

Castidad, Autocontrol y Abstinencia en la era digital: perspectivas Coránicas, Hadices y psicológicas sobre los efectos de las redes sociales

Chastity, Self-Control, and Abstinence in the Digital Age: Quranic, Hadith, and Psychological Perspectives on the Effects of Social Media

MEKKI KLAINA

Universidad Abdelmalek Essaadi,
Avda Khenifra, Tetuan 93000. Marruecos
<https://orcid.org/0000-0002-7542-8357>
adam4141@hotmail.com

HALIMA KMICHOU

Universidad Ibn Tofail, B.P 242, Kénitra. Marruecos
<https://orcid.org/0009-0007-3685-6694>
halima.kmichou@uit.ac.ma

Recibido/Received: 09-10-2025. Aceptado/Accepted: 28-12-2025.

Cómo citar/How to cite: Klaina, Mekki y Kmichou, Halima. 2026. “Castidad y autocontrol en la era digital: perspectivas coránicas, hadices y psicológicas sobre los efectos de las redes sociales”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 18: 95-129. DOI: <https://doi.org/10.24197/6z52ax27>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: En la era digital, la castidad, el autocontrol y la abstinencia enfrentan retos inéditos. ¿Hasta qué punto la conciencia religiosa puede preservar estos valores frente al influjo de las redes sociales? ¿Puede la exposición a contenidos digitales transformar la percepción ética de los individuos, debilitando principios que el Corán y los Hadices presentan como fundamentales? ¿Qué papel juega la psicología en explicar la tensión entre fe, deseo y conducta en línea? Con un enfoque descriptivo-analítico y encuestas de opinión, este estudio explora si la orientación religiosa sigue siendo un instrumento eficaz para promover el cambio moral y reforzar la dignidad en la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Conciencia religiosa; Castidad; Valores éticos; Redes sociales; Abstinencia; el Corán; los Hadices; Psicología

Abstract: In the digital age, chastity, self-control, and abstinence face unprecedented challenges. To what extent can religious awareness preserve these values in the face of the influence of social media?

Can repeated exposure to digital content transform individuals' ethical perceptions, weakening principles that the Qur'an and the Hadiths present as fundamental? What role does psychology play in explaining the tension between faith, desire, and online behavior? Using a descriptive-analytical approach and opinion surveys, this study explores whether religious guidance remains an effective instrument for promoting moral change and reinforcing dignity in contemporary society.

Keywords: Religious awareness; Chastity; Values; Social media; Abstinence; the Qur'an; the Hadiths; Psychology

INTRODUCCIÓN

El concepto de los valores reviste una importancia fundamental, ya que son esenciales para la estabilidad psicológica, de la salud, social, política y económica de la humanidad. Allah envió a Su Mensajero Muhammad (Paz y Bendiciones sean con él) para perfeccionar las virtudes morales y guiar a las personas hacia la verdadera religión. Una revisión de la historia de las civilizaciones humanas revela que ninguna nación que se apartó de estas directrices morales evitó la destrucción, como lo evidencian los pueblos de Lot, 'Ad y Zamud. Este es un principio universal, y todo aquel que se desvíe inevitablemente enfrentará las mismas consecuencias que padecieron quienes les precedieron.

En nuestra era contemporánea, los debates sobre los valores se han vuelto cada vez más frecuentes debido a la desviación de las personas respecto a ellos o a la aparición de valores que socavan la dignidad humana. Estos valores recién introducidos, aunque parecen abogar por la dignidad —como las libertades individuales, las relaciones consensuales y la tolerancia (Klaina, 2025; 2024a; 2023)— en realidad tienden a desestabilizar las sociedades. Esto resulta aún más evidente dado que existen intentos de imponer estos valores a nivel mundial. En este contexto, la presente investigación tiene como objetivo abordar el valor de la castidad, el autocontrol y la abstinencia, explorando su fundamento en el Corán y la *Sunnah*, así como estudiar el impacto de las redes sociales en la conducta y los valores de las personas, tanto en sentido positivo como negativo.

1. Importancia del estudio

La importancia de este estudio radica en que aborda una de las cuestiones más fundamentales sobre las que se asienta la civilización humana: el valor de la castidad (*al- 'iffah* العفة). El Islam ha otorgado gran importancia a este valor debido a su claro impacto en la sociedad. Sin él,

proliferan problemas psicológicos, de la salud, sociales, económicos y políticos.

Desde una perspectiva psicológica, la castidad (*al-‘iffah* العفة) proporciona a los individuos una sensación de paz interior y de tranquilidad mental al controlar sus emociones. También fortalece la autoestima, evitando que se involucren en conductas imprudentes de las que puedan arrepentirse posteriormente.

Desde una perspectiva de la salud, la castidad (*al-‘iffah* العفة) ayuda a proteger a los individuos de enfermedades de transmisión sexual y a mantener su equilibrio físico.

Desde una perspectiva social, la castidad (*al-‘iffah* العفة) contribuye a preservar las relaciones sociales de la destrucción causada por la adicción y las conductas inmorales. Esto favorece el mantenimiento de vínculos sociales fuertes y saludables.

Desde una perspectiva económica, la castidad (*al-‘iffah* العفة) limita los comportamientos que podrían llevar a las personas a tomar decisiones financieras irresponsables, como el endeudamiento excesivo y el despilfarro.

Desde una perspectiva política, la castidad (*al-‘iffah* العفة) fomenta la transparencia y la integridad entre los responsables políticos, promoviendo decisiones sabias y libres de sesgos personales, lo que refuerza la confianza en las instituciones políticas. Asimismo, contribuye a combatir la corrupción y promueve la justicia social.

2. Objetivos del estudio

Este estudio se propone alcanzar varios objetivos en beneficio de la comunidad islámica (Klaina, 2024b), que pueden resumirse de la siguiente manera:

Resaltar el valor de la castidad, el autocontrol y la abstinencia a la luz del Corán y la *Sunnah*.

Demostrar la importancia de estos valores en la sociedad.

Identificar el impacto de las redes sociales en la conducta de los individuos mediante la elaboración de una encuesta electrónica, ampliamente distribuida, que incluya preguntas demográficas y de comportamiento, tales como: la frecuencia de uso de estas plataformas, las plataformas preferidas, el tiempo dedicado diariamente y cómo el contenido influye en los valores éticos. Esta encuesta representa una herramienta eficaz para la recopilación de datos empíricos, aportando una combinación de información cuantitativa y cualitativa que permite analizar tendencias y opiniones.

El estudio también busca comparar los resultados entre distintos grupos de edad, géneros y niveles educativos, con el fin de determinar el impacto de las redes sociales en la conducta y los valores. De este modo, se pretende sentar las bases para comprender el vínculo entre el uso digital y los cambios de comportamiento, al tiempo que se ofrecen recomendaciones prácticas para promover la alfabetización digital y preservar los valores éticos en la era moderna.

3. Planteamiento del problema

Se parte de la premisa de que la humanidad debe impregnarse de los significados de los valores humanos, especialmente ante la creciente difusión del discurso sobre valores universales. Dichos valores deberían servir a las sociedades, elevarlas y erradicar el vicio. Esto nos lleva a cuestionar hasta qué punto las personas están comprometidas con los valores nobles en una sociedad que fomenta las relaciones consensuales, la desnudez, la violación de lo sagrado y la destrucción de las naciones en nombre de la democracia, entre otras afirmaciones desprovistas de los verdaderos valores transmitidos por el Islam.

4. Métodos

Este estudio adopta un enfoque analítico y objetivo para examinar el valor de la castidad, el autocontrol y la abstinencia a la luz del Corán, la *Sunnah* y las exégesis de los *hadices*.

Asimismo, se emplea un enfoque descriptivo, analítico y estadístico, detallado de la siguiente manera:

1. Diseño metodológico: Se utilizó un enfoque descriptivo y analítico, mediante una encuesta electrónica para recopilar datos sobre el impacto de las redes sociales en los valores éticos.

2. Población y muestra:

a) **Población:** Usuarios de redes sociales de Marruecos y de diversos países (Marruecos, Catar, Argelia, Turquía, Siria, Indonesia, Kuwait, Irak, Egipto, Colombia, España, Arabia Saudita, Mauritania, Túnez, Senegal, Malasia, etc.), con la encuesta distribuida en árabe e inglés.

b) **Muestra:** 477 personas participaron en la encuesta, seleccionadas aleatoriamente de distintos grupos de edad.

3. Instrumento de recolección de datos: Una encuesta electrónica compuesta por:

- a) Una sección demográfica (género, edad, nivel educativo, país).
- b) Una sección especializada con preguntas sobre:
 - ✓ Uso de redes sociales (métodos de uso, plataformas preferidas y tiempo diario de uso).
 - ✓ Evaluación del impacto del contenido (p. ej., TikTok y otras plataformas) en los valores éticos.
 - ✓ Estrategias para afrontar contenidos inapropiados.

4. Procedimiento de recolección de datos:

- a) La encuesta se distribuyó de manera amplia tanto en entornos escolares (a más de 1.000 estudiantes) como en redes sociales, correo electrónico y otros sitios web.
- b) Se aplicó un método de respuesta voluntaria, sin incentivos materiales ni morales, lo que garantizó respuestas objetivas que reflejaran fielmente las opiniones y experiencias personales.

5. Análisis de datos:

- a) Se emplearon métodos descriptivos, como:
 - ✓ Cálculo de frecuencias y porcentajes.
 - ✓ Conversión de porcentajes a números con base en el total de participantes (477) para mayor precisión.
- b) Se calcularon la media, la desviación estándar y la tendencia de la muestra para medir el comportamiento de los participantes.

6. Consideraciones éticas:

- a) Garantizar la confidencialidad de la información y los datos personales de los participantes.
- b) Obtener el consentimiento informado antes de iniciar el estudio (participación voluntaria y sin coacción).
- c) Cumplimiento de las normas éticas de investigación en el uso y publicación de los datos.
- d)

I. EL SIGNIFICADO DE LA CASTIDAD Y LA CONTENCIÓN EN EL CORÁN Y LA SUNNAH

A. EL SIGNIFICADO DE LA CASTIDAD

El término castidad (العفة) aparece en los léxicos clásicos, donde los eruditos han discutido algunos de sus componentes. Podemos resumir estas interpretaciones de la siguiente manera:

Al-Khalil al-Farahidi (m. 170 H) la definió como: “Castidad: abstenerse de lo ilícito. Un hombre casto se abstiene, la castidad, y un pueblo casto” (al-Farahidi, n. d., 1: 92). Según Ibn Faris (m. 395 H), la castidad es “abstenerse de lo vil” (Ibn Faris, 1999, 4: 3). Al-Raghib al-Asfahani (m. 425 H) la describió como “un estado del alma mediante el cual se impide el dominio de los deseos. El hombre casto es quien practica esto con esfuerzo y autocontrol” (al-Raghib al-Asfahani, n. d., 440-441). Ibn Sidhah (m. 458 H) la definió como “abstenerse de lo ilícito y de lo indecoroso”, y detalló sus componentes: “abstenerse, refrenarse, castidad, contención, y buscar la castidad” (Ibn Sidhah, 2000, 1: 100).

