Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Published on *Books on Islam and Muslims* | *Al-Islam.org* (http://www.al-islam.org)

Cuestiones sobre las Ramas del Islam: El Hadîz, el Iÿtihâd y el Fiqh

Log in [1] or register [2] to post comments

"El Fiqh Imamita se basa -fundamentalmente- en el Sagrado Corán, la tradicion, el intelecto y el consenso de los sabios.La Tradición consiste en los dichos, acciones y reconocimientos tácitos de los Inmaculados, a la cabeza de los cuales se encuentra el Mensajero de Dios (BP)". El libro "Cuestiones sobre las ramas del Islam: El Hadîz, el Iÿtihâd y el Fiqh", guian al lector hacia un mejor entendimiento sobre estas bases fundamentales de la Jurisprudencia Islamita Shia.

Author(s):

- Aiatullah Ya'far Subhani [3]

Translator(s):

- Feisal Morhell [4]

Category:

- General [5]
- Sunni & Shi'a [6]

Featured Category:

- Explore Shi'a & Sunni [7]

Las fuentes de la Legislación Islámica y el Hadîz

La tradición Shî'ah Imamita, en lo relacionado a la doctrina y los principios del Islam, actúa según los hadices narrados por el Mensajero de Dios (BP) a través de narradores fiables en los que es posible basarse. Estos hadices pueden encontrarse en libros de narraciones

tanto shiítas como sunnitas.

Por ello, puede suceder que la tradición Shî‘ah, en sus libros de jurisprudencia, también se base en narraciones transmitidas a través de narradores sunnitas. Este tipo de hadîz, que es clasificado en cuatro clases, es denominado “muazzaq” (fiable). En base a esto, las acusaciones que algunos tendenciosos hacen contra la tradición Shî‘ah Imamita a este respecto1, no tienen base y son absolutamente erróneas.

El Fiqh Imamita se basa -fundamentalmente- en el Sagrado Corán, la tradicion, el intelecto y el consenso de los sabios.La Tradición consiste en los dichos, acciones y reconocimientos tácitos de los Inmaculados, a la cabeza de los cuales se encuentra el Mensajero de Dios (BP).

Así, si una persona confiable narra un hadîz del Mensajero de Dios (BP), y tal hadîz contiene palabras, acciones o reconocimientos tácitos del Profeta (BP), será considerado, aceptado y puesto en práctica por la tradición Shî‘ah Imamita.

Lo que encontramos en las obras y escritos de la tradición Shî‘ah conforma un testimonio veraz que corrobora esto. Debemos decir: no hay diferencia alguna a este respecto entre los libros de hadices shiítas y los libros de hadices sunnitas, sino que el tema pasa por determinar la confiabilidad y grado de consideración de cada narrador en particular.

La condición de prueba de valor (huÿÿah) son los hadices narrados por los Imames de Ahlul Bait (P). Los hadices y narraciones transmitidos por los inmaculados Imames de Ahl-ul Bait (P) mediante cadenas de transmisión correctas, conforman una huÿÿah legítima, y se debe actuar en base a su contenido y dictaminar en conformidad a los mismos.

Los Imames de Ahl-ul Bait (P) no son muÿtahidîn o “muftis” -en el sentido convencional y frecuente de ambos términos-, sino que todo lo que se transmitió de ellos son realidades que ellos obtuvieron a través de las siguientes vías:

La Transmisión del Mensajero de Dios (BP)

En la tradición Shî‘ah Imamita, son mucho los hadices y narraciones que fueron transmitidos por cada Imam en cadena al Imam anterior hasta llegar a la transmisión por el Mensajero de Dios (BP).

Si todos estos hadices, que fueron narrados por Ahl-ul Bait (P) y cuya cadena de transmisión llega al Mensajero de Dios (BP), fueran reunidos en un solo lugar, conformarían una gran enciclopedia que representaría un inmenso tesoro para los expertos en hadîz y los juristas musulmanes, puesto que hadices y narraciones con tan sólidas y fuertes cadenas de transmisión no tienen parangón en el mundo del hadîz. Señalaremos un solo ejemplo de esos hadices, que es el llamado hadîz “silsilat adh-dhahab” (La Cadena de Oro), del cual se dice que los Samanidas, la dinastía amante de la literatura y fomentadora de la cultura, solían preservar una copia en sus arcas, en procura de bendiciones y por su amor al conocimiento.

Narró el Sheij As-Sadûq, de Abû Sa‘îd Muhammad Ibn Al-Fadl An-Nîsâbûrî, de Abû ‘Alî Al-Hasan Ibn ‘Alî Al-Jazraÿî Al-Ansârî As-Sa‘dî, de Abus Salt Al-Harawî, que dijo: Me encontraba junto a ‘Alî Ibn Mûsâ Ar-Ridâ (P), cuando partió de Nishâbûr siendo que se encontraba montando una mula gris, y he ahí que Muhammad Ibn Râfi‘, Ahmad Ibn Harb, Iahiâ Ibn Iahiâ e Is·hâq Ibn Râhwiah, así como un gran número de entre la gente del conocimiento, se

prendieron a las riendas de su mula por los cabestros y dijeron: “¡Por tus puros antepasados! Refiérenos un hadîz que hayas escuchado de tu padre”. Entonces él sacó su cabeza del palanquín y dijo:

« حَدّثَني أبي العبدُ الصالح موسى بنُ جعفر قال: حَدّثني أبي الصادقُ جعفرُ بنُ محمدٍ قالَ: حَدّثني أبي أبو جَعفر محمدُ بنُ عليٍ باقر عِلمِ الانبياء قالَ: حَدّثَني أبي عليٌّ بن الحسين زينُ العابِدين قالَ: حَدّثني أبي سيدُ شبابِ أهلِ الجَنّةِ الحسينُ قالَ: حَدّثني أبي عليٌّ بنُ أبي طالب قالَ: سَمعْتُ النّبيّ (ص) يقول: قالَ الله جَلّ جَلالُه: لا إلَهَ إلاّ اللهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أمنَ مِن عَذابي.»

“Me relató mi padre, Al-‘Abdus Sâlih (“el siervo justo”), Mûsâ Ibn Ÿa‘far, diciendo: Me relató mi padre As-Sâdiq (“el veraz”) Ÿa‘far Ibn Muhammad, diciendo: Me relató mi padre Abû Ÿa‘far Muhammad Ibn ‘Alî, Bâqir ‘Ilm Al-Anbîiâ’ (“el desmenuzador de la ciencia de los profetas”), diciendo: Me relató mi padre ‘Alî Ibn Al-Husain Zain Al-‘Âbidîn, (“el ornamento de los adoradores”) diciendo: Me relató mi padre, Seîied-u Shabâbi Ahlil Ÿannah (“el señor de los jóvenes del Paraíso”), Al-Husain, diciendo: Me relató mi padre ‘Alî Ibn Abî Tâlib, diciendo: Escuché al Profeta (BP) decir: Dijo Dios, Majestuoso e Imponente: “No hay divinidad más que Dios” es Mi fortaleza, y quien ingrese en Mi fortaleza se encontrará a salvo de Mi castigo”.

Y cuando marchó la caravana nos voceó:

« بِشُروطِها، وأنا مِن شُروطِها »

“Con sus condiciones, y yo soy de entre sus condiciones”.2

Transmitir del libro de ‘Alî (P)

‘Alî acompañó al Mensajero de Dios (BP) durante todo el periodo de su profecía, y por ello pudo registrar y escribir una inmensa parte de los hadices del Mensajero de Dios (BP) en un libro -en realidad ese libro fue por dictado del Mensajero de Dios (BP) y escrito por mano de ‘Alî (P). En los hadices de Ahl-ul Bait (P) se mencionaron las características de ese libro, el cual, luego del martirio de Imam ‘Alî (P), pasó a manos de la gente de su casa.

Dijo el Imam As-Sâdiq (P) respecto a ese libro:

« طولُه سَبْعون ذراعاً، إملاء رسول الله (ص) قاله من فِلق فِيه، وخطّ علي بن أبي طالب (ع) بيده، فيه والله جميع ما تحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة »

“Su largo es de setenta brazos, fue dictado por propia boca del Mensajero de Dios (BP), y escrito por las propias manos de ‘Alî Ibn Tâlib (P). ¡Por Dios! Que en el mismo se encuentra todo lo que la gente necesita hasta el Día de la Resurrección”.3

Es de mencionar que este libro permaneció en manos del Ahl-ul Bait (P) heredándolo cada Imam del anterior. Los Imames Al-Bâqir y As-Sâdiq -con ambos sea la paz- narraron muchos hadices refiriéndoles al mismo. Incluso lo pusieron en conocimiento de algunos de sus shias o seguidores. Existe hoy una gran parte de sus hadices en los compendios de hadices shiítas, especialmente en Wasâ’il Ash-Shî‘ah.

