos* rechazan la Sunnah como fuente jurídica y normativa, alegando que el Corán es suficiente. Sin embargo, tal postura ignora el papel esencial de la Sunnah en la práctica islámica —como la oración, el *ṣalāt* o el *ḥajj*—, y conduce a una fragmentación de la fe.

Un ejemplo emblemático es Muhammad Talbi, fundador de la *Asociación Internacional de Musulmanes Coránicos*, cuyo objetivo declarado era “renovar la cultura religiosa y abolir la *shari‘a*”. Talbi llegó a afirmar que la prostitución sería *ḥalāl* si la mujer la ejerce voluntariamente, que el vino no está prohibido salvo en la embriaguez, y que los hadices fueron inventados por figuras literarias como Abū Nuwās.

Estas opiniones, carentes de fundamento académico, contradicen los principios del islam y la metodología crítica de los sabios del *ḥadīth*, quienes establecieron rigurosos criterios de autenticidad (Klaina 1995, pp. 60–68; Chaltūt 2001: 479–481).

4.2. *Los modernistas, laicos y secularistas ante el discurso religioso*

Los laicos y modernistas promueven la separación entre religión y esfera pública. Su enfoque, influido por el pensamiento occidental, aboga por reinterpretar los textos religiosos en función de los valores contemporáneos y los derechos humanos (Harb 1995, p. 187; Abu Zayd 2000, pp. 13–66).

Entre sus exponentes más notables se encuentra ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, quien en *El islam y los orígenes del gobierno* (1925, pp. 35–112) defendió la separación entre lo religioso y lo político, sosteniendo que el islam es un fenómeno social adaptable a los cambios históricos.

No obstante, este planteamiento corre el riesgo de desvincular la religión de su esencia revelada, abriendo paso a interpretaciones arbitrarias y polarización ideológica. El equilibrio, por tanto, reside en mantener la fidelidad a las fuentes y adaptar los juicios con prudencia mediante el conocimiento y el diálogo.

DISCUSSION

Los estudios académicos recientes revelan que el discurso mediático occidental sigue abordando el islam dentro de un marco que prioriza la lógica del miedo y de la seguridad sobre la comprensión y el conocimiento mutuo. Los análisis del discurso muestran que esta tendencia no se reduce a sesgos lingüísticos accidentales, sino que responde a una narrativa estructural que produce un “sistema institucional del miedo”. En un estudio cuantitativo que abarcó más de dos mil artículos de la prensa estadounidense, más de la mitad de los términos asociados al islam presentaban connotaciones negativas como *terrorismo* o *amenaza*, lo que asocia implícitamente la figura del musulmán con el peligro y la desestabilización (Tariq, Iqbal y Khan 2021).

De manera similar, la investigación sobre la cobertura mediática del terrorismo entre 2011 y 2016 demostró que los delitos cometidos por musulmanes se enmarcan como actos religiosos u organizados, mientras que los perpetrados por no musulmanes se interpretan como incidentes individuales y aislados. Este fenómeno constituye un sesgo de encuadre sistemático que refuerza la legitimidad política de los discursos de seguridad nacional (Powell 2018). Una revisión sistemática de la literatura internacional confirma que esta misma narrativa securitaria transnacional recurre a símbolos visuales —como mezquitas o velos— para asociar el islam con la violencia, mientras que algunos medios de

países musulmanes elaboran contranarrativas centradas en la moderación y la unidad, aunque a menudo reproducen visiones oficiales de la identidad nacional (Khan, Zin y Fakhruddin 2025).

Estas observaciones indican que el problema no reside únicamente en la práctica periodística, sino en una estructura político-económica de la información que premia la espectacularidad y margina las voces equilibradas. En consecuencia, la renovación del discurso religioso en el ámbito mediático no se logrará mediante respuestas retóricas, sino mediante la creación de una nueva arquitectura comunicativa basada en la responsabilidad ética y en la representación plural de las comunidades musulmanas.