Algunos eruditos precisaron más la naturaleza de la castidad, describiéndola como: “una virtud intermedia entre el exceso, que es la indulgencia, y la deficiencia, que es la negligencia” (al-Barkati, 1986, 583). Otros la definieron como: “La sumisión de los instintos bajos a la razón, guiando la conducta según lo que dicta la razón, evitando la esclavitud a los deseos y placeres” (al-Taftazani, 1996, 2: 105).

Estas definiciones sugieren que la castidad (*العفة*) constituye un punto medio entre la indulgencia y la negligencia: no se abusa de los deseos de manera ilícita ni se renuncia a lo lícito. Más bien, el deseo se controla mediante la razón, en conformidad con la guía divina (al-Ghazali, 1975, 89; al-Taftazani, 1981, 2: 46).

De ello se desprende que la castidad (*العفة*) significa abstenerse de lo ilícito, lo inmoral y lo indecoroso.

1. La visión de los exégetas (Mufassirun) sobre la Castidad

Al-Tha'labí (m. 427 H) definió la castidad (*العفة*) como “abstinencia”, afirmando: “abstenerse de algo es refrenarse de ello” (al-Tha'labí, 2002, 2: 277). Esto coincide con la explicación de al-Baghawí (m. 516 H), casi idéntica (al-Baghawí, n. d., 1: 259). Ibn al-'Arabí (m. 543 H) la definió como: “(La castidad) es abstenerse de lo que Allah ha prohibido” (Ibn al-'Arabí, n. d., 3: 378). Al-Qurtubí (m. 671 H) explicó la castidad (*العفة*) como “rechazo de lo que no es lícito ni obligatorio” (al-Qurtubí, n. d., 5: 41).

De esto se deduce que los exégetas interpretaron la castidad (*العفة*) en el sentido de evitar lo ilícito, siguiendo la definición de al-Tha'labí. Al-Qurtubí añadió “lo que no es obligatorio”, es decir, abstenerse de acciones innecesarias, lo que eleva la conducta y sitúa a la sociedad en un nivel de excelencia.

Varios exégetas, como Ibn 'Atiyyah, señalaron los ámbitos específicos donde se aplica la castidad (*العفة*), tales como “la modestia de

las partes íntimas, de la mano, de la lengua, y la resistencia ante grandes dificultades” (Ibn ‘Atiyyah, 1993, 1: 429; Abu Hayyan, 2001, 2: 467). Así, la castidad (*العفة*) es un valor integral que protege todas las facultades humanas de acciones dañinas para la psique del individuo, lo eleva por encima de los deseos bajos y lo convierte en un referente de excelencia moral, como lo enfatiza el Islam.

2. La visión de los eruditos del hadiz sobre la Castidad

Al revisar las opiniones de los eruditos del hadiz, encontramos que Abu Nasr al-Hamydi (m. 488 H), en su explicación de *Gharib al-Sahihayn* (una obra sobre las palabras poco comunes en *Sahih al-Bujari* y *Sahih Muslim*), definió la castidad (*العفة*) como “*la abstinencia de lo ilícito*” (al-Hamydi, 1995, 413), opinión que también compartió Qadi ‘Iyad (m. 544 H) (Qadi ‘Iyad, s. f., 2: 97).

Al-‘Ayni (m. 855 H), en su comentario al hadiz narrado por Abu Sa‘id al-Judri (RA) que:

“un grupo de gente de los Ansār pidió algo al Mensajero de Dios (B y P), y él les dio. Luego le pidieron más y él les dio; luego le pidieron más y él les dio hasta que se terminó lo que tenía. Luego dijo: ‘Si tuviera algún bien no os lo ocultaría. Dios da contento a quien se abstiene de mendigar. A quien trata de ser autosuficiente Dios lo hace autosuficiente. Y a quien persevera Dios le da paciencia. Nadie recibe bendición mejor más que la paciencia’” (al-Bukhari, 2003, El libro de Zakat, Capítulo: Abstenerse de mendigar, 118, hadiz 747; Muslim, s. f., El libro de Zakat, La excelencia de abstenerse de pedir y la de la paciencia, hadiz 2291). Explicó que la castidad (*العفة*) aquí se refiere a abstenerse de lo ilícito (al-‘Ayni, s. f., 9: 49).

En otro lugar de su comentario, al-‘Ayni citó la definición de castidad (*العفة*) en el capítulo “*Cuando un hombre merece juicio*” del *Libro de los Juicios* en *Sahih al-Bujari*, donde recogió las palabras de ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz:

“Hay cinco cualidades que un juez debe poseer, y si carece de una de ellas tendrá un defecto; y estas cualidades son: debe ser inteligente, paciente, honesto, severo y un erudito religioso con afán de conocimiento” (al-Bukhari, 1997, 9: 174). Comentando sobre la palabra “casto” (*عفيفًا*), dijo: “*La castidad consiste en abstenerse de acciones vergonzosas, como no aceptar sobornos en forma de regalos, ni inclinarse hacia los poderosos u otros semejantes*” (al-‘Ayni, s. f., 24: 242).

Al-Mulla al-Qari (m. 1014 H) comentó la frase “*Allah lo hará casto*” en su explicación de un hadiz, definiendo la castidad (العفة) como “*protegerse de lo prohibido y abstenerse de solicitar ayuda a otros o de buscar lo ilícito*” (al-Qari, 2001, 4: 305). En su comentario al hadiz de Abu Dharr, describió la castidad (العفة) como “*piedad, abstinencia de los deseos, paciencia frente al hambre y evitar lo ilícito*” (al-Mulla al-Qari, 2001, 10: 26).

Al-Munawi (m. 1031 H) definió la castidad (العفة) como “*abstenerse de ceder a los propios deseos, buscar la paz del corazón y seguir las inclinaciones, incluso cuando no sean ilícitas*” (al-Munawi, 1356 H, 6: 179). Señaló que la castidad (العفة) se manifiesta en diversas formas según el contexto, y añadió que la castidad (العفة) respecto a la riqueza es más fácil que la castidad (العفة) respecto a la revelación de secretos (al-Munawi, 1356 H, 1: 493). La razón es que atreverse a dañar la reputación de las personas resulta más fácil que atreverse a dañar sus bienes. En el primer caso, se hace en secreto, y la persona afectada puede ni siquiera darse cuenta. Algunos individuos se han atrevido a incurrir en esta conducta debido a su ignorancia y degradación moral, tomando este camino a la ligera para alcanzar sus propios intereses y perjudicar a otros. Esto da lugar a la murmuración, la calumnia y las acusaciones infundadas. Tales actos fomentan la corrupción moral, hacen perder tiempo en asuntos improductivos y causan daño tanto al autor como a la víctima y a la sociedad en su conjunto, debido a la propagación y banalización de este vicio. En cuanto a atreverse a tocar los bienes ajenos, no lo intentan sino quienes lo encuentran fácil a su alcance; y cuando requiere fuerza, normalmente sólo lo hacen quienes están habituados al robo y a traicionar la confianza.

En base a lo anterior, se hace evidente que los eruditos mencionados, como al-Hamydi, al-Qari y al-Munawi, tendieron a vincular la castidad (العفة) con la abstinencia de actos ilícitos. Sin embargo, al-‘Ayni añadió a esto la prohibición de pedir ayuda a otros, y otros eruditos ampliaron el concepto de castidad (العفة) para incluir la abstención de acciones que no se relacionan directamente con lo ilícito, sino con cuestiones de decencia y honor. Esto se aprecia con claridad en la afirmación de al-Qari, donde amplió el concepto de castidad (العفة) para abarcar la piedad, la contención frente al hambre y la abstinencia de deseos ilícitos, así como evitar solicitar ayuda a otros, depender excesivamente de ellos y sentirse humillado ante ellos.

B. EL SIGNIFICADO DE LA CONTENCIÓN (التعفف)

Al-Khattabi, en su explicación del término “al-Gha’it”, señala que “su origen es la tierra firme, a la que acudían por necesidad. Este término se empleaba como eufemismo para evitar mencionar el acto de forma explícita, ya que detestaban nombrarlo directamente. Era una práctica común entre los árabes ejercitar la contención (التعفف) en su lenguaje, recurriendo a circunloquios y protegiendo la lengua de palabras que debían mantenerse alejadas de los oídos y de la vista” (al-‘Ayni, s. f., 2: 275).

De este modo, al-Khattabi utiliza el término contención (التعفف) para referirse a la abstención de usar expresiones vulgares u ofensivas y a la protección de la lengua frente a ellas. En la Arabia preislámica, los árabes eran conocidos por purificar su lenguaje, lo que reflejaba su especial cuidado por preservar sus sentidos de lo reprobable. Ello exigía esfuerzo y educación, y permitía a la persona elevarse por encima de las conductas inmorales.

La mayoría de los exégetas coinciden en que la contención (التعفف) mencionada en el versículo se refiere a los pobres que no piden ayuda bajo ninguna circunstancia (al-Tabari, 1405 H., 3: 97; al-Tha’labí, 2002, 2: 277; Ibn ‘Atiyyah, 1993, 1: 369; al-Qurtubí, s. f., 3: 341; Abu Hayyan, 2001, 2: 342; al-Jassas, 1405 H., 2: 181; al-Shawkani, s. f., 1: 293; al-Shaqqiti, 1995, 4: 309). Al-Jassas (m. 370 H.) precisó que si los pobres manifestaban su necesidad, aunque no fuera con insistencia, no podían considerarse ricos, pues la contención (التعفف) implica contentamiento y abstención de pedir. Por lo tanto, aquí se entiende como abstenerse por completo de solicitar ayuda (al-Jassas, 1405 H., 2: 181).