Las inspiraciones divinas

Existe otra fuente para los conocimientos de Ahl-ul Bait (P) que podemos denominar de “inspiración”. La inspiración no es particular de los profetas. A lo largo de la historia hubo entre las personalidades sagradas quienes gozaban de tal inspiración, y a pesar de que no eran profetas, les eran impartidos algunos secretos desde el mundo de lo oculto. El Sagrado Corán se refiere a ello cuando habla del acompañante del profeta Moisés (P) (Al-Jidr, con él sea la paz), quien le enseñó a Moisés algunas cosas. Expresa:

﴿ آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدنا وَعَلّمناهُ من لَدُنّا عِلْلاً ﴾

«Le otorgamos una misericordia venida de Nuestra parte y le enseñamos un conocimiento infundido por Nosotros».4

Así también, expresa lo siguiente en relación a una persona del entorno del Profeta Salomón (P) (Âsif Ibn Barjîâ), diciendo:

﴿ قالَ الّذِي عندَهُ عِلْمٌ مِن الكِتاب ﴾

«Dijo aquel que tenía un conocimiento del Libro». 5

Estas personas no aprendieron sus conocimientos, ni los adquirieron a través de la enseñanza, sino que, como lo expresa el Sagrado Corán, era un conocimiento infundido por Dios (ladunnî): «Le enseñamos un conocimiento infundido por Nosotros (min ladunnâ)». En base a esto, el hecho de que una persona no sea profeta no es impedimento para que no sea agraciada con la inspiración divina, tal como fueron agraciados con la misma algunas personas de entre aquellas poseedoras de altos grados espirituales.

En los hadices narrados por las dos grandes tendencias del Islam, a este tipo de personas a veces se les llama muhaddaz, esto es “a quien le hablan los ángeles” sin que sean profetas.

Al-Bujârî en su Sahîh narró del Profeta (BP) que dijo:

« لَقَدْ كانَ فِيمَنْ كانَ قَبْلَكُمْ مِن بَني إسْرائِيل يُكلّمون مِن غَير أنْ يَكُونُوا أنْبِياء »

“Antes que vosotros había entre los Hijos de Israel personas a quienes se les hablaba sin que fueran profetas”.6

A partir de aquí, los Imames de Ahl-ul Bait (P) -por su condición de referenciales para la comunidad en lo relacionado a explicar los conceptos divinos y las normas de la religión- respondían a las preguntas cuyas respuestas no se encontraban en los hadices del Profeta (BP) ni en el libro de ‘Alî (P) a través de la “inspiración” y la enseñanza a partir del mundo de lo oculto y el conocimiento infuso (ladunnî).7

La compilación del Hadîz

Los hadices del Profeta (BP) gozan de una consideración especial, tal cual el Sagrado Corán. Así, El Libro y la Tradición han sido y continuarán siendo las fuentes doctrinales y jurídicas de los musulmanes.

Tras el fallecimiento del Enviado de Dios (BP), un grupo de musulmanes, bajo la presión del poder que se hizo del gobierno después del Profeta, se abstuvo de escribir y compilar hadices, pero los seguidores de Ahl-ul Bait (BP) no sucumbieron –por suerte- ni por un momento respecto a la compilación de hadices, sino que los compilaron y registraron después de la partida del Noble Profeta (BP). Hemos mencionado anteriormente, que una gran parte de los hadices del Ahl-ul Bait (P) son tomados del mismo Noble Mensajero (BP).

Los sabios de la escuela de Ahl-ul Bait (P), a lo largo de la historia, procedieron a compilar grandes compendios del hadices y compilaciones que incluían narraciones e informaciones, esto han sido mencionado en los libros de Riÿâl (ciencia que se ocupa de la confiabilidad de los integrantes de las cadenas de transmisión de hadices), especialmente en los siglos cuarto y quinto de la hégira, valiéndose a este respecto de los libros que fueron elaborados y compilados durante la época de los Imames, a manos de sus numerosos compañeros y alumnos. Los libros generales de hadices compilados que hoy se consideran el eje de referencia de la doctrina y las normas del Shiísmo son:

1. Al-Kâfî, escrito por Muhammad Ibn Ia‘qûb Al-Kulainî (fallecido en 329 HL), que está conformado por ocho tomos.

2. Man lâ iahduruh al-faqîh, escrito por Muhamamd Ibn ‘Alî Ibn Al-Husain Ibn Bâbûaih, conocido como As-Sadûq (306-381 HL), que se compone de cuatro tomos.

3. At-Tahdhîb, escrito por Muhammad Ibn ‘Al-Hasan, conocido como Sheij At-Tûsî (385-460 HL), el cual se compone de diez tomos.

4. Al-Istibsâr, escrito por el mismo autor anterior, en cuatro tomos.

Éstos conforman el segundo conjunto de compendios de hadices que ha elaborado y organizado la tradición Shî‘ah a lo largo de la historia mediante sus raudos esfuerzos hasta los siglos cuarto y quinto de la hégira. Como ya hemos mencionado, fueron elaborados compendios de hadices durante la época de los Imames (P) en los siglos segundo y tercero, que se denominan “las primeras compilaciones”, estos suman a los “usûl al-arba‘mî’ah” (los cuatrocientos documentos elaborados directamente por los compañeros de los Imames Inmaculados) cuyo contenido fue trasladado al segundo conjunto de los compendios de hadices

Debido a que la Ciencia del Hadîz ha sido siempre objeto de atención por parte de la tradición Shî‘ah, en los siglos XI y XII fueron elaboradas otras compilaciones de hadices que no mencionamos para no extendernos. Las más famosas de estas compilaciones son Bihâr Al-Anwâr (Los Mares de Luces) del ‘Al·lâmah Muhammad Bâqir Al-Maÿlisî, y Wasâ’il Ash-Shî‘ah (Los Medios de la Shî‘ah) de Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Hurr Al-‘Âmilî.

Como es evidente, la tradición Shî‘ah no actúa en base a cualquier hadîz, ni considera las narraciones de cadena de transmisión única (Ajbâr Al-Ahâd) en lo referente a las cuestiones de creencia, ni aquellas que se contradicen con el Sagrado Corán o la Tradición categóricamente establecida, y ello no constituye una huÿÿah o prueba de valor para la misma, y la sola existencia de la narración en los libros del hadîz no indica su aceptación por parte del autor, sino que este grupo clasifica los hadices en sahîh (correcto o muy confiable), hasan(bueno), muwazzaq (fiable) y da‘îf (débil), cada uno de los cuales sigue unas normas especificas y posee un nivel particular de consideración. La explicación de ello se detalla en la Ciencia de Dirâiah (estudio del hadîz en lo que respecta tanto a su cadena de transmisión como a su sentido expresivo).

1. Esto es, que los shiítas no confiarían en los narradores sunnitas.
2. At-Tawhîd, de As-Sadûq, cap. 1, hadices 21, 22 y 23.
3. Bihâr Al-Anwâr, t.26, pp.18-66.
4. El Corán, Surat Al-Kahf; 18: 65.
5. An-Naml; 27: 40.
6. Sahîh Al-Bujârî, t.2, p.149.
7. Para más información acerca del “muhaddaz” y la definición del mismo, referirse al libro Irshâd As-Sârî fî Sharhi Sahîh Al-Bujârî, t.6, p.99; y otros.

El Iÿtihâd (la capacidad de deducir las normas a través de las fuentes)

Hemos señalado anteriormente las fuentes de la jurisprudencia shiíta imamita (las cuales consisten en cuatro: El Libro Sagrado, la Tradición, el intelecto, y el consenso). La acción de extraer las normas de la sharî‘ah o ley islámica a partir de estos indicios mediante condiciones especiales mencionadas en la ciencia del Usûl o Principios de Jurisprudencia, se denomina iÿtihâd.

Desde que la sharî‘ah o ley islámica es una ley celestial y no habrá terminantemente

ninguna otra ley divina después de la misma, necesariamente debe satisfacer todas las necesidades humanas en los diferentes aspectos de su vida individual y social.

Por otro lado, desde que el devenir de los sucesos y acontecimientos no se circunscribe a lo que hubo en épocas del Mensajero de Dios (BP), entonces, las transformaciones subsiguientes en la vida plantean nuevas necesidades y estados, cada uno de los cuales, evidentemente, necesita un juicio legal determinado.

Considerando estos dos temas, el hecho de que la puerta del Iÿtihâd permanezca abierta frente a los fuqahâ' o jurisconsultos a lo largo de la historia conformará una cuestión indispensable, puesto que, ¿cómo sería posible que el Islam, el cual representa la ley divina completa y la religión íntegra, haga silencio en relación a los nuevos sucesos que se manifiestan, y que abandone a la humanidad confundida en medio de las variables de la historia y la vida frente al cauce de los nuevos sucesos?

Todos sabemos que los sabios de la ciencia del Usûl Al-Fiqh o Principios de Jurisprudencia, dividieron el iÿtihâd en dos partes: "el iÿtihâd absoluto" y el "iÿtihâd propio de una escuela en particular".Si una persona realiza iÿtihâd dentro del método jurídico de Abû Hanîfah, y se esfuerza en alcanzar su misma opinión en una determinada cuestión, su accionar se denomina "iÿtihâd dentro de la escuela jurídica". Pero si el muÿtahid no se circunscribe a un método o escuela jurídica en particular, y se esfuerza en comprender el juicio divino a través de las fuentes jurídicas (ya sea que finalmente sea acorde a una escuela o método jurídico en particular, o bien los contradiga), ello es llamado iÿtihâd absoluto. Lamentablemente, la puerta del iÿtihâd absoluto fue cerrada para los sabios sunnitas[1], delimitándose su iÿtihâd al marco de una de las cuatro escuelas, lo cual es, sin dudas, una manera de limitar la acción del mismo, y restringir su ámbito.