En este contexto, el *îỵtihād* se convierte en una de las herramientas intelectuales más relevantes para orientar esta renovación desde un marco epistemológico sólido. Las investigaciones contemporáneas sostienen que el *îỵtihād* no constituye un ejercicio individual ni eventual, sino un proceso metodológico que garantiza la armonía entre las fuentes reveladas y las realidades cambiantes sin transgredir los objetivos (*maqāṣid*) de la *sharīʿa*. Según Galadari (2022), el *ijtihād* constituye un principio central en la evolución del derecho islámico, pues es el mecanismo que permite a las comunidades musulmanas enfrentar los desafíos contemporáneos manteniendo la fidelidad al carácter revelado y normativo de la *sharīʿa*. Kamali (2016) añade que el *îỵtihād* colectivo representa la forma más coherente y transparente de deliberación jurídica, al integrar especialistas de distintos campos -derecho, economía, bioética o ciencias sociales- y limitar las interpretaciones apresuradas o descontextualizadas. De este modo, la renovación del discurso religioso requiere también renovar las estructuras de producción del conocimiento islámico, creando instituciones de *îỵtihād* interdisciplinario vinculadas a las necesidades reales de la sociedad y a los retos del tiempo presente.

Por otra parte, el entorno digital se ha convertido en un factor determinante en la configuración del discurso religioso contemporáneo. Las redes sociales, los pódcast y las plataformas audiovisuales ya no son simples canales de difusión, sino espacios que reconfiguran la autoridad y la legitimidad religiosas.

Estudios recientes sobre el islam digital indican que la visibilidad y las lógicas algorítmicas de las plataformas redistribuyen la legitimidad entre nuevos actores, donde lo religioso y lo mediático se entrelazan en procesos de producción simbólica condicionados por la inmediatez y la viralidad (Zaid et al., 2022; Astor et al., 2024).

Estas transformaciones no solo exigen pasar de una actitud defensiva a una estrategia de comunicación proactiva, sino también formar comunicadores con competencia teológica y mediática, promover políticas de gobernanza digital y establecer mecanismos de verificación que preserven la credibilidad del mensaje islámico frente a la manipulación, la desinformación y la polarización.

Asimismo, los estudios recientes destacan que la renovación del discurso religioso será incompleta si no se acompaña de una reforma educativa y comunicativa integral. Tal como afirma Miladi (2021), la escuela y los medios constituyen los dos pilares fundamentales en la formación de la conciencia pública. Es necesario, por tanto, revisar los planes de estudio de las instituciones religiosas para incluir módulos sobre comunicación, análisis del discurso y verificación de la información, en articulación con proyectos mediáticos que traduzcan el pensamiento islámico a un lenguaje accesible y socialmente relevante. La desconexión entre la enseñanza y la comunicación produce discursos académicos sin público y audiencias sin conocimiento riguroso.

En conjunto, estas perspectivas convergen en una conclusión esencial: la renovación del discurso religioso no consiste en suavizar el lenguaje ni en adaptar superficialmente los mensajes, sino en reconstruir las estructuras del pensamiento y de la comunicación religiosa. Se trata de un proceso institucional y sostenido que combina el rigor jurídico-teológico con la responsabilidad social y mediática, de modo que el islam pueda reafirmar su identidad espiritual participando activamente en la producción del conocimiento y en la configuración ética del espacio público global.

4. Conclusión de la discusión

La renovación del discurso religioso constituye una exigencia intelectual y civilizatoria más que un mero ejercicio teórico. Implica preservar la autenticidad textual de la revelación al tiempo que se desarrollan mecanismos racionales y comunicativos capaces de dialogar con la realidad contemporánea. Este proceso requiere instituciones de conocimiento, educación y comunicación que traduzcan los valores del islam en propuestas éticas y sociales concretas. Solo mediante el equilibrio entre la fidelidad a las fuentes y la apertura contextual podrá el pensamiento islámico mantener su función cohesionadora y su capacidad de inspirar justicia y convivencia en el mundo actual.

CONCLUSION

Los resultados de esta investigación demuestran que la renovación del discurso religioso no es un lujo intelectual, sino una necesidad civilizatoria para proteger la conciencia islámica frente a dos extremos opuestos: el inmovilismo rígido del tradicionalismo y la ruptura total con las fuentes bajo el pretexto de la modernidad. Ambos enfoques, como se desprende del análisis, debilitan la confianza del creyente en sus fundamentos, ya sea mediante una interpretación descontrolada o una adhesión acrítica al pasado.

El estudio revela que tres ejes interdependientes configuran el marco operativo de una renovación auténtica y equilibrada del discurso religioso.