Ibn al-‘Arabi ofreció una interpretación más matizada: pedir sin insistencia no es censurable; lo criticable es la insistencia continua o pedir teniendo recursos suficientes (Ibn al-‘Arabi, s. f., 1: 391). Así, la contención (التعفف) en este contexto se refiere a evitar la insistencia incluso en la necesidad, sin implicar una abstención total de pedir. Pedir una vez de manera sobria es aceptable, mientras que la insistencia reiterada hasta el punto de la humillación debe evitarse.

Otro aspecto de la contención (التعفف) aparece en el versículo: “Y no obliguéis a vuestras muchachas a la prostitución si desean castidad” [Sura al-Nur, 33]. Aquí, la contención (التعفف) significa evitar la inmoralidad, como destacó al-Tabari (m. 310 H.): “si desean contención (التعفف) frente a la fornicación” (al-Tabari, 1405 H., 18: 132). De igual manera, Abu al-Su’ud explicó que la contención (التعفف) consiste en mantener la castidad

pese a la fuerza de los deseos, protegiéndose de las tentaciones de la indecencia (Abu al-Su‘ud, s. f., 6: 173).

En un hadiz narrado en el *Musnad* de Ahmad, ‘Uthman (RA) distinguió entre su abstención de la fornicación en la época preislámica — motivada por aversión personal — y su abstención en el Islam — basada en la contención (التعفف) como mandato divino — (Ahmad, 2012, 2: 16-17, hadiz 1402). Esto muestra que la contención (التعفف) es un valor promovido por el Islam para alejar a las personas de los actos inmorales.

Ibn al-Yawzi señaló que la contención (التعفف) “implica ocultar la propia necesidad y aparentar autosuficiencia, relacionándose interiormente con Allah. Esto conlleva recompensas proporcionales a la sinceridad de la práctica. La paciencia es el mejor de los dones, pues supone refrenarse de lo que se desea y obligarse a realizar actos difíciles en el corto plazo para evitar males mayores en el largo plazo” (Ibn Hayar, s. f., 11: 304).

Al-Munawi explicó que la castidad (العفة) significa “*abstenerse de algo teniendo la capacidad de hacerlo*” (al-Munawi, 1356 H., 2: 125). Añadió que la contención (التعفف) consiste en perfeccionarse en esta virtud incluso en medio de la necesidad, con el objetivo de dirigir la atención de la creación hacia el Creador (al-Munawi, 1988, 1: 271). Uno de sus significados es “evitar la humillación de pedir y la dependencia de los demás” (al-Munawi, 1356 H., 5: 426).

En definitiva, el Islam inculcó en los musulmanes una pedagogía moral que les anima a elevarse por encima de cualquier acto que pueda empañar su dignidad, incluso en la necesidad. No deben insistir en pedir ni mostrar debilidad que dañe su reputación ante los demás. Por el contrario, deben buscar la contención (التعفف), mantener la dignidad ante el Creador y confiar en Su provisión, que a menudo transforma la dificultad en una bendición encubierta.

II. LA ABSTINENCIA

A. EL SIGNIFICADO DE LA ABSTINENCIA

La abstinencia (الاستغفار) designa la búsqueda de la castidad (العفة), que implica abstenerse de los actos prohibidos y de solicitar ayuda a los demás. Al-Zamakhshari señaló que la abstinencia (الاستغفار) es “más profunda que la castidad (عفة), como si representara la búsqueda de una castidad superior” (al-Zamakhshari, s. f., 1: 507). En otro pasaje, afirmó: “El ser humano debe esforzarse por la abstinencia (الاستغفار) y la autoprotección, como si quien la busca se exigiera a sí mismo la castidad y se la impusiera” (al-Zamakhshari, s. f., 3: 242).

Ibn al-Athir definió la abstinencia (الاستغفار) como la búsqueda de la castidad (العفة) y el acto de abstenerse de lo prohibido y de pedir ayuda. También indicó que puede referirse a la paciencia y a evitar conductas indeseables (Ibn al-Athir, 1979, 3: 264).

Al-Sa‘di explicó que la abstinencia (الاستغفار) consiste en buscar la castidad (العفة) a través de medios necesarios, como el matrimonio, y evitar situaciones que conduzcan a la tentación (al-Sa‘di, 2000, 1: 575).

De ello se desprende que la abstinencia (الاستغفار) representa un nivel superior de abstención respecto a la mera castidad (العفة), pues exige evitar de manera estricta todo aquello que pueda conllevar reproche moral y requiere apartarse activamente de actos que menoscaben la dignidad personal. Este concepto trasciende la simple castidad (العفة), reflejando un esfuerzo consciente por protegerse de la deshonra y elevar el carácter.

El término abstinencia (استغفار) aparece en varios versículos, algunos relativos a la propiedad de los huérfanos y otros a la protección frente a los actos inmorales.

En relación con los huérfanos, el versículo indica:

“Examinad a los huérfanos y cuando hayan alcanzado la edad del matrimonio; si encontráis en ellos sensatez y rectitud, entregadles sus bienes. No los malgastéis incurriendo en delito y adelantándoles a que se hagan mayores. El que sea rico que se abstenga que se abstenga de ellos, y el pobre que gaste según lo reconocido. Y cuando les entreguéis sus bienes, pedidles que lo testifiquen. Allah basta para tomar cuenta (de las acciones)” [Sura al-Nisā’, 4: 6].

El sentido de este versículo es que, si un tutor es rico, debe abstenerse de tomar de la riqueza del huérfano, pues no lo necesita, como transmitió Ibn Abbas (que Allah esté complacido con él) (Ibn Abi Hatim, s. f., 3: 867, hadiz 4817). Esta interpretación está confirmada por otros eruditos como Abu al-‘Aliya, Muyahid, Sa‘id ibn Yubayr, al-Hasan, al-Najá‘i, al-Hakam, Muqatil ibn Hayyan y al-Suddi (Ibn Abi Hatim, s. f., 3: 868, hadiz 4820). También se transmitió que ‘Amir declaró que es tan prohibido como comer carroña o sangre (Ibn Abi Hatim, s. f., 3: 868, hadiz 4821). En cambio, si el tutor es pobre, puede tomar lo necesario de los bienes del huérfano para subsistir y cumplir con su función, como subrayó Aisha (que Allah esté complacido con ella) y otros eruditos (Ibn Abi Hatim, s. f., 3: 469, hadiz 4827). Esto no debe considerarse un préstamo que deba devolverse si mejora su situación (al-Qurtubi, s. f., 5: 42).

En consecuencia, la abstinencia (الاستغفار) en este contexto significa abstenerse de la riqueza del huérfano si el tutor es rico; pero si es pobre,

puede tomar lo estrictamente necesario sin romper el principio de abstinencia (*الاستغفار*).

En cuanto a la protección frente a los actos inmorales, el Corán ordena:

“Y que aquellos que no encuentran medios para casarse se mantengan castos hasta que Allah los enriquezca con Su favor” [Sura al-Nūr, 24: 33].

Ibn Yuzayy (m. 758 H.) indicó que aquí la abstinencia (*الاستغفار*) se refiere al esfuerzo de quienes no pueden casarse por alcanzar la castidad (*العفة*) (Ibn Yuzayy, 1983, 3: 66). Al-Shanqiti (1995, 5: 532) añadió que esta abstinencia (*الاستغفار*) corresponde a lo señalado en: “*Y di a los creyentes que bajen la vista y guarden sus partes privadas*” [Sura al-Nūr, 24: 30], y “*Y no os acerquéis a la fornicación pues ello es una indecencia y un mal camino*” [Sura al-Isrā’, 17: 32].

Asimismo, el versículo: “*Y di a las creyentes que bajen la vista y guarden sus partes privadas ...*” [Sura al-Nūr, 24: 31] enfatiza la necesidad de preservar tanto la vista como la castidad. Al-Shanqiti explicó que Allah ha ordenado a los hombres y mujeres creyentes proteger sus partes privadas del adulterio, la sodomía y la exposición indebida (al-Shanqiti, 1995, 5: 506). El versículo prioriza bajar la vista antes de preservar las partes privadas, porque la mirada es la antesala de la inmoralidad (al-Razi, 2000, 23: 178; Abu al-Su‘ud, s. f., 6: 170; al-Baydawi, s. f., 4: 183).

En otro versículo: “*Y las mujeres mayores que hayan llegado a la menopausia y ya no esperan casarse, ... Y que se abstengan* (*الاستغفار*) *es mejor para ellas*” [Sura al-Nūr, 24: 58], la abstinencia (*الاستغفار*) significa evitar llamar la atención. Al-Sa‘di precisó que consiste en buscar la castidad (*العفة*) mediante medios lícitos, como el matrimonio, y en evitar cualquier situación de tentación (al-Sa‘di, 2000, 1: 575).

Así, la abstinencia (*الاستغفار*) constituye un nivel superior de castidad (*العفة*), que requiere una voluntad firme y un esfuerzo consciente para evitar los actos prohibidos y protegerse activamente de todo lo que conduzca al pecado, tanto en público como en privado. Entre los medios para alcanzarla se incluyen el matrimonio y el ayuno, tal como enseñó el Profeta (PBUH): “*¡Oh jóvenes! Quien pueda casarse, que lo haga; y quien no pueda, que ayune, pues el ayuno será un escudo para él*” (al-Bukhari, 1997, hadiz 5065; Muslim, s. f., Libro del matrimonio, Capítulo: Es deseable que el que tenga los medios para mantener una esposa se case, 388, hadiz 3233).

El Islam no solo prohíbe ciertos actos, sino que ofrece orientación práctica para evitarlos, fomentando la virtud y cerrando todo camino que conduzca al vicio.

En los escritos de los eruditos del hadiz, al-Bukhari (m. 254 H.) y Muslim (m. 261 H.) narraron de Abu Sa‘id al-Judri (RA) que el Profeta (PBUH) dijo:

“Dios da contento a quien se abstiene de mendigar. A quien trata de ser autosuficiente Dios lo hace autosuficiente. Y a quien persevera Dios le da paciencia. Nadie recibe una bendición mejor y más amplia que la paciencia” (al-Bukhari, 2003, El libro del Zakat, Capítulo: Abstenerse de mendigar, 118, hadiz 747; Muslim, s. f., El libro del Zakat, La excelencia de abstenerse de pedir y la de la paciencia, hadiz 2291).

Al-Bukhari incluso tituló un capítulo en su Libro del Zakat: “Capítulo sobre abstenerse de pedir”, en el que recogió hadices que alientan a la abstinencia (*الاستغفار*) y desalientan el pedir. Ibn Hayar comentó sobre el hadiz de Abu Huraira (RA), en el que el Profeta (PBUH) dijo:

“¡Por Aquel que tiene mi alma en Su mano! Tomar una cuerda y salir a recoger leña sobre su espalda (para venderla) es mejor para uno que ir y mendigar a alguien, sin importar si le da o” (al-Bukhari, 2003, hadiz 748).

