

EL CHIISMO:
PROLONGACIÓN NATURAL DE LA LÍNEA
DEL PROFETA

(Investigación sobre la Wilâya)

Muhammad Bâqir al-Sadr¹

Traducción, Prefacio y Anotaciones: Ahmad al-Bostani

Traducción al español: Ahmad ‘Abd-us-Samad

PREFACIO DEL EDITOR

El autor de esta obra es notoriamente conocido en el mundo islámico, como un gran mushtahid, por sus esfuerzos en vías de restituir al Islam su posición sublime, en una coyuntura histórica donde el pensamiento materialista ha irrumpido, con fuerza, en la nación islámica, dislocada y abrumada por muchos siglos de desviación.

Estamos habituados a ver a Muhammad Bâqir al-Sadr, preocupado, ante todo, por confrontar, en el conjunto de su obra, la aculturación, oponiéndole la Sharia’ islámica portadora de todos los elementos móviles y flexibles que la mantienen viva y conforme a las exigencias de los tiempos y de las circunstancias.

Ahora bien, quien dice preocupación por la salvaguarda del Islam, dice, también, preocupación por la unidad islámica, la cual ha sido una constante en el autor, desde su célebre llamada: “hermano sunnita, chiita...” que lanzó en Irak en un momento en el que el destino del Islam estaba en juego.

Dicho esto, ¿hay que considerar la presente obra², como una excepción a la regla en las preocupaciones del autor (economía, filosofía, usura, etc.) y el recorrido de su obra?. Escribiendo este libro, el mushtahid al-Sadr ¿no se arriesga a desviarse de la línea que siempre siguió, la del Islam universal, por encima de sus tendencias y corrientes?. ¡Vanas interrogaciones!. Lejos de

¹ Gran Ayatullah de origen irakí. Al-Kazimiya 1935-1980. Condenado a muerte por Saddam Husein. Es autor de numerosas obras de filosofía, jurisprudencia, teología e historia. (N.T.)

² Esta obra era, en origen, un prefacio que el autor escribió para el libro del Dr. ‘Abdullâh al-Fayyâdh: “Ta’rîj al-Imâmiyyah wa aslâfihim al-Shîa” (La historia de los Imamitas y de sus predecesores chiitas).

cuestionar la unidad y la continuidad de la obra y las preocupaciones de nuestro autor, la presente obra no hace más que confirmarlas.

En efecto, la principal preocupación del autor fue la salvaguarda del Mensaje del Islam, el cual pasa, como ya hemos dicho, por su unidad. Pero la unidad islámica no es una palabra vacía. No es suficiente predicarla para que se realice. La unidad islámica no se puede producir de otra manera que por la disipación de malentendidos y la erradicación de prejuicios, de ideas preconcebidas y de contra-verdades que corroen el cuerpo de la Umma. Es justamente este noble objetivo lo que pretende obtener al-Sadr en este libro, a riesgo de disgustar a los espíritus sectarios, preocupados más en venerar ciertas tradiciones que en conocer la verdad del itinerario de la experiencia islámica.

En nuestros días, muchos musulmanes se preguntan sobre las razones de la decadencia y del subdesarrollo de la Umma, heredera del Mensaje divino más sublime, que sacraliza la búsqueda del conocimiento y de la ciencia hasta el punto de convertirlo en jacto de devoción!.

Ciertamente, los escépticos, los espíritus maliciosos y los detractores de la Fe, intentan atribuir esta decadencia al Mensaje mismo, silenciando sus llamadas reiteradas a la adquisición de las ciencias, y sus incitaciones incansables a la búsqueda del saber. Pero el creyente, que está animado por la luz de la Fe y guiado por las enseñanzas del Mensaje, ¿no debe ser lo bastante lúcido como para buscar el origen del mal y la causa del declive en las diversas desviaciones que ha conocido la línea islámica trazada por el Profeta (a.s.s) y en la mala aplicación del Mensaje?.

La desgracia es que estas desviaciones se han enraizado de tal forma (a fuerza de perpetuarse, y a causa de continuas campañas de desinformación, llevadas a cabo por “predicadores de patio” y retomadas y consagradas – consciente o inconscientemente – por “historiadores” inclinados más a referir “testimonios” y “documentos”, aunque fueran tendenciosos, que a buscar la verdad) que buen número de musulmanes no distinguen lo verdadero de lo falso, lo legal de lo ilegal, el hecho del prejuicio, en las peripecias de la larga historia del Islam.

Antiguamente, las diferentes dinastías que gobernaron la Umma, en nombre del Islam, estaban más preocupadas en la conservación del poder que en el respeto escrupuloso, y al pie de la letra, de los preceptos del Mensaje. Así, sabiendo que la legitimidad islámica de su reino era, cuanto menos, dudosa, hicieron lo posible por mantener las desviaciones y, aun peor, animaron la práctica de la desinformación y el descrédito de la corriente islámica chiíta, pura y legítima. Pero, hoy en día, mientras que la Umma ha tomado consciencia de esta pasión sórdida por el poder, y que experimenta una necesidad imperiosa de retornar a la fuente y de reencontrarse con la línea

islámica, tal y como fue diseñada por el Corán y la Sunna del Profeta (a.s.s), al-Sadr nos propone aquí acordarnos, con un espíritu puramente islámico y lejos de toda vieja polémica o debate pasional, de algunas verdades evidentes, pero largamente ignoradas y deliberadamente deformadas.

La principal verdad, sobre la cual el autor llama la atención del musulmán, se refiere al origen del Chiismo. Para ello, nos recuerda, en primer lugar, que durante la vida del Profeta (a.s.s.), la primera generación de musulmanes (los Compañeros) se dividía en dos corrientes, en cuanto a su actitud cara a las decisiones, mandatos y recomendaciones del Mensajero (a.s.s.), es decir, a la Sunna. Una corriente “subordinada”³, se sometía totalmente a los hechos y dichos del Profeta (a.s.s.) y los consideraba como infalibles; otra corriente, que se arrogaba el derecho de discutirlos, e incluso contestarlos. El autor denomina al primer grupo, “la corriente de la observación del Texto”⁴ (o del culto del Texto)⁵, y llama al segundo, “la corriente de opinión personal (ishtihâd) en el Texto.”⁶

La diferencia entre las dos tendencias estallaría en el momento de la muerte del Profeta (a.s.s.). Mientras que la primera corriente, la de la “observancia del Texto” estimaba que la sucesión del Profeta (a.s.s.) estaba ya resuelta, puesto que él (a.s.s.) había (explícita e implícitamente) confiado su cuidado al Imam ‘Alî (a.s.), a través de muchos hadices y, notablemente, el “hadiz az-Zaqalain” y “Ghadir Jum”, y que por ellos los musulmanes debían atenerse al testamento, o a las declaraciones y recomendaciones del Profeta (el Texto); los partidarios de la segunda corriente se reunieron en la Saqîfah para escoger a uno de ellos como Sucesor (Califa) del Profeta (a.s.s.), invocando para ello el principio de la Shurâ.

Así, contrariamente a lo que se podría creer, un profano o un musulmán poco informado, es la primera corriente, la de la “observancia del Texto” o del “respeto escrupuloso de la Sunna del Profeta” la que constituye el origen, el núcleo y la base del Chiismo.⁷

³ Que seguía la Sunna del Profeta (a.s.s.) al pie de la letra.

⁴ El Texto (نصن), lo que es mencionado en el Corán y la Sunna.

⁵ “El Culto del Texto”, significa aquí: aceptar y observar las prescripciones del Texto sin preguntarse sobre su oportunidad y su fundamento.

⁶ Es decir, emitir una opinión personal sobre la oportunidad de la aplicación de una prescripción del Texto.

⁷ Dado que el Chiismo es conocido por su práctica del ishtihad, y con el fin de evitar toda confusión con la corriente del “ishtihad en el Texto”, el autor subraya que los chiitas hacen una distinción entre dos tipos de ishtihad: ishtihad en la Sunna (es decir: dar una opinión personal sobre tal o cual prescripción de la Sunna) de una parte (y este es el tipo de ishtihad que ellos rechazan) y el ishtihad a partir de la Sunna (es decir: deducir un juicio legal, a partir del Corán y de la Sunna, relativo a situaciones nuevas y accidentales a propósito de las cuales el Texto no se pronuncia explícitamente), de otra parte (y es justamente este tipo de ishtihad el que admiten y continúan practicando).

En consecuencia, la primera constatación que el autor nos invita a hacer, es que el Chiismo nació de una corriente islámica ligada al respeto escrupuloso de la Sunna del Profeta (a.s.s.), y opuesto a otra corriente islámica tendente a hacer prevalecer su opinión personal contra las directivas proféticas.

Después de la muerte del Profeta (a.s.s.), cuando la corriente de “opinión personal contraria al Texto del Profeta” (la de la Saqīfah) accedió al poder y se convirtió en mayoritaria en la Umma; la otra corriente, la de “la observancia del Texto”, estimó que el respeto de la Sunna le imponía la obligación de considerar al Imam ‘Alī Ibn Abī Tālib (a.s.) como el sucesor legítimo del Profeta (a.s.s.), y se convirtió (debido a su oposición al poder) en la corriente minoritaria en el seno del Estado islámico. Así, el Imam ‘Alī (a.s.) y sus descendientes de Ahlu-l-Bayt se transformaron, poco a poco, en símbolo del apego a la Sunna profética y de la línea islámica legitimista. Los partidarios de esta línea, o de esta corriente islámica, serán llamados chiitas (los partidarios de ‘Alī a.s.).

Como se puede constatar, los términos “sunnismo” y “chiismo”, por los cuales se opone, generalmente, a los herederos respectivos de las dos corrientes iniciales, no se corresponden con la realidad histórica y son impropriamente concebidos y utilizados, sobre todo cuando son definidos el uno comparado con el otro o el uno por oposición al otro. En efecto, se tiene, generalmente, tendencia a definir el Chiismo como la corriente de los partidarios del Imam ‘Alī (a.s.) y el Sunnismo como la tendencia de los partidarios de la Sunna. Ahora bien, si se define el término “sunnismo”, derivado de la palabra “Sunna”, como el vínculo con la Sunna, los Chiitas tienen más derecho a reclamarse y a reivindicarse como tales. Porque, como acabamos de verlo, la “razón de ser” del Chiismo, es, en primer lugar, la “observancia del Texto” y el rechazo a separarse de él; de ello su oposición a la corriente de Saqīfah. Después, los chiitas no son los “partidarios de ‘Alī (a.s.)” más que porque ellos están vinculados con la Sunna y que éste último símbolo, encarna y traduce este vínculo. Es decir, que el apego al Imam ‘Alī (a.s.) es un detalle secundario y no esencial del musulmán chiita. Está subordinado al apego a la Sunna del Profeta (a.s.s.). En fin, hay que recordar que al igual que la “observancia del Texto” no se limita, en los chiitas, a la designación del Imam ‘Alī (a.s.) como sucesor del Profeta (a.s.s.), sino que se extiende a todas las estipulaciones de la Sunna, igualmente el recurso a la “opinión personal frente al Texto”, no se limita, en la corriente de Saqīfah, a la cuestión del Sucesor legítimo del Mensajero (a.s.s.), sino que toca muchos otros dominios. El autor citará muchos ejemplos.

Por consiguiente, las denominaciones “sunnismo” y “chiismo”, por las cuales se designa generalmente a los adeptos de las dos corrientes originales precitadas, contribuyen a mantener el malentendido y los prejuicios, a falsear el significado real del vínculo con la Sunna y a cultivar un terreno favorable a la

propagación de las contra-verdades. También, habría que asignar a los dos términos su significado real que corresponde a la verdad de los hechos: el “Sunnismo” puede ser definido como la ortodoxia legalista, es decir, la tendencia dominante, caracterizada por su lealtad hacia el poder califal establecido, por oposición al Chiismo, corriente legitimista, que considera al Imam ‘Alí (a.s.) (y la línea que él representa) como el único sucesor legítimo y legal del Profeta (a.s.s.).

Dicho esto, conviene notar que Sayyed Muhammad Bâqir al-Sadr, no busca, con este libro, oponer al Chiismo y al Sunnismo, sino solamente corregir la desinformación y disipar los malentendidos, a fin de permitir a los musulmanes unirse entorno de la Shari’a, representada por el Corán y la Sunna, a los cuales, todos ellos, están sólidamente vinculados.

Destacando algunos hadices del Profeta (a.s.s.) y algunos testimonios de algunos califas, el autor proporciona al musulmán algunos detalles que le permitirán buscar la verdad a través de todas las referencias históricas del Islam, sin tener en cuenta los prejuicios y las ideas recurrentes y tendenciosas que los autores de estas referencias podrían sugerirles.

En nuestros días, cuando se elevan, aquí y allá, voces maliciosas para cuestionar las mismas fuentes de la Shari’a, muchos musulmanes se interrogan sobre el pasado, el presente y el futuro del Islam. Pero ¿no es más lógico, y más equitativo, mirar la aplicación que se ha hecho de la noble Shari’a?. ¿No es el deber más elemental de todo musulmán?. El autor no pretende incitar al musulmán a vincularse a la escuela jurídica chiita, sino que simplemente pretende que conozcan y respeten los preceptos del Mensajero (a.s.s.) en su integralidad, o al menos, a tener el coraje de hacer justicia a aquellos que se esfuerzan por observarlo, a pesar de todo tipo de represión y de vejaciones que han sufrido durante siglos.