Los fuqahâ' o juristas shiítas hacen su iÿtihâd en base al Libro Sagrado, la Tradición, el intelecto, y el consenso, y se esfuerzan en no circunscribirse en modo alguno al tratar de comprender las realidades y conceptos religiosos, sino al hecho de seguir las pruebas de las fuentes jurídicas. A partir de aquí, vemos que su iÿtihâd vital y dinámico produce un fiqh íntegro, que armoniza con las necesidades humanas, diferentes, diversas y en continua transformación, y deja tras sí un tesoro académico enorme.

Lo que favoreció al desarrollo de este fiqh profundo y dinámico es la prohibición de imitar a una persona fallecida, y la orden es la de imitar al muÿtahid vivo, quien conoce la sociedad, su tiempo y las necesidades y renovaciones que acontecen en ambos.

El fiqh shî'ah coincide en la mayoría de las cuestiones con las opiniones de los juristas de las otras escuelas, y un estudio del libro Al-Jilâf del Sheij At-Tûsî brinda un evidente testimonio de ello. Es así que pocas veces sucede que exista un juicio en una determinada cuestión secundaria en el fiqh shî'ah que no coincida con la opinión de alguno de los fundadores de las cuatro escuelas del sunnismo, o la de algunos fuqahâ que les precedieron. A pesar de ello, existen algunas cuestiones en las que el fiqh shiíta posee una opinión en particular, a algunas de las cuales haremos referencia en los siguientes artículos. Las mencionaremos junto a sus argumentos, puesto que puede llegar a suponerse que no hay nada que avale estas normas en particular o bien que son contrarias al Libro Sagrado y la Tradición, siendo que el asunto es completamente al revés.

1. Al-Maqrîzî en Al-Jutat, t.2, p.344.

Algunas normas jurídicas en las que existe diferencia

La religión islámica está compuesta por doctrina y jurisprudencia (esto es, una visión sobre lo existencial, y otra sobre lo que debe o no debe ser), lo cual es denominado “Principios de la Religión” y “Ramas de la Religión”.

En los temas anteriores nos familiarizamos con los Principios de la Doctrina Islámica según la concepción Shî‘ah de una manera argumental. Así también se esclareció la postura y opinión shiíta respecto a la consideración que poseen los hadices del Profeta (BP) y Ahl-ul Bait (P). Ahora debemos brevemente hacer referencia al método y conducta jurídica de la tradición Shî‘ah, como así también a algunas cuestiones jurídicas en las cuales posee una opinión y posición particular.

La condición de prueba de valor del dicho o narraciones de los “Compañeros del Profeta (BP)”

La Tradición del Profeta (BP) fue narrada y transmitida a las generaciones posteriores a través de un grupo de sus Compañeros, y los dichos, acciones y aprobaciones tácitas que de él se trasmiten conforman una huÿÿah o prueba de valor que debe ser seguida y debe actuarse en base a lo que conlleva. Si un “Compañero” narra la sunnah o Tradición Profética y tal narración alcanza todas las condiciones pertinentes a una huÿÿah o prueba de valor, entonces todos la asumen y aceptan y se debe actuar en base a la misma.

Así, cuando alguno de los Compañeros explica alguno de los vocablos usados en el Sagrado Corán o alguna de sus expresiones, o bien narra algo respecto a los sucesos y circunstancias relacionados a la época del Mensaje, u otra cosa, su narración es aceptada si se reúnen en ella las condiciones mencionadas.

Pero si lo que el Compañero menciona es su propia opinión y deducción respecto a alguna aleya del Sagrado Corán o un hadîz del Profeta (BP), o bien se transmite de esa persona algún dicho u opinión sin que esté claro si eso que se ha transmitido forma parte de la tradición del Profeta de Dios (BP) o si conforma la opinión personal de ese Compañero y suiÿtihâd personal, entonces ello no constituirá una huÿÿah, puesto que la opinión del muÿtahid no es huÿÿah para otros muÿtahidîn.

Por eso, en el dicho del Compañero se debe diferenciar en la práctica entre lo que conforma su propia opinión e iÿtihâd y lo que transmite de la tradición profética. La Shî‘ah Imamita solo actúa en base al dicho del Compañero si es que éste expresa la tradición profética.

At-Taqlîd (la imitación a un sabio)

Todo musulmán debe alcanzar certeza en los asuntos que debe creer, y no es permitido que siga a otros en esas cuestiones sin haber alcanzado él mismo tal convicción.

Desde que los fundamentos principales y las generalidades de los asuntos doctrinales se encuentran limitados y definidos teniendo cada uno de ellos clara demostración racional, se conforma un asunto asequible para las personas el hecho de alcanzar la certeza en lo relacionado a los fundamentos y las cuestiones básicas de la religión. Mientras que el espectro de las ramas y normas jurídicas no es muy amplio al respecto, sino que el discernimiento de las mismas requiere de muchos conocimientos preliminares que la mayoría de las personas no dominan. Por eso, esas personas –tal como lo indica la naturaleza humana y en conformidad al comportamiento de las personas sensatas de referirse a los especialistas- en lo relacionado a las normas de la sharî‘ah o ley divina, deben referirse a los sabios y los muÿthidîn, para de esa manera puedan cumplir sus deberes religiosos y sus obligaciones jurídicas.

Básicamente, el ser humano realiza sus acciones según el conocimiento y el discernimiento, de manera que si le es asequible alcanzar por sí mismo esos conocimientos los adopta y actúa en base a los mismos, pero cuando eso no le es posible requiere la ayuda de otro. Aquí necesariamente debemos saber que el taqlîd a un muÿtahid que reúne las condiciones y el hecho de referirse a él para conocer el deber religioso, es una forma de referirse a los expertos en una materia y no tiene nada que ver con la ciega imitación producto del fanatismo nacional, racial o algo similar.

Al-Wudû’ (la ablución)

Los musulmanes son unánimes en que el Islam posee una doctrina y una ley divina. En cuanto a la primera, ya nos hemos familiarizado con la misma en las secciones anteriores. En cuanto a la sharî‘ah o ley religiosa, podemos decir que sus principales divisiones son cuatro:

1. Los actos devocionales (al-‘ibâdât).

2. Las transacciones (al-mu‘âmilât).

3. Las formulaciones unilaterales (al-iqâ‘ât).

4. Las sentencias (al-ahkâm).

Los principales actos devocionales son los siguientes:

1. El rezo (as-salât) y las oraciones meritorias (an-nawâfil).

2. El ayuno (as-saûm) obligatorio y el preferible.

3. El gravamen religioso sobre nueve géneros en particular[1] (az-zakât).

4. El gravamen religioso del quinto sobre las ganancias en general (al-jums).

5. La peregrinación (al-haÿÿ).

6. La lucha sagrada (al-ÿihâd).

7. Ordenar lo bueno (al-amr bil ma‘rûf).

8. Prohibir lo malo (an-nahîi ‘anil munkar)

Éstos son los principales actos de adoración y asuntos para acercarse a Dios según los Imamitas en conformidad a la sharî‘ah o ley islámica, los cuales nos contentamos solo con mencionarles. En cuanto a las transacciones, las formulaciones unilaterales y las sentencias, delegamos la explicación de las mismas a los libros de jurisprudencia.

Así es, existen normas en las que tal vez la tradición Shî‘ah no está de acuerdo con los demás y a continuación señalaremos las principales, las cuales conforman al mismo tiempo cuestiones jurídicas.

Frotar los pies en lugar de lavarlos durante la ablución

Todos sabemos que el wudû o ablución conforma uno de los preliminares de la oración. Leemos en la sura Al-Mâ’idah (La Mesa Servida) las palabras del Altísimo que expresan:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُم إلى المرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ ﴾

«¡Oh Creyentes! Cuando os dispongáis a rezar lavad vuestros rostros y manos [aidî-a kum] hasta [ilâ] los codos, y frotad vuestras cabezas y vuestros pies hasta los tobillos».2

La expresión أَيدِي] = aidî] utilizada en la aleya es el plural de يد] = iad] la cual posee diferentes usos en el idioma árabe: a veces se utiliza para indicar desde los dedos hasta la muñeca, a veces para señalar desde los dedos hasta los codos, y otras veces para señalar desde la punta de los dedos hasta el hombro. Esto en primer lugar.

Segundo: Desde que la medida que es obligatorio lavar durante el wudû es entre la punta de los dedos y los codos, el Sagrado Corán ha utilizado la expresión “hasta los codos”, para dejar en claro la medida obligatoria de lavarse. En base a esto, la preposición إلى] = ilâ] (“hasta” o “hacia”) en las palabras del Altísimo que expresan «hasta [ilâ] los codos», señala la extensión de “lo lavado” en lo que llama “las manos”, y no el modo en que debe realizarse el lavado (esto es, si la manera de hacerlo es desde abajo hacia arriba o al revés), sino que la forma del lavado es conforme al entendimiento consuetudinario y el hábito de las personas que es lavarse “de arriba hacia abajo”, lo cual incluso está en conformidad con el proceder natural y consuetudinario.