Ibn Hayar observó: “*Esto demuestra la recomendación de la abstinencia (*الاستغفار*) de pedir y la necesidad de evitarlo, incluso si ello exige soportar penurias para ganarse la vida. Si pedir no fuese considerado humillante en el Islam, no se habría preferido la autosuficiencia aun con dificultad. La petición implica humillación y el posible rechazo, además de la carga para quien es solicitado*” (Ibn Hayar, s. f., 3: 336).

En suma, la abstinencia (*الاستغفار*) implica un esfuerzo superior por alcanzar la castidad (*العفة*) y evitar todo aquello que pueda conllevar humillación o conducir al pecado. No se limita a la abstención de lo ilícito: es una actitud activa para elevar la dignidad personal en la sociedad, en uno mismo y ante el Creador.

B. EL MANDATO DE LA CASTIDAD, LA CONTENCIÓN Y LA ABSTINENCIA

Allah (SWT) ordenó a los creyentes mantener la castidad (*العفة*) y la contención (*التحفظ*) en varios versículos, entre ellos [Sura al-Báqarah, 2:273] y [Sura al-Nisā’, 4:6], donde aparece explícitamente el mandato de castidad y contención. [Sura al-Nūr] también menciona varios asuntos relacionados con la castidad y la contención, especialmente en los versículos 33 y 60. Sin embargo, la traducción del Corán que tengo no

distinguió adecuadamente entre castidad (*العفة*), contención (*التعفف*) y búsquedas de la castidad (*الاستغفار*), por lo que estos matices no quedaron claramente reflejados. De ahí que sea preferible remitirse al Corán en árabe, donde el lector puede captar plenamente tales significados. Por esta razón, he señalado las suras y los números de los versículos sin incluir la traducción, ya que no cumpliría con mi propósito de referencia aquí.

Al-Tha'labí (m. 427 H), en su comentario sobre [al-Nūr, 24:33], lo interpretó como “*dominarse a sí mismo, tal como se hace mediante el ayuno, pues el ayuno es una forma de contención*” (*التعفف*) (Ibn Sidhah, 2000, 1: 102). Al-Baghawī (m. 516 H) explicó que significa “*buscar la castidad* (*العفة*) *evitando los deseos ilícitos y las relaciones prohibidas para quienes no pueden casarse por limitaciones económicas*” (al-Baghawī, s. f., 3: 342). Al-Zamakhsharī (m. 538 H) aclaró que “*la abstinencia* (*الاستغفار*) consiste en esforzarse por la castidad (*العفة*) y dominar los propios deseos, como si la persona buscara activamente la castidad (*العفة*) y se la impusiera a sí misma” (al-Zamakhsharī, s. f., 3: 242).

Ibn al-'Arabī (m. 543 H) afirmó: “No hay desacuerdo sobre la obligatoriedad de la abstinencia (*الاستغفار*), ya que implica abstenerse de lo que Allah ha prohibido, y evitar los pecados es un deber indiscutido” (Ibn al-'Arabī, s. f., 3: 395). Ibn Yuzayy (m. 741 H) la definió como “*el esfuerzo de buscar la castidad* (*العفة*) *evitando el pecado en aquellos que no pueden casarse*” (Ibn Yuzayy, 1983, 3: 66). Abu Hayyan (m. 745 H) señaló que “*la abstinencia* (*الاستغفار*) significa *esforzarse por la castidad* (*العفة*) y *protegerse de los deseos, es decir, buscar activamente la castidad* (*العفة*) y *obligarse a obrar en consecuencia*” (Abu Hayyan, 2001, 6: 415). Abu al-Su'ud (m. 928 H) la describió como “*esforzarse por la castidad* (*العفة*) y *reprimir el deseo*” (Abu al-Su'ud, s. f., 6: 172).

Este principio de abstinencia (*الاستغفار*) se aplica también a la riqueza de los huérfanos: los ricos deben practicar la contención (*التعفف*) absteniéndose de tomar de los bienes del huérfano, a diferencia de los pobres, tal como establece [al-Nisā', 4:6]. Los eruditos entendieron de este versículo que los tutores pudientes debían abstenerse rigurosamente de apropiarse de los bienes del huérfano, manteniendo la contención (*التعفف*) al depender de sus propios recursos (al-Tabarī, 1405 H., 4: 261; Ibn al-'Arabī, s. f., 1: 423; al-Qurtubī, s. f., 5: 43; al-Jassās, 1405 H., 2: 362).

De lo anterior, se desprende que los eruditos interpretan la abstinencia (*الاستغفار*) en estos versículos como el esfuerzo por alcanzar la castidad (*العفة*), evitando los deseos ilícitos y suprimiendo las pasiones. Por tanto, la abstinencia (*الاستغفار*) no se limita a la mera evitación de lo prohibido: el

mandato coránico de la abstinencia (الاستغفار) incluye también abstenerse de ciertos actos permitidos para evitar la degradación moral.

En suma, el mandato de la abstinencia (الاستغفار) en estos versículos no se reduce a evitar lo ilícito, sino que se extiende a abstenerse de algunos actos permitidos. Este perfeccionamiento del carácter trasciende la simple evitación del pecado, pues exige evitar todo aquello que, aun siendo lícito, pueda conllevar degradación moral o perjuicio. El principio de la abstinencia (الاستغفار) anima a los musulmanes a sostener altos estándares éticos y a contribuir activamente a la construcción de una sociedad virtuosa.

III. LAS VIRTUDES DE LA CASTIDAD Y SU RECOMPENSA

A. LAS VIRTUDES DE LA CASTIDAD

El valor de la castidad (العفة) se refleja en las transformaciones positivas de la conducta humana. El Profeta (PBUH) fue enviado para perfeccionar los rasgos nobles del carácter. Por ello, resulta esencial destacar las virtudes de esta cualidad, dada la función decisiva que desempeña en la difusión de las buenas costumbres en la sociedad y en su elevación, en un mundo donde los valores a menudo son tergiversados. Hoy en día, muchos se vanaglorian de sus valores, pero la esencia auténtica de éstos se ha desvirtuado, mientras se promueven falsos valores bajo etiquetas cambiadas. Así, vicios como la promiscuidad se presentan falsamente como valores respetables, del mismo modo que las llamadas “*relaciones consensuales*” y las “*libertades individuales*”. Estos supuestos valores no se corresponden con la ética islámica, sino que reflejan lo que Occidente busca imponer al mundo para difundir una moral corrupta.

Al alentar la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار), es necesario subrayar sus virtudes a través de sus efectos y de las enseñanzas de los eruditos:

1. **La castidad abre la puerta del bien y cierra la de la pobreza.** ‘Abd al-Rahman ibn ‘Awf narró de su padre que el Mensajero de Allah (PBUH) dijo: “Nadie abre la puerta de pedir a otros sin que Allah le abra la puerta de la pobreza; la castidad (العفة) es mejor” (al-Tabarī, 1995, 1: 18, hadiz 23, *hadiz Mursal*).

2. **La castidad eleva la dignidad de la persona.** Ayyub al-Sijistianí dijo: “Un hombre no alcanza la nobleza hasta que posee dos cualidades: la castidad (العفة) respecto a lo que tienen los demás, y el perdón” (Ibn al-Bukhari, 1419 H, 2: 1299). Hablar de castidad (العفة) está vinculado con la capacidad de abstenerse de lo ilícito o de evitar lo que compromete la dignidad, incluso cuando se tiene la posibilidad de hacerlo. Por eso Ibn Hayar

afirmó: “El mérito de la castidad (العفة) reside en abstenerse de lo prohibido teniendo la capacidad de cometerlo” (Ibn Hayar, s. f., 6: 510).

3.

4. La castidad es un medio de educación espiritual y de conexión con Allah. Al-Suyuti señaló:

“Quien busque la castidad (العفة) absteniéndose de pedir ayuda a los demás, sin mostrar deseo por la riqueza, Allah lo hará casto. Y quienes alcancen un nivel superior de independencia, Allah llenará sus corazones de riqueza, aunque no acepten nada de lo ofrecido” (al-Suyuti, 1986, 5: 95). Al-Zurqanī transmitió las palabras de al-Tībī: *“Quienes alcanzan el grado más alto de castidad (العفة) y ejercen paciencia, sin pedir ayuda ni aceptar lo que se les ofrece, poseen la paciencia que integra las cualidades más nobles”* (al-Zurqanī, 1411 H., 4: 543).

5. La castidad abarca numerosas virtudes morales. Según los eruditos, la castidad (العفة) comprende múltiples cualidades: modestia, perdón, paciencia, generosidad, buen juicio, afabilidad, cortesía, orden, contentamiento, serenidad, piedad, elocuencia, disposición a ayudar y buena presencia (al-Ghazali, 1975, 90). Es, pues, un valor ético que preserva la dignidad y el honor humanos. Allah (SWT) dice: “Y ciertamente hemos honrado a los hijos de Adán, los hemos llevado por tierra y mar, les hemos proveído de cosas buenas y los hemos preferido sobre gran parte de lo que hemos creado con preferencia evidente” [Sura al-Isrā’, 17:70]. Este es un honor universal, no restringido a un ámbito concreto. *“Y lo mejor con lo que ha sido honrado el ser humano es la inteligencia, mediante la cual conoce a Allah, comprende Sus palabras y alcanza Su paraíso”* (al-Tha‘labī, s. f., 2: 351).

B. LA RECOMPENSA DE LA CASTIDAD

Quienes se resguardan en la castidad (العفة) elevan sus corazones y sus actos por encima de lo inmoral y se aproximan a Allah (SWT). Cuando una persona se acerca a Allah, Él la ama y responde a sus súplicas. Entre los beneficios que se derivan de ello se encuentran:

1. El amor de Allah y la respuesta a sus súplicas. Abu Huraira (RA) narró que el Mensajero de Allah (PBUH) dijo:

“Dios, bendito y ensalzado sea, dijo: ‘Yo declararé la guerra a quien dañe a un piadoso cercano a Mí. Ningún siervo se acerca a Mi con algo más querido que (el cumplimiento de) Mis mandatos a él. Y el siervo sigue acercándose a Mí, haciendo obras además de las obligatorias, hasta que llego a quererlo. Y si Yo lo quiero: Me convierto en su oído, con el que oye, y me convierto en su vista, con la que ve; y en su mano,

con la que sujetá; y su pierna, con la que camina. Si me pide (algo) le daré con seguridad. Y no hesito en hacer nada tanto como hesito al tomar el alma de un creyente, pues el detesta la muerte y yo detesto verlo incómodo” (al-Bukhari, 2003, El Libro de los hadices que ablandan el corazón, La humildad, hadiz 2117).

