Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Publicado en *Al-Islam.org* (https://www.al-islam.org)

Capítulo 3: El ijma' o consensus de los doctos: ¿Un modo permitido de controlar la herejía?

Aquellos arabistas, cuyas modalidades se mantienen dentro de la línea cristianizante en su interpretación del pensamiento islámico, han tratado de ofrecer una visión gráfica de la doctrina del *ijma'* como un modo permitido y disputado de controlar la herejía en el islam.1 La doctrina del *ijma'*, contemplada a través del prisma de la ortodoxia cristiana, podría concebirse y podría representarse, según H. A. R. Gibb, por medio del ejemplo del concilio. "Existe cierta analogía entre la estructuración de la doctrina por medio del 'consenso' y los concilios de la iglesia cristiana, a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa; y en algunos aspectos de los resultados eran muy similares. Por ejemplo, sólo después del reconocimiento general del *ijma'* como fuente de derecho y doctrina fue posible y se aplicó una prueba legal definitiva de la 'herejía.' Cualquier intento de promover la cuestión del significado de un texto de tal manera que se negase la validez de la solución ya dada y aceptada por consenso era una *bida'h*, acto de 'innovación,' esto es, una herejía."

La idea central de la opinión formada de H. A. R. Gibb es el concepto de "concilio" en el islam, especialmente desde el punto de vista de su entidad jurídica, entendida como colegialidad episcopal, o sea, una concurrencia de saberes a través y en virtud de la cual la ortodoxia entera, sobre todo en sus miembros justificados, viene a formar parte de un organismo secular que rehace la doctrina islámica, a la luz de la autoridad soberana, cumpliendo así una obra de depuración en materia de fe que bien puede asimilarse a la labor de los canonistas eclesiásticos. Así, en virtud de la doctrina teológica que la iglesia tuvo que exponer contra los herejes de su tiempo, en la época del califato islámico, será la doctrina del *ijma'* la piedra de toque conciliar y constituirá la base para la refutación ortodoxa de las ideas shiitas como "herejía."

Al hablar H. A. R. Gibb del *ijma'* como concilio, o como *consensus* eclesiástico, entendemos que el distinguido arabista se mantiene dentro de la interpretación cristianizante del islam, ya que latina es la palabra "concilio" (lit.: *concilium*, de *cum*, con, y *calare*, llamar, proclamar; y de ahí el sentido de convocación, de asamblea por convocación), y define, según la misma raíz griega de Iglesia (lit.:

*ekklesia***,** de *ek* y *kalo*), como la grey o congregación de fieles cristianos bajo sus pastores," i.d., al conjunto de individuos con algún carácter común, en su doble sentido: activo, como *convocatio* de los obispos, y pasivo, como *congregatio* de los mismos en una unión, una sociedad, un cuerpo colegiado.

Vista la doctrina del *ijma'* bajo este aspecto conciliar, la idea de "consenso" siempre presupondrá la existencia de una "iglesia" ortodoxa en el islam que, al igual que la iglesia cristiana, puede ser reconocida y diferenciada de las demás "sectas" o "herejías" como una institución jurídica, jerárquica, soberana, visible, empírica, fácilmente perceptible desde el exterior para cuantos procuren descubrirla.

Desde ya, podríamos objetar que la concepción "eclesiológica" de H. A. R. Gibb resulta errada y, por lo mismo, falsa si no se llega a advertir que en el islam estos dos elementos: la doctrina del *ijma'***,** como fuente de derecho y canon de las escrituras, por un lado, la referencia tanto interna como externa a la ortodoxia islámica, por otro, son idénticas, coexisten y coinciden en la aplicación de la *shari'ah* y la *sunnah* del profeta, como expresiones soberanas del Corán, en el islam sunnita y en el islam shiita.2

Completemos ahora cuanto llevamos dicho críticamente, con unas observaciones más estrictamente específicas. Podría echarse en falta dentro de nuestra perspectiva que la concepción cristianizante de H. A. R. Gibb se remonta a una época (*circa* 1950) en que esta clase de distinciones no se dejaba sentir con la intensidad conque la sentimos en nuestros días y que la ausencia de un punto de vista amplio y elaborado está ampliamente justificada porque muchos de los problemas que aquí discutimos, en relación con los temas que incumben a este trabajo como el de las "sectas" y el "fundamentalismo," apenas se había planteado.