Por ejemplo: Cuando el médico le prescribe a un hombre enfermo que lave sus pies hasta la rodilla lo encontramos lavándose de arriba hacia abajo. Por eso, la Shî‘ah Imamita sostiene que el lavado del rostro y de las manos en el wudû debe ser de arriba hacia abajo, y no considera correcto lo contrario.

Hay otro tema respecto al wudû y es la cuestión de frotar los pies. El fiqh shî‘ah dice: se debe frotar los pies con la mano húmeda y no lavarlos. Eso es indicado brevemente por lo

aparente de la sexta aleya de la sura Al-Mâ’idah, la cual explica que hay dos obligaciones en el wudû; una es “lavar” y la otra “frotar”. El lavado corresponde al rostro y las manos y el frotado corresponden a la cabeza y los pies.

﴿ فاغسِلُوا وجوهَكم وأيديكم إلى المرافق ﴾

1. «Lavad vuestros rostros y manos hasta los codos».

﴿ وامسَحوا بِرءُوسِكُم وأرجلَكم إلى الكعبين ﴾

2. «Y frotad vuestras cabezas y vuestros pies hasta los tobillos».

Si nosotros exponemos estas dos frases a cualquier árabe parlante que no estuviera familiarizado con ninguna escuela islámica jurídica en especial, ni estuviera informado de alguna postura jurídica y le pidiéramos que nos explicara qué quiere decir ello, nos diría sin dudar: según esta aleya debemos hacer dos cosas: una, el lavado y corresponde al rostro y las manos; y la otra es el frotado y corresponde a la cabeza y los pies.

En lo que respecta a las normas de gramática árabe, la expresión أرجلكم] – arÿulakum] (vuestros pies) está en conjunción (‘atf) con la palabra رءُوسِكم] = ru’ûsikum] (vuestras cabezas), por lo que el resultado es el frotado de los pies; y no es válido considerar esta última palabra en conjunción con la frase anterior que es فاغسلوا... وأيديكم] = fagsilû... wa aidîakum] (Lavad vuestros... y vuestras manos), de manera que dé cómo resultado el lavado de los pies, puesto que eso implicaría una separación entre el término en conjunción, que es “los pies” y el término al que se encuentra en conjuntivo, que es “vuestras manos” mediante una aposición, que sería la frase “y frotad vuestras cabezas”, lo cual no es correcto en las normas de la gramática árabe, puesto que implica la confusión en el propósito.

Así también, no hay diferencia al respecto tanto si se adopta la lectura arÿulikum (en genitivo) o arÿulakum (en acusativo), puesto que en ambas lecturas la conjunción es entrearÿulakum (vuestros pies) y ru’ûsikum (vuestras cabezas), pues ello aparejaría una sola diferencia, que es que en el primer caso el objeto en conjunción es el vocablo (lafdz) y la expresión aparente (dzâhir), mientras que en el segundo caso el objeto en conjunción es la ubicación gramatical (mahal·l).

En otras palabras, si “vuestros pies” es objeto de conjunción a la misma expresión “vuestras cabezas” se lee en genitivo (arÿulikum), y si es objeto de conjunción a la ubicación gramatical (esto es, la condición del objeto directo de “frotad”), se lee en acusativo (arÿulakum). En cualquier caso el sentido es el mismo.

Las narraciones mutawâtir que nos llegan de Ahl-ul Bait (P), nos señalan que el wudû tiene dos componentes: “dos lavados” y “dos frotados”. El Imam Al-Bâqir (P) narró en un hadîz donde explica el wudû del Mensajero de Dios (BP), que el Profeta (BP) se frotaba los pies.

Es de mencionar que los Imames de Ahl-ul Bait (P) no son los únicos que frotaban sus pies al realizar la ablución, sino que gran parte de los Compañeros y los tabi‘în tenían esa opinión y sostenían ello.

En cuanto a los Compañeros que sostenían ello, están:

1. El Imam ‘Alî Ibn Abî Tâlib (P).

2. ‘Uzmân Ibn ‘Affân.

3. ‘Abdul·lah Ibn ‘Abbâs.

4. An-Nazâl Ibn Saburah Al-Hilâlî.

5. Rufâ‘ah Ibn Râfi‘ Ibn Mâlik Al-Badrî.

6. Anas Ibn Mâlik Ibn Nadr, el sirviente del Mensajero de Dios (BP).

7. Tamîm Ibn Zaid Al-Mâzinî.

8. Abû Mâlik Al-Ash‘arî.

En cuanto a los tâbi‘în, tenemos a:

1. El Imam Al-Bâqir, Muhammad Ibn ‘Alî Ibn Al-Husein (P).

2. Basr Ibn Sa‘îd Al-Madanî.

3. Hamrân Ibn Abân, el servidor de ‘Uzmân Ibn ‘Affân.

4. ‘Abdu Jair Ibn Iazîd Al-Kûfî.

5. ‘Ubâd Ibn Tamîm Al-Jazraÿî.

6. Aus Ibn Ubai Aus Az-Zaqafî.

7. ‘Âmir Sharâhil Ibn ‘Abd Ash-Sha‘bî.

8. ‘Ikrimah, el sirviente de Ibn ‘Abbâs.

9. ‘Urwah Ibn Az-Zubair Al-Qurashî.

10. Qutadah Ibn ‘Uzair Al-Basrî.

11. Mûsâ Ibn Anas Ibn Mâlik, el juez de Basora.

12. Husain Ibn Ÿundab Al-Kûfî.

13. Ÿubair Ibn Nufair Ibn Mâlik Ibn ‘Âmir Al-Hadramî.

14. Ismâ‘îl Ibn Ubaî Jâlid Al-Baÿlî Al-Ahmasî.

15. ‘Atâ’ Al-Qudâhî.

Así como otros, cuyos nombres hemos mencionado en nuestro “Tratado especial sobre el

juicio de los pies en el wudû”.3

Mencionamos el dicho de Ibn ‘Abbâs que expresa: “El wudû consta de dos lavados y dos frotados”.4

Aquello sobre lo cual es válida la prosternación

La tradición Shî‘ah sostiene que es obligatorio prosternar la frente durante la oración sobre el suelo o lo que brota del mismo, con la condición de que no sea algo comestible ni de aquello con lo que se confecciona vestimenta, y que es permitido prosternar la frente sobre otras cosas fuera de ello mientras se pueda escoger. Se narra en un hadîz del Mensjero de Allah (BP), transmitido por fuentes sunnitas:

« وجُعِلَتْ لِيَ الارضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً »

“Me fue dispuesta la tierra como objeto de prosternación y como objeto de purificación (tahûr)”.5

De la palabra طهور] = tahûr] (objeto de purificación), la cual se refiere al taiammum (ablución seca cuando no es posible usar agua), se desprende que el propósito de “tierra” aquí es la tierra natural la cual está conformada por el polvo, la roca, la arcilla y materias similares. También dice el Imam As-Sâdiq (P):

« السجودُ لا يَجُوز إلاّ عَلى الارض أو عَلى ما أنبَتت الارضُ إلاّ ما أُكِلَ أو لُبِس »

“La prosternación no se permite sino sobre la tierra o lo que ésta produce a excepción de lo que es comestible o aquello con lo que es factible confeccionar vestimenta”.6

El proceder de los musulmanes en épocas del Noble Mensajero de Dios (BP), era prosternación sobre el suelo de la mezquita cubierto de guijarros, y cuando el aire estaba muy caliente de manera que prosternar la frente sobre los guijarros conformaba un asunto dificultoso, se les permitía que tomaran los guijarros en sus manos para que se enfriaran, a fin de que pudieran hacerlo sobre los mismos.

Narró Ÿâbir Ibn ‘Abdul·lah Al-Ansârî: “Yo solía rezar junto al Mensajero de Dios (BP) la oración del mediodía tomando un puñado de guijarros en mi mano para enfriarles debido a la intensidad del calor, de manera que pudiera prosternarme sobre ellos”.7

Uno de los Compañeros se abstuvo de empolvorarse el rostro al prosternarse y el Profeta (BP) le dijo:

“Empolvora tu rostro”.8

Así también, si alguno de los Compañeros se prosternaba sobre alguno de los extremos de su turbante, el Profeta (BP) le corría con la mano el turbante de la frente.9

Todos estos hadices testimonian que el deber de los musulmanes en la época del Mensaje del Profeta (BP) era primeramente prosternarse sobre tierra y guijarros, y no se prosternaban sobre tapetes, la ropa ni el extremo del turbante, y después al Profeta (BP) le fue anunciado a través de la revelación divina que también podía prosternarse sobre las esterillas o jumar.10Existen numerosas narraciones que nos refieren la prosternación del Profeta (BP) sobre las esterillas o jumrah.11

Los shiítas imamitas siguen observando este principio, de manera que continúan prosternándose solamente sobre la tierra o lo que brota de ella que no sea comestible ni se use para vestir, como sucede con la esterilla hecha de ramas de palmera o mimbre; y es a estos evidentes indicios que vuelve su insistencia en prosternarse sobre tierra, guijarros o piedra, o bien la esterilla. Luego, lo mejor sería que en el mundo islámico las mezquitas estén provistas de tal manera que los seguidores de las diferentes escuelas pudieran actuar de acuerdo a sus deberes sin inconveniente.