En el eje científico y del *ijtihād*, las instituciones jurídicas y teológicas deben fortalecer los mecanismos de *ijtihād* colectivo dentro de un entorno interdisciplinario que integre las ciencias religiosas, sociales y tecnológicas, garantizando una comprensión contextual de los textos sin alterar los principios revelados. Esto implica la creación de centros de investigación conjuntos entre universidades y academias jurídicas dedicados al *ijtihād* institucional en cuestiones de medio ambiente, inteligencia artificial, bioética y economía digital.

En el eje mediático y comunicativo, la investigación confirma que los medios de comunicación se han convertido en el ámbito más influyente en la construcción de la imagen del islam, y que la renovación del discurso exige, en consecuencia, una renovación de sus herramientas comunicativas y de las competencias de quienes las utilizan. Ello requiere formar comunicadores y predicadores con una doble competencia teológica y mediática, desarrollar políticas de gobernanza digital, establecer mecanismos de verificación de la información y diseñar plataformas interactivas que transmitan el mensaje islámico con rigor académico, ética comunicativa y un lenguaje accesible para el público.

En el eje educativo y social, la educación se presenta como el puente que traduce el discurso en práctica social. Su renovación implica integrar el pensamiento crítico, la alfabetización mediática y el análisis del discurso en la formación religiosa, revisando los programas educativos de las instituciones islámicas para incluir módulos de diálogo intercultural, retórica responsable y comprensión contextual de los textos, en cooperación con actores mediáticos y comunitarios.

En definitiva, la renovación genuina se fundamenta en la integración del conocimiento, el *ijtihād* y la comunicación responsable, no en la renuncia a la identidad. Solo mediante un proceso institucional continuo, éticamente guiado y socialmente comprometido podrá el islam mantener su equilibrio entre estabilidad y progreso, reafirmando su papel como fuerza de cohesión, justicia, conocimiento y dignidad en el mundo contemporáneo.

REFERENCES

- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī. (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Risālah al-'Ilmiyyah.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2000). *Al-naṣṣ wa-l-sulṭa wa-l-ḥaqāqa (Irādāt al-ma'rifa wa Irādāt al-baymana)* (4.^a ed.). al-Markaz al-Taḳāfī al-'Arabī.
- Aguilera-Carnerero, C., & Azeez, A. H. (2016). 'Islamonausea, not Islamophobia': The many faces of cyber hate against Muslims on YouTube. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 9(1), 21–44. https://doi.org/10.1386/jammr.9.1.21_1
- al-Hārithī, R. K. (2021). al-Khiṭāb al-dīnī wa-binā' al-ma'nā al-akhlāqī fī al-mujtama' [Religious discourse and the construction of moral meaning in society]. *Majallat al-Dirāsāt al-Dīniyyah wa-al-Ijtīmā'īyyah*, 9(2), 77–102.
- al-'Udah. (s. f.). ¿Cómo sería la renovación de la religión? [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=2I_GzaDZCPk
- Al-Sakhāwī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. (1985). *Al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtabirah 'alā al-Asinab* (M. 'U. al-Khusht, Ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Amdouni, H. (2001). *Le hijab de la femme musulmane*. Najah el Jadida. <https://www.muslim-library.com/dl/books/fr2539.pdf>
- Arkoun, M. (1995–1996). *Clarifier le passé pour construire le futur* (B. Muller, Trans.). IREMMO. <https://iremno.org/wp-content/uploads/2016/02/1602.arkoun.pdf>
- Arkoun, M. (2007). The answers of applied Islamology. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 39–50. <https://doi.org/10.1177/0263276407074993>
- Astor, A., Khir-Allah, S., & Martínez-Cuadros, J. (2024). Anonymity and digital Islamic authority. *Religions*, 15(12), 1507. <https://doi.org/10.3390/rel15121507>
- astrolabeTV1. (s. f.). *Mohamed Talbi et la chari'a: la vérité doit être dite!* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=vaAzkuN0lpY>
- Ben Khadda, H. (2017). *Atharo al-fiqh al-māliki fī al-qānūn al-faransi* [Tesis doctoral, Universidad Abu Bakr Belkayed]. Universidad Abu Bakr Belkayed.
- Bendahan, M. (2020). Religious media in the Maghreb: What are the boundaries of religion in the public sphere? *Religions*, 11(12), 638–642. <https://doi.org/10.3390/rel11120638>