Si rechazamos subrayar, objetivamente, los errores de nuestros antepasados, ¿cómo nos será posible corregir nuestros propios defectos y errores de nuestros días?.

‘Abbas Ahmad al-Bostani

PREAMBULO DEL AUTOR

Algunos investigadores modernos, se han aplicado en estudiar el Chiismo como un fenómeno accidental en la sociedad islámica y a considerar a la corriente chiita como un sector que se formó a lo largo de los siglos en el cuerpo de la Umma, como resultado de eventos y desarrollos específicos que condujeron a una formación intelectual y doctrinal particular en una parte de este gran cuerpo, parte que creció progresivamente.

Después de haber avanzado esta hipótesis, estos investigadores divergieron sobre los eventos y los desarrollos que condujeron a la aparición de este fenómeno, y al nacimiento de este grupo. Unos pretenden que fue “Abdullah Ibn Saba”⁸, y su pretendida actividad política, lo que se encuentra en el origen del Chiismo. Otros atribuyen el fenómeno chiita a la época del Califato del Imam ‘Alî (a.s.) y a la posición política y social que tomó éste en ese momento. Otros pretenden que la aparición del Chiismo se debió a eventos sobrevenidos ulteriormente.

Yo pienso que lo que llevó a estos investigadores a creer, injustificadamente, que el Chiismo es un fenómeno puramente accidental en la sociedad islámica, es el hecho de que los chiitas no constituían más que una minoría en el conjunto de la Umma al comienzo del Islam.

Este hecho, ha llevado a hacer creer que la regla, dentro de la sociedad islámica, era el Sunnismo, mientras que el Chiismo constituía la excepción y el fenómeno accidental del cual hay que buscar las causas en el desarrollo de la oposición al orden establecido.

Pero tomar la mayoría numérica y la minoría relativa como criterio de distinción entre la regla y la excepción, entre la raíz y la derivación, no es lógico. Porque es erróneo calificar al Islam no chiita, de ortodoxo, y tachar al Islam chiita de fenómeno accidental y de cisma, basándose en la mayoría numérica.

A veces sucede que un mensaje (una doctrina) es objeto de disidencia doctrinal entre sus adeptos, que esta disidencia sea debida a una diferencia sobre la determinación de los aspectos de este mensaje y que las dos partes de la división sean numéricamente desiguales, prevaleciendo la originalidad y la representatividad del mensaje que es objeto de su división. No está permitido, de ninguna manera, fundar nuestras concepciones de la división doctrinal en el marco del mensaje islámico en Chiismo y no Chiismo sobre el hecho numérico.

⁸ Personaje mítico, de origen judío, que se convirtió al Islam durante el califato de ‘Uthmân Ibn ‘Affan. Aquellos que quieren atacar al Chiismo, y difamarlo, utilizan este personaje proponiéndolo como iniciador de la corriente Chiita. (N.T.).

Igualmente, no hay que asimilar el nacimiento de la tesis del Chiismo en el Islam a la aparición de la palabra “Chiita” o “Chiismo”, en tanto que designan a un grupo determinado de musulmanes, porque el nacimiento del término y de la expresión es una cosa, el nacimiento del contenido y de la tesis que designan, es otra.

También, si no encontramos la palabra “Chiismo” en la lengua corriente, durante la vida del Profeta, o en el período que siguió a su muerte, no significa que la tesis y la corriente chiita no existieran.

Es con este espíritu que vamos a tratar la cuestión del Chiismo y de los Chiitas, esforzándonos en responder a las dos cuestiones siguientes:

1.- ¿Cómo nació el Chiismo?

2.- ¿Cómo surgieron los Chiitas?

PRIMERA PARTE:

¿CÓMO NACIÓ EL CHIISMO?

Se puede decir que el Chiismo es el producto natural del Islam y la representación de la tesis hacia la cual la Llamada islámica habría debido dirigirse para salvaguardar un desarrollo sano tras la desaparición del Profeta (a.s.s.).

Esta tesis, es posible deducirla lógicamente del desarrollo de la Llamada islámica que, en razón de la naturaleza de su formación y de las circunstancias que vivía, fue dirigida por el mismo Profeta (a.s.s.). Éste se encargaba de la dirección de una misión revolucionaria y suponía una operación de cambio radical de la sociedad, de sus normas, de sus reglamentos y de sus concepciones. Para que esta empresa triunfara, pues el camino a recorrer era largo, debía prolongar la larga serie de enormes disparidades morales entre la Yahiliya y el Islam.

La Llamada islámica, emprendida por el Profeta (a.s.s.), acometía la ardua tarea de reeducar al hombre ignorante (yahil), de moldearlo a imagen del Islam, proporcionándole una luz nueva, y extirpando todas las raíces y secuelas del pasado Yahilita.

El Profeta (a.s.s.), dio, en un corto espacio de tiempo, pasos de gigante en esta operación revolucionaria. Hacía falta que la acción que había emprendido se prosiguiera después de su muerte. Ahora bien, un tiempo antes de su muerte, el Profeta (a.s.s.) había sentido que sus días estaban

contados; y eso lo había anunciado, clara y públicamente, en el Huyyat al-Wadâ' (el Peregrinaje del Adiós). La muerte no le cogió desprevenido. Y eso incluso si no tenemos en cuenta el factor de la Revelación y de la Providencia y su rol en la orientación del Profeta (a.s.s.) en cuanto al porvenir de la Llamada después de su desaparición.

Dicho esto, se puede deducir, lógicamente, que el Mensajero (a.s.s) se encontraba frente a tres caminos, de los cuales debía escoger uno, para asegurar el futuro del Islam.

LA PRIMERA VÍA

La primera vía que se presentaba al Profeta (a.s.s.), consistía en adoptar una actitud pasiva al respecto del porvenir de la Llamada, a contentarse con dirigirla y orientarla durante su existencia, dejando el cuidado del porvenir a las circunstancias y a las casualidades.

Ahora bien, una pasividad como esa, de parte del Profeta (a.s.s.), no podría ser contemplada, porque ella deriva de dos hipótesis que no correspondían al estado de espíritu del Mensajero (a.s.s.):

1º.- Pensar que el hecho de no hacer nada para asegurar el futuro de la Llamada, no tendría ninguna incidencia sobre este porvenir y que la Umma que heredaría esta Llamada sería capaz de asegurar la protección e impedir la desviación.

Ahora bien, una tal visión del futuro de la Llamada no es conforme a la realidad de la situación que prevalecía. Ésta incitaba más a tener una visión contraria. Porque la Llamada, que consistía en una acción de transformación revolucionaria (radical)⁹, en estado embrionario, tendente a edificar la Umma y a extirpar las raíces de la Yahiliya, habría estado expuesta a todo tipo de graves peligros, si su Guía (el Profeta) hubiera desaparecido de la escena sin prever nada con respecto a su sucesión. Había, en primer lugar, un peligro que derivaba de una situación en la que hacía falta llenar un vacío para el cual no había nada previsto, y la necesidad de improvisar, con precipitación, por el gran impacto que provocaría la desaparición del Profeta (a.s.s.). Porque si él desaparecía sin planificar el futuro de la Llamada, la Umma tendría como primera responsabilidad afrontar, sin Guía, los problemas más graves que se plantearían a la Llamada, mientras que ella (la Umma) no estaría preparada para una tal situación. También, esta situación impondría a la Umma el tomar una decisión precipitada y espontánea, a pesar de la gravedad del problema al cual ella debía enfrentarse, porque el vacío creado no podía esperar. Ahora bien, ¿que vale una tal decisión precipitada, tomada bajo los efectos del shock que experimentó la Umma después de la desaparición de su gran Guía?. El

⁹ Nota del Traductor.

trauma que la Umma sufrió perdiendo a su Profeta, creó una emoción tal que turbó la acción normal del pensamiento, y que condujo a un Compañero bien conocido a declarar, bajo el efecto de la emoción: “¡No. El Profeta no ha muerto y no morirá jamás!”.

Existen, igualmente, los peligros que provienen del hecho de que la Umma no obtuvo el grado de madurez doctrinal que permitiría al Profeta (a.s.s.) asegurarse de la objetividad de la actitud que se adoptaría después de su muerte, de la concordancia de esta actitud con el marco misional de la Llamada, de su capacidad de vencer las contradicciones latentes que, en el fondo, existían entre los musulmanes, divididos en Muhayyirun (Emigrados) y Ançar (Defensores), Árabes “Quraish” y Árabes no “Quraish”, Mekíes y Mediníes.

También existían los peligros provenientes de los falsos convertidos que conspiraban, secreta y constantemente, contra el Islam durante la vida del Mensajero (a.s.s.). Se trata de aquellos a quienes el Corán designa con el vocablo de “hipócritas”. Y si se añade a éstos un gran número de individuos que se convirtieron al Islam después de la Conquista de la Meka, menos por convicción que por sumisión, se podrá imaginar los peligros que representarían tales elementos cuando ellos se encontraron, súbitamente, con las manos libres en una situación de vacío de poder y de ausencia de Guía.

La gravedad de la situación que se presentaba tras la desaparición del Profeta (a.s.s.), no podía ser ajena a ningún dirigente que ejerciera una acción de transmisión del Mensaje.

Y todo ello si se admite que:

- Abû Bakr no dejó este mundo antes de asegurarse, activamente, de su sucesión, a fin de garantizar el porvenir del califato, pretextando una medida de precaución;

- que los musulmanes acudieran a ‘Omar, cuando éste fue herido, implorando: “Si nos haces una promesa¹⁰ (si tú designas un sucesor)”, temiendo el vacío que se crearía después de su muerte, y esto, aunque había comenzado a desarrollarse una cierta madurez política y social en el seno de la Umma, diez años después de la desaparición del Mensajero (a.s.s.) y que ‘Omar, compartiendo su temor, hubiera designado a seis posibles sucesores;

- Que ‘Omar era consciente de la gravedad de la situación el Día de Saqîfah,¹¹ y de las complicaciones que podrían crear la designación improvisada de Abû Bakr para el Califato, él declaró a este propósito: “Fue un

¹⁰ “Tarij at-Tabarî”, 5/26.

¹¹ El día en que los musulmanes se reunieron bajo la tienda (Saqîfah) de los Bani Sâi’dah para designar un sucesor del Profeta (a.s.s.).

error y Allah nos evitó las consecuencias negativas”¹²; y puesto que Abû Bakr justificó su prisa en aceptar el Califato, por la gravedad de la situación (creada tras la muerte del Mensajero) y de la necesidad de encontrarle una solución rápida, declarando (cuando se le criticó el haber aceptado el poder): “El Mensajero de Allah, murió cuando todavía los fieles no habían olvidado la Yahiliya. Es por lo que mis amigos me han encargado esta responsabilidad”¹³

Si todo esto es verdad, es natural y evidente que el Precursor y Profeta de la Llamada islámica, fuera aun más consciente que cualquier otro del Islam después de su muerte, y que comprendiera mejor que nadie la naturaleza de la situación y las exigencias de la acción de transformación revolucionaria que ejercía sobre una Umma que acababa de dejar “la Yahiliya reciente”, según expresión de Abû Bakr.

2º.- La segunda hipótesis absurda, que explicaría la pretendida pasividad del Profeta (a.s.s.) con respecto a la suerte y al futuro de la Llamada después de su muerte, es el pensar que, aunque fue consciente del peligro que comporta esta pasividad, no hizo nada que pudiera prevenir al Mensaje de este peligro, y ello porque él habría considerado la Llamada con un espíritu interesado, contentándose con protegerlo solo durante su vida, con el fin de sacar provecho y de gozar de sus ventajas, sin apenas preocuparse de la continuidad de la Llamada después de su propia desaparición.

Hipótesis tanto más insensata cuanto que si se despojara al Profeta de su cualidad de Mensajero de Dios y que se olvidara que estaba en contacto permanente con la Providencia en todo lo relativo a la Llamada, aun si nos contentáramos con considerarlo como un dirigente misional, igual que los otros destinatarios de mensajes, esta hipótesis no podría aplicarse a él, pues era un transmisor único del Mensaje por la dedicación que mostraba por la Llamada, en la fidelidad que le profesaba y en los sacrificios que le dedicó hasta el último momento de su vida.

Toda su vida dio testimonio de ello. Incluso cuando estaba en su lecho de muerte y que su enfermedad se agravaba seriamente, no cesó de preocuparse de una batalla para cual había establecido un plan y para la cual había preparado al ejército de Usâmah. Desde su lecho, no cesaba de dar órdenes, intercaladas de repetidas pérdidas de consciencia: “¡Preparad el ejército de Usâmah! ¡Ponedlo en pie de guerra...!”¹⁴

Si el Profeta (a.s.s.) se mostraba tan preocupado por uno de los aspectos militares de la Llamada, aunque se encontrara en su lecho de muerte, y sabiendo que moriría antes de haber recogido los frutos de esa batalla,

¹² “Ta’rîj at-Tabarî”, 3-20.

¹³ “Sharh an-Nahy” (Comentario del Nahy al-Balâghah), Ibn Hadîd, 6-42.

¹⁴ “Tarîj al-Kâmil”, de Ibn Athîr y otros.

¿cómo se puede concebir que no se preocupara del futuro del Islam y no estableciera planes para prevenirlo de los peligros que le acecharían después de su muerte?.