2. La ayuda de Allah. Abu Huraira (RA) narró que el Mensajero de Allah (PBUH) dijo: “*Hay tres a quienes Allah se ha comprometido a ayudar: el muyahid en Su causa, el esclavo mukātab que desea cumplir su contrato de liberación, y quien se casa con la intención de castidad (العفة)*” (al-Tirmidhi, 2007, hadiz 1655, clasificado como Hasan). Allah auxilia a quienes aspiran al bien y buscan evitar el pecado, disponiéndoles los medios para alcanzar el éxito, mientras que Satanás intenta extraviarlos incitándolos a los vicios.

3. La protección frente a las pruebas. La prueba más ardua a la que se enfrenta el ser humano son los deseos mundanos y la tentación de las mujeres. Abu Sa‘id al-Judri narró que el Profeta (PBUH) dijo: “*Este mundo es dulce y verde, y Allah os ha hecho sucesores en él: observad cómo actuáis. Temed este mundo y temed a las mujeres, pues la primera fitna de los Hijos de Israel estuvo relacionada con ellas*” (Muslim, s. f., Libro de las Tradiciones que enternecen el corazón, Capítulo: La mayoría de los habitantes del Paraíso son pobres, y la mayoría de los habitantes del infierno son mujeres. Las pruebas por las mujeres, hadiz 6606). Asimismo, Osama ibn Zaid narró que el Profeta (PBUH) dijo: “*Después de mí no he dejado ninguna fitna más dañina para los hombres que las mujeres*” (al-Bukhari, 2003, El matrimonio, Capítulo: Como protegerse de los malos augurios en una mujer..., hadiz 1837; Muslim, 2007, hadiz 6945). La castidad (العفة) protege, pues, de las consecuencias destructivas de los deseos ilícitos.

4. El alivio de las dificultades. El relato de los tres hombres atrapados en una cueva por una roca, que suplicaron a Allah mencionando sus obras sinceras —uno por honrar a sus padres, otro por abstenerse de violar la castidad de su prima, y otro por devolver íntegramente el salario de un trabajador— muestra que la castidad (العفة) y el autocontrol (الاستغفار) constituyen un medio para obtener el alivio divino (al-Bukhari, 1997, hadiz 2272; Muslim, s. f., hadiz 6596).

5. La sombra de Allah el Día del Juicio. Abu Huraira (RA) narró que el Profeta (PBUH) dijo:

“Dios cubrirá a Siete con su sombra, en el Día en que no haya sino su sombra: 1. Al gobernante justo, 2. Al joven que se crió adorando a su Señor, 3. Un hombre cuyo corazón está apegado a las mezquitas (reza en ellas las cinco oraciones), 4. Dos personas que se quieren por Dios;

que se reúnen y se separan por Dios, 5. Un hombre que rehúsa la invitación de una mujer atractiva y noble a fornicar diciéndole: ‘Temo a Dios’, 6. Un hombre que da en caridad de forma oculta hasta que ni su izquierda sabe lo que dio la mano derecha (nadie sabe de sus donaciones caritativas), 7. Y un hombre que recuerda a Dios en solitario y sus ojos se llenan de lágrimas” (al-Bukhari, 2003, hadiz 396; Muslim, s. f., hadiz 2248).

6. La promesa del Paraíso. El Profeta (PBUH) dijo: “A quien me asegura lo que tiene entre sus dos quijadas y lo que entre sus dos piernas yo le aseguro el Paraíso” (al-Bukhari, 2003, hadiz 2107).

7. La reforma de la *Ummah* mediante la reforma de los individuos.

Allah reforma a la nación cuando sus miembros se reforman. No basta con que los individuos sean justos; deben también ser reformadores. La castidad (*العفة*) aparta de vicios como la difamación, la calumnia y la traición, fortalece la confianza mutua y crea modelos virtuosos. En cambio, la ausencia de referentes éticos y la corrupción moral en instituciones educativas y sociales genera graves efectos. Por ello Allah dice: “*Cierto que Allah no cambia lo que una gente tiene hasta que ellos no han cambiado lo que hay en sí mismos*” [Sura al-Ra‘d, 13:12].

En la actualidad, la ausencia de referentes virtuosos y la proliferación de voces sin criterio en las redes sociales han facilitado la propagación del engaño y de ilusiones vanas, en detrimento de quienes carecen de discernimiento. Difundir la castidad (*العفة*) en la sociedad fomenta el rechazo de la inmoralidad y de la corrupción, refuerza el cumplimiento de los compromisos y potencia la confianza mutua, además de promover la presencia de ejemplos que encarnan la virtud.

IV. EL IMPACTO DE LAS REDES SOCIALES EN LA CASTIDAD, LA ABSTINENCIA Y LA CONTENCIÓN

A la luz de los acelerados avances tecnológicos de la era contemporánea, las redes sociales se han convertido en un componente esencial de la vida cotidiana, influyendo de manera significativa en los comportamientos y en los valores éticos de los individuos. El uso intensivo de estas plataformas ha provocado transformaciones en los conceptos éticos, produciendo patrones de comportamiento social casi uniformes entre los usuarios.

Con este propósito, se diseñó y distribuyó una encuesta en árabe e inglés para garantizar un amplio alcance, incluyendo participantes de países árabes y no árabes, todos ellos unidos por la fe islámica. Conviene subrayar que la participación no estuvo condicionada por la afiliación

religiosa, ya que toda persona tenía derecho a participar libremente, con independencia de sus creencias. El objetivo principal del estudio fue preservar la objetividad en la recopilación de los datos. El número total de participantes ascendió a 477 individuos, seleccionados al azar de distintos grupos etarios.

A. RESULTADOS

Tras el procesamiento de los datos recogidos a través de la encuesta ampliamente difundida, se obtuvieron los siguientes resultados finales:

Primero: Distribución de la muestra según el género

Tabla 1: Distribución de la muestra según el género

Muestra por Genero	Número de Participantes	Porcentaje
Masculino	228	%47.8
Femenino	249	%52.2
Total	477	%100

Segundo: Distribución de la muestra según los grupos etarios

Tabla 2: Distribución de la muestra según los grupos etarios

Grupo de Edad	Número de Participantes	Porcentaje
Menores de 18 años	42	%8.8
18-25 años	79	%16.6
26-35 años	96	%20.1
36-44 años	106	%22.2
Más de 45 años	154	%32.3
Total	477	%100

Tercero: Distribución de la muestra según el nivel educativo

Tabla 3: Distribución de la muestra según el nivel educativo

Nivel Educativo	Número de Participantes	Porcentaje
Segundaria o Inferior	81	%17.0
Pregrado	164	%34.4
Posgrado	232	%48.6
Total	477	%100

Cuarto: Distribución de la muestra según el país de residencia

Tabla 4: Distribución de la muestra según el país de residencia

Número	País	Número de participantes	Número	País	Número de participantes
1	Marruecos	376	13	Senegal	2
2	Argelia	17	14	Alemania	1
3	Indonesia	15	15	Jordania	1
4	Turquía	12	16	Reino Unido	1
5	Catar	11	17	Túnez	1

<u>6</u>	Siria	<u>9</u>	<u>18</u>	Sudan	<u>1</u>
<u>7</u>	Kuwait	<u>6</u>	<u>19</u>	Francia	<u>1</u>
<u>8</u>	España	<u>5</u>	<u>20</u>	Canadá	<u>1</u>
<u>9</u>	Colombia	<u>4</u>	<u>21</u>	Líbano	<u>1</u>
<u>10</u>	Irak	<u>3</u>	<u>22</u>	Libia	<u>1</u>
<u>11</u>	Arabia Saudita	<u>3</u>	<u>23</u>	Malasia	<u>1</u>
<u>12</u>	Egipto	<u>3</u>	<u>24</u>	Mauritania	<u>1</u>

Quinto: Uso de las redes sociales

1. Uso regular de las redes sociales

Tabla 5: Uso de las redes sociales

Pregunta	Si = 3	Quizás = 2	No = 1	M	DesvEst	DDir
<u>5</u>	<u>373</u>	<u>60</u>	<u>41</u>	<u>2.701</u>	<u>2.7</u>	<u>-1.89</u>

M= Media, DesvEst= desviación Estándar, DDir= Desviación Directa

2. Plataformas de redes sociales utilizadas

Tabla 6: Plataformas de redes sociales utilizadas

Plataformas	TikTok	Instagram	YouTube	Facebook	Otro
Usuarios	<u>66</u>	<u>179</u>	<u>208</u>	<u>292</u>	<u>58</u>

3. Número de horas dedicadas a las redes sociales

Tabla 7: Número de horas dedicadas a las redes sociales

Horas	Menos de una hora	1-3	4-6	Más de 6 horas	Total
Número de usuarios	<u>72</u>	<u>277</u>	<u>94</u>	<u>34</u>	<u>477</u>
Percentaje	<u>%15.1</u>	<u>%58.1</u>	<u>%19.7</u>	<u>%7.1</u>	<u>%100</u>

Sexto: El impacto del contenido de las redes sociales en los valores éticos

Tabla 8: Impacto en los valores éticos y en la promoción de contenidos contrarios a la castidad (العفة)

Pregunta	Totalmente de acuerdo = 4	De acuerdo = 3	En desacuerdo = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
<u>8</u>	<u>315</u>	<u>133</u>	<u>11</u>	<u>18</u>	<u>3.562</u>	<u>0.720</u>	<u>-1.92</u>
<u>8 duplicada</u>	<u>%66</u>	<u>%27.9</u>	<u>%2.3</u>	<u>%3.8</u>			
	<u>360</u>	<u>90</u>	<u>11</u>	<u>16</u>	<u>3.665</u>	<u>0.686</u>	<u>-2.38</u>
	<u>%75.5</u>	<u>%18.9</u>	<u>%2.3</u>	<u>%3.4</u>			

Tabla 9: Influencia del contenido de las redes sociales en la percepción de la castidad (العفة)

Pregunta	Yes, positivamente = 4	Si, negativamente = 3	No = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir

9	<u>101</u> %21.2	<u>100</u> %21	<u>250</u> %52. 4	<u>26</u> %5. 5	<u>2.57</u> 9	<u>0.881</u>	<u>0.45</u> 0
----------	---------------------	-------------------	-------------------------	-----------------------	------------------	--------------	------------------

Séptimo: Comportamientos e interacción con el contenido

1. ¿Cómo se enfrenta al contenido inapropiado que puede contradecir sus valores?