A ello respondemos, que nos hubiera gustado observar alguna evolución en todos los arabistas y orientalistas posteriores que se mantienen dentro de la misma línea cristianizante de H. A. R. Gibb y, sobre todo, encontrar mayor comprensión, a partir de los trabajos del arabista de Oxford, de las cuestiones suscitadas últimamente por el estudio del islam shiita. Lamentablemente no es así y, salvo contadas y honrosas excepciones, notamos que l**a mayor parte de las investigaciones publicadas en Occidente**, durante la última década del cincuenta, y aun mucho más acá, **no son más que compilaciones sin valor propio, cuya endebles teórica contrasta tristemente con la solidez científica de algunos arabistas del pasado**3 como R. A. Nicholson, L. Massignon, J. Berque, M. Asín Palacios, e incluso, por qué no, el mismo H. A. R. Gibb, quienes, más allá de su incomprensión del espíritu islámico, practicaron y profesaron una ciencia más consecuente con la calificación intelectual que merecieron, pero menos sospechosa de transacción con la controversia ideológica que reduce las polémicas religiosas, en todos sus grados y matices, a términos de extrema vulgaridad y de dudosa probidad científica: antigua dolencia que parece no terminar de agravarse en Occidente, sobre todo en este último tiempo en que **una caterva de "formadores de opinión," metidos a especialistas del islam, ha salido como una negra bandada graznante dispuesta a repetir los mismos errores y falsedades *ad nauseam***.4

Sin duda, el conocimiento y la aplicación analógica de estos principios teológicos debieron de parecerle

a H. A. R. Gibb muy convenientes para su labor de comparación entre el *ijma'* islámico, como consenso de los doctos, y el *concilio* cristiano, como consenso de los saberes eclesiásticos. Esto resulta más cierto cuando H. A. R. Gibb alude al papel de la analogía en su comparación y confiesa que tal parangón es posible "a pesar de las divergencias en cuanto a la forma externa" con los concilios cristianos, lo cual es absolutamente falso puesto que, sin importar el orden y el género de tales "divergencias" formales y exotéricas, es nuestra obligación llamar la atención respecto a la ausencia **en el islam de una iglesia o clero organizado, como también a la inexistencia, en el sentido eclesiológico**, **del oficio sacerdotal porque el islam en general no admite la mediación entre Dios y el hombre** y, asimismo, tampoco existe, en el plano institucional, un rango primacial o prelatura equivalente al papado ni hay jerarquía eclesiástica similar a la gradación de los obispos y cardenales, según el orden de sus merecimientos y el grado de cercanía al poder central de la iglesia.

Sin olvidar, además, que resultaría inútil buscar en el islam ejemplos de *consensus* que sirvan de comparación con los concilios cristianos como los de Nicea, de Lyon, de Letrán, de Trento, del Vaticano, etc.[5] No hubo ni hay letrados o canonistas justificados que llegado el caso se reuniesen en diversos sínodos para examinar la doctrina que consideraren errónea y luego relatasen sus actuaciones en cartas a un prelado, en las cuales pidan que ese error sea condenado como una herejía para la comunidad islámica entera.

Muchas veces, la respuesta dada por un califa o un *mujtahid* fue considerada como la decisión arbitraria y errada de una autoridad incompetente, recaída sin conocimiento ni fundamento sobre la doctrina discutida. No queremos decir con esto que en el islam no haya existido nunca una impugnación o condena contra una doctrina considerada herética ni, muchos menos, que no haya habido una persecución de ciertas minorías o de individuos mal comprendidos, porque los hechos mismos lo desmienten[6] y allí están presentes los dolorosos testimonios de muchos mártires como al-Hallay, Sohravardí, Uways al-Qarni, Qanbar, Maytham al-Tammar, entre los partidarios de 'Ali y de sus parientes, sin descontar, claro está, a los propios imames, principalmente, al-Husayn, llamado por ello *sayyid al-shuhada* (señor de los mártires), quienes darán un categórico mentís a cualquier afirmación en contrario.[7] ¿Quién no ve que algunas de estas muertes fueron consecuencia de decisiones tajantes y arbitrarias?

Entiéndase bien. No hemos hecho ninguna tentativa para invalidar o explicar en otro sentido la cuestión de las persecuciones o condenas de quienes fueron acusados o sospechados de herejía,[8] sino que, por el contrario, se ha afirmado que la idea del *consenso* según el ejemplo del concilio, presenta *ijma'* en el islam, por lo menos respecto al convencimiento de que expresa un modo permitido y disputado de controlar la herejía o la autoridad y la jurisdicción unívocas de los doctos sobre toda la comunidad islámica.[9]

Comprendemos perfectamente que la preocupación de H. A. R. Gibb ha de dirigirse principalmente a inculcar un concepto de *consensus* más aquilatado en la vida y la experiencia religiosas de Occidente,

pero, a nuestro juicio, son precisamente las simplificaciones o asimilaciones de esta clase las que tornan más difícil todo intento de penetrar en el pensamiento islámico, especialmente si, como en este caso, se hace a través de ejemplos tan divergentes como ajenos al islam. "Ajenos" decimos, y esto mismo podría ya suponer que hay algo en el islam que esté menos al día y falto de acuerdo con la historia de las instituciones religiosas de Occidente, sobre todo, en lo relativo a sus expresiones formales.