- Cabello, A. M. (2008). Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 66(50), 35–63. <https://doi.org/10.3989/ris.2008.i50.96>
- Chaltūt, M. (2001). *Al-Islām: ‘Aqīdab wa Sharī‘ab*. Dār al-Shurūq.
- Chatterjee, P. (1986). *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?* University of Minnesota Press.
- Corral, A., et al. (2023). Gauging the media discourse and the roots of Islamophobia in Spain. *Religions*, 14(8), 1019. <https://doi.org/10.3390/rel14081019>
- Diálogo con Shabrur Mubammad: El-Hijab*. (s. f.). [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=F50co_2JmgI
- Entrevista con Talbi sobre la prostitución*. (s. f.). [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ZFNb5mJPFT0>
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte & Syros.
- Federal Bureau of Prisons. (2016, June). *Inmate religion stats – June 2016* [PDF]. U.S. Department of Justice. <https://www.bop.gov/foia/docs/inmatereligionstatsjune2016.pdf>
- Galadari, A. (2022). Ijtihād holds supremacy in Islamic law: Muslim communities and the evolution of law. *Religions*, 13(4), 369. <https://doi.org/10.3390/rel13040369>
- Gökkır, N. (2005). Western impact on contemporary Qur’anic studies: The application of literary criticism. *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 67–90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153854>
- Grau, C. I. (2022). La protección de lo sagrado en Francia: De las caricaturas a la ley para reforzar el respeto a los valores de la república. *Revista de Estudios Políticos*, 195, 13–39. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.195.01>
- Habermas, J. (s. f.). *The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system – A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Polity Press.
- Harb, A. (1995). *Al-ta’wil wa-l-ḥaqīqa (qirā’āt ta’wīliyya fī al-thaqāfa al-‘arabiyya)* (2.^a ed.). Dār al-Tanwīr.
- Hashmi, U. M. (2021). The representation of Islam within social media: A systematic review. *Information, Communication & Society*, 24(18), 2729–2749. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1847165>
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- Kamali, M. H. (2016). Moderation in fatwa and ijtiḥād: Juristic and historical perspectives. *Islam and Civilisational Renewal (ICR)*, 7(3), 308–330. <https://doi.org/10.52282/icr.v7i3.246>
- Khan, M. R., Mohamed Zin, Z. B., & Wan Fakhrudin, W. F. W. (2025). Media representations of Islam and Muslims in global contexts (2002–2022): A systematic literature review. *Studies in Media and Communication*, 13(1), 284–299. <https://doi.org/10.11114/smc.v13i1.6520>

- Klaina, M. (2024a). Islamic scientific research: Its importance in serving society and mechanisms for its integration. *Al-Fadlan Journal of Islamic Education and Teaching*, 2(2), 77–98. <https://doi.org/10.61166/fadlan.v2i2.69>
- Klaina, M. (2024c). The image of the Muslim woman in Western thought. *Lecture Journal of Islamic and Education Studies*, 3(2), 65–82. <https://doi.org/10.58355/lectures.v3i2.89>
- Klaina, M. (2024d). Creative work in hadith studies in Ceuta and its impact in the East. *Taqaddumi Journal of Quran and Hadith Studies*, 4(1), 1–28. <https://doi.org/10.12928/taqaddumi.v4i1.10467>
- Klaina, M. (2024e). The mathematical thinking among Muslims and its impact on the science of inheritance. *Maqolat of Journal Islamic Studies*, 2(3), 122–138. <https://doi.org/10.58355/maqolat.v2i3.76>
- Klaina, M. (2024f). Honey in the Quran and Sunnah: Exploring its medicinal properties. *Al-Afkar Journal of Islamic Studies*, 7(3), 183–198. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i3.1259>
- Klaina, M., & Kmichou, H. (2025a). Tahaddiyāt al-‘iffah... [árabe]. *International Journal of Humanities Education and Social Sciences*, 3(2), 520–566. <https://doi.org/10.58578/IJHESS.v3i2.5460>
- Klaina, M., & Kmichou, H. (2025b). The challenges of chastity... [English]. *International Journal of Humanities Education and Social Sciences*, 3(3), 277–312. <https://doi.org/10.58578/IJHESS.v3i3.5415>
- Klaina, M., & Putra, A. (2024). Al-Tasāmuh or tolerance in the Qur’an and Sunnah and claims of the deniers. *Asian Journal of Islamic Studies and Da’wah*, 3(2), 214–240. <https://doi.org/10.58578/AJISD.v3i2.5177>
- Klaina, M., & Yachaoui, H. (2025). Ta‘n al-ḥadāthiyyīn fī al-sunnah al-nabawiyyah... [árabe]. *Asian Journal of Islamic Studies and Da’wa*, 3(4), 449–479. <https://doi.org/10.58578/AJISD.v3i4.6544>
- Lewis, B. (1988). *The political language of Islam*. University of Chicago Press.
- Lewis, B. (1990). The roots of Muslim rage. *The Atlantic Monthly*, 266(3), 47–60.
- Lewis, B. (2002). *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*. Random House.
- Lewis, B. (s. f.). [Título no especificado].
- López López, J. (s. f.). *Oklahoma City bombing: Optimización estructural en situaciones límite* [Trabajo fin de grado, Universidad Politécnica de Madrid]. https://oa.upm.es/75637/1/TFG_Jun23_Lopez_Lopez_Jesus.pdf
- Miladi, N. (2017). Fatwa on satellite TV and the development of Islamic religious discourse. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 10(2), 129–146. https://doi.org/10.1386/jammr.10.2.129_1
- Miladi, N. (2021). Reframing Islamic communication: Between tradition and modernity. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 14(1), 5–22. https://doi.org/10.1386/jammr_00052_1
- Mohamed Talbi: *Le Coran & Alcool, Heritage, Violence*. (s. f.). [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=D2X1KPUXs_I