Tabla 10: Formas de afrontar el contenido inapropiado que puede contradecir los valores personales

Pregunta	Denunciarlo = 4 o = 4 d = 3	Seguirlo con curiosidad	Ignorarlo = 2	No me importa = 1	M	Desv Est	DDir
10	<u>114</u> %23.9	<u>31</u> %6.5	<u>291</u> %61	<u>41</u> %8.6	<u>2.457</u>	<u>0.948</u>	<u>0.663</u>

2. ¿Cree que seguir a celebridades e influencers en las redes sociales afecta su compromiso con los valores de la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار)?

Tabla 11: Influencia de seguir a celebridades e influencers en el compromiso con la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار)

Pregunta	Totalmente de acuerdo = 4	En de acuerdo = 3	En desacuerdo = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
11	<u>101</u> %21.2	<u>115</u> %24.1	<u>230</u> %48.2	<u>31</u> %6.5	<u>2.600</u>	<u>0.891</u>	<u>0.321</u>

3. ¿Considera difícil mantener sus valores éticos al utilizar las redes sociales?

Tabla 12: Dificultad para mantener los valores éticos al usar las redes sociales

Pregunta	A veces = 3	No = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
12	<u>129</u> %27	<u>333</u> %69.8	<u>15</u> %3.1	<u>2.239</u>	<u>0.495</u>	<u>0.412</u>

Octavo: Soluciones y sugerencias

1. En su opinión, ¿cuáles son las mejores formas de proteger los valores éticos al utilizar las redes sociales?

Tabla 13: Mejores formas de proteger los valores éticos al usar las redes sociales

Pregunta	Seguir contenido significativo = 4	Reducir el tiempo de uso = 3	Restringir algunas aplicaciones = 2	Evitar contenido o inútil = 1	M	DesvEst	DDir
----------	------------------------------------	------------------------------	-------------------------------------	-------------------------------	---	---------	------

13	<u>322</u> %25.6	<u>122</u> %25.6	<u>134</u> %28.1	<u>197</u> %41.3	<u>2.734</u>	<u>1.239</u>	<u>0.289</u> -
-----------	---------------------	---------------------	---------------------	---------------------	--------------	--------------	-------------------

2. ¿Cree que es necesario aumentar la concienciación sobre la castidad (العفة) y la contención (التعفف) en las redes sociales?

Tabla 14: Necesidad de aumentar la concienciación sobre la castidad (العفة) y la contención (التعفف) en las redes sociales

Pregunta	Totalmente de acuerdo = 4	De acuerdo = 3	En desacuerdo = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
14	<u>404</u> %84.7	<u>62</u> %13	<u>3</u> %0.6	<u>8</u> %1.7	<u>3.807</u>	<u>0.519</u>	<u>-3.374</u>

Noveno: Conciencia religiosa

1. ¿Cree que la conciencia religiosa en las redes sociales influye positivamente en la promoción de los valores de la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار)?

Tabla 15: Promoción de la conciencia religiosa en las redes sociales para fortalecer la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار)

Pregunta	Totalmente de acuerdo = 4	De acuerdo = 3	En desacuerdo = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
15	<u>307</u> %64.4	<u>136</u> %28.5	<u>17</u> %3.6	<u>16</u> %3.4	<u>3.542</u>	<u>0.722</u>	<u>-1.771</u>

2. ¿Qué métodos considera más efectivos para fomentar la conciencia religiosa?

Tabla 16: Métodos más efectivos para la conciencia religiosa

Pregunta	Videos cortos = 4	Clase s en vivo = 3	Publicacione s = 2	Programas especializad os = 1	M	DesvEst	DDir
16	<u>355</u> %74.4	<u>92</u> %19.	<u>121</u> %25.4	<u>139</u> %29.1	<u>2.93</u>	<u>1.207</u>	<u>0.552</u> -

3. ¿Cree que el contenido religioso debería difundirse con mayor amplitud en las redes sociales?

Tabla 17: Contenido religioso que debería difundirse más ampliamente en las redes sociales

Pregunta	Totalmente de acuerdo = 4	De acuerdo = 3	En desacuerdo = 2	No sabe = 1	M	DesvEst	DDir
17	<u>344</u> %72.1	<u>100</u> %21	<u>26</u> %5.5	<u>7</u> %1.5	<u>3.637</u>	<u>0.645</u>	<u>-1.885</u>

B. DISCUSIÓN

Los resultados del estudio revelaron datos significativos que reflejan los patrones de uso de las redes sociales y su impacto en los valores éticos de los individuos. Estos resultados pueden analizarse en función de los siguientes puntos:

1. Patrones de uso de las redes sociales

El promedio de uso regular de redes sociales fue de **2.701**, lo que indica un nivel elevado de utilización. La actitud de la muestra se mostró claramente negativa (-1.89), lo que indica que la mayoría tiende a un uso constante y cotidiano de estas plataformas.

En cuanto a las plataformas más empleadas, **Facebook** ocupó el primer lugar con 292 participantes, seguido de **YouTube** con 208 y **Instagram** con 179. Plataformas como **TikTok** registraron 66 participantes, mientras que la categoría de “otras plataformas” reunió 58, reflejando cifras relativamente menores. Esta distribución muestra una clara preferencia por las plataformas de contenido visual y de videos cortos, lo que sugiere una posible relación entre la facilidad de acceso al contenido y la rapidez de su influencia en los individuos.

Respecto al número de horas diarias dedicadas a estas plataformas, los resultados mostraron que **el 58,1 %** de los participantes pasa entre 1 y 3 horas al día, mientras que **el 7,1 %** supera las 6 horas diarias. Esto genera preocupación respecto al potencial desarrollo de conductas adictivas asociadas al uso intensivo de las redes sociales.

2. Impacto del contenido de las redes sociales en los valores éticos

Los resultados ponen de manifiesto un consenso significativo entre los participantes sobre la influencia del contenido de las redes sociales en los valores éticos:

La pregunta relativa a si las redes sociales promueven contenido no ético alcanzó una media elevada de **3.665**, con una desviación estándar moderada de **0.686**. La actitud de la muestra se mostró claramente negativa (-1.92), lo que evidencia una percepción fuertemente desfavorable del contenido ético en estas plataformas.

En cuanto a la influencia de los **influencers**, el promedio ascendió a **2.600**, con una desviación estándar de **0.891**, y una actitud de la muestra más marcada (0.321). Esto refleja un mayor acuerdo en que los influencers desempeñan un papel central en la promoción de conductas no éticas, ya sea de forma intencional o no.

Sin embargo, la disposición a imitar dicho contenido fue más baja, con un promedio de **2.239** en comparación con las preguntas anteriores. La desviación estándar resultó más alta (**0.495**), lo que indica una variación

considerable en la susceptibilidad individual. La actitud de la muestra fue positiva (0.412), lo que sugiere que algunos participantes muestran cierto nivel de resistencia frente a esta influencia.

3. Patrones de conducta e interacción con el contenido no ético

Cuando se preguntó a los participantes cómo afrontan el contenido inapropiado y no ético, los resultados arrojaron un promedio de **2.457**, con una desviación estándar de **0.948**, lo que pone de manifiesto una notable variación en las respuestas. La actitud de la muestra fue de **0.663**, lo que indica una tendencia relativamente positiva hacia una interacción consciente. Más de la mitad de los participantes señalaron que ignoran el contenido o lo denuncian, lo que refleja un nivel apreciable de conciencia ética y de responsabilidad digital dentro de la muestra.

4. Conciencia religiosa

Los resultados de la encuesta en relación con las preguntas sobre la conciencia religiosa a través de las redes sociales muestran una clara tendencia positiva entre los participantes respecto al impacto de la sensibilización en la promoción de los valores de la castidad (العفة) y la abstinencia (الاستغفار). La puntuación media fue de **3.542**, lo que indica un acuerdo relativamente alto entre los participantes, con una baja desviación estándar de **0.722**. La actitud de la muestra fue de **-1.771**, lo que sugiere que la mayoría otorgó puntuaciones elevadas. La baja desviación estándar evidencia un consenso sólido sobre el papel positivo de la conciencia religiosa, confirmando un fuerte respaldo a su influencia.

En cuanto a los métodos más efectivos para fomentar la conciencia religiosa, la puntuación media fue de **2.938**, lo que señala un acuerdo moderado respecto a las herramientas más influyentes, con una desviación estándar de **1.20**, que pone de relieve una diversidad notable en las preferencias. La actitud de la muestra fue de **-0.55**, lo que indica que la mayoría de los participantes otorgó valoraciones relativamente altas.

Sobre la necesidad de incrementar la difusión del contenido religioso en las redes sociales, la muestra mostró una actitud claramente positiva, con una media de **3.637**, una baja desviación estándar de **0.445** y una actitud de muestra de **-1.885**. Ello confirma la existencia de un consenso prácticamente unánime sobre la importancia de reforzar la presencia de dicho contenido. Esta tendencia se ve respaldada por el **72,1 %** de los participantes que seleccionaron “Totalmente de acuerdo”, frente a un reducido **7,5 %** que optó por un acuerdo débil.

C. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

Los resultados de la encuesta revelaron una clara diferencia en los niveles de interacción entre los distintos grupos etarios. Se observó que los participantes menores de 18 años interactuaban menos que los grupos de mayor edad. Esta disparidad indica que los adolescentes y los jóvenes tienden a preferir el contenido de entretenimiento frente al contenido educativo o informativo. Esto puede atribuirse al modo en que habitualmente utilizan las redes sociales: principalmente como un medio de ocio o de búsqueda de gratificación inmediata, más que como herramienta de adquisición de conocimiento o de superación personal.

Este hallazgo coincide con el estudio de Al-Ayb y Ramadan (2023), que concluyó que el contenido de entretenimiento en redes sociales constituye un fuerte atractivo para los jóvenes y adolescentes. Dado que este tipo de contenido suele provocar la erosión de los valores éticos por su consumo frecuente, junto con la baja interacción con el contenido educativo, los resultados guardan plena coherencia con los obtenidos en la presente encuesta. Esto subraya la necesidad de replantear la manera en que se presenta el contenido educativo a los adolescentes, de forma que se ajuste mejor a sus intereses digitales.