En fin, solo un hecho sobrevenido en el momento de la última enfermedad del Mensajero (a.s.s.) que fue suficiente para probar que él no había escogido esta primera vía y que estaba muy lejos de adoptar una actitud pasiva con respecto al futuro de la Llamada, de ignorar el peligro de una actitud como esa o no preocuparse de ello. Este hecho, ha sido referido por todos los Sihâh (obras especializadas que reproducen los hadices auténticos) de los musulmanes, Sunnitas y Chiitas, se trata de lo que el Profeta (a.s.s.) dijo en el momento de morir, en presencia de muchos testigos, entre ellos ‘Omar Ibn al-Hattâb: “Traedme una tabla y un tintero para que os escriba una misiva (testamento) gracias al cual no os extraviaréis jamás”¹⁵

Estos gestos, propios de un Guía, cuya autenticidad es unánime entre los musulmanes, muestran claramente que el Profeta (a.s.s.) pensaba en los peligros que planeaban sobre el futuro y que él era profundamente consciente de la necesidad de inmunizar a la Umma contra la desviación y proteger al Mensaje de los riesgos de relajación y de colapso. Por consiguiente, en ningún caso se puede aceptar la hipótesis de una actitud pasiva por parte del Profeta (a.s.s.) con respecto al futuro del Mensaje.

LA SEGUNDA VÍA

La segunda vía que el Profeta (a.s.s.) podría haber escogido en lo tocante a futuro del Mensaje, era adoptar un “actitud activa”¹⁶ y de preparar un plan para su sucesión, que consistiría en confiar la tutela del Mensaje y la de dirección de la Experiencia¹⁷ a la Umma, la cual estaría representada, según el sistema de la Shurâ (concertación), por la primera generación doctrinal que comprendía el conjunto de los Muhâyyirun y de los Ansâr. Esta generación que es la representante de la Umma sería el fundamento del poder y el eje de la dirección del Mensaje en el curso de su desarrollo.

Pero nuevamente, un examen serio de la situación general (que prevalecía durante la época del Profeta) y de los hechos incontestables que se conocen del Mensajero, del Mensaje y de los primeros musulmanes, refuta esta suposición y nos lleva a constatar que el Profeta (a.s.s.) no confió a la Umma (representada por su generación de vanguardia, Muhâyyirun y Ansâr) el cuidado de designar la dirección del Mensaje según el principio de la Shurâ.

¹⁵ Musnad Ahmad, 1-300; Sahih Muslim, tomo II, al final del capítulo sobre los testamentos; Sahih al-Bujari, tomo I, “Kitab al-Sulh”.

¹⁶ Es decir, de no confinar en la pasividad el futuro de la Experiencia islámica después de su muerte.

¹⁷ La naciente Experiencia islámica.

A continuación, detallaremos algunos puntos explicativos y demostrativos de este examen:

I.- Si fuera verdad que el Profeta (a.s.s.) había adoptado una actitud positiva cara al porvenir del Mensaje, preconizando la aplicación del sistema de la Shurâ (directamente después de su muerte) teniendo el poder de designar una dirección para la Comunidad, una actitud tal exigía del Profeta (a.s.s.), y hubiera sido lo más evidente, que se aplicara a familiarizar a la Umma y a los primeros musulmanes con el sistema de la Shurâ, sus reglas y sus detalles, a conferir a ésta un carácter religioso y sagrado, con el fin de preparar (intelectual y espiritualmente) a la sociedad islámica a acomodarse a esta práctica, sabiendo que ella (la sociedad) estaba constituida por tribus que no habían vivido, antes del Islam, una situación política basada en la Shurâ, sino bajo un sistema tribal y de clanes donde prevalecía, en gran medida, la fuerza, la fortuna y el factor hereditario.

Ahora bien, es fácil constatar que el Profeta (a.s.s.) no se decidió por alimentar una acción que preparara a la gente para un régimen de Shurâ y sus detalles legislativos. Porque, si una tal acción se hubiera cumplido, habría sido, naturalmente, recogida en los hadices del Mensajero, en la mentalidad de la Umma, o, al menos, en la de la primera generación que sería responsable de la aplicación del sistema de Shurâ. Pero, si buscamos en los hadices del Profeta (a.s.s.), no encontramos ninguna imagen legislativa que trate del sistema de Shurâ, y cuando examinamos la mentalidad de la Umma, o de su primera generación, no observamos ninguna huella, ni reflejo preciso, de una acción cualquiera que indique la preparación de la Umma para este sistema.

En efecto, la primar generación de musulmanes comprendía dos tendencias:

- 1.- La tendencia dirigida por Ahlu-l-Bayt.
- 2.- La tendencia representada por la Saqîfah y el califa que tomó el poder efectivo, después de la muerte del Profeta (a.s.s.).

En lo que concierne a la primera tendencia, ella creía en la “pre designación”¹⁸ y en el Imamato, y ponía el acento sobre el parentesco (con el Profeta). No hay nada que pueda hacer pensar que ella creyera en la idea de la Shurâ.

En cuanto a la segunda, todos los hechos, en la vida y en los actos de sus partidarios, muestran, indudablemente, que no creían en el principio de la Shurâ y que no habían sustentado su ejercicio del poder sobre este principio. Igualmente para todos los sectores musulmanes contemporáneos del tiempo de la muerte del Profeta (a.s.s.).

¹⁸ Es decir, designada por la Tradición Profética.

Citemos algunos ejemplos para fundamentar esta afirmación:

Cuando el estado de salud de Abû Bakr se agravó, designó a ‘Omar Ibn al-Jattâb como su sucesor (en el califato) y pidió a ‘Ohmân que escribiera su testamento, el cual decía: “En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. He aquí lo que el califa (sucesor) del Mensajero de Allah, Abû Bakr ha confiado a los Creyentes y a los Musulmânes: Que la paz sea con vosotros. Alabado sea Allah. He designado para vosotros a ‘Omar Ibn al-Jattâb. Escuchadle y obedecedle”.

Y cuando ‘Abdu-l-Rahmân Ibn ‘Awf se acercó a él y le preguntó: “¿Como estás, oh Califa del Mensajero de Allah?, éste le respondió: “Me estoy muriendo. Y vosotros, habéis agravado mi sufrimiento, cuando, viendo que yo designaba a uno de vosotros, los demás habéis pretendido la designación, cada uno, para sí mismo”.¹⁹

Este proceso de sucesión en el califato y la protesta que suscitó en la oposición, muestran que el califa (Abû Bakr) no procedía con mentalidad de Shurâ, que creía estar en su derecho de nombrar a su sucesor y que este nombramiento, imponía a los musulmanes la obediencia; es por ello que les ordenó que le escucharan y le obedecieran. No se trataba de una simple sugerencia, ni de una simple proposición de candidatura, sino de una obligación y de un nombramiento.

Se puede observar que ‘Omar Ibn al-Jattâb, también, estimaba que él tenía el derecho de imponer a los musulmanes un sucesor en el califato; es por lo que designó a seis personas a quienes pidió que escogieran a una de ellas para ser califa, sin dejar al conjunto de los musulmanes ninguna participación efectiva en esta “elección”.

Es decir, que ni el procedimiento adoptado por el primer califa (Abû Bakr) para asegurar su sucesión, ni el del segundo califa (‘Omar Ibn al-Jattâb), dejaban traslucir un espíritu de Shurâ.

Así, cuando se planteó a ‘Omar Ibn al-Jattâb la cuestión de su sucesión, él dijo: “Si uno de estos dos hombres (Salîm Mawlâ Ibn Abî Huthayqah y Abî ‘Ubaydah al-Yarrah) estuvieran allí, se la habría otorgado²⁰ y habría confiado en él. Y si Salîm hubiera estado vivo, se la habría concedido (la sucesión) sin Shurâ”.²¹

En cuanto a Abû Bakr, él confió (en su lecho de muerte) a Abd-l-Rahmân Ibn ‘Awf lo siguiente: “Me hubiera gustado preguntar al Mensajero de Dios a

¹⁹ “Ta’rij al-Ya’qûbî”, 2/126-127.

²⁰ La sucesión.

²¹ “Tabaqât Ibn Sa’d”, 3/248.

quien debería confiar este asunto (la sucesión). De esta forma, nadie lo habría cuestionado”.²²

Cuando los Ansâr, reunidos en la Saqîfah, decidieron designar a uno de ellos para dirigir a los musulmanes, después de la muerte del Profeta (a.s.s.), uno de ellos se preguntó:

- ¿Y si los Muhâyyirun de Quraish²³ se oponen haciendo valer su derecho (a la sucesión en el califato), en su cualidad de primeros musulmanes, fieles Compañeros del Profeta y miembros de su familia?.

- Nosotros les diremos entonces: “Elijamos uno de los nuestros y uno de los vuestros. Es nuestra última palabra, le respondieron.

Efectivamente, Abû Bakr se dirigió a ellos (a los Ansâr) y les habló de esta manera: “Nosotros, los musulmanes que emigramos (Muhâyyirun), fuimos los primeros en convertirnos al Islam. Mucha gente nos siguió. Nosotros somos la tribu del Mensajero de Dios y descendemos de los más honorables árabes”.

Y cuando los Ansâr sugirieron que el califato fuera compartido, alternativamente, por los Ansâr y los Muhâyyirun, Abû Bakr respondió: “Cuando el Mensajero de Dios se manifestó como tal, los árabes no quisieron renunciar a la religión de sus ancestros. Es por ello que se opusieron a él y le crearon muchas dificultades. Dios dispuso a los primeros emigrados de su tribu (la del Profeta) para que creyeran en él. Ellos fueron, por consiguiente, los primeros en adorar a Dios en este mundo. Ellos son los fieles compañeros del Profeta y los miembros de su familia. Ellos tienen, más que cualquier otro, el derecho a la sucesión. No les puede disputar este derecho más que una persona injusta”.

Y cuando, al-Habib Ibn al-Munthir se dirigió a los Ansâr para conminarles a mantenerse en su posición, diciéndoles: “Manteneos en vuestro puesto. Los musulmanes viven en vuestras casas y en vuestras tierras. Si ellos (los emigrados) rechazan,²⁴entonces habrá un príncipe (amir) para nosotros y un príncipe para ellos”²⁵.

‘Omar Ibn al-Jattâb le respondió: “Jamás dos espadas se reunieron en una misma vaina. Quien nos disputa el poder y la sucesión de Muhammad, del cual nosotros somos los compañeros fieles y los miembros de su tribu, no puede ser más que un falsario, proclive al pecado o comprometido con una gran fitna”.²⁶

²² “Ta’rîj al-Tabarî”, 4/52.

²³ La tribu del Profeta (a.s.s.).

²⁴ Rechazar vuestra posición, vuestra candidatura al califato (traducción literal del texto árabe).

²⁵ Es decir, habrá dos califatos, con las consecuencias que ello conllevará de ruptura de la unidad de los musulmanes. (N.T.).

²⁶ Ver los textos relativos al Día de Saqîfah, en “Sharh al-Nahy”, tomo 4, páginas. 6-9.

El procedimiento de designación de un sucesor, adoptado por el primer y segundo califas, la usencia de protestas contra este proceder, el espíritu general que prevaleció el día de la Saqifah en los dos bandos rivales de la primera generación de musulmanes (los Muhâyyirun y los Ansâr), la tendencia manifiesta de los Muhâyyirun a limitar el poder a su grupo, excluyendo a los Ans'ar, su insistencia en las condiciones hereditarias, según las cuales la tribu del Profeta (a.s.s.) tenía la prioridad en la sucesión sobre los otros árabes, la disposición de muchos Ansâr a aceptar la idea de dos emires (califas), uno por los Ansâr, el otro perteneciente a los Muhâyyirun, el hecho de que Abû Bakr manifestara, el día en que fue aupado al califato, su pesar por no haber preguntado al Profeta (a.s.s.) en quien debería haber recaído la sucesión... todo ello muestra de una forma indiscutible que esta generación de vanguardia de la Umma islámica (comprendido el sector que obtuvo el poder después de la muerte del Profeta) no pensaba con un espíritu de Shurâ y que no tenía una idea precisa del sistema de Shurâ. Entonces, ¿cómo se puede concebir que el Profeta (a.s.s.) hubiera maniobrado con vistas a preparar a los musulmanes para el sistema de Shurâ y que formara a la generación de Muhâyyirun y de Ansâr para que se encargara de la dirección de la Comunidad según este sistema? pues no observamos ninguna aplicación consciente, ni ninguna idea precisa de este sistema en esta misma generación. De otra parte, no se podría concebir que el Mensajero (a.s.s) hubiera instituido este sistema y hubiera definido la noción y la legislación, sin aplicarse en preparar a los musulmanes.

De todo lo que precede, resulta que el Profeta (a.s.s) no propuso a la Umma el sistema de Shurâ, como solución para su sucesión. Porque no es posible que un proyecto de esta importancia haya podido ser debatido de una forma proporcional a su importancia, y que no dejara ningún rastro en ninguna parte.