Por último, es necesario mencionar un punto que es que la tierra o la piedra son en realidad “el objeto sobre lo cual prosternarse” y no “el objeto a quien se dirige la prosternación”. Los shiítas se prosternan “sobre la tierra o la roca”, no “para la tierra o la roca”. Tal vez alguien pueda conjeturar equivocadamente que los shiítas se prosternan para la tierra o la piedra siendo que ellos solamente se prosternan completamente ante Dios, Glorificado Sea, al igual que todos los musulmanes, y posan sus frentes sobre la tierra en sometimiento a Dios, Glorificado Sea, y dicen: subhâna rabbî al-a‘lâ wa bihamdih (Glorificado Sea mi Señor el Elevado, y por Su Alabanza).

El hecho de juntar dos oraciones

odo musulmán debe rezar para Dios todos los días y noches cinco veces en los tiempos dispuestos por la ley divina, y ello fue explicado por Dios, Glorificado sea, a Su Noble Mensajero en el Sagrado Corán y la Tradición.

Así, el tiempo de la oración del mediodía (dzuhur) y de la tarde (‘asr) comienza a partir de que el sol cruza el cenit hasta la puesta del sol. El tiempo de la oración del ocaso (magrib) y de la noche (‘ishâ) comienza al ocaso y concluye a la media noche. El tiempo del rezo de la mañana comienza al despuntar el alba (faÿr) hasta la salida del sol.

La tradición Shî‘ah sostiene que el tiempo comprendido entre el mediodía (dzuhur) y el ocaso (magrib) es el tiempo común para las dos oraciones de dzuhur y ‘asr, a excepción del lapso necesario para realizar cuatro ciclos de oración al comienzo de ese tiempo, el cual es particular de la oración de dzuhur, y el lapso necesario para realizar cuatro ciclos antes del final de ese tiempo, el cual es particular de la oración del ‘asr.

En base a esto, la persona puede realizar las dos oraciones en el tiempo común a ambas (y es sólo en el lapso particular del dzuhur o del ‘asr que no se puede realizar más que la

oración correspondiente), si bien lo meritorio es separar la oración del mediodía de la de la tarde y la del ocaso de la de la noche y realizar cada una en su tiempo preferible12, pero al mismo tiempo es permitido juntar las dos oraciones que tienen tiempo común en vez de realizarlas en su tiempo preferible. Dijo el Imam Al-Bâqir (P):

« إذا زالتِ الشّمسُ دَخَلَ الوقتان الظهرُ والعصرُ، وإذا غابتِ الشمسُ دخلَ الوقتان المغربُ والعشاءُ الآخرة »

“Cuando el sol cruza el cenit entra el tiempo (de las dos oraciones) del dzuhur y del ‘asr, y cuando se oculta el sol entra el tiempo (de las dos oraciones) del magriby del ‘ishâ’ ”.13

Dijo el Imam As-Sâdiq (P):

« إذا زالتِ الشّمسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقتُ الظّهر والعَصر جميعاً، إلاّ أنّ هذِهِ قبلَ هذهِ، ثم إنّه في وقت منهما جميعاً حتى تغيبَ الشمسُ »

“Cuando el sol cruza el cenit entra el tiempo (de las oraciones) del dzuhur y del ‘asr juntas, sólo que una es realizada antes que la otra; luego, el tiempo es de ambas hasta que se oculta el sol”.14

Informó el Imam Al-Bâqir (P) del Profeta (BP) que solía juntar las oraciones de dzuhur y ‘asr sin que hubiera excusa de por medio ni causa en especial.15

La permisión de juntar las dos oraciones de dzuhur y ‘asr y las dos oraciones de magrib e ‘ishâ, es objeto de consenso entre todos los juristas del Islam, puesto que todos permiten juntar los dos rezos de dzuhur y ‘asr en (la planicie de) ‘Arafat y los dos rezos de magrib e ‘ishâ en la explanada de Muzdalifah. Asimismo, gran parte de los fuqahâ’ sunnitas permiten juntar los dos rezos durante el viaje.

En lo que se diferencia la tradición Shî‘ah de los demás, es en el hecho de extender la cuestión basándose en las pruebas como las antes mencionadas (aceptando, claro está, la preferencia de realizar los cinco rezos en sus momentos meritorios y sostener que es una acción preeminente) de manera que ello permite juntar las dos oraciones en cualquier caso.

El motivo de ello -como se relata en los mismos hadices- es ampliar la norma para los musulmanes y facilitarles el asunto. El Profeta (BP) juntó dos oraciones en muchas oportunidades sin que lo hiciera por alguna excusa (como lo sería el hecho de estar de viaje, la enfermedad u otra situación similar), sino para facilitar la norma para los musulmanes y allanarles el asunto, de manera que quien quisiera pudiera juntar las dos oraciones y quien quisiera las realizara en forma separada.

Así, vemos que narró Muslim en su Sahîh el siguiente hadîz: “Rezó el Mensajero de Dios (las

oraciones del) dzuhur y ‘asr juntas, y las de magrib e ‘ishâ’ juntas sin que lo hiciera por algún temor ni por estar de viaje”.16 En algunas narraciones se hizo mención de la razón de ello. En una de esas narraciones se menciona textualmente lo siguiente: “Juntó el Profeta (BP) las oraciones de dzuhur y ‘asr y las de magrib e ‘ishâ’.” Se le dijo algo al respecto, y expresó:

« صَنَعْتُ هذا لِئلاّ تُحرَجَ أُمّتي »

“Hice eso para que mi comunidad no se viera en inconvenientes”.17

Las narraciones que se refieren a que el Profeta (BP) juntó los dos rezos se citan en los Sihâh y los Masânîd (los principales libros sunnitas), y las que expresan textualmente la permisión de juntar las dos oraciones llegan a ser veintiún narraciones, algunas de las cuales se vinculan al hecho de estar de viaje, y otras no se vinculan ni al viaje ni a la enfermedad ni a la lluvia.

En algunas se hace mención del motivo de poder juntar dos oraciones, que es facilitar su realización y aliviar a los musulmanes en sus obligaciones. Los fuqahâ’ shiítas infieren de esa “facilitación” la permisión de poder juntar las dos oraciones de dzuhur y ‘asr y las de magrib e ‘ishâ’ en cualquier caso. En cuanto a la forma en que las mismas se juntan, es igual a como lo hacen todos los musulmanes cuando las juntan en ‘Arafat y Muzdalifah.

Puede llegar a suponerse que el propósito de “juntar las dos oraciones” es realizar la primera de ambas al final de su tiempo preferible (por ejemplo cuando la sombra de un objeto alcanza el mismo tamaño del objeto) y la siguiente al comienzo del tiempo del ‘asr, y con este accionar el orante –en realidad- realizó los dos rezos en su tiempo, si bien uno fue al final de su tiempo y el siguiente al comienzo del mismo.

Pero esta conjetura es diferente a lo aparente de las narraciones puesto que la forma de juntar las dos oraciones -como ya dijimos- es de la manera en que lo hacen todos los musulmanes en ‘Arafat y Muzdalifah, esto es, en ‘Arafat realizan las dos oraciones de dzuhur y ‘asr en el tiempo del dzuhur, y en Muzdalifah realizan las dos oraciones de magrib e‘ishâ’ en el tiempo del ‘ishâ’.

En base a esto, la acción de juntar las dos oraciones que fue expresada por el Mensajero de Dios (BP) considera esta forma de juntar, y no el hecho de realizar una de las oraciones al final de su tiempo y la siguiente al principio de su tiempo.

Esto, además de que la razón de juntar las dos oraciones fue manifestada en algunas narraciones, y consiste en allanar y aliviar las obligaciones. En algunas narraciones la razón expuesta fue el hecho de alejar los inconvenientes, y en este sentido, ello solo se verifica cuando el orante junta las dos oraciones con total elección para hacerlo, esto es, cuando se le permite realizar el dzuhur y el ‘asr, o el magrib y el ‘ishâ’ juntos, cuando lo desee.

Esto sumado al hecho de que, en base a esta manera de juntar las dos oraciones, debemos decir que el Profeta (BP) no trajo nada nuevo, puesto que tal forma de juntar las oraciones era permitido incluso antes de que el Profeta (BP) realizara ello explícitamente, puesto que a cualquier musulmán le era permitido retrasar su oración del dzuhur hasta el final de su tiempo y realizar luego la oración del ‘asr al comienzo de su tiempo.

Los fuqahâ' shiítas imamitas han escrito detallados tratados acerca del hecho de juntar las dos oraciones y sus pruebas, y aquel que desee extenderse al respecto puede referirse a los mismos.