Asimismo, la encuesta mostró que el **74,4 %** de los participantes, una proporción significativa, prefiere los vídeos cortos para la concienciación religiosa en redes sociales. En contraste, el **19,3 %** manifestó preferir conferencias en directo, mientras que el resto optó por publicaciones de sensibilización y programas especializados. Esta inclinación hacia los contenidos breves se relaciona estrechamente con los patrones de adicción digital, dado que el cerebro se acostumbra a recompensas inmediatas y a interacciones rápidas con el contenido, lo que convierte el consumo de vídeos cortos en una experiencia más gratificante.

El consumo excesivo de este tipo de contenidos contribuye de manera significativa a la reducción de la capacidad de atención y a la dificultad para involucrarse con materiales más largos y profundos que exigen paciencia y concentración (Hou et al., 2019), como las conferencias en directo. Ello constituye un desafío significativo para la concienciación religiosa, que suele depender de explicaciones extensas y detalladas. Además, la adicción al desplazamiento continuo y a la rápida transición entre vídeos diversos puede mermar la capacidad de contemplación y reflexión, dos componentes esenciales para asimilar eficazmente los mensajes religiosos y evaluar su impacto en la persona.

Por tanto, los resultados de la encuesta no solo ponen de manifiesto una preferencia por determinados tipos de contenido, sino que también reflejan los profundos efectos psicológicos y conductuales de las redes sociales. Esto resalta la necesidad de replantear el diseño y la presentación del discurso religioso en un entorno digital que favorece la adicción a contenidos fragmentados y de consumo rápido.

En definitiva, los hallazgos del estudio revelan datos cruciales que reflejan los patrones de uso de las redes sociales y la influencia significativa de su contenido en los valores morales de los individuos. Estos resultados pueden interpretarse a través de diversas teorías psicológicas y sociales, que explican cómo los medios digitales configuran la percepción, la conducta y la identidad moral del individuo, del siguiente modo:

Primero: La teoría del aprendizaje social y la influencia de los modelos de referencia

De acuerdo con la Teoría del Aprendizaje Social de Albert Bandura (Bandura, 1977), los individuos aprenden conductas y normas morales a través de la observación y la imitación continua, en especial cuando dichas conductas se asocian con recompensas sociales, como los “me gusta” o las interacciones positivas. Esto evidencia cómo el refuerzo positivo opera tanto en los comportamientos adecuados como en los inadecuados. En el contexto de las redes sociales, esta influencia se manifiesta de forma clara en el seguimiento de celebridades e influencers, quienes modelan estilos de vida y conductas que pueden tanto reforzar como debilitar el valor de la castidad (العفة).

Los resultados del estudio indican que los jóvenes son los más vulnerables a estas influencias, al pasar largas horas en las plataformas digitales. Esto incrementa su susceptibilidad a diversos modelos de conducta y valores éticos. Valkenburg et al. (2011) observaron que la exposición continua al contenido digital conduce a una reconfiguración de los valores morales, especialmente cuando se combina con factores de refuerzo social (Valkenburg et al., 2011).

Segundo: La disonancia cognitiva y la reinterpretación de los valores

Los cambios en las actitudes de los participantes hacia la castidad (العفة) también pueden analizarse a través de la Teoría de la Disonancia Cognitiva, formulada por Leon Festinger (Festinger, 1957). Esta teoría sostiene que las personas buscan reducir la contradicción entre sus creencias y sus acciones. Si un individuo mantiene valores conservadores pero se expone de manera reiterada a contenidos contrarios a dichos

valores, puede adoptar estrategias psicológicas como la reinterpretación o la adaptación a la situación (Gawronski, 2019). El estudio muestra que algunos participantes se mostraron más receptivos hacia determinadas conductas tras una exposición frecuente a ellas en las plataformas digitales, lo que apunta a un proceso de reevaluación interna de los valores éticos. Investigaciones como las de Haidt & Joseph (2007) respaldan esta idea, señalando que los valores morales se ven influidos por la experiencia y el discurso público, lo que explicaría cómo la exposición reiterada a ciertos contenidos puede modificar las actitudes con el tiempo (Haidt & Joseph, 2007).

Tercero: La identidad social y la influencia de los grupos digitales

Los resultados muestran asimismo que el impacto de las redes sociales depende del tipo de contenido con el que interactúan los usuarios y de la forma en que lo hacen. Según la Teoría de la Identidad Social (Tajfel & Turner, 1979), las personas se definen a partir de los grupos a los que pertenecen. En los entornos digitales, los usuarios construyen identidades sociales al interactuar con grupos específicos, como comunidades religiosas o culturales, o grupos de seguidores de celebridades. Esta interacción influye en la manera en que interpretan y adoptan valores morales. El estudio constató que algunos participantes emplean estrategias para evitar contenidos inapropiados, lo que confirma una conciencia sobre la importancia de preservar los valores personales. Trepte & Loy (2017) respaldan esta conclusión al señalar que las interacciones dentro de los grupos digitales refuerzan el sentido de identidad colectiva e influyen en los estándares morales (Trepte & Loy, 2017).

Cuarto: La adicción digital y su impacto en la toma de decisiones morales

Un número significativo de participantes declaró pasar entre 4 y 6 horas diarias en las redes sociales, lo que sugiere la consolidación de patrones conductuales vinculados a la adicción digital. La Teoría de la Cognición Distribuida sostiene que la exposición continua a la información digital puede reconfigurar los procesos de toma de decisiones morales, haciendo que los valores éticos se vuelvan más flexibles en función del contenido consumido diariamente (Hollan et al., 2000).

Los resultados del estudio muestran que algunos participantes interactúan con contenidos inapropiados, ya sea por curiosidad o por indiferencia, lo que refleja una diversidad de mecanismos de autorregulación en la conducta ética. Andreassen et al. (2017) encontraron una relación entre el uso excesivo de redes sociales, un menor autocontrol y una mayor tendencia hacia la gratificación inmediata. Ello podría explicar por qué ciertos participantes

adoptaron conductas que entran en conflicto con sus valores originales (Andreassen et al., 2017).

CONCLUSIÓN

En conclusión, los conceptos de castidad (التعفف), autocontrol (الاستعفاف) y abstinencia emergen como principios fundamentales establecidos por el Corán y la Sunna. Estos principios no se reducen a simples conductas transitorias, sino que configuran un modo de vida que eleva el espíritu y purifica el alma. Numerosos textos coránicos y proféticos subrayan el valor de la castidad, alentando su práctica como una virtud que acerca al creyente a su Creador y fomenta una profunda conciencia religiosa.

Queda patente que el mandato de la castidad y la abstinencia no se plantea en los textos religiosos como una mera opción, sino como una obligación moral y religiosa. Este compromiso eleva a los individuos a un nivel de pureza interior, proporcionándoles paz y satisfacción, al tiempo que los protege de la debilidad y las caídas.

La castidad no se limita a evitar prohibiciones o pecados, sino que constituye un medio poderoso de educación espiritual. Fomenta la reverencia, la autodisciplina y una conexión profunda con el Creador, influyendo positivamente en la conducta del individuo y en la pureza de su corazón.

Los textos destacan el mérito de la castidad y la recompensa que conlleva, otorgando a los castos un estatus elevado y prometiéndoles una gran retribución. El Corán asocia con frecuencia la castidad con la piedad, lo que demuestra la estrecha relación entre ambas.

Así, concluimos que la castidad no es solo un valor social, sino también un acto de adoración que refleja la sinceridad de la fe, contribuye a la formación de un carácter íntegro y favorece la construcción de una sociedad cohesionada basada en la pureza, la dignidad y el respeto mutuo.

Se ha demostrado que las plataformas digitales ejercen un impacto significativo en los valores de la castidad entre los individuos. Los resultados indican que el uso prolongado y repetido de estas plataformas contribuye directamente al debilitamiento de la adhesión a ciertos valores morales. Esto se debe al predominio de contenidos de carácter negativo, así como a la facilidad de acceso a información, imágenes e ideas que pueden contradecir los valores religiosos y sociales ampliamente aceptados. Ello constituye un desafío real para las familias, las instituciones educativas y las instancias religiosas.

La importancia científica de este estudio radica en arrojar luz sobre este fenómeno creciente y en reclamar mecanismos eficaces para hacer frente a la

erosión de valores. La investigación aboga por reforzar la conciencia ética y religiosa a través de estas mismas plataformas, con especial atención a los jóvenes —el grupo más expuesto—, actuando directamente en el espacio digital. Este trabajo representa, además, un primer paso hacia una comprensión más profunda de la relación entre la tecnología moderna y las conductas individuales, particularmente en el contexto de rápidas transformaciones culturales.

Por otra parte, la dependencia exclusiva del cuestionario como herramienta de recolección de datos constituye una limitación de este estudio. Investigaciones futuras podrían ampliar la metodología mediante el uso de técnicas cualitativas adicionales, como entrevistas y observaciones directas. No obstante, los hallazgos confirman que las cuestiones planteadas han sido tratadas con claridad, reforzando la solidez y la credibilidad de los resultados. En consecuencia, se recomienda potenciar el papel de la concienciación y de la educación religiosa a través de las redes sociales, con el fin de preservar los valores fundamentales en esta realidad digital en constante transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Primer: Bibliografía en Árabe

Abdul Razzaq, al-San‘ani. 1403 AH. *Al-Musannaf*. Ed. Habib al-Rahman al-Azhami. Beirut: Al-Maktabah al-Islamiyah, 2nd ed.

Abu al-Sa‘ud, Muhammad al-‘Imadi. s. f. *Irshad al-‘Aqal al-Saleem ila Mazaya al-Qur'an al-Kareem (Tafseer Abu al-Sa‘ud)*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf al-Andalusi. 2001. *Tafseer al-Bahr al-Muheet*. Ed. Adel Ahmad Abdul Mawjood et al. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed.

Ahmad bin Hanbal al-Shaybani. s. f. *Al-Musnad*. Egypt: Dar al-Qurtubah.

Al-‘Ayni, Badr al-Din. s. f. ‘*Umdat al-Qari, Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Al-Ayib, M., and K. Ramadan. 2023. “Al-Muhtawa al-Tafrehi ‘Abar Shabakat al-Tawasol al-Ijtima‘i wa Ikhtiraq al-Qiyam al-Thaqafiya lada al-Shabab al-Jaza’iri.” *Al-Majalla al-Duwaliya li al-Dirasat al-Insaniyah* 2(1): 117–134.

Al-Baghawi. s. f. *Tafseer al-Baghawi*. Ed. Khalid Abdul Rahman al-‘Akk. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.