Recapitulemos para explicar mejor nuestro razonamiento:

a).- El sistema de Shurâ era, por su naturaleza, una novedad para los musulmanes de la época, pues no habían conocido ningún régimen gubernamental estructurado. Por consiguiente, era indispensable iniciar una campaña masiva de explicación sobre el tema, como ya hemos explicado.

b).- La Shurâ, en tanto que idea, es una noción imprecisa. Para aplicarla, no es suficiente el anunciarla sin explicar los detalles, las reglas y los criterios de naturaleza para inclinar la balanza de un lado o de otro en el caso de un desacuerdo en la Shurâ, y sin precisar si estos criterios debían estar fundados sobre el número y la cantidad o sobre la calidad y la experiencia. Muchos otros detalles para determinar los diferentes aspectos de la idea de Shurâ, y la forma de hacerla practicable y aplicable directamente después de la muerte del Profeta (a.s.s.), deberían haber sido puestos en conocimiento de los

musulmanes, si el Guía de la Comunidad hubiera lanzado y escogido esta idea para resolver la cuestión de la sucesión.

c).- La Shurâ es, en verdad, la expresión del ejercicio del poder, de otra forma, por la Umma, y de la determinación y el destino del gobierno para la concertación. Se trata de una responsabilidad que debe asumir un gran número de ciudadanos, es decir, todos aquellos que están comprometidos con la Shurâ; lo que significa que si constituyera una prescripción canónica (legal), destinada a ser aplicada después de la muerte del Profeta (a.s.s.), la mayoría de estos ciudadanos habrían debido ser informados, puesto que ellos tendrían el deber de participar activamente y asumiendo, cada uno, su parte de responsabilidad.

Todo esto prueba que si el Profeta (a.s.s.) hubiera optado por el sistema de Shurâ, como medio de asegurar la dirección de la Umma después de su desaparición, le habría sido indispensable lanzar, extensa y profundamente, la idea de Shurâ, de preparar a todo el mundo psicológicamente, de prever todos los fallos, de explicar todos los detalles para poder hacerla (la Shurâ) práctica. Ahora bien, es imposible que el Profeta (a.s.s.) hubiera lanzado la idea de Shurâ a este nivel (de profundidad, de calidad y de cantidad) y que no quedara de ello ninguna huella en los anales jurídicos de los musulmanes que vivieron con él (a.s.s.) hasta su muerte.

Se podría aventurar otra hipótesis a este respecto, a saber, que el Profeta (a.s.s.) hubiera lanzado la idea de Shurâ de una forma tan amplia y extensa como la situación lo exigiera, y que los musulmanes la hubieran asimilado exitosamente, pero que por motivos políticos, aparecidos súbitamente, hubieran disimulado la verdad e impuesto al pueblo que guardara silencio sobre lo que ellos hubieran escuchado del Profeta (a.s.s.), relativo a la Shurâ, su status y sus detalles.

Pero una hipótesis como esa no resistiría un examen serio, porque tales motivaciones, se diga lo que se diga, no incluyen a los compañeros que no habían participado en los eventos políticos que se produjeron después de la muerte del Profeta (a.s.s.), ni a la reunión de la Saqîfah. Ellos, se habían mantenido aparte de estos eventos. Estos musulmanes representan, numéricamente, una gran parte de toda la sociedad, cualquiera que sea el grado de su politización. Si la idea de Shurâ hubiera sido lanzada por el Profeta (a.s.s.) de la forma que hemos subrayado, no habría tenido motivaciones políticas, sino que hubiera sido difundida naturalmente por los Compañeros, como fue el caso de los dichos proféticos relativos a las virtudes del Imam 'Alî (a.s.) y su cualidad de sucesor. Porque las motivaciones políticas no impidieron la difusión de cientos de hadices del Profeta (a.s.s.) relativos a las virtudes de 'Alî (a.s.), su cualidad de regente y su autoridad, llegados a nosotros gracias a los Compañeros, aunque estos hadices no fueran favorables a la situación que

prevalecía en la época, ¿no es una paradoja insostenible?. Mejor incluso, aquellos que representaban la tendencia dominante en la época, no invocaron el slogan de la Shurâ (como una referencia atribuida al Profeta) cuando las divergencia políticas les oponían los unos a los otros, aunque se encontraran en una situación donde esta invocación habría podido favorecerles. Tomemos un ejemplo: Talha se rebeló contra la designación de 'Omar por Abû Bakr, para ser su sucesor, y la desaprobó públicamente; pero él no pensó jamás jugar la carta de la Shurâ contra esta denominación, haciendo ver que la actitud de Abû Bakr sería contraria a los hadices del Profeta (a.s.s.) relativos a la Shurâ y a la elección. Si un argumento de esta entidad hubiera tenido una base, ¿no lo habría utilizado?.

II.- Si el Profeta hubiera, verdaderamente, decidido confiar a la primera generación de musulmanes, que comprendía a Emigrados y Defensores entre los Compañeros, la responsabilidad de continuar la acción del desarrollo islámico, habría estado obligado a movilizar, ampliamente, esta generación, en el plano misional e intelectual, con el fin de que esa generación pudiera poseer, profundamente, la teoría (islámica) y hacerla llegar a sus destinatarios, para a continuación ponerla en práctica y encontrar soluciones conformes a la esencia del Mensaje, a los diferentes problemas que se plantearían en el futuro. Una acción tal, de movilización intensiva y general, hubiera sido tanto más indispensable cuanto que el Profeta (a.s.s.), que ya había predicho la caída de Ciro y de Cesar, sabía que vendría un periodo de grandes conquistas, que la Umma debería, en consecuencia, prepararse para asumir la responsabilidad de iniciar a los pueblos conquistados en el Islam, y guardarse contra los peligros de esta apertura al mundo, y aplicar las prescripciones de la legislación islámica en los países conquistados. Ahora bien, aunque la primera generación fuera la más íntegra de las que heredaron, sucesivamente, la dirección de la Comunidad y la más dispuesta al sacrificio, no se percibe ningún reflejo de esta preparación especial, susceptible de hacerla apta para asumir la responsabilidad del Mensaje y la asimilación especial de sus conceptos.

Señalemos, a este respecto, que la totalidad de hadices proféticos referidos por los Compañeros y relativos al dominio de la legislación, no superaba algunos centenares, mientras que el número de Compañeros era, según los libros de historia, alrededor de 12.000, que vivían, mañana y tarde, con el Profeta (a.s.s.) en un mismo lugar, y en una misma mezquita. Cuando se compara estas dos cifras, se puede ver indicios de una preparación especial con miras a ejercer el poder dentro de la Comunidad islámica.²⁷

²⁷ Un hadiz profético, es cualquier palabra pronunciada por el Profeta (a.s.s.) ante los fieles, los cuales la memorizaban y se servían de ella como regla de conducta. Por consiguiente, si el Profeta (a.s.s.) hubiera llevado a cabo una campaña de formación y de información con vistas a preparar a los 12.000 compañeros para asumir la responsabilidad de dirigir el Estado islámico, habría debido, seguramente, disertar sobre la legislación islámica relativa al gobierno, mucho más que los pocos cientos de hadices

Tomemos otro ejemplo que pueda corroborar nuestra afirmación de la inexistencia de una tal preparación. Se sabe que los Compañeros evitaban tomar la iniciativa en plantear cuestiones al Profeta (a.s.s.); y ello hasta tal punto que uno de ellos, cuando tenía algo que preguntar, esperaba la llegada de un visitante (de un beduino venido de fuera de la ciudad), con la esperanza de que éste preguntara lo que él (el compañero) quería saber. Ellos estimaban que era superfluo preguntar por la solución a problemas que aun no existían. De ello dan testimonio estas palabras que ‘Omar pronunció sobre el mimbar:

“¡Por Dios!, yo prohibí que un hombre preguntara sobre lo que no existe, porque el Profeta dio explicaciones sobre todo lo existente”.²⁸Y también: “No está permitido que se pregunte sobre lo que no ha pasado. Dios ha tomado Su decisión sobre lo que es (lo que existe efectivamente)”.

Ibn ‘Omar respondió a un hombre que vino a preguntarle sobre un problema en concreto: “No preguntes sobre lo que no ha pasado, porque yo escuché a ‘Omar Ibn al-Jattâb maldecir a alguien que hacía preguntas sobre lo que aun no se ha producido”.²⁹

Igualmente, cuando alguien preguntó a Abî Bin Ka’b sobre un asunto, éste le dijo:

“El problema sobre el cual me preguntas, ¿se ha producido?

No, dijo el interlocutor

Entonces, esperemos a que se produzca”³⁰

Un día, mientras que ‘Omar recitaba el Corán, se detuvo sobre este versículo: “... Hemos hecho salir cereales, viñas y legumbres, olivos y palmeras, jardines tupidos, frutos y pastos...”³¹preguntándose: “Bueno, todo esto lo hemos comprendido, pero ¿que quiere decir “pastos”?”, y él mismo concluyó: “Es, ¡por Dios!, una palabra inútil. Si no sabéis lo que quiere decir “pastos”, no es grave. Buscad lo que Dios os ha explicado en el Libro y seguidlo. En cuanto a lo que os es desconocido, confiadlo a Dios”.

Todos estos ejemplos muestran que había entre los Compañeros una tendencia a no hacer preguntas, salvo en cuestiones precisas y verdaderas. Y es esta tendencia la que está en la raíz del limitado número de hadices que refirió el Profeta (a.s.s.), relativos a la legislación, y la razón por la cual los

en cuestión, y que hubiera habido muchas más palabras pronunciadas por el Mensajero (a.s.s.), vista la importancia del tema, el gran número de Compañeros susceptibles de memorizar estas palabras y el número de horas que el Profeta (a.s.s.) pasaba con ellos. N.T.

²⁸ “Sunan ad-Darâmî”. Tomo I, página 50.

²⁹ Idem.

³⁰ “Sunan ad-Darâmî”. Tomo I, pag. 56.

³¹ Posible referencia a Corán 6:99.

musulmanes recurrieron a fuentes legislativas diferentes del Corán y la Sunna, tales como el “istihsan (juicio cautelares),³² el “qiyâs” (analogía)³³ y otros tipos de ishtihâd (juicio personal), en los cuales el elemento personal del Mushtahid (quien conoce la Ley) juega un papel; lo que ha conducido a la infiltración de la personalidad humana, de sus gustos y concepciones particulares, en la Legislación (divina).

Esta tendencia, es lo contrario de una preparación misional especial que necesita una amplia acción de formación cultural y una toma de conciencia de los problemas que no tardarían en plantearse a los líderes de la Umma y a los cuales deberían de encontrar soluciones conformes a la Ley islámica.

De la misma manera que los Compañeros evitaron interrogar al Profeta (a.s.s.), por su cuenta, también omitieron guardar sus palabras y su Sunna, aunque ésta constituyera la segunda fuente de la legislación islámica y que su puesta por escrito fuera el único medio susceptible de conservarla y de guardarla de los riesgos de pérdida y de desviación.

A este respecto, al-Harawi, citando, en su libro “Tham al-Kalam”, dice que Yahya Ibn Sa’d refirió este testimonio de ‘Abdullâh Ibn Dinar: “Ni los Compañeros ni los Sucesores (at-Tabi’în)³⁴ pusieron por escrito los hadices del Profeta. Ellos se contentaron con aprenderlos oralmente y memorizarlos”. Según “Tabaqât” de Ibn Sa’d, el segundo califa (‘Omar) reflexionó durante un mes sobre la mejor decisión (o actitud) a tomar sobre la Sunna del Profeta. Acabó por prohibir que se pusiera por escrito, Es sabido que esta Sunna, la más importante referencia del Islam, después del noble Corán, permaneció durante 250 años a merced del destino, con el riesgo de caer en el olvido, en la desviación o la desaparición de los “memorizadores” (hafidun).

Dicho esto, ¿como se puede pensar, por un instante, que los partidarios de esta tendencia ingenua (suponiendo que se tratara de ingenuidad) que desdeñaba plantear preguntas sobre un problema, antes de que se produjera efectivamente, y rechazaban poner por escrito los Sunan³⁵ del Profeta (a.s.s.) una vez fueran decretadas, fueran competentes para dirigir a la nueva Comunidad durante la etapa más importante y más difícil de su larga marcha?. También, ¿cómo se puede imaginar que el Profeta (a.s.s.) haya podido dejar su Sunna dispersada, sin ponerla por escrito, ordenando a sus fieles que se sometieran a ella?.

Si él (el Profeta) hubiera preparado a los musulmanes para la Shurâ, ¿no habría sido necesario fijar la constitución de la Shurâ y precisar su Sunna,

³² Preferencia personal en vías de obtener un bien.

³³ Razonamiento por analogía (por silogismos).

³⁴ Compañeros de los Compañeros del Profeta.

³⁵ Plural de Sunna.

a fin de que la Shurâ siguiera una dirección precisa y determinada, al abrigo de cualquier capricho?.

La única explicación racional sobre la actitud del Profeta (a.s.s.) ¿no es que éste hubiera preparado al Imam 'Alî (a.s.) para ser la autoridad más alta y el dirigente de la Comunidad islámica, después de él, enseñándole “mil capítulos de conocimiento” y confiándole la integralidad de la Sunna?. Porque la única explicación a la regla, o a la tendencia dominante que no quería poner por escrito los hadices del Profeta (a.s.s.), se encontraba encarnada por Ahlu-l-Bayt. En efecto, según los relatos referidos por los Imames de Ahlu-l-Bayt, éstos se habían aplicado, desde el principio, en poner por escrito todos los hadices proféticos. Ellos habían conservado, según estos escritos, un libro voluminoso que contenía todos los Sunan (costumbre jurídico-religiosa) proféticas, dictadas por el Mensajero (a.s.s.) y escritas por el Imam 'Alî Ibn Abu Taleb.