Cuando nos damos cuenta de que el término técnico *ijma'*, conforme a la etimología generalmente admitida por los arabistas, se deriva de la raíz árabe *jama'*, una de cuyas primeras acepciones es "consenso" entre otros significados afines que aluden a la idea de "consentimiento," "asenso," etc., no dudamos de que expresa un verdadero concepto de la misma; pero quizá la primera relación del *ijma'* con la voz latina *consensus* lo represente mejor la idea de quedar uno libre de toda coacción de poder uno apartarse de algo que es opresivo y cercena la libertad de elegir, toda vez que los *mujtahid* (lit.: "aquellos que se esfuerzan" en el estudio personal de la ley) explican el *ijma'* en orden a "aquello que resulta desde un cierto punto de vista" y, en tal sentido, se aproxima más al concepto védico del *darsana* que al cristiano del *concilio*. En efecto, el *ijma'* como fuente de derecho y doctrina, no presenta conceptos contradictorios, sino diferentes puntos de vista y aspectos distintos de un solo y mismo concepto polifacético.[10]

Por supuesto, esta doctrina se halla en el islam sunnita y también en el islam shiita, aunque cada una de estas tendencias ortodoxas la interpreta y la aplica desde un ángulo diferente. De ahí que el consenso universal o asenso unánime que tiene más fuerza y autoridad de ley es, en conformidad con el Corán y la *sunnah* del profeta, primeramente el testimonio de los compañeros (*ashab*) del profeta, quienes convivieron elegidos por él y de sus labios autorizados oyeron directamente sus dichos o *logias*; sigue el de los testimonios de los seguidores (*tabi'un*) o epígonos de los compañeros, o sea, quienes han sido discípulos de los compañeros y por ellos les fue transmitido oralmente lo que escucharon y finalmente, el de los seguidores de los seguidores o discípulos de los epígonos, que recibieron de sus maestros lo que a su vez sus propios maestros le transmitieron.

Desaparecida esta última generación, el consenso válido, según la mayoría de las escuelas jurídicas islámicas, es el de los *mujtahidin*, cuyos juicios o dictámenes (*fatawa*) varían de acuerdo con sus posturas u opciones filosóficas. Si bien el islam sunnita declaró "sellada" la puerta del *ijtihad* (lit.: "deducción personal de la ley") en el s. X (se sabe que ahora algunos *'ulama'* sunnitas la volvieron a abrir), el islam shiita, en cambio, nunca reconoció esta clausura[11] y sus juristas y teólogos se llamaron siempre a sí mismos *mujtahid*, para preservar y defender ese derecho.

Ahora bien, el hombre ilustrado y el sabio podrán apreciar en todos sus alcances y en profundidad el contenido íntimo de la ley sagrada. Pero, para el islam shiita, dado que ningún docto es perfectamente sabio, por lo mismo su conocimiento de la ley habrá de ser imperfecto[12] y sabrá dejarse guiar por el consenso de la *sunnah* del profeta y de la interpretación autorizada y soberana de los santos imames.[13]

En conclusión, parece prudente tener en cuenta que mientras la verdad de los principios inmutables y fundamentales, sobre los que basan los musulmanes su fe, es irrefragable, la fe completa exige algo más que el asenso unánime en cuestiones que no son ni pueden ser obra o convenio de los hombres.14 Sólo Dios es el Soberano Supremo, el Último, la Única Fuente Legítima de Autoridad;15 la eencia de Su ley es un cuerpo de verdades inmutables, más inmutables que el proceso del pensamiento y el consenso humanos, ya que, a diferencia de las ideas de los hombres, son eternas y no cambian nunca.

1. Nota del Autor. Sobre ijm□', véase G. Hour□n□, "The Basis of Authority and consensus in Sunnite Islam" en Studia Islamica XXI (1964), 13–60; para el ijtih□d, véase M.I. Jannat□, "The Beginnings of Sh□'ite ijtih□d" en Taw□□d (1988), VI, I, 45–64; en relación con la jurisprudencia islámica y para una comparación entre los distintos puntos de vista entre sus diversas escuelas, véase A.R.I. Doi, Shar□'ah: The Islamic Law (London 1984), 315; S.H. Na□r, Ideals and Realities of Islam (London 1966) IV.