Al-Barkati, Muhammad Ameen al-Ihsan. 1986. *Qawa‘id al-Fiqh*. Karachi: al-Sadaf Publishers, 1st ed.

Al-Baydawi. s. f. *Tafseer al-Baydawi*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmad. s. f. *Al-‘Ayn*. Ed. Mahdi al-Makhzoumi and Ibrahim al-Samarra‘i. Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal.

Al-Ghazali, Abu Hamid. 1975. *Ma‘arif al-Quds fi Ma‘arifat Madarij Ma‘arifat al-Nafs*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida, 2nd ed.

Al-Hakim, al-Nisaburi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdulllah. 1990. *Al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*. Ed. Mustafa Abdul Qader Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed.

Al-Hamydi, Muhammad bin Abu Nasr. 1995. *Tafseer Gharib ma fi al-Sahihayn al-Bukhari wa Muslim*. Ed. Zubaida Muhammad Said Abdul Aziz. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1st ed.

Al-Jassas, Abu Bakr Ahmad bin Ali. 1405 AH. *Ahkam al-Qur‘an*. Ed. Muhammad al-Sadiq Qamhawi. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Al-Mulla al-Qari, Ali bin Sultan. 2001. *Mirqat al-Mafateeh, Sharh Mishkat al-Masabih*. Ed. Jamal Itani. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed.

Al-Munawi, Abdul-Rauf. 1356 AH. *Fayd al-Qadeer, Sharh al-Jami‘ al-Saghir*. Egypt: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1st ed.
—. 1988. *Al-Tayseer bi Sharh al-Jami‘ al-Saghir*. Riyadh: Maktabah al-Imam al-Shafi‘i, 1st ed.

Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad. s. f. *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur‘an*. Cairo: Dar al-Sha‘ab.

Al-Raghib al-Asfahani, Abu al-Qasim al-Hussein bin Muhammad. n. d. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Makkah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz.

Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad. 2000. *Mafateeh al-Ghayb (Al-Tafseer al-Kabeer)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1st ed.

Al-Sa‘di, Abdul Rahman bin Nasser. 2000. *Taysir al-Kareem al-Rahman fi Tafseer Kalam al-Mannan (Tafseer al-Sa‘di)*. Ed. Ibn Uthaymeen. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

Al-Shanqiti, Muhammad al-Amin. 1995. *Adwa' al-Bayan fi Izhah al-Qur'an bil-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. s. f. *Fath al-Qadeer al-Jami‘ baina Fanni al-Riwayah wa al-Dirayah min ‘Ilm al-Tafseer*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Suyuti, Jalal al-Din. 1986. *Sharh al-Suyuti li Sunan al-Nasa'i*. Ed. Abdul Fattah Abu Ghuda. Aleppo: Maktabah al-Matbu‘at al-Islamiyah, 2nd ed.

Al-Tabari, Abu Ja‘far Muhammad bin Jareer. 1405 AH. *Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’weel Ayi al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
—. 1995. *Tahdheeb al-Athar (Musnad Umar bin al-Khattab)*. Ed. Ali Reza. Syria: Dar al-Mamoon li al-Turath, 1st ed.

Al-Taftazani, Sa‘d al-Din. 1981. *Sharh al-Maqasid fi ‘Ilm al-Kalam*. Pakistan: Dar al-Ma‘arif al-Othmaniyyah, 1st ed.
—. 1996. *Sharh al-Talwih ‘ala al-Tawdi‘ li Matn al-Tanqih fi Usul al-Fiqh*. Ed. Zakariya Amirat. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Tha‘alibi, Abdul Rahman bin Muhammad bin Makhlouf. s. f. *Al-Jawahir al-Hissan fi Tafseer al-Qur'an*. Beirut: Al-A‘lami Foundation for Publications.

Al-Tha'labi, Ahmad bin Muhammad. 2002. *Al-Kashf wa al-Bayan (Tafseer al-Thaalibi)*. Ed. Abu Muhammad bin 'Ashour. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmood. s. f. *Al-Kashaf 'an Haqa'iq al-Tanzeel wa 'Uyoon al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Ed. Abdul Razzaq al-Mahdi. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Zurqani, Muhammad bin Abdul Baqi. 1411 AH. *Sharh al-Zarqani 'ala Muwatta' al-Imam Malik*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1st ed.

'I yād, al-Qadi Abu al-Fadl al-Yahsubi al-Sabti. s. f. *Mashariq al-Anwar 'ala Sahih al-Athar*. Tunisia/Cairo: Al-Maktabah al-'Atiqah wa Dar al-Turath.

Ibn 'Atiyah, Abu Muhammad Abdul-Haqq al-Andalusi. 1993. *Al-Muharrar al-Wajeez fi Tafseer al-Kitab al-'Aziz*. Ed. Abdul-Salam Abdul-Shafi Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1st ed.

Ibn Abdul Barr, Abu Umar al-Qurtubi. 1978. *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadluhu, wa ma Yanbaghi fi Riwayatihi wa Hamlihi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Ibn Abi Hatim al-Razi, Abdul Rahman bin Muhammad. s. f. *Tafseer al-Qur'an*. Ed. As'ad Muhammad al-Tayeb. Sidon: Al-Maktabah al-'Asriyah.

Ibn al-'Arabi, Abu Bakr al-Ma'afiri Muhammad bin Abdullah. s. f. *Ahkam al-Qur'an*. Ed. Muhammad Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn al-Athir, Abu al-Sa'adat al-Mubarak. 1979. *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Ed. Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmoud Mohammad al-Tanahi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Ibn al-Bukhari, Jamal al-Din Ahmad bin Muhammad. 1419 AH. *Mashykhah Ibn al-Bukhari*. Ed. Awwad Atiq Saad al-Hazmi. Makkah: Dar Alam al-Fouad, 1st ed.

- Ibn Faris, Ahmad al-Qazwini al-Razi. 1999. *Maqayis al-Lughah*. Ed. Abdul-Salam Muhammad Haroon. Beirut: Dar al-Jil, 2nd ed.
- Ibn Hajar, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali al-‘Asqalani. s. f. *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. Ed. Mahbub al-Din al-Khatib. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- Ibn Juzay, Muhammad bin Ahmad al-Kalbi. 1983. *Al-Tashil li ‘Uloom al-Tanzeel*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 4th ed.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida Isma‘il. 1401 AH. *Tafseer al-Qur’an al-‘Azeem*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Sidah, Ali bin Ismail. 2000. *Al-Muhkam wa al-Muheet al-A‘zam*. Ed. Abdul Hamid Hindawi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed.
- Klaina, Mekki. 2002. *Al-Nuzum al-Ta‘leemiyyah ‘Inda al-Muhaddithin fi al-Qurun al-Thalathah al-Oula*. Rabat: Matba‘ah Top Press, 1st ed.
- . 2025. “Al-Tasamuh fi al-Qur’an wa al-Sunna, wa Ada‘at al-Munkirun.” *Asian Journal of Islamic Studies and Da‘wah* 3(2): 214–240. <https://doi.org/10.58578/AJISD.v3i2.5177>.

Segundo: Bibliografía en otras lenguas

- Ahmad, Ibn Hanbal. 2012. *Al-Musnad*. Trans. Nassiruddin al-Khattab. Riyadh: Darussalam, 1st ed.
- Al-Bukhārī, A. A. M. 1997. *Sahīh al-Bukhārī*. Trans. M. M. Khan. Riyadh: Darussalam.
- . 2003. *Sahīh al-Bukhārī: Versión resumida*. Traducción: Lic. Isa Amer Quevedo. Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.

Al-Qur’ān. <https://alqurantranslations.com/wp-content/uploads/2024/02/Al-Quran-Spanish-KFP.pdf>

- Al-Tirmidhi, Abu 'Issa Mohammad. 2007. *Jami' Al-Tirmidhi*. Trans. Abu Khalyl. Riyad: Darussalam, 1st ed.
- Andreassen, C. S., S. Pallesen, and M. D. Griffiths. 2017. "The relationship between addictive use of social media, narcissism, and self-esteem: Findings from a large national survey." *Addictive Behaviors* 64: 287–293. <https://doi.org/10.1016/j.addbeh.2016.03.006>.
- Bandura, A. 1977. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Gawronski, B. 2019. "Cognitive dissonance theory: A review of the evidence." *Social Cognition* 37(1): 1–25.
- Haidt, J., and C. Joseph. 2007. "L'esprit moral: Comment cinq ensembles d'intuitions innées guident le développement de nombreuses vertus culturelles." In *L'esprit inné*, vol. 3: Fondements et avenir, 367–391. New York, NY: Oxford University Press.
- Hollan, J., E. Hutchins, and D. Kirsh. 2000. "Distributed cognition: Toward a new foundation for human-computer interaction research." *ACM Transactions on Computer-Human Interaction* 7(2): 174–196.
- Hou, J. et al. 2019. "Social media addiction: Its impact, mediation, and intervention." *Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13(1). <https://dx.doi.org/10.5817/CP2019-1-4>.
- Klaina, M. 2023. "Religious Discourse in the Media Arab." *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 6(2): 199–218. <https://doi.org/10.14421/lijid.v6i2.4488>.
- Klaina, M. 2024b. "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, Mekki, and D. I. Ansusa Putra. 2024a. “Al-Tasāmuh or Tolerance in the Qur’ān and Sunnah? And Claims of the Deniers.” *Living Islam Journal of Islamic Discourses* 7(1): 1–22. <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i1.5367>.
- Koenig, H. G. 2012. “Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications.” *ISRN Psychiatry* 2012, Article ID 278730. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>.
- Muslim, Abu al-Hajjaj. 2007. *Sahih Muslim*. Trans. Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: Darussalam, 1st ed.
- . s. f. *Sahih Muslim*. Traducción: ‘Abdu Rahmân Colombo Al-Ŷerrâhî. Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.
- Tajfel, H., and J. C. Turner. 1979. “An integrative theory of intergroup conflict.” In *The Social Psychology of Intergroup Relations*, 33–47. USA: Brooks/Cole.
- Trepte, S., and L. S. Loy. 2017. “Social identity theory and self-categorization theory.” In P. Rössler, C. A. Hoffner, and L. van Zoonen (eds.), *The International Encyclopedia of Media Effects*, 1832–1845. USA: John Wiley & Sons.
- Valkenburg, P. M., and J. Peter. 2011. “Online communication among adolescents: An integrated model of its attraction, opportunities, and risks.” *Journal of Adolescent Health* 48(2): 121–127. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2010.08.020>.