Los eventos sobrevenidos, después de la muerte del Profeta (a.s.s.), probaron que la generación de los Emigrados y los Defensores, no poseían prescripciones precisas relativas a infinidad de problemas que la Comunidad debía encontrar, ineluctablemente, después de la desaparición del Guía, y ello hasta tal punto que el Califa del momento y sus consejeros no sabían exactamente cuál debía ser el status canónico (legal) a aplicar sobre una gran superficie de territorios conquistados por el Islam, y si aquellos debían ser repartidos entre los combatientes y convertirse en el legado piadoso de los musulmanes. ¿Como se puede pensar, desde ese momento, que el Profeta (a.s.s.) dijera a los musulmanes que conquistarían los territorios de Ciro y de Cesar, y que confiaba a la generación de los Muhâyyirun y Ansâr la tutela de la Comunidad y la responsabilidad de esta conquista, sin informarles del status a aplicar a esta gran superficie del mundo sobre la cual el Islam se extendería?.

Aun más, podemos constatar que la generación contemporánea del Profeta (a.s.s.) no tenía ideas claras y precisas, ni siquiera sobre cuestiones de orden religioso (sobre la práctica), como, por ejemplo, la oración sobre el difunto. Aunque esta oración constituyera una práctica de shari'a que el Profeta (a.s.s.) cumplió muchas veces en público y ante la multitud que asistía a los funerales y a las oraciones en común, muchos Compañeros no parecían creer en la necesidad de conocer la forma exacta, de como el Mensajero (a.s.s.) lo hacía, siempre y cuando el Mensajero lo hiciera él mismo y en la medida en que pudieran contentarse con seguirlo pasivamente y paso a paso en sus movimientos. La prueba es que no tardaron en discrepar sobre el número de takbîr³⁶ a realizar en esta oración.

Según al-Tahawî, citando a Ibrâhim: “El Profeta murió y los musulmanes no estaban de acuerdo sobre el número de takbir a pronunciar sobre los restos

³⁶ Decir “Allâhu Akbar”.

del difunto. Uno decía: “Yo escuché que el Profeta de Dios hacía siete takbir”, otro afirmaba: “Yo he escuchado al Mensajero de Dios hacer cinco takbir”. Siguieron en ese desacuerdo hasta la muerte de Abû Bakr. Y cuando ‘Omar accedió al califato y constató este desacuerdo, se apenó bastante. Convocó a algunos Compañeros del Mensajero de Dios y les dijo: “Vosotros, Compañeros del Mensajero de Dios, cuando estáis en desacuerdo, el pueblo os sigue en ese desacuerdo, y cuando os ponéis de acuerdo sobre un asunto, el pueblo también se pone de acuerdo. ¡Mirad en lo que os ponéis de acuerdo!”. Fue como si les hubiera despertado. Ellos dijeron: “Tienes razón”.³⁷

Esto confirma que los Compañeros se basaban, a menudo, en la persona del Profeta (a.s.s.), durante su vida, y no tenían la necesidad de asimilar el status y los conceptos de la legislación, pues él (a.s.s.) se ocupaba de ello.

Tal vez se objete que la imagen, así expuesta, de los Compañeros (con todo lo que ello comporta de hechos que muestran su incompetencia para dirigir a la Comunidad) está en contradicción con lo que conocemos todos: a saber, que la educación que el Profeta (a.s.s.) dio a los Compañeros resultó ser un éxito y permitió formar ¡una generación maravillosa!

A ello debemos responder que la imagen real que hemos dibujado de la primera generación, no se opone en nada a la alta apreciación que tenemos de la acción educativa que el Mensajero (a.s.s.) había llevado a cabo durante su noble vida. Porque, aun creyendo que la acción educativa profética constituía el modelo educativo divino, a lo largo de la historia de la acción profética, estimamos que para llegar a esta creencia y hacer una apreciación justa del resultado de esta educación, es necesario evitar disociar este resultado de las circunstancias y de las peripecias de la educación, y poder apreciar la cantidad separadamente de la calidad. Para explicarnos mejor, tomaremos el siguiente ejemplo. Cuando queremos apreciar la aptitud de un profesor que imparte la enseñanza de la lengua y la literatura inglesas, no nos limitamos a examinar el grado de conocimiento (en la materia) al cual han llegado los estudiantes, sino que debemos tener en cuenta el número de clases que él les dio, y del grado de conocimiento en la materia antes del comienzo de estos cursos, del grado de lejanía o proximidad a los ambientes donde se habla la lengua y la literatura inglesas, de la suma de dificultades y de obstáculos excepcionales a los cuales se enfrentó la operación de la enseñanza, de los fines que el profesor había fijado enseñando a sus estudiantes esta lengua y esta literatura, del coeficiente determinado del resultado final de las clases en relación a otras materias.

Pero volvamos a la apreciación de la labor educativa llevada a cabo por el Profeta (a.s.s.). En este dominio, debemos tener en cuenta lo siguiente:

³⁷ “Umdat al-Qâri”, IV – 129.

1º.- La corta duración durante la cual el Profeta (a.s.s.) pudo ejercer su acción educativa. Ella no superó los dos decenios, en lo relativo a los pocos Compañeros que le siguieron desde el principio, una decena escasa, para la mayor parte de sus Partidarios (Ansâr), solo tres o cuatro años para los musulmanes que se convirtieron al Islam a partir del Pacto de Hdaybiyyah, pasando por la Conquista de la Meka.

2.- La situación anterior en la cual vivían estos Compañeros en el plano intelectual, espiritual, religioso y de comportamiento, antes de que el Profeta (a.s.s.) emprendiera su acción de difusión del Mensaje, la ingenuidad, la espontaneidad y el vacío que caracterizaban los diferentes dominios de sus vidas. No hay necesidad de una explicación suplementaria de este último punto, porque es evidente: si se tiene en cuenta que el Islam no consistía en una acción de cambio superficial en la sociedad, sino que era una transformación radical y una reestructuración revolucionaria de una nueva Umma; es decir, cuan profunda era la fosa moral que separaba la situación anterior, a la acción del Mensajero (a.s.s.), y la nueva situación en la que emprendía su acción.

3.- Debido a que el período durante el cual el Profeta (a.s.s.) difundía el Mensaje era rico en eventos, en luchas políticas y militares en diferentes frentes; es lo que hace que la naturaleza de la religión, entre el Mensajero y sus Compañeros, fuera diferente de la relación entre Jesús (a.s.) y sus discípulos, estando la primera relación caracterizada por la posición del Profeta (a.s.s.) en tanto que educador, comandante en campañas militares y Jefe de Estado, y la segunda estando caracterizada por la posición de Jesús (a.s.) en tanto que educador consagrado a la formación de sus discípulos.

4.- La incidencia sobre los musulmanes, de las confrontaciones que tuvieron con "La Gente del Libro" y con las diferentes culturas religiosas con las que ellos convivieron. En efecto, este contacto permanente entre el Islam y las ideas que propagaban los adversarios del nuevo Mensaje, en este caso los adeptos de las culturas religiosas anteriores, constituían una fuente de inquietud y de turbación constantes, y esto condujo, como se sabe, a la formación de una corriente de pensamiento "israelita" que se infiltró, involuntariamente o por malicia, en muchos aspectos del pensamiento islámico. Solo hay que echar un vistazo sobre el noble Corán, para descubrir la amplitud del contenido del pensamiento anti islámico, y como la Revelación se ocupó de subrayarlo y de refutarlo.

5.- El fin que el gran Educador (el Profeta) perseguía durante este período era el de formar una base popular sana con la cual la nueva religión podía tratar (durante su vida y después de su desaparición) y proseguir la difusión del Islam. La meta del Profeta (a.s.s.) en esta época, no era llevar a la Umma al nivel en el que ella podía encargarse de la dirección de la

Comunidad, es decir, a un nivel en que ella habría asimilado perfectamente el Mensaje, en un conocimiento jurisprudencial profundo e integral de su status (Mensaje) y una fusión completa con sus concepciones. La determinación de objetivos para este período, de la forma que acabamos de señalar, era muy lógica y se imponía por la naturaleza de la acción del cambio. Porque no era razonable fijar una meta que según las posibilidades prácticas existentes, y no había posibilidades prácticas en un caso como este al cual se enfrentaba el Islam, no habría tenido éxito, siendo dado que la fosa moral, espiritual, intelectual y social entre el nuevo Mensaje y la realidad corrupta que prevalecía en la época no permitan elevar a la Umma al nivel en que hubiera podido dirigir, ella misma, directamente la difusión del Mensaje. Es lo que explicaremos en el apartado siguiente, para demostrar que, someter la dirección de la Umma, y su transformación, a una regencia, asegurada por los Imames de Ahlu-l-Bayt y el Califato del Imam 'Alí, era una necesidad que imponía la lógica de la acción a lo largo de la historia.

6.- Una gran parte de la Umma, en el momento de la desaparición del Profeta (a.s.s.), estaba constituida por lo que se denomina “los musulmanes de la Conquista”, es decir, aquellos que se habían convertido al Islam después de la Conquista de la Meca y una vez que la nueva religión era la dueña de la situación, política y militarmente hablando, en la Península Arábiga. Con estos musulmanes no pudo el Profeta (a.s.s.) tener muchos éxitos, durante el período que se extendía desde la Conquista de la Meca y su muerte. Igualmente, los pocos éxitos que obtuvo con estos musulmanes, los tuvo sobre todo en tanto que gobernante, en razón de la naturaleza de la fase que atravesaba el Estado islámico, Es durante esta fase que la idea de “Ganar los Corazones”³⁸ apareció y encontró su lugar en la legislación de la Zakât y en otros dominios. Ahora bien, esta parte de la Umma no estaba separada de sus otras partes. Al contrario, ella estaba íntimamente ligada, las influenciaba y sufría las influencias.

A la vista de estos seis puntos, podemos constatar que la educación profética fue muy exitosa, que realizó una transformación integral y que formó una generación que podía responder a lo que pretendía el Profeta (a.s.s.), es decir, construir una base popular, presta a tomar la dirección de la Umma y a sostenerla. Es por ello que se constata que esta generación cumplió bien su papel de base popular irreprochable en tanto que el Profeta (a.s.s.) aseguraba la dirección del Mensaje. Y si esta dirección hubiera conservado, después de la muerte del Profeta, la vía que Dios le había trazado, habría continuado desempeñando su papel perfectamente. Pero esto no significa, en ningún caso, que estuviera preparada para asumir la dirección del Nuevo Estado. Porque

³⁸ “Ganar los Corazones”: al-mu'allafah qulûbahum (المؤلفة قلوبهم) en sentido literal, es decir aquellos cuyos corazones fueron ganados al Islam por dádivas, que había que domesticar, enternecer. Se trataba de hombres que persiguieron a los musulmanes, al principio del Islam. Para evitar la agresión, los musulmanes intentaron enternecerlos mediante el pago de dádivas.

una tal preparación hubiera necesitado, en esta generación, mayor fusión espiritual con el Mensaje, más fe en él, un conocimiento más amplio de sus prescripciones, sus concepciones y sus diferentes puntos de vista sobre la vida, una depuración en los rangos de los musulmanes con el fin de limpiarlos de los Hipócritas, de intrusos y de elementos subversivos, y de “Corazones a Ganar” que constituían una gran parte de esta generación (ya fuera por su número o por las posiciones históricas que ellos ocupaban) y ejercían influencias tan negativas que el noble Corán las relata cuando habla de los Hipócritas, de sus complots y de sus actitudes. Ciertamente, esta generación contaba con muy buenos elementos, tales como Salmân, Abû Tharr, ‘Ammâr, etc., a los cuales el Islam pudo dar una formación de un nivel sublime uniéndolos en su crisol. Pero la presencia de estos buenos elementos, entre la vasta generación en cuestión, no prueba que ella hubiera obtenido, en su conjunto, el grado de formación que justificara la confianza de la misión de dirigir a la Umma sobre la base de Shurâ.

Incluso entre aquellos que obtuvieron un alto nivel de adoctrinamiento entre esta generación, la mayoría no poseían las cualidades requeridas que permitieran suponer que tuvieran una actitud para difundir el Mensaje y dirigir la Umma, en el plano intelectual y cultural, y ello a pesar de su entrega y su vínculo profundo y sincero con el Islam. Porque éste (el Islam) no es una teoría humana susceptible de precisión intelectual, con la práctica y la aplicación, y cuyos conceptos pueden cristalizarse a través de la experiencia. El Islam es, ante todo, un mensaje divino en el cual las prescripciones y las nociones están predeterminadas, y al que Dios ha provisto de todas las leyes generales que el Islam necesita. Par dirigir a la Umma, es necesario, absolutamente, asimilar todos los límites y todos los detalles del Mensaje, y tener una conciencia profunda de todas sus concepciones. Dicho de otra forma, se corre el riesgo de interpretar de una forma personal (subjetiva) sus axiomas y sus postulados, lo que podría conducir a la Comunidad a sufrir reveses en su camino, riesgo tanto más grave, cuanto que el Islam y el Mensaje divino final es el “Sello de los Mensajes Divinos”, y que por ello, debe extenderse a los tiempos venideros y superar los límites de lo “temporal”, de lo “regional” y de lo “nacional”. Es por lo que, es imposible que su dirección, que constituye el fundamento de este alcance, esté basada en el principio de “prueba y error”, cuyo principio comporta el riesgo de la acumulación de errores (a través del tiempo), y, consecuentemente, el nacimiento de fallos y la liquidación del método islámico.