2. Nota del Autor. Es esencial diferenciar entre el concepto de ijm□' y el concepto católico de concilio. Ver al primero como la versión islámica del concilio o consensus de los cristianos, es una simplificación grosera. El ijm□' fue desde el inicio un concepto fundamentalmente político, con o sin repercusiones legales. En el islam de los primeros tiempos era algo más intuitivo que técnico, elaborado. El objetivo inmediato de su aplicación era atender diversas cuestiones sociopolíticas que se presentaron luego del fallecimiento del profeta Mu□ammad.

Según el punto de vista tradicional de los eruditos musulmanes, la jurisprudencia (fiqh) islámica se remonta a los compañeros (□ah□bah) del profeta Mu□ammad, aunque fue sólo durante la generación de los seguidores de los seguidores (t□bi'□ at–t□bi'□n) que se formalizaron las principales escuelas de jurisprudencia.

Para las autoridades sunnitas, los compañeros (□ah□bah) deducían respuestas para los problemas más o menos conocidos del Corán y de la sunnah. Pero al enfrentarse con cuestiones impensadas, realizaban (ijtih□d) para, a partir de los juicios, normas legales o enseñanzas del profeta, poder enfrentarlas. Los □ah□bah tenían sus seguidores y discípulos, los t□bi'□n, quienes aprendían de ellos pero no tuvieron la oportunidad de estar con el profeta. Son éstos los que constituyeron la segunda generación del islam, los que a su vez tenían sus propios seguidores. Estos últimos, asimismo, nunca estuvieron con los compañeros. Se los conoció como los t□bi'□ al–t□bi'□n y representan la tercera generación del islam.

Los siglos II y III de la hégira (conocidos como los de los compañeros, los de los compañeros de los compañeros y de los grandes imames sunnitas) estuvieron marcados por la rápida expansión del islam. En aquél período muchos árabes se hicieron musulmanes y ampliaron inmensamente los territorios de la comunidad islámica, a la vez que daban lugar a nuevas cuestiones que requerían nuevas soluciones o respuestas. Y eso motivó generalizaciones suficientemente amplias para su aplicación universal. En resumen, la fiqh pasó del ámbito práctico al teórico.

Las normas legales no estaban organizadas de una manera apropiada antes de la formación de las principales escuelas de jurisprudencia. Los primeros juristas no se ocupaban de cuestiones teóricas sino de soluciones prácticas a problemas puntuales y concretos inmediatos. Puesto que en la primera y segunda generación islámica no se había acabado ningún estudio sistemático de las leyes, sería inapropiado referirse a la jurisprudencia de entonces como una ciencia cabal. Esta se desarrolló recién durante el siglo II H., por lo que no se puede llamar fuqah□' a los compañeros. A la luz de lo explicado, se puede decir que la jurisprudencia islámica se origina realmente a fines del siglo I H., es decir, comienzos del siglo VIII C.

A lo largo de la mayor parte del siglo I H., la jurisprudencia islámica, en un sentido estricto, no poseía un corpus legítimo. Por ser Irak el mayor centro de la misma a fines de ese período y parte del siglo II H., las influencias doctrinarias de una escuela a otra pasaban, casi invariablemente, de allí a Arabia: el desarrollo doctrinal de la escuela de Medina era sobrepasado a menudo por el de la escuela de Kufah.

A fines del siglo I H. encontramos nombres de juristas de los que existe información. Entre ellos se puede contar a Ibr□h□m al–Nakha'□ en Kufah y a Sa'□d ibn al–Musayyab con sus contemporáneos en Medina. Estas escuelas compartían, además del mismo fundamento doctrinal, la estructura legal y los criterios, cosas que las hacían la "tradición

viviente." Esta forma de proceder dominó el desarrollo de la jurisprudencia islámica a lo largo del siglo II H y se le conoció, precisamente, como '□mal ("tradición viviente"). Su objetivo era mantener el espíritu de las enseñanzas de Mu□ammad. En esa época, dicha '□mal fue validada a través del consensus (ijm□'), es decir, de la opinión común de los estudiosos y representantes de cada escuela de leyes.

Como explicamos, el ijm□' fue una herramienta política poderosa, usada para asegurar la elección de Ab□ Bakr como califa después de la muerte del profeta Mu□ammad. Luego sería usado para asegurarse el despliegue e implementación de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámicas, en el papel de únicas representantes de la ortodoxia. Es decir, en uno y otro caso se lo usó para marginar la autoridad de la casa del profeta: el im□m 'Al□ no fue tenido en cuenta como califa, a pesar de que fue elegido sucesor del profeta y la escuela de jurisprudencia jafarita fue dejada a un lado y considerada heterodoxa, a pesar de que era la más antigua, constituida sobre la base de las escuelas hanafita y malikita. Desde la época de los califas rectamente guiados, los juristas musulmanes se basaban en el Corán y en la sunnah para deducir leyes. Sin embargo, con el objeto de consolidar su programa político, se requirió a las autoridades gubernamentales que recurriesen al ijm□' como fuente de gran importancia para ejercer el poder legal. No vacilaron en hacerlo y lo usaron contra los santos imames.