- Morgner, C. (2020). Media events and translation: The case of the Arab Spring. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 13(1), 23–40. https://doi.org/10.1386/jammr_00016_1
- Othman, A. I. (2023). Mawqif al-Ḥadāthiyyīn min al-Naṣṣ al-Qur’ānī. In *Third International Conference on Human Science* (pp. 1178–1197). KnE Social Sciences. <https://doi.org/10.18502/kss.v8i6.13165>
- Özdemir Kardaş, M. (2023). The concept of God in shaping the use of maqāṣid by contemporary Muslim scholars. *Religions*, 14(12), 1539–1543. <https://doi.org/10.3390/rel14121539>
- Peonidis, F. (2019). The case of Charlie Hebdo: Free speech, respect and the (im)possibility of legal regulation. *Social Sciences*, 8(10), 276–281. <https://doi.org/10.3390/socsci8100276>
- Pew Research Center. (2012, March 22). *Religion in prisons: A 50-state survey of prison chaplains*. Pew Forum on Religion & Public Life. <https://www.pewresearch.org/religion/2012/03/22/prison-chaplains-exec/>
- Philips, A. A. B. (s. f.). *Evolución de la jurisprudencia islámica: Ley islámica y las escuelas de jurisprudencia* (Karamy, Trad.; Isa García, Rev.). IslamHouse. https://d1.islamhouse.com/data/es/ih_books/single/es_Evolucion_de_la_jurisprudencia_islamica.pdf
- Powell, K. A. (2018). Framing Islam/Creating fear: An analysis of U.S. media coverage of terrorism from 2011–2016. *Religions*, 9(9), 257. <https://doi.org/10.3390/rel9090257>
- Richter, C. (2023). Media representations of Islam in Germany. *Humanities & Social Sciences Communications*, 10, 262–266. <https://doi.org/10.1057/s41599-023-01835-y>
- Rushdy, ‘Abdullah. (s. f.). *Tahṛīf al-Khiṭāb al-Dīnī wa al-Tanwīr al-‘Ilmānī* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=VX91FeImGZk>
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Vintage Books.
- Shahrur, M. (2000). *Nahwa uṣūl jadīdah li-l-fiqh al-islāmī: Fiqh al-mar’a*. Al-Ahali.
- van Dijk, T. A. (2015). *Discourse and knowledge: A sociocognitive approach*. Cambridge University Press.
- Zaid, B., Al Ghazzi, O., & Al Saggaf, Y. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How social media influencers reimagine Islam and reshape spiritual beliefs and religious practices. *Religions*, 13(4), 335. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>
- Zainol, N. Z. N., Majid, L. A., & Saad, M. F. M. (2018). An overview on hermeneutics method application to the Qur’an. *International Journal of Engineering & Technology*, 7(4.9), 167–170. <https://scispace.com/pdf/an-overview-on-hermeneutics-method-application-to-the-quran-4873fecngi.pdf>
- Zubair, F. S. (2009). An analytical and critical reading on the historicity of the Qur’an in Mohammad Arkoun’s thought. *Al-Zabra Journal for Woman and Family Studies*, 8(2). <https://doi.org/10.15408/zr.v8i2.3490>