Se puede formular la conclusión, que debemos obtener de todo esto, de la siguiente manera: la acción educativa que el Profeta (a.s.s.) ejerció sobre los Muhâyirun y los Ansâr no estaba destinada a preparar una dirección consciente, intelectual y política para el futuro de la Umma y la prosecución de la operación de cambio emprendida por el Mensajero (a.s.s.), sino que consistió en edificar una base popular consciente, susceptible de sostener la

dirección de la Umma, durante la vida del Profeta (a.s.s.) y después de su desaparición.

Toda suposición que haga creer que el Profeta (a.s.s.) había actuado con miras a confiar la dirección y la tutela de la Umma, después de su desaparición, a la generación de Muhâyyirun y Ansâr, acusaría, implícitamente, al más grande y clarividente de los Guías de toda la historia, de ser incapaz de distinguir entre el grado de consciencia requerida a nivel de la base popular, del grado de consciencia requerido a nivel de la Dirección de la Umma o de su Imamato³⁹ ideológico y político.

III.- El Mensaje es una operación de transformación y un modo de vida nuevo. Él comporta, por consiguiente, la reconstrucción de la Umma y la extirpación de las raíces y de las secuelas de la Yâhiliya (la sociedad preislámica).

La Umma islámica (en su conjunto) no había vivido esta operación de cambio más que durante una decena de años, todo lo más. Ahora bien, este corto período no fue suficiente, según la lógica de los mensajes doctrinales, para formar, en la generación que no había vivido más que durante diez años la experiencia del cambio, un nivel de conciencia, de objetividad, de liberación de las secuelas del pasado, y de asimilación de los datos del nuevo mensaje, susceptible de cualificarla para la tutela del Mensaje y la responsabilidad de proseguir, sin dirigente, la operación de cambio. Para que la Umma hubiera podido obtener el nivel que la cualificaría para asegurar esta tutela, tenía necesidad de un período más largo de regencia. Esta es la lógica de todos los mensajes doctrinales.

Pero esta afirmación, no se basa en una simple deducción. Ella expresa, también, una verdad que los eventos sobrevenidos después de la muerte del Profeta (a.s.s.), corroboraron y que salió a la luz, medio siglo (o menos) más tarde a través del ejercicio del poder por la generación de Muhâyyirun y de Ansâr. En efecto, un cuarto de siglo, justo después de que esa generación se hiciera cargo de la Umma, el “Califato bien dirigido”⁴⁰ comenzó a tambalearse bajo los golpes violentos de los antiguos enemigos del Islam (pero operando, esta vez, desde el interior y no desde el exterior) que pudieron infiltrarse, progresivamente, en los centros de influencia, y apoderarse, violentamente, de la dirección de la Umma, aprovechándose de su inconsciencia. Ellos no tardaron en obligar a la Umma, así como a su primera generación, a renunciar a su personalidad y a su dirección. Consecuencia de ello fue que la dirección del Mensaje se transformó en una propiedad hereditaria que pisoteaba la dignidad

³⁹ El sentido etimológico del término Imam, es aquel que marcha delante, quien se coloca delante, en consecuencia, todo aquel que guía.

⁴⁰ “El Califato bien dirigido”: al-Jilâfah al-rashîdah, el gobierno de los cuatro primeros Califas que sucedieron al Profeta (a.s.s.), se trata de Abû Bakr, ‘Omar, ‘Uthmân y ‘Alî.

de los fieles, asesinaba a los inocentes, dilapidaba los bienes de la Umma, suspendía las penas prescritas, congeló los dispositivos de la Ley, disponía a su voluntad del destino de los musulmanes, cuyo botín (al-Fay')⁴¹ y cuyos bienes se convirtieron en una finca privada de los Quraish, y el califato, en un balón con el cual jugaban los hijos de los Omeyas.

Así, el estado del Mensaje, después de la muerte del Profeta (a.s.s.) y los resultados a los cuales llegó la Umma un cuarto de siglo más tarde, corroboran la conclusión que hemos sacado más arriba y según la cual: “confiar la dirección” (o el Imamato) intelectual y política a la generación de los Muhâyyirun y los Ansâr, directamente después de la muerte del Profeta (a.s.s.), es una medida prematura y, en consecuencia, no es razonable pensar que el Profeta (a.s.s.) hubiera tomado una tal decisión.

LA TERCERA VÍA

La tercera vía, que se presentaba al Profeta (a.s.s.), era la única que parecía adaptada a la naturaleza de la situación y razonable a la luz de las circunstancias del Islam, y sus adeptos, y de la conducta del Mensajero. Se trataba, para el Profeta (a.s.s.), de tomar una actitud activa⁴² con respecto al porvenir del Islam, después de su muerte, designando, por orden de Allah, a un personaje, escogido en función de su arraigo en el Islam, y asegurándole una formación especial de dirigente con el fin de que pudiera encarnar la autoridad intelectual (espiritual) y la dirección política de la Comunidad, proseguir (después de la desaparición del Mensajero), con el sostén de una base popular consciente, constituida de Muhâyyirun y Ansâr, la dirección de la Umma y su edificación doctrinal para alzarla a un nivel que la cualificará para asumir las responsabilidades de la dirección.

Esta vía, como se puede constatar, es la única que podía garantizar la salvaguarda del porvenir del Islam, y la protección del Mensaje, contra los riesgos de desviación en su línea de desarrollo. Y esto es lo que se produjo, de forma efectiva.

Los hadices proféticos concordantes, que afirman que el Mensajero (a.s.s.) aseguraba a un Compañero una formación particular y una cultura doctrinal especial, con miras a prepararle para asumir la tarea de la autoridad espiritual y de la dirección política (de la Umma) y que le había confiado esta tarea, así como el futuro del Mensaje, confirman que el Profeta (a.s.s.) escogió la tercera vía que, como hemos visto, era la única vía válida que la naturaleza de la situación ponía en evidencia.

⁴¹ En árabe الفياء. Con este término, el autor se refiere al botín consistente en las tierras tomadas por la fuerza de las armas, que en la mayoría de los casos no se repartían como tal botín, su propiedad queda indivisa (no se puede dividir en partes) en manos de la comunidad. Este término aparece, aunque en plural, tres veces en el Corán: 33:50, Corán 59:6 y Corán 59:7 (N.T.).

⁴² Es decir, intervenir con miras al futuro del Islam.

El Compañero en cuestión, no era otro que ‘Alî Ibn Abî Tâlib (a.s.), designado en razón de sus raíces profundas en el Islam, puesto que él fue el primero en combatir por el Islam contra todos sus enemigos, que fue criado por el Profeta (a.s.s.), en cuya casa había abierto los ojos al mundo, que creció a su lado, que disfrutó de todas sus atenciones y que pudo seguir, en primera persona, su línea. Ningún otro que ‘Alî (a.s.) pudo dotarse de todas estas cualidades.

Muchos indicios corroboran la afirmación según la cual el Profeta (a.s.s.) se aplicó en asegurar una formación integral y especial al futuro Imam ‘Alî (a.s.). Así, se sabe que el Mensajero (a.s.s.) le explicaba, a menudo, las diferentes concepciones y verdades del Mensaje. Él (el Profeta) tomaba la iniciativa, en los debates de ideas, cuando ‘Alî (a.s.) no tenía preguntas que formularle. Se entrevistaba con él durante horas, para abrir sus ojos sobre las concepciones del Mensaje y los problemas que podría encontrar, así como sobre los métodos de trabajo..., y eso hasta el último día de su noble vida.

Abû Ishâq, citado por al-Hâkim en su libro “Al-Mustadrak”, dice a este propósito: “Cuando pregunté a Qatham Ibn al-‘Abbas cómo ‘Alî había heredado del Profeta, él me respondió: porque fue el primero, de todos nosotros, en seguirle, y el más decidido a unirse a él”.

El libro “Huliyat al-Awliyâ”⁴³, nos refiere el testimonio siguiente de Ibn ‘Abbas: “Afirmamos que el Profeta hizo a ‘Alî setenta confidencias que no había hecho a nadie”.

Al-Nisaî, cita este testimonio del Imam ‘Alî, referido por Ibn ‘Abbas: “Yo ocupaba, junto al Mensajero de Allah, una posición que nadie tenía. Cada noche entraba donde él estaba. Si se encontraba rezando, él glorificaba a Allah,⁴⁴ y yo entraba. Y si no estaba rezando, él me invitaba a entrar”.

Se atribuye también al Imam ‘Alî (a.s.) estas palabras: “Yo entraba dos veces en casa del Profeta, una durante la noche y otra durante el día”.

Al-Nisaî, refiere este otro testimonio del Imam ‘Alî: “Si hacía preguntas al Profeta, él me respondía, y cuando yo guardaba silencio, era él quien comenzaba (a instruirme)”.⁴⁵ Al-Hakim, también refirió este testimonio.

Siempre según Al-Nisaî, Um Salama juró que ‘Alî fue el último de los musulmanes en ver al Profeta (con vida) y decía: “La mañana del día en que el Mensajero de Allah rindió su alma, él esperaba el retorno de ‘Alî, al cual había enviado a una misión, él preguntó tres veces: ¿Ha vuelto ‘Alî?. El Imam llegó al amanecer. Cuando entró en casa del Profeta, comprendimos que éste tenía

⁴³ Uno de los mejores libros de Abu Nu‘aym Al-Asfahani. (N.T.)

⁴⁴ Es decir, para darme el permiso de entrar sin que él interrumpiera su rezo.

⁴⁵ Nota del Traductor.

algo confidencial que decirle. Es por ello que nosotros salimos de la casa. Estábamos en el apartamento de 'Aîsha. Yo fui la última en abandonar la estancia y me senté justo detrás de la puerta. Entre los asistentes, yo era la más próxima al cuarto donde ambos estaban. Vi a 'Alî acercarse al Profeta. Él fue el último en verle. El Profeta se puso a confirmarle sus secretos y a hacerle confidencias”.

En una célebre oración, el Imam (a.s.) nos describe su lugar, único en su género, cerca del Mensajero de Allah (a.s.s.) y el cuidado particular con el cual éste le formaba y le preparaba (para tutelar la Umma): “Vosotros conocéis mi cercanía, mi parentesco, con el Mensajero y mi posición particular cerca de él. Él me ponía en su regazo cuando yo era pequeño. Él me apretaba contra su pecho, me acostaba en su cama, me hacía tocar su cuerpo y sentir su perfume. Él mascaba los alimentos antes de ponérmelos en la boca. Él nunca me oyó mentir, ni jamás me vio cometer una falta en mis actos. Yo le seguía como la cría del camello sigue a su madre. Cada día él me enseñaba algo nuevo de sus cualidades (اخلاق) y me ordenaba seguir su ejemplo. Cada año, él me llevaba a la cueva de Hirâ (غار حراء),⁴⁶ donde yo le veía como nadie le había visto. En esos momentos, el Islam reunía bajo un mismo techo, al Mensajero, a Jadiya y yo era el tercero. Yo veía la luz de la Revelación y del Profeta y sentía la brisa de la Profecía”.

Todos estos testimonios, y muchos otros, nos dan una idea de la formación que el Profeta (a.s.s.) daba al Imam 'Alî (a.s.) con vistas a elevarlo al nivel de la dirección de la Umma. Igualmente, la vida del Imam 'Alî (a.s.), después de la desaparición del Mensajero, nos proporciona numerosos indicios reveladores de esta formación doctrinal y especial, que refleja lo que estaba por venir. Así, el Imam 'Alî se afirmaba como el refugio y la referencia, a la cual recurría el Califa cada vez que éste se encontraba enfrentado a un problema del cual no sabía su resolución. Si no se conoce, en la historia del Islam bajo los Califas Bien Dirigidos, ningún caso en el que el Imam 'Alî, haya recurrido a alguien para preguntarle cual era su opinión sobre tal o cual cuestión, por el contrario se pueden citar decenas de casos en los cuales los Califas se vieron obligados a llamarle, a pesar de las reservas que tenían a su respecto

Si numerosos son los indicios que muestran que el Profeta (a.s.s.) preparó al Imam 'Alî (a.s.), especialmente, para confiarle la dirección de la Umma después de su desaparición, hay otras tantas indicaciones que prueban que el Mensajero había hecho público su plan (de sucesión) y que había designado, pública y oficialmente, al Imam 'Alî (a.s.) para asegurar la dirección espiritual y política del Islam. Dan testimonio de ello el Hadiz Yawmu ad-Dar,

⁴⁶ Se trata de una cueva cercana a la Meka, situada en un monte, donde el Profeta (a.s.s.) habría recibido la primera revelación del Corán. (N.T.).

Hadiz az-Zaqalyn, Hadiz al-Manzilah, Hadiz al-Ghadir... así como decenas de otros hadices proféticos.

Así, el Chiismo nació en el marco del Mensaje islámico, como la expresión de la tesis profética que el Mensajero había presentado, por orden de Dios, a fin de proteger el porvenir del Islam.