El ijm□' aún no se había consolidado como fuente normalizada de la jurisprudencia en los primeros días del islam. Eso sucede recién en el siglo III H.

Durante la época de los dos primeros khulaf□ al-rash□d□n (Ab□ Bakr al-Sidd□q y 'Umar ibn al-Kha□□ab), se empleaba el método analógico, en función del Corán y de la Sunnah, para deducir las implicancias legales y hallar las soluciones a las situaciones nuevas o imprevistas. Si se encontraba lo buscado, se lo aplicaba. De lo contrario, reunían a un grupo de compañeros, les pedían sus opiniones y se regían por la idea que contaba con más apoyo. Este método representa el origen del consenso como práctica legal. En otras palabras, hasta la época de los khulaf□ al-rash□d□n, la noción de ijm□' o consensus era, evidentemente, una decisión política con fuerza de ley.

Los califas en Medina, en su papel de administradores legales, actuaban como legisladores y ese ejemplo fue seguido por los califas omeyas y sus gobernadores. Las actividades legislativas y administrativas del gobierno islámico estuvieron unificadas a lo largo del siglo I H. Los gobernadores omeyas designaron los primeros jueces que darían forma a la jurisprudencia sunnita. Estos últimos, como tales o como árbitros legales, juzgaban las nuevas cuestiones en base a su opinión personal (ra'y), a las prácticas y a las costumbres tradicionales, aunque supuestamente tenían en cuenta la letra y el espíritu del Corán.

La necesidad de establecer un ijm□' al-ummah o consensus de la comunidad, surgió de la renuencia de algunos jefes tribales a aceptar la designación de Alí como califa o sucesor del profeta Mu□ammad. El consensus era más un requerimiento político que una necesidad legal a comienzo del siglo I H.

Cuando las diferencias de opiniones afectaban asuntos políticos, en particular relativos a la sucesión del profeta, los shiitas no tenían más opción que hablar claro. Las diferencias entre los musulmanes de la primera época, la aparición de grupos de intereses y la intensidad del debate entre ellos, acentuó las diferencias doctrinales y la ummah de Mu□ammad se escindió en tres grandes grupos: ibadíes, sunnitas y shiitas. Cada uno empleó su propia forma de ijm□' como fuente secundaria de la jurisprudencia islámica.

De todos modos, aunque dicha división dio lugar a disturbios y violencias, ninguno de ellos se apartó de la comunidad islámica y siempre prevaleció el espíritu islámico universal. Cada nueva generación resultó más condescendiente, admitiendo de buenas ganas las posiciones de los distintos sectores. Al examinarse la historia, nos encontramos con que los primeros en llamar a la unidad y a la reconciliación de todos los musulmanes fueron los imames de ahl al-bayt.

Las discordias y disputas se resolvían por medio de la revelación en vida del profeta. Pero la cuestión de su sucesión quedó irresuelta en los corazones y se mantuvo latente, independientemente de que estaba establecida y confirmada en el Corán. Algunos musulmanes pensaron que el sucesor debía ser electo por los jefes tribales y otros que ya estaba elegido por decreto divino.

Los juristas sunnitas justificaron el uso del ijm□' (consensus) con un □ad□th del profeta Mu□ammad que dice "Mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo basándose en algo equivocado" (Tirmidh□): fue el fundamento para transformar la ijm□' en una herramienta generadora de leyes islámicas. Dicho □ad□th concedió al consensus de los juristas sunnitas una aparente infalibilidad, algo que ningún fuqah□' shiita aceptaría imitar, debido a que se atiene a la autoridad espiritual y

legítima de los santos imames, al considerarlos los únicos individuos que, luego del profeta, merecen el carácter de infalibles (ma'□□m□n).

Los shiitas sostienen que el profeta y su ahl al–bayt fueron seres humanos perfectos desde el momento en que nacieron. Se trataba de gente purificada e infalible debido a la perfección innata que se les había concedido por gracia divina. Y aunque se podría invocar la necesidad de recurrir al consensus político en ausencia del líder divinamente designado, lo cierto es que el profeta Mu□ammad había designado como su sucesor a 'Al□, en base a un decreto divino. Entonces, si bien no hacía falta para nada un ijm□', los opositores de este último recurrieron al mismo con el objeto de despojarlo de su derecho legítimo al califato.