1. Camellos, vacas y corderos, oro y plata, trigo, cebada, dátiles y pasas de uva (N.T.).
2. Al-Mâ'idah; 5: 6.
3. Ver: Tratado especial sobre el juicio de los pies en el wudû, pp. 61-68.
4. Tafsîr At-Tabarî, t.6, p.82.
5. Sahîh Al-Bujârî, t.1, p.91, libro del Taiammum, hadîz 2.
6. Wasâ'il Ash-Shî'ah, t.3, cap.1 de los capítulos sobre "Aquello sobre lo cual prosternarse", hadîz 1, p.591.
7. Musnad Ahmad, t.3, p.327, El hadîz de Ÿâbir; Sunan Al-Baihaqî, t.1, p.439.
8. Kanz Al-'Ummâl, t.7, p.465, hadîz 19810.
9. Ver: Sunan Al-Baihaqî, t.2, p.105.
10. Al-Jumar y Al-Jumrah: Es del tamaño suficiente para poner el rostro en la prosternación y está hecho de esterilla, tejido de hoja de palma, u otra cosa vegetal (Lisân Al-'Arab).
11. Musnad Ahmad, t.6, pp.179, 309, 331, 337, y t.2, pp.192-198.
12. El tiempo preferible de la oración del dzuhur es desde el comienzo de su tiempo al cruzar el sol el cenit, y culmina cuando la sombra de un objeto iguala a su altura. El tiempo preferible de la oración del'asr culmina cuando la sombra de un objeto es dos veces su altura.
13. Wasâ'il Ash-Shî'ah, t.3, capítulos sobre "Los tiempos de las oraciones", cap. 4, hadîz 1.
14. Wasâ'il Ash-Shî'ah, t.3, capítulos sobre "Los tiempos de las oraciones", cap. 4, hadices 4 y 6.
15. Ibíd.
16. Sahîh Muslim, t.2, p.151, capítulo sobre "El hecho de juntar las dos oraciones sin estar de viaje".
17. Comentario de Az-Zarqânî al Muwata' de Mâlik, t.1, cap.: "El hecho de juntar las dos oraciones sin estar de viaje y estándolo", p.294.

El matrimonio por tiempo determinado (Mut'ah)

l fiqh shiíta, siguiendo el Libro Sagrado y la Tradición, considera correcto dos tipos de matrimonio: el matrimonio permanente, el cual no necesita explicación, y el matrimonio por tiempo determinado o mut'ah, cuya forma es como sigue:

Le es permitido al hombre y a la mujer establecer una relación matrimonial por un tiempo determinado a condición de que no exista impedimento jurídico para que ambos se casen (como un vínculo familiar o por amamantamiento), y ello luego de haber determinado una cantidad de bienes como dote. Luego ellos, al terminar el periodo, se separan sin tener que recurrir a la fórmula de divorcio. Si de este matrimonio (temporal) surge un niño, se considerará hijo legítimo de ambos y les hereda.

Luego de concluido el periodo, la mujer debe esperar el periodo de 'iddah legal, y si se encontrara embarazada, su periodo de 'iddah será hasta concluido el embarazo, sin tener la opción de casarse nuevamente con otro hombre mientras se encuentre vinculada al

primero. Lo mismo sucede cuando se encuentra en el periodo de ‘iddah.

El matrimonio temporal es igual al matrimonio permanente en cuanto a su esencia y realidad, y la mayoría de las normas estables para el matrimonio permanente también lo son para el enlace temporal; la diferencia importante que existe entre ambos tipos de matrimonio la conforman dos asuntos:

1. La fijación del periodo de tiempo en el matrimonio temporal.

2. No hay obligatoriedad inicial de sustentar a la esposa en este segundo tipo de matrimonio.

Si pasamos de esos dos temas más exponentes, las demás diferencias son minúsculas y no provocan gran contraste entre los dos tipos de enlace. Debido a que el Islam es el sello de las religiones y la ley divina íntegra, ha permitido esta forma de matrimonio para solucionar el problema sexual. Si consideramos el estado del joven que estudia o trabaja fuera de su país, y no posee la capacidad para establecer un matrimonio permanente, entonces, ¿qué puede hacer ante esa situación? ¿Cuál es su obligación en tal caso? Ese joven tendrá tres opciones:

A. Reprimir el deseo sexual y abstenerse del disfrute sexual.

B. Establecer una relación sexual ilícita con mujeres corruptas o enfermas.

C. Valerse del matrimonio temporal y casarse con una mujer casta dentro de unas condiciones especiales, sin tener la obligación de sustentarla, tal como sucedería con un matrimonio permanente.

Es obvio que no hay una cuarta opción para tal joven, y si bien esto no significa que el matrimonio temporal se circunscriba a una persona en estas condiciones, al mismo tiempo se puede considerar tal caso para descubrir la razón de la legitimación de este tipo de casamiento.

Hay que tener en cuenta que los fuqahâ’ del Islam han avalado un tipo de “casamiento permanente” el cual en su realidad es un matrimonio temporal, puesto que en el mismo el hombre y la mujer se casan “en forma permanente” pero ambos, o por lo menos uno de ellos, saben que en un tiempo se separarán mediante el divorcio. Haber legitimado tal tipo de casamiento se asemeja completamente a la legitimación del matrimonio temporal, puesto que son similares en su esencia aunque se diferencien en el nombre.

El Libro Sagrado y la Tradición profética nos refieren la legitimidad del matrimonio temporal o mut‘ah. Es así que el Sagrado Corán expresa:

﴿ فما اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنهُنّ فآتُوهُنّ أُجورَهُنّ فَريضةً ﴾

«En cuanto a aquellas con las cuales hayáis realizado mut‘ah (istamta‘tum), dadles sus dotes como un precepto».[1]

La contundente mayoría de los exegetas considera que esta aleya se refiere al matrimonio

temporal. Básicamente no hay lugar para la vacilación en cuanto a que el mut‘ah fue legislado en el Islam, sino que la controversia está en si este tipo de matrimonio fue abrogado o no, esto es, si continúa siendo lícito.

Las narraciones de las dos tendencias del Islam señalan que esta norma no fue abrogada, sino que se prohibió actuar en base a esta norma en la época del segundo Califa. Es de mencionar que hay unas palabras del mismo Califa a este respecto que ponen de manifiesto que este tipo de matrimonio era lícito y habitual durante la época del Gran Profeta (BP), e infieren que tal prohibición sólo se originó a partir de una opinión personal y nada más, puesto que dijo: “¡Oh gente! Había tres cosas durante la época del Mensajero de Dios las cuales yo prohíbo y considero ilícitas y por las que castigaré, y son: el mut‘ah de las mujeres[2] (el matrimonio temporal), el mut‘ah del haÿÿ[3] y la frase (del llamado a la oración que reza) “haîia ‘alâ jair-il ‘amal” (Venid a la mejor acción)”.[4]

Lo sorprendente es que la primera y la última de estas tres cosas permanecen prohibidas hasta hoy, pero en relación a la mut‘ah del haÿÿ permaneció lícita, actuando los musulmanes en base a ello y en oposición a la opinión del segundo Califa (puesto que cuando el peregrino culmina la ‘umrah o peregrinación menor sale de su estado de ihrâm o consagración ritual y se le vuelve lícito lo que es prohibido durante el mismo, siendo que ‘Umar había prohibido salir del estado de ihrâm y permanecer en el mismo hasta llegar el momento del haÿÿ o peregrinación mayor).

La prueba evidente de que el Profeta (BP) no prohibió el mut‘ah es lo narrado por Al-Bujârî de ‘Umrân Ibn Husain que dijo: “Fue revelada la aleya del mut‘ah en el Libro de Dios y actuamos en base a la misma junto al Mensajero de Dios y no fue revelado lo que lo prohibiera, y él no prohibió ello hasta que murió; luego un hombre expresó según su propia opinión lo que quiso (y aquí se refiere a la prohibición del mut‘ah por parte del segundo Califa).[5]

1. An-Nisâ’; 4: 24.
2. El matrimonio temporal.
3. La permisión de la intimidad matrimonial durante el lapso entre la peregrinación menor y la peregrinación mayor.
4. Sharh At-Taÿrîd de Al-Qushÿî, tema del Imamato, p.464.
5. Sahîh Al-Bujârî, t.6, p.37, sección del tafsîr, al referirse a la exégesis de la aleya 196 de la Sûra Al-Baqarah.

Colocar la mano derecha sobre la izquierda durante la recitación de las suras en la oración

l takfîr o qabd, que consiste en colocar la mano derecha sobre la mano izquierda durante el rezo, conforma una bid‘ah o innovación y algo ilícito para el fiqh imamita. Dijo Amîr Al-Mu’minîn (P):

« لا يَجْمَعُ المسلمُ يَدَيه في صلاته وهو قائمٌ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ يتشبّه بأهل الكُفْرِ مِنَ المجوس »

“El musulmán no junta sus manos en su oración mientras se encuentra en posición de pie ante Dios asemejándose a la gente de la incredulidad entre los zoroastrianos”.1

El gran Compañero Abû Hamîd As-Sâ’idî habló a un grupo de los Compañeros del Profeta (BP) entre los que se encontraba también Abû Hurairah Ad-Dûsîi, Sahl As-Sâ‘idî, Abû Usaid As-Sâ‘idî, Abû Qutâdah, Al-Hariz Ibn Rab‘î y Muhammad Ibn Maslamah, y se refirió a la forma del rezo del Noble Profeta (BP), y mencionó todas las acciones meritorias tanto pequeñas como grandes, pero no mencionó en absoluto esta acción (o sea, el takfîr).2

Es evidente que si esta acción hubiese sido parte del comportamiento y vida del Profeta (BP), la hubiera mencionado al referirse a su oración (BP) o bien la hubieran mencionado los presentes en aquella reunión.