En consecuencia, el Chiismo no era, solamente, un fenómeno accidental, en el desarrollo de los acontecimientos, sino el resultado necesario de la naturaleza de la formación del Islam, de sus necesidades y de las circunstancias originales que impusieron al Islam engendrar el Chiismo. En otros términos, estas circunstancias y la naturaleza de la formación del Mensaje, imponían al Primer Dirigente de la Umma (el Profeta) preparar al Segundo Dirigente (el Imam 'Alî) a fin de que éste, así como sus sucesores, aseguraran su desarrollo, en vías de realizar su objetivo de extirpar todas las secuelas y raíces de un pasado pre-islámico (Yâhilita), y edificar una Umma digna de elevarse al nivel de las exigencias y de las responsabilidades del Islam.

SEGUNDA PARTE

¿COMO NACIERON LOS CHIITAS?

Ya sabemos como nació el Chiismo, nos queda saber como la facción chiita se constituyó y como la Umma se escindió. Esto es a lo que intentaremos responder en las siguientes páginas.

Cuando observamos la primera fase de la vida de la Umma islámica, en la época del Profeta (a.s.s.), se constata que dos tendencias, principales y diferentes, acompañaron el nacimiento de esta Comunidad y se manifestaron desde los primeros años del Islam. Ellas cohabitaron en el interior del marco de la naciente Umma que el Mensajero de Allah (a.s.s.) había fundado. Esta diferencia entre las dos tendencias conduciría a una división doctrinal, aparecida, directamente, después del deceso del Profeta (a.s.s.), división que escindió la Umma islámica en dos partes: la una, que alcanzó el poder y se convirtió, de esta forma, en mayoritaria, la otra excluida del poder y reducida, consecuentemente, a jugar un papel de oposición minoritaria en el marco general del Islam. Fue esta minoría la que se llamó, posteriormente, los "Chiitas".

Las dos tendencias principales que acompañaron el nacimiento de la Umma islámica, durante la vida del Profeta (a.s.s.), y después del comienzo de la Experiencia islámica son:

1.- La tendencia que cree en el culto⁴⁷ de la religión, sometido a su arbitraje, y en la aceptación absoluta del Texto religioso en todos los aspectos de la vida.

2.- La tendencia que cree que la fe en la religión no exige del musulmán más que un culto limitado a ciertos actos de piedad y ciertos aspectos (del Islam) relacionados con el misterio. Fuera de este marco limitado, esta tendencia cree en la posibilidad del Ishtihâd (إجتِهَاد)⁴⁸ en los otros dominios de la vida y, en consecuencia, en la legitimidad de cambiar, o de modificar, el Texto religioso según los intereses del momento y las circunstancias de la situación (en lo relativo a estos otros dominios de la vida).

Aunque los Compañeros (en su cualidad de vanguardia piadosa e iluminada) hayan constituido la mejor y más sana de las semillas, para engendrar una nación (y ello hasta tal punto que se puede decir que la historia de la humanidad no ha conocido una generación doctrinal más maravillosa, más noble o más pura que aquella que el Profeta había forjado), hay que reconocer que había, en sus filas, una amplia corriente (en vida del Mensajero) que prefería el Ishtihâd en la apreciación del interés (de la Umma o de los fieles) y su deducción de las circunstancias⁴⁹ opuesta a la otra corriente que creía en el arbitraje de la religión, en la necesidad de someterse a ella y de observar, de una forma escrupulosa y absoluta, todos sus Textos, en todos los dominios de la vida. Sin duda, uno de los factores de la adhesión de la mayoría de los musulmanes a la segunda corriente (la del Ishtihâd) residía en la tendencia natural del hombre a obrar según su interés, y no conforme a una decisión cuyo sentido le es desconocido.

Esta corriente contaba con representantes audaces, entre los grandes Compañeros, tales como 'Omar Ibn al-Jattâb, que discutía las decisiones del Profeta (a.s.s.) y se permitía dar su opinión personal, que no iba, nunca, en el sentido del Libro, convencido de que podía arrogarse ese derecho.

Notemos, a este respecto, su posición contestataria en contra del tratado de paz de Hudaybiyyah,⁵⁰ su actitud con respecto a la "llamada a la oración" (athân) de la cual suprimió la fórmula "hayya 'alâ jayri al-'amal";⁵¹ o su posición

⁴⁷ Es decir, seguir y respetar, escrupulosamente, las prescripciones de los Textos (no solamente del Corán, sino también de la Sunna del Profeta). Aceptarlos tal y como son, sin interrogarse sobre su razón de ser o su oportunidad.

⁴⁸ La opinión personal. El Ishtihad, aquí, es lo opuesto al respeto escrupuloso del Texto (النص).

⁴⁹ El Profeta (a.s.s.) mismo sufrió (en diversas ocasiones y, notablemente, en el momento en que agonizaba) los embates de esta corriente que optaba por el Ishtihâd.

⁵⁰ Este tratado estableció una paz de diez años que permitió al Profeta (a.s.s.) entrar en La Meka, durante su peregrinaje. (N.T.).

⁵¹ Es decir, "Acudid al mejor de los actos".

con respecto al Profeta (a.s.s.) cuando éste instituyó “muta’at al-hayy”⁵² así como muchas otras posiciones de Ishtihâd que tomó.

Las dos corrientes se reflejaron en una anécdota que se desarrolló en casa del Mensajero (a.s.s.) hacia el final de su vida. Al-Bujâri, citando a Ibn ‘Abbâs, en su Sahih, nos refiere lo siguiente:

“Cuando el Mensajero de Dios agonizaba en su casa, en presencia de algunos hombres, entre ellos ‘Omar Ibn al-Jattâb, él dijo:

- Dejadme que os escriba una norma de conducta (un testamento) que os impedirá extraviaros.**
- El Profeta está tomado por el sufrimiento. Vosotros tenéis el Corán. Nosotros podemos contentarnos con el Libro de Dios, dijo ‘Omar dirigiéndose a los asistentes”.**

En ese momento, se produjo una gran disputa entre los presentes. Unos decían; “Dejad al Profeta que os escriba esa norma que os impedirá extraviaros después de su muerte, otros estaban de acuerdo con lo que había dicho ‘Omar. Cuando la disputa subió de tono, el Profeta, agotado por el sufrimiento, les dijo:

- ¡Marchaos!**

Este incidente fue suficientemente revelador, para el Profeta (a.s.s.), de la profunda fosa que separaba a las dos corrientes, de la profundidad de su contradicción y de su rivalidad.

Se puede añadir (para mostrar la profundidad de esta corriente y de su arraigo) el desacuerdo, o la diferencia, que dividía a los Compañeros a propósito de la nominación de “Usâmah Ibn Zayd” para el mando del ejército, nominación ordenada, claramente, por el Profeta (a.s.s.). Esta diferencia fue tan grave que el Mensajero (a.s.s.) se vio obligado a salir, a pesar de su enfermedad, para dirigir un discurso a los musulmanes en el que dijo: “¡Oh musulmanes! Ha llegado a mi conocimiento que algunos de vosotros habéis criticado la decisión de nombrar a Usâmah como comandante del ejército, así como lo hicisteis, cuando se nombró comandante a su padre. Pero, Dios sabe cuán digno era su padre de ostentar este mando, así como su hijo, después de él”.

Estas dos corrientes que estaban enfrentadas, durante la vida del Mensajero (a.s.s.), van a reflejarse en la posición de los musulmanes con respecto a la designación del Imam ‘Alî (a.s.) para la dirección de la Umma, después de la desaparición del Profeta (a.s.s.).

⁵² Como parte de los ritos del Hayy. Matrimonio de duración determinada.

Así, los representantes de la corriente del “culto del Texto profético” estimaban que éste les imponía la obligación de aceptar la mencionada tesis tal cual, no suspenderla ni enmendarla; mientras que los seguidores de la otra corriente, pensaban que ellos podían guardar su libertad con respecto a esta tesis si su “Ishtihâd” conducía a un punto de vista más adaptado a las circunstancias, según su visión.

De este modo, los chiitas aparecieron directamente después de la muerte del Profeta (a.s.s.); y se les puede definir como “musulmanes que se someten, prácticamente, a la tesis que designa al Imam ‘Alî” para la dirección y el liderazgo de la Comunidad, y cuya ejecución inmediata, después de la desaparición del Mensajero, se hacía obligatoria para aquel.

Esta corriente chiita se opuso, desde el principio, a la reunión de la Saqîfah, tendente a no reconocer el liderazgo de ‘Alî (a.s.) y confiar el poder a otro.

A propósito de la protesta contra la decisión de la Saqîfah, al-Tabarsî cita el testimonio siguiente, de Abân Ibn Taghlib, que dice: “Cuando pregunté a Ya’far Ibn Muhammad al-Sâdiq si hubo alguien, de entre los Compañeros del Profeta, que se levantó contra el acto de Abû Bakr, me respondió:

-Sí, hubo once: Jâlid Ibn Sa'd Ibn Abî Waqqâs, Salmân al-Farsî, Abû Tharr al-Ghifârî, Al-Miqdâd Ibn al-Aswad, ‘Ammâr Ibn Yâsir, Buraydah al-Aslami, entre los Muhâyyirun, y Abû Haytham Ibn al-Tayhan, ‘Othmân Ibn Hanafi, Juzayma Ibn Thâbit Dhoul Chahâdatayn, Abî Ibn Ka'b, Abû Ayyûb al-Ansârî, entre los Ançâr.

Ciertamente, se puede oponer a esta afirmación la siguiente objeción: “Si la corriente chiita representa la fidelidad al Libro y la otra corriente representa el recurso al Ishtihâd, ello significaría que los chiitas niegan y rechazan el Ishtihâd. Ahora bien, se sabe que los chiitas siempre practicaron el Ishtihâd”.

La respuesta a esta objeción es que el Ishtihâd que los chiitas practican, y consideran al menos permitido, sino “condicionalmente obligatorio”,⁵³ es el Ishtihâd en la deducción de un juicio a partir del Libro, y no un Ishtihâd en rechazo del Libro, cuando el Mushtahid ve la necesidad o supone un interés. Un tal Ishtihâd no está permitido. La corriente chiita rechaza practicar todo Ishtihâd tomado en este sentido. Cuando hablamos de dos corrientes aparecidas al comienzo del Islam, una que predicaba “el culto del Libro”, la otra partidaria del Ishtihâd, nosotros entendemos aquí por Ishtihâd el practicado en aceptación o rechazo del Libro (es decir, el hecho de que el Mushtahid decide,

⁵³ “Wuyub Kifa’î” (واجب كفاي) u obligación condicional: es una obligación exigible cuando hay necesidad, pero no lo es en el momento que la necesidad desaparece.

por si mismo, la oportunidad o inoportunidad de la aplicación del Libro o la Sunna en una situación dada).

La aplicación de estas dos corrientes es completamente natural, en todo mensaje radicalmente nuevo, que quiere cambiar, desde las raíces, la realidad corrompida. Porque tal mensaje ejerce diferentes grados de influencia que varían según la amplitud de las secuelas del pasado, y el grado de adhesión y de alianza del hombre al nuevo mensaje. De ello, podemos alegar que, en el caso del Islam, la corriente del “culto del Libro” representa el grado superior de adhesión y sumisión total al Mensaje del Islam, sin por ello rechazar el Ishtihâd, siempre y cuando este se practique en el marco de lo que expresa el Corán, ni el esfuerzo personal en vías de deducir, de éste, un juicio legal. Es importante destacar, a este respecto, que el culto al Libro no significa rigidez, lo cual se opone a las exigencias de la evolución y a los factores de renovación de la vida del hombre. Porque, ciertamente, como ya hemos visto, el “culto del Libro” significa fidelidad a la religión y su aceptación integral y no parcial; pero esta religión lleva en sus entrañas todos los elementos de flexibilidad y de aptitud para adaptarse a los cambios de circunstancias, así como todas las formas de renovación y de evolución que estos cambios comportan. En consecuencia, la fidelidad a todos estos elementos y a todo lo que ellos comportan de espíritu de creación, de invención y de renovación.

Tales son las líneas generales de la interpretación del Chiismo, en tanto que fenómeno natural nacido en el marco del Islam, y de la explicación de la aparición de los chiitas como una consecuencia de este fenómeno natural.

El Imamato de Ahlu-I-Bayt (y del Imam ‘Alî) que este fenómeno natural representa, expresa dos autoridades (referencias): la autoridad intelectual (autoridad en materia de pensamiento) y la autoridad directriz (autoridad en materia de acción dirigente y de acción social). Estas dos autoridades estaban representadas en la persona del Profeta (a.s.s.). Por eso, era inevitable que éste tomara en consideración las circunstancias de la formación de la Umma, y preparara, en consecuencia, un sucesor puro, susceptible de asumir el rol de estas dos autoridades, para que pudiera, en su calidad de autoridad intelectual, llenar los vacíos que podrían crearse en la mentalidad de los musulmanes, presentar la concepción islámica apropiada y el punto de vista islámico relativo a toda nueva situación, explicar las partes ambiguas del Noble Corán que constituye la primera autoridad intelectual del Islam; y todo ello con el fin de que él (el sucesor) prosiguiera, en su calidad de autoridad directriz y social, la dirección de la Umma islámica en su dimensión social.

Examinando las circunstancias y las peripecias de la naciente religión, se puede constatar que los Ahlu-I-Bayt eran los únicos cualificados para ostentar estas dos autoridades. Los Textos proféticos (los hadices) venían, continuamente, a confirmar esta verdad.