Si el profeta Mu□ammad hubiese recibido una orden divina respecto a que los jefes tribales debían designar al líder de la comunidad islámica, lo habría dicho. Es decir, deberíamos poseer abundantes tradiciones suyas que dijesen, "Cuando muera, llamen a elección para designar un califa." Pero la verdad es que no existen. En cambio, sí tenemos un gran cuerpo de tradiciones en las que el profeta designa explícitamente a doce imames como sus sucesores, los que son nombrados uno por uno. El primero era 'Al□ y el último el Mahd□. El profeta Mu□ammad siempre enfatizó que la comunidad musulmana debía ser conducida por un líder divinamente inspirado para que no se transforme en algo parecido a una nave al garete.

Es importante recordar que el profeta nunca consideró a la ummah islámica infalible o libre de error. En el momento en que la agresión de la tribu quraysh en contra del mensajero de Dios fue más aguda, éste hizo la siguiente imploración: "Oh Alá, perdona a mi pueblo por su ignorancia." Si la comunidad islámica hubiese sido capaz de autogobernarse y actuar de la mejor manera en defensa del islam sin ser conducida específicamente por alguien, Alá nunca hubiese necesitado enviar guías espirituales.

El hecho de que Alá diese lugar a la wil□yah (autoridad que El concede a los imames para guiar a los seres humanos en todos los aspectos de la vida) después de cerrar la nubuwwah (misión profética), es un indicio suficiente para saber que la comunidad islámica carecía de la capacidad de moverse correctamente sin determinados líderes, es decir, los imames, a quienes Alá designó para que la guíe por el sendero recto. Entonces, a la luz de ésto, se podría colegir que el consensus o ijm□' es una innovación (musta□dath) en el islam. Pero después de la muerte del profeta una costumbre preislámica tribal –la sh□r□, ijm□'– se convirtió en una institución islámica debido a la necesidad política de consolidar el poder del califato emergente.

En el marco de los doce imames, el uso del consesus o ijm□' aparece mucho más tarde y coincide con el momento de la ocultación mayor del duodécimo im□m. Para los juristas yafaríes era impensable considerar el uso del ijm□' en presencia de los imames Infalibles. Es por esa razón que dichos jurisperitos sólo comenzaron a emplearlo después de la ocultación mayor del im□m Mu□ammad al–Mahd□. De todos modos, debería advertirse que el concepto ijm□' para los juristas shiitas difiere totalmente del que sostienen los juristas sunnitas. Para los primeros es valedero en cuestiones religiosas y no como parte de acciones o maniobras políticas dirigidas a obtener beneficios mezquinos contrarios a lo legal.

3. Nota del Editor. Como se explica en "El idioma árabe en proceso de convertirse en un arma contra el islam," "No cabe duda alguna que los orientalistas norteamericanos de hoy no son comparables a los orientalistas franceses e ingleses de la época colonial."

4. Nota del Editor. El libro de A□mad Ghur□b, Subverting Islam, es una lectura valiosa en tanto revela el apoyo saudí a determinados centros de enseñanzas y académicos. A la cabeza de los pseudoespecialistas en islam que se ubican en los mismos, se halla el neoconservador Daniel Pipes, considerado por muchos como islamófobo. Existe la versión en español del libro mencionado, bajo el título Subvertir el islam: la función de los centros orientalistas (Editorial Jorge Luis Vallejos, Buenos Aires –Argentina–, 1996).

5. Nota del Editor. El Concilio de Nicea (325) fue el primero convocado por Constantino I para condenar al arrianismo. Lyon fue la sede de dos concilios (1245 y 1274), en tanto que la basílica de San Juan Letrán en Roma fue sede de otros cinco (1123, 1139, 1179, 1215 y 1512–17). El concilio Tridentino se celebró en Trento (Italia) y tuvo una duración efectiva de ocho años, con diversas interrupciones, entre 1545 y 1563. Convocado por el papa Pablo III y concluido por el papa Pío IV, fue la clave de la contrarreforma católica, mediante la cual el Vaticano revisó sus reglas, reafirmó sus dogmas y enfrentó a los protestantes.