También nos ha llegado en nuestros libros de Hadîz algo similar al hadîz de As-Sâ‘idî de boca del Imam As-Sâdiq (P) en una narración de Hammâd Ibn ‘Îsâ.3 Se infiere también del hadîz de Sahl Ibn Sa‘d que colocar la mano derecha sobre la izquierda durante la oración comenzó después del fallecimiento del Mensajero de Dios (BP) puesto que dijo: “A la gente les fue ordenado”4, mientras que si hubiera sido el Profeta (BP) quien hubiera ordenado esta acción, hubiese dicho: “El Profeta (BP) ordenó a la gente”, esto es, lo hubiera atribuido a la misma persona del Profeta (BP).

1. Wasâ’il Ash-Shî‘ah, t.4, cap.15 de entre los capítulos sobre las cosas que cortan la oración, hadîz 7.
2. Al-Baihaqî en As-Sunan, t.2, pp.72, 73, 101 y 102; Abû Dawûd en su As-Sunan, t.1, p.194, cap. “La apertura de la oración”, hadices 730 y 736; At-Tirmidhî en su As-Sunan, t.2, p.98, cap. “Los atributos de la oración”.
3. Wasâ’il Ash-Shî‘ah, t.4, cap.1 de entre los capítulos sobre “Las acciones de la Oración”, hadîz 81.
4. Fath Al-Bârî, t.2, p.224; Sunan Al-Baihaqî, t.2, p.28.

No es permitido realizar un rezo meritorio en forma colectiva

l rezo de tarâwîh es considerado una de las acciones meritorias en las que se ha puesto más énfasis, imitando al Mensajero de Dios (BP). Se transmite en el fiqh shî‘ah que es meritorio que la persona rece a lo largo del mes de Ramadán una cantidad de mil ciclos de oración además de la oraciones meritorias reguladas para el resto de los meses. Estas oraciones se rezan en forma individual y hacerlas en forma colectiva conforma una bid‘ah o innovación en materia de religión. Dijo el Imam Al-Bâqir (P):

« ولا يَجُوز أنْ يُصَلّي التطوّعَ جماعةً »

“No es permitido que se recen las oraciones meritorias en comunidad”.1

El Imam Ar-Ridâ (P) ha mencionado en su carta en la cual escribió cuáles deben ser las creencias y prácticas del musulmán, que no es permitido realizar estas oraciones meritorias (nawâfil) en comunidad, y que hacerlas de esa manera conforma una bid‘ah o innovación en materia de religión. Dijo:

« ولا يُصَلّى التطوّع في جماعة لانّ ذلك بدعَة وكلُ بدعةٍ ضلالة وكل ضلالة في النار »

“No se realizan las oraciones meritorias en comunidad puesto que ello es una bid‘ah, y toda bid‘ah es un extravío, y todo extravío está en el Fuego”.2

Haciendo un estudio del Salât At-Tarâwîh realizado en comunidad tal como es frecuente entre los sunnitas, queda en claro que hubo un iÿtihâd personal detrás de la legislación de ese asunto, al punto que se vieron obligados a llamar ello “bid‘ah hasanah” (innovación buena). Quien desee profundizar en el tema puede dirigirse a las siguientes fuentes: Al-Qastalânî en Irshâd As-Sârî, t.3, p.226; ‘Umdat Al-Qârî, t.11, p.126; Ash-Shâtibî en Al-I‘tisâm, t.2, p.291.

1. As-Sadûq en Al-Jisâl, p.606.
2. As-Sadûq en ‘Uiûn Ajbâr Ar-Ridâ, t.2, p.124.

El Jums

Los fuqahâ’ del Islam están de acuerdo en que las ganancias de la guerra se dividen entre los combatientes a excepción del jums o quinto del botín, puesto que ello debe ser gastado en asuntos especiales que fueron mencionados en las palabras del Altísimo que rezan:

﴿ وَاعْلَمُوا أَنّمَا غَنِمْتُم مِن شيءٍ فَأَنّ للهِ خُمُسَهُ وللرّسُول وَلذِي القُربى واليَتَامى وَالمَسَاكِين وَابن السّبِيل ﴾

«Y sabed que de lo que obtengáis (mâ ganimtum), a Dios pertenece su quinto, y asimismo al Mensajero, a sus parientes, a los huérfanos, a los indigentes y al viajero (que se ha quedado sin recursos)».1

La única diferencia entre los fuqahâ’ shiítas y los demás estriba en que los últimos restringen el jums a las ganancias obtenidas en la guerra, y no sostienen su obligatoriedad en otro caso fuera de ese (como ser lo que gana y adquiere una persona), y para ello argumentan mediante la misma aleya mencionada en la que se hace referencia a las ganancias (ganîmah) de la guerra y el combate.

Pero ello no es correcto por dos motivos:

Primero: En idioma árabe el vocablo غنيمة] - ganîmah] significa “todo aquello que obtiene la persona”, y no se circunscribe a lo que consigue del enemigo durante la guerra y el combate.

Dice Ibn Mandzûr en su Lisân Al-‘Arab:

“Al-Gunm es obtener algo sin penalidad”.2

Asimismo, el Sagrado Corán utiliza la misma expresión al referirse a las mercedes del Paraíso, cuando dice:

﴿ فَعِنْدَ اللهِ مَغانِمُ كثيرَةٌ ﴾

«Y junto a Dios hay abundantes ganancias»3

Básicamente, el vocablo غنيمة] - ganîmah] se encuentra en oposición a غرامة] - garâmah] (sufrir una pérdida), de manera que cada vez que se juzga que una persona debe pagar una cantidad sin obtener un beneficio, tal cantidad se llama garâmah, mientras que si gana algo y lo consigue es llamado ganîmah

En base a esto, el vocablo ganîmah no se circunscribe al botín de guerra, y el hecho de que la aleya haya sido revelada respecto al botín de la batalla de Badr, no indica que ello fuera particular de las ganancias de la guerra, sino que la norma de separar un quinto de las ganancias conforma una ley general e integral, y el tema de la aleya no restringe esa norma general.

Segundo: En algunas narraciones se menciona que el Noble Profeta (BP) prescribió el jums sobre cualquier tipo de ganancia. Es así que cuando se presentó ante él una comitiva del clan de ‘Abdul Qais y le dijeron: “Entre tú y nosotros se encuentran los idólatras, y nosotros no podemos venir a verte sino en los meses sagrados. Así pues, ordénanos una serie de asuntos por medio de los cuales ingresemos al Paraíso si actuamos en base a ellos, y exhortemos con los mismos a quienes se encuentran tras nuestro”.

Respondió (BP):

« آمُرُكم بأربع: وأنهاكُمْ بأربع: شهادة أن لا إله إلاّ الله وإقام الصّلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم « ...

“Os ordeno cuatro cosas y os prohíbo otras cuatro: Testimoniar que no hay divinidad más que Dios, realizar la oración, dar el zakât, y dar el quinto de lo ganado…”.4

El propósito de ganîmah en esta narración no es lo que se obtiene del combate, puesto que los de la comitiva de ‘Abdul Qais dijeron: “Entre tú y nosotros se encuentran los idólatras”, esto es, no podemos venir a verte en Medina puesto que se encuentran los idólatras en medio de nuestro camino. De esto se desprende que ellos se encontraban cercados por los incrédulos y los idólatras, y en tal caso no tenían la capacidad de combatirles como para obtener de ellos un botín y luego separar el jums del mismo.

Esto sumado al hecho de que las narraciones expuestas por Ahl-ul Bait (P) dejan en claro la obligatoriedad de pagar el jums de cualquier tipo de ganancia que la persona consiga, y esto ya no deja lugar a ningún tipo de duda y ambigüedad.5 Éstas fueron algunas normas de jurisprudencia en las que la Shî‘ah ha adoptado una posición en particular.

Por supuesto, las diferencias entre los shiítas y los demás en lo concerniente a las ramas del Islam no se limitan a estos asuntos. Por ejemplo existe diferencia en cuestiones como el jums, el testamento y la herencia, pero además del hecho de que la Shî‘ah comparte con los demás las generalidades de las normas de la sharî‘ah, un estudio del fiqh de forma comparada, especialmente considerando las opiniones argumentadas de la Familia de la Casa de la Profecía (P), puede disminuir las diferencias entre sunnitas y shiítas a este respecto.6

1. Al-Anfâl; 8: 41.
2. Lisân Al-‘Arab, vocablo “ganam”. Se asemeja a este significado lo mencionado por Ibn Al-Azîr en su An-Nihâiah y Al-Fairûz Âbâdî en su Qamûs Al-Lugah.
3. An-Nisâ’; 4: 94.
4. Sahîh Al-Bujârî, t.2, p.250.
5. Wasâ’il Ash-Shî‘ah, t.6, Libro del Jums, Capítulo Primero.
6. Según los shiítas el testamento del testador es legalmente efectivo (hasta un tercio de los bienes), pero no es así para los sunnitas. El ‘aul (disminución proporcional cuando las partes determinadas por la sharî‘ah para los herederos sobrepasan el entero) y el ta‘sîb (distribución del sobrante entre los herederos del segundo nivel) en las normas de la herencia que realiza Ahl As-Sunnah son nulos para la Shî‘ah y su jurisprudencia y los casos de ‘aul se solucionan de otra manera mencionada en los libros de jurisprudencia.