6. Nota del Editor. No se puede negar que en el islam hubo casos de persecución. Por citar un solo ejemplo, el Sult□n

Selīm I, el Cruel, exterminó a 40.000 de sus súbditos shiitas por razones políticas. En cuanto a las principales madhāhib en el islam, fueron impuestas por diferentes autoridades sobre la población. Para mayor información sobre la expansión de las escuelas sunnitas, ver el capitulo “[The] Secret Behind the Spread of [the] Sunni Schools” en el libro de Tījānī, The Shī’ah: The Real Followers of the Sunnah, pp. 82–87. Aunque el autor, por razones propias, no lo manifiesta, esto se aplica, igualmente, a la imposición en Persia de la escuela yafarí como religión de estado por los safávidas. Los shiitas duodecimanos, luego de producirse la ocultación del imām Mahdī, no suponían una amenaza inmediata para las autoridades en una época en la que muchos movimientos competían por el poder y la jefatura, puesto que no tenían un candidato visible para el liderazgo de la comunidad islámica.

7. Nota del Editor. Abū ‘Abd Alá al-Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāj fue un teólogo, místico y mártir musulmán cuyos trabajos marcaron el comienzo de una corriente sufí pujante. Acusado de haber proclamado su divinidad al afirmar Anā al-Ḥaqq (yo soy la Verdad), fue ejecutado por los abasidas. Los positivistas rigurosos que lo juzgaron no pudieron ver más allá de la superficie de sus palabras. Al-Ḥallāj no dijo que él era Alá, sino que se había sometido de tal modo al Todopoderoso, que se convirtió uno con El. Como explica Annemarie Schimmel, “en momentos singulares de éxtasis el espíritu increado puede unirse con el espíritu humano creado y entonces el místico se convierte en el testigo personal viviente de Alá y puede declarar Anā al-Ḥaqq” (72). El fundamento teológico para esa interpretación se encuentra en el ḥadīth qudsī en donde el mensajero de Alá dice que El manifestó:

Quien muestre hostilidad hacia alguien devoto a Mí, Yo estaré en guerra con él. Mi siervo no se acerca a Mí con nada más amado por Mí que los deberes religiosos que le he impuesto, y Mi siervo continúa aproximándose a Mí con trabajos supererogatorios y entonces Yo lo amaré. Cuando lo amo Yo soy sus oídos con los que oye, sus ojos con los que ve, sus manos con las que golpea y sus pies con los que camina. Si me pide (algo), seguramente Yo se lo daré; y si busca refugio en Mí, seguramente Yo se lo concederé. No vacilo en nada como en (tomar) el alma de Mi siervo fiel: él odia la muerte y Yo odio lastimarlo. (Bukhārī)

Al-Ḥallāj no decía que él era Dios, sino que había perdido su “yo” –su individualidad– y había sido sumergido en el Amado. Rūmī sostuvo que las palabras “yo soy Dios” y “yo soy la verdad creadora” significan “soy puro” y “no contengo nada en mi interior excepto a Él” (Arasteh 89). Rūmī contrapuso su interpretación con la de los creyentes “ortodoxos,” quienes declaran “yo soy un siervo de Dios,” con lo que mantienen el dualismo de la existencia (89).

El imām al-Ṣādiq dice que el mensajero de Alá y los santos imames también son los nombres supremos de Alá: “Nosotros somos los nombres más hermosos” (Khumaynī Islam and Revolution 411). Los ahl al-bayt son manifestación de Alá y en consecuencia se les puede aplicar nombres divinos aunque ellos no son divinos. Como observa Khumaynī, “Todo el mundo es un nombre de Alá, porque un nombre es un signo y todas las criaturas son signos de la Esencia Sagrada de Alá Todopoderoso” (367); “Cada cosa es un nombre de Alá. E inversamente, los nombres de Alá son todas las cosas, las cuales se borran (desparecen) dentro de Su existencia” (370).

Suhrawardī (nacido en Irán en 1155 y ejecutado en Siria en 1191) fue un filósofo y místico. Formó parte de la tradición gnóstica, el hermetismo y el neoplatonismo e influenció mucho en el islam. Uways al-Qarnī fue un seguidor de ‘Alī que murió peleando por él. Qanbar fue un criado de ‘Alī. Maytham al-Tammār fue un liberto de ‘Alī y shiita leal, ejecutado por Ibn Ziyyād en Kufah. Para una información detallada de los imames, consultar la obra de Mufīd, Kitāb al-irshād.

En cuanto a los imames shiitas, la opinión de la mayoría, con la notable excepción del shaykh al-Mufīd, es que todos fueron martirizados, excepto el imām al-Mahdī: el imām ‘Alī por un golpe de espada mientras conducía la oración, el imāmḥusayn en la trágica batalla de Karbala y el resto por medio del veneno.

8. Nota del Editor. El autor desea dejar explícitamente claro que no está justificando o defendiendo las acciones de nadie. Las palabras de al-Ḥallāj pueden parecer excesivas, pero lo desproporcionado fue el castigo aplicado por las autoridades. Cuando el autor describe a al-Ḥallāj como un “mártir,” lo hace en el sentido mencionado en el diccionario: “alguien que soporta la muerte antes de renunciar a su fe // alguien que sufre enormemente por alguna causa o principio,” y no en el sentido islámico estricto de la palabra shahīd, aplicable al musulmán que murió en defensa de su dīn (religión), a quien combatió en el camino de Alá. La persona shahīd, vale la pena agregar, se asegura una recompensa inmediata y eterna en el Paraíso. En el caso de Ḥallāj, Alá es el Juez y El es Justo.

9. Nota del Editor. Esto contrasta con la visión de Naṣr, quien opina que la heterodoxia puede ser juzgada por el consenso o ijmā’ de la principal comunidad sobre la base del Corán y de la sunnah (Heart of Islam 87).

10. Nota del Editor. En la jurisprudencia islámica puede encontrarse una variedad de opiniones sobre cuestiones diferentes, adecuada cada una a los variados niveles e individuos. El árbol del islam posee una miríada de hojas multicolores que en su contraste y complementación dan lugar al mosaico musulmán. En verdad, hay una gran bendición en las diferencias y en la diversidad.

11. Nota del Editor. Para los sunnitas, las puertas de la ijtih□d –deducción de leyes para aplicarlas a casos novedosos o no contemplados claramente en las fuentes– se cerraron en el siglo X H. Debido a ello, muchos musulmanes sunnitas están obligados a seguir la ley islámica como fue entendida por los sabios medievales, lo que hace que sus capacidades para enfrentar situaciones nuevas resulten inapropiadas o deficientes. Véase mi trabajo "Like Sheep without a Shepherd: The Lack of Leadership in Sunni Islam." La reapertura de las puertas de la ijtih□d fue realizada por Mu□ammad 'Abduh, líder del movimiento salafita, movimiento al que se puede definir como "wahabismo con ijtih□d." Sin embargo, la ijtih□d que realizan, no es una interpretación de la shar□'ah para aplicarla en los tiempos modernos, sino más bien la supeditación de la modernidad a mandatos medievales malinterpretados.

12. Nota del Editor. Un hecho que debe ser recordado cuando seguimos la fat□w□ de algún sabio. A veces al presentar puntos de vista doctrinales, suelen finalizar su opinión sobre cuestiones legales con las palabras wa All□hu a'lam (Y Alá sabe mejor). No son necesariamente verdades absolutas. En muchas cuestiones, no hay sólo un fallo sino muchos y cada uno se basa en una comprensión concienzuda, en particular de las ciencias islámicas. Es un deber para los musulmanes ser tolerantes, lo que conlleva respeto y comprensión. El im□m Khumayn□, quien posiblemente fue el principal sabio islámico del siglo veinte, se ajustó decididamente a dicha actitud, en el marco de la humildad que lo caracterizaba. Tanto en su comentario del Corán, como en otras áreas, reiteró una y otra vez que lo que decía se basaba "en la posibilidad, no en la certeza" (Islam and Revolution 366). Esto es algo característico, precisamente, de los dignos seguidores de ahl al-bayt. Nosotros podemos tener erudición pero los ahl al-'ismah poseían certeza del conocimiento.

13. Nota del Editor. Como explica el im□m Mu□ammad al-B□qir:

Quien da veredictos (en materia de religión) fundamentado en su propia opinión, en realidad sigue una religión que no conoce. Y quien acepta esos veredictos, en verdad contradice a Alá, ya que opina sobre la legalidad o ilegalidad de algo sin tener conocimiento. (Kulayn□ 152: □ad□th 175)

El profeta Mu□ammad ha dicho: "Quien interprete el Corán según su opinión personal, tendrá su sito en el infierno" (Tirmidh□, Ghaz□l□).

14. Nota del Editor. El islam shiita otorga una gran importancia al 'aql o razonamiento. Mientras que los musulmanes shiitas deben seguir a expertos en materia de leyes, tienen prohibido seguir a alguien en cuestiones de fe sin prueba y convicción. Como explica el im□m Khumayn□, "Un musulmán debe aceptar los principios fundamentales del islam con razón y fe y no debe seguir a nadie en estos aspectos sin prueba y convicción" (The Practical Laws of Islam 17).

15. Nota del Editor. El autor hace referencia a diversos versículos coránicos en la materia. Uno de ellos dice: "el poder pertenece en su totalidad, a Alá" (10:65).

URL del envío:

https://www.al-islam.org/es/islam-shiita-ortodoxia-o-heterodoxia-edicion-revisada-luis-alberto-vittor/cap%C3%ADtulo-3-el-ijma-o