El rol de la Shî‘ah en la edificación de la civilización islámica

La civilización islámica es producto de los esfuerzos continuos de la comunidad islámica desde que brotó el bendito mensaje muhammadiano. Así, los musulmanes con sus diferentes pueblos y bajo la sombra de la fe y la creencia fundieron sus personas en el crisol del Islam, emplearon todas sus fuerzas y facultades, y concentraron todos sus esfuerzos para servir al Islam y concretar sus objetivos y sublimes propósitos, y de esa manera establecieron las bases de una civilización con la cual la humanidad sigue en deuda y aprovechándose de la misma.

La tradición Shî‘ah desempeñó un rol destacado en la edificación de la estructura de la gran civilización islámica. Es suficiente hojear las páginas de los libros sobre ciencias y civilización islámica para ver cómo brillan en los mismos los nombres de los sabios y pensadores shiítas.

En el ámbito de la literatura árabe es suficiente con saber que fue el Imam ‘Alî (P), el Comendador de los Creyentes, su primer fundador, y que fue su discípulo Abûl Aswad Ad-Du’alî quien continuó su tarea desarrollándola y redactándola. Luego de él llegó el turno de personalidades shiítas que continuaron con esos ingentes esfuerzos en la materia. Entre ellos tenemos a: Al-Mâzinî (fall. 248 HL), Ibn As-Sikkît (fall. 244 HL), Abû Is·hâq An-Nahwî (quien se contaba entre los compañeros del Imam Al-Kâdzim, con él sea la paz), Jalîl Ibn Ahmad Al-Farâhidî, autor del libro Al-‘Ain (fall. 170 HL), Ibn Duraîd, autor de Al-Ÿamharah (fall. 321 HL), As-Sâhib Ibn ‘Ubbâd, autor de Al-Muhît (fall. 386 HL), así como otros de entre miles de literatos shiítas cada uno de los cuales fue en su tiempo un polo de referencia en idioma, sintaxis gramatical (nahw), morfología (sarf) o poesía y ciencia de la prosodia (‘arûd).

En cuanto a la Ciencia del Tafsîr o Exégesis Coránica, después del Mensajero de Dios (BP) los principales referentes fueron el Imam Amîr Al-Mu’minîn ‘Alî Ibn Abî Tâlib (P) y los Imames de Ahl-ul Bait (P). Luego de ellos tenemos a ‘Abdul·lah Ibn ‘Abbâs (fall. 68 HL) y otros de entre los discípulos de Ahl-ul Bait (P). A lo largo de catorce siglos, los sabios shiítas han elaborado cientos de libros de exégesis coránica que se diferencian en volumen, calidad y método. Al respecto hemos escrito un detallado artículo sobre las obras shîitas en el ámbito del tafsîr a lo largo de la historia, que fue publicado en la introducción de la nueva impresión del Tafsîr At-Tibiân del Sheij At-Tûsî.

En la Ciencia del Hadîz ya hemos mencionado que los shiítas se adelantaron a los demás de entre las diferentes tendencias del Islam en lo relacionado a la compilación de la Tradición y su escritura y estudio, mientras que ello era considerado prohibido en la época de los califas (a excepción del periodo del califato del Imam ‘Alî (P), quien tenía registrado los hadices). Es posible señalar a este respecto a ‘Ubaidul·lah Ibn Abî Râfi‘, Rabî‘ah Ibn Samî‘ y ‘Alî Ibn Abî Râfi‘ de entre los compañeros del Imam ‘Alî (P), y luego de ellos a los compañeros y discípulos de los Imames As-Saÿÿâd, Al-Bâqir y As-Sâdiq (con ellos sea la paz).

El desarrollo de la Ciencia del Hadîz en épocas del Imam Ÿa‘far As-Sâdiq (P) alcanzó tal grado que Al-Hasan Ibn ‘Alî Al-Washâ’ dijo: “Vi en la mezquita de Kûfa novecientos narradores del Hadîz, cada uno de los cuales decía: “Me narró Ÿa‘far Ibn Muhammad, con él sea la paz…”.[1]

En lo referente al Fiqh o Jurisprudencia Islámica, egresaron de la escuela de Ahl-ul Bait (P) grandes sabios y muÿtahidîn tales como: Abân Ibn Taglib (fall. 141 HL), Zurârah Ibn A‘ian (fall. 150 HL), Muhammad Ibn Muslim (fall. 210 HL) y cientos de otros grandes muÿtahidîn y sabios investigadores como Sheij Al-Mufîd, el Seîied Al-Murtadâ, el Sheij At-Tûsî, Ibn Idrîs Al-Hil·lî, el Muhaqqiq Al-Hil·lî y el ‘Al·lâmah Al-Hil·lî, quienes dejaron un inapreciable legado científico e ideológico.

Los esfuerzos de la tradición Shî‘ah no se centralizaron sólo en estas ciencias y sus servicios no se limitaron a estos temas, sino que realizaron servicios al Islam y al mundo en otras ciencias como la Historia, las expediciones del Profeta (BP), la ciencia de Riÿâl, la ciencia de Dirâiah, la poesía, la literatura y otras ramas del conocimiento que este breve escrito no puede abarcar.

Todo ello es en lo relacionado a las ciencias transmitidas, y se aventajaron a otros de entre las demás tendencias y grupos en el área de las ciencias intelectivas como el Kalâm y la Filosofía, puesto que la Shî‘ah le concede al intelecto un mayor rol y más importancia que el que le dan las demás tendencias islámicas.

De esta manera, ellos, inspirándose en los hadices del Imam Amîr Al-Mu’minîn y sus hijos inmaculados, se esforzaron más que otros en dilucidar y explicar las creencias islámicas, y es así que la Shî‘ah ofreció a la Ummah o comunidad islámica una gran generación de teólogos capaces y grandes filósofos. El Kalâm shiíta se cuenta entre las más ricas escuelas teológicas islámicas, la cual incluye -además de las pruebas del Libro Sagrado y la Tradición- fuertes pruebas del intelecto.

Uno de los fundamentos de la civilización islámica lo conforma el conocimiento del mundo de la naturaleza y sus leyes. De la escuela del Imam Ÿa‘far As-Sâdiq (P) egresaron famosas personalidades como Ÿâbir Ibn Haîiân, que se destacaron en el ámbito de las Ciencias Naturales al punto que Ÿâbir es considerado en esta época como el padre de la química moderna.

En cuanto a la ciencia de la Geografía, Ahmad Ibn Ia‘qûb, conocido como Al-Ia‘qûbî (fall. alrededor del 290 HL) fue el primer sabio en geografía que recorrió las extensas regiones islámicas y compiló un libro llamado Al-Buldân (Los Países), y es uno de los sabios shiítas.

Estos grandes y multilaterales esfuerzos que fueron realizados en vías del conocimiento y la cultura por los sabios shiítas, comenzaron a partir del primer siglo de la hégira y continúan hasta hoy; y para esto ellos fundaron hawzas o escuelas religiosas, universidades y diferentes institutos, los cuales siempre estuvieron al servicio de la humanidad, y la civilización islámica y humana.

Lo que se mencionó aquí brevemente, no es más que una ligera alusión sobre el papel desempeñado por la Shî‘ah en el ámbito de la ciencia y la civilización islámica. Para mayor información es necesario referirse a las fuentes relacionadas específicamente al tema.2

1. Riÿâl An-Naÿÿâshî, nº 79.
2. Al-Fehrest de Ibn Nadîm; Riÿâl An-Naÿÿâshî, Al-Fehrest del Sheij At-Tûsî; Ta’sîs Ash-Shî‘ah li ‘Ulûm Al-Islâm; Adh-Dharî‘ah ilâ Tasânîf Ash-Shî‘ah; A‘iân Ash-Shî‘ah; el tomo sexto de Buhûz fi-l Milal wan Nihal, y otros libros.

La Unidad de los Musulmanes

La Shî‘ah no ve que las diferencias en las ramas o normas de la ley sean un inconveniente para que se establezca la hermandad entre los musulmanes, y para unir las filas de los musulmanes frente al imperialismo tiránico.

Asimismo, la tradición Shî‘ah sostiene que realizar reuniones de diálogo académico bajo un ambiente sereno y afable, puede solucionar muchos de los problemas y discrepancias ideológicas y jurídicas (que a veces impiden la unión y la armonía).

Básicamente, las diferencias de opinión y de método conforman un asunto natural en la humanidad, y cerrar la puerta del diálogo y la discusión académica frente a los sabios,

pensadores y juristas ocasiona la muerte del conocimiento y la aniquilación del espíritu de investigación.

Así, los sabios shíitas imamitas en todas las épocas se esforzaron por dejar en claro las realidades planteando discusiones académicas y doctrinales, y en la práctica siempre vieron con beneplácito cualquier paso necesario para unificar las filas de los musulmanes y aunar sus corazones contra los enemigos declarados del Islam.

Source URL: http://www.al-islam.org/pt/node/23165

Links
[1] http://www.al-islam.org/pt/user/login?destination=node/23165%23comment-form
[2] http://www.al-islam.org/pt/user/register?destination=node/23165%23comment-form
[3] http://www.al-islam.org/pt/person/aiatullah-yafar-subhani
[4] http://www.al-islam.org/pt/person/feisal-morhell
[5] http://www.al-islam.org/pt/library/general
[6] http://www.al-islam.org/pt/library/sunni-shi%E2%80%99
[7] http://www.al-islam.org/pt/feature/explore-shia-sunni