El principal ejemplo de Hadiz profético que reafirma la pertenencia de la autoridad intelectual (espiritual) de la Umma a los Ahlu-l-Bayt, después de la desaparición del Mensajero (a.s.s.), es el Hadiz al-Thaqalayn. En una célebre jutba, el Profeta (a.s.s.) dijo lo siguiente: “Me aproximo al momento en que seré llamado y en el que deberé responder a esa llamada. Os dejo los Thaqalayn (حديث الثقلين):⁵⁴ el Libro de Allah, el cual es una cuerda extendida entre el Cielo y la Tierra, y mi familia, Ahlu-l-Bayt (La Gente de la Morada Profética). El Sutil (اللطيف) y el que está Bien Informado (الخبير) me enseñó que ellos no se separarán hasta que vuelvan a mí en el Estanque (الحوض). Mirad bien como os comportáis con ambos”.

En cuanto al principal ejemplo de Hadiz profético relativo a la “autoridad” de Ahlu-l-Bayt, en materia de acción directriz y social, tenemos el Hadiz al-Ghadir, que Tabari refirió, según una cadena de transmisores cuya autenticidad es unánimemente admitida, y que se remonta hasta Zayd Ibn Arqam⁵⁵. Según este Hadiz, el Profeta (a.s.s.) se dirigió a la multitud de musulmanes y dijo:

- “¡Oh musulmanes! Me aproximo al momento en que seré llamado y deberé responder a la Llamada. ¡Yo Tengo una responsabilidad y vosotros tenéis otra! ¿Que tenéis que decir?.

- Damos testimonio, respondió la multitud, de que has transmitido (el Mensaje), cumplido tu misión y aportado tus consejos. Allah te recompense de la mejor forma.

- Él les pregunto: ¿Dais testimonio de que no hay Dios salvo el único Dios, que Muhammad es Su Servidor y Su Mensajero, que Su Paraíso es verdad, que la muerte es verdad, que la resurrección, después de la muerte, es verdad, que la Hora vendrá inevitablemente y que Dios resucitará a quienes están en las tumbas?”.

- Sí, respondieron los presentes.

Entonces dijo:

- ¡Oh Allah! Sé testigo, y añadió:

- ¡Oh musulmanes! Dios es mi Señor, yo soy el señor de los fieles, de los que soy más responsable de lo que son ellos para sí mismos. Así, de quien yo

⁵⁴ Al presentar la grafía en forma dual, podríamos traducirlo por “dos objetos preciosos” (N.T.).

⁵⁵ Celebre compañero del Profeta (a.s.s.) que ya participó en la “Batalla del Foso”. A la muerte del Profeta (a.s.s.) no prestó juramento de fidelidad a Abû Bakr antes de que lo hiciera el Imam ‘Alí. Se cree que fue el primero en relatar el Hadiz al-Thaqalayn. (N.T.).

sea su señor, éste (es decir, 'Alî) es, también, su señor. ¡Dios mío!, sostén a quien le sostiene y sé el enemigo de su enemigo".⁵⁶

Así, estas dos nobles Tradiciones proféticas, como muchas otras semejantes, han consagrado las dos maraya'iyah (autoridades) de Ahlu-l-Bayt. La corriente islámica "apegada a los hadices proféticos" aceptó estos dos hadices y, consecuentemente, creyó en los dos maraya'iyah precitados. Esta es la corriente de los musulmanes partidarios de Ahlu-l-Bayt.

Tengamos en cuenta que si "la autoridad (maraya'iyah) directriz y social" de cada imam tiene una característica temporal, puesto que ella está limitada a la duración de la vida de ese imam, y se manifiesta en el ejercicio del poder durante ese periodo de tiempo, "la autoridad intelectual" es una verdad constante y absoluta que no tiene límites temporales, y que, por este hecho, reviste un significado práctico y vivo durante todo ese tiempo; lo que es, por otra parte, normal, puesto que en tanto que los servidores tienen necesidad de una comprensión precisa del Islam y del conocimiento de sus juicios, de sus "permisos" y sus "prohibiciones", de sus concepciones y de sus valores, también tienen necesidad de una autoridad (maraya'iyah) determinada por Dios y representa por:

1).- El Libro de Allah (el Corán):

2).- La Sunna del Profeta y de la Familia Impecable de Ahlu-l-Bayt, la cual es inseparable del Libro, como lo dijo el Mensajero (a.s.s.) en el hadiz precitado.

En cuanto a la segunda corriente de musulmanes, la cual se inclinó hacia el Ishtihâd, en lugar del "culto al Libro", decidió, después de la muerte del Profeta (a.s.s.), confiar "la autoridad directriz", encargada de ejercer el poder, a hombres escogidos entre los Muhâyirun, según bases cambiantes, flexibles y variables. Así, Abû Bakr fue elevado al poder, directamente después de la muerte del Profeta (a.s.s.), después de una concertación limitada al Consejo de Saqifah. Y 'Othmân, sucedió a 'Omar gracias a un testamento de éste, designándole indirectamente como califa. También, esta flexibilidad en las reglas de acceso a la dirección oficial de la Umma terminó, un tercio de siglo después de la muerte del Profeta (a.s.s.), con la infiltración de los "hijos de los tulaqâ"⁵⁷ (o liberados) (que habían combatido al naciente Islam) en los centros de autoridad y poder.

⁵⁶ El Hadiz al-Ghadir se ha citado, tanto en obras de los Sunnitas como en las de los Chiitas. Los especialistas en la materia han identificado a los relatores de este Hadiz. El resultado es el siguiente:

- Más de 100 Compañeros.
- Más de 80 Tabi'in (compañeros de los Compañeros del Profeta)
- Alrededor de 60 "memorizadores" (de hadiz) y especialistas en hadiz del siglo II de la Hégira.

⁵⁷ Los politeístas mequíes que fueron hechos prisioneros después de la Conquista de la Meka, y después perdonados por el Profeta (a.s.s.).

Habiendo sido hurtada la “autoridad directriz” (el poder, el califato) de los Ahlu-l-Bayt, gracias al Ishtihâd, era difícil que la “autoridad intelectual” fuera legada a sus herederos legítimos: porque esto habría permitido, a éstos últimos, encontrar las condiciones objetivas que les hubiera conducido al poder, y reunir, así, en ellos las dos autoridades. Pero, por otra parte, era igualmente difícil conferir exigencias al ejercicio del poder. En efecto, reconocer la competencia de alguien para dirigir el poder y aplicar las leyes, no significa, en ningún caso, que se le admita como imam espiritual y autoridad ideológica suprema (en materia de conocimiento de la teoría islámica) después del Corán y la Sunna profética. Porque ese Imamato⁵⁸ espiritual e ideológico exige un alto grado de cultura, de conocimientos generales y de asimilación de la teoría. Ahora bien, es evidente que nadie entre los Compañeros (exceptuando a los Ahlu-l-Bayt) podía pretender tenerlo a título individual.

Por esto, la balanza de la autoridad espiritual quedó oscilante durante un cierto tiempo. Los califas continuaron, durante largo tiempo, tratando con ‘Alî (a.s.) en su calidad de “Imam espiritual”.⁵⁹ Por eso, el segundo califa, ‘Omar, repetía continuamente lo siguiente: “Sin ‘Alî, ‘Omar habría perecido. Que Dios no me enfrente a un problema cuando Abû-l-Hasan no esté para resolverlo”.

Después de la muerte del Profeta (a.s.s.) y a medida que nos alejamos de este evento, y que los musulmanes se habituaban, poco a poco, a considerar a los Ahlu-l-Bayt y al Imam ‘Alî como hombres ordinarios y “gobernados”, se acabó por ignorar su posición de “alta autoridad espiritual”. Pero esta posición, no pudiendo quedar vacante, fue conferida, no al califa del momento, sino al conjunto de los Compañeros. Aunque la autoridad espiritual de Ahlu-l-Bayt, en comparación con la del conjunto de los Compañeros, que la reemplazó, parecía mucho más consecuente con la razón, que la de aquellos que habían estado cerca del Profeta (a.s.s.), vivido con él, con su experiencia, con sus hadices y su Sunna.

De esta forma, los Ahlu-l-Bayt perdieron, prácticamente, su privilegio divino, su primacía espiritual, y fueron reducidos a una parte de la autoridad espiritual, en su calidad de Compañeros entre los Compañeros. Y puesto que los mismos Compañeros estaban rotos por diferencias graves y contradicciones profundas, que les oponían los unos a los otros y les conducía, a veces, a batallas y derramamiento de sangre, para atacar la dignidad del adversario, y a acusaciones recíprocas de desviación y de traición, todo ello provocó que diversas contradicciones doctrinales e ideológicas aparecieran en el seno de la Umma, como reflejo de diversas contradicciones en el interior de esta misma autoridad espiritual que había creado el Ishtihâd.

⁵⁸ Tomado aquí en el sentido etimológico de la palabra, es decir eminencia, lo que está colocado delante, a la cabeza.

⁵⁹ Es decir, la más alta autoridad presente, en materia de Ley islámica.

Antes de terminar mi exposición, me gustaría llamar la atención sobre un punto cuya explicación es necesaria para entender una tendencia que tiene como objetivo el escindir el Chiismo en dos corrientes distintas: el Chiismo espiritual y el Chiismo político, haciendo creer que el primero es más antiguo que el segundo, y que, después de la masacre de Karbalâ', donde el Imam al-Husein (a.s.) fue asesinado, los Imames de Ahlu-l-Bayt (a.s.), descendientes de aquel, se desinteresaron de este bajo mundo, renunciaron a la vida política y se consagraron a la predicación y a las prácticas del culto.

Ahora bien, esta distinción no se corresponde con la verdad, porque desde su nacimiento, el Chiismo no ha sido, jamás, una tendencia puramente espiritual. Mejor dicho, no nació tal y como lo explicamos cuando expusimos las circunstancias del nacimiento del Chiismo (como una tesis que defiende la designación del Imam 'Alî (a.s.) para la continuación de la dirección espiritual y social de la Comunidad islámica, después de la desaparición del Profeta).

No es posible, vistas las circunstancias precitadas, separar el aspecto espiritual del aspecto social en la tesis del Chiismo, igual que no se puede hacer una distinción igual en el Islam. El Chiismo no podría ser objeto de una tal distinción salvo si estuviera vacío de su contenido, es decir, de su cualidad de tesis tendente a salvaguardar el porvenir de la Religión, después del Profeta. Porque para salvaguardar este futuro, el Islam tenía necesidad de una autoridad espiritual y de una dirección socio-política.

En tanto que sucesor digno de continuar el papel de sus tres predecesores,⁶⁰ a la cabeza del poder, el Imam 'Alî (a.s.) gozaba, ampliamente, de la alianza de los musulmanes, alianza que le condujo, efectivamente, al califato después del asesinato del tercer califa. Pero esta alianza ni es Chiismo espiritual, ni Chiismo socio-político, porque el Chiismo significa: "La creencia en la teoría que hace de 'Alî (a.s.) el sucesor legítimo y directo del Profeta (a.s.s.), en lugar de los tres califas que le precedieron en el poder". Esto es más amplio que el verdadero chiismo integral, espiritual y socio-político. Es por lo que, aunque el Chiismo integral fuera desarrollado en el marco de esta gran alianza, no se le podría considerar como un ejemplo de Chiismo parcial.

De otra parte, el Imam 'Alî (a.s.) se beneficiaba de la alianza espiritual e ideológica de un gran número de Compañeros notables, tales como Salmân, Abû Dharr, 'Ammâr y otros... en la época de Abû Bakr y de 'Omar. Pero no se puede llamar a esta alianza "Chiismo espiritual distinto del Chiismo político"; porque no expresa, de hecho, más que la creencia de los citados Compañeros, seguidores de esa dirección espiritual y política del Islam que volvía al Imam 'Alî (a.s.) directamente después del deceso del Profeta (a.s.s.). Mientras que su creencia en el aspecto ideológico de la autoridad de 'Alî (a.s.) se basaba en su alianza espiritual precitada, su creencia en su aspecto político se materializaba

⁶⁰ Abû Bakr, 'Omar y 'Othmân.

en su oposición al califato de Abû Bakr y en la corriente que condujo al Imam 'Alî (a.s.).

La visión fragmentaria de un Chiismo espiritual dissociado del Chiismo social, no apareció, efectivamente, y no nació en el espíritu del Chiíta más que cuando éste se sometió a la realidad, y que la brasa ardiente del Chiismo (este apego específico, del Chiismo, a una dirección islámica legal, encargada de proseguir la edificación de la Umma, después de la muerte del Profeta y de cumplir la gran operación de transformación emprendida por éste) se extinguió en él, y se transformó en una simple doctrina que se guarda en el corazón y en la cual se busca esperanza y consuelo.

Aquí, llegamos a la afirmación según la cual los Imames de Ahlu-I-Bayt que sucedieron al Imam al-Husein (a.s.) se habrían retirado de la vida social, desinteresados de este bajo mundo. Recordar sobre esto, que cualquier fórmula que exprese el apego a la continuidad de éste (al-Husein) no significa otra cosa que la continuación de la labor de cambio emprendida por el Profeta (a.s.s.), con el fin de completar la edificación de la Umma sobre la base del Islam. Y dicho eso, es imposible concebir que los Imames pudieran renunciar a la vida social, sin renunciar al mismo tiempo al Chiismo.

Lo que llevó a creer que estos Imames habían renunciado al aspecto social de su autoridad, es de una parte el hecho de que ellos no habían emprendido ninguna acción armada contra el poder establecido, y de otra el hecho de que la aceptación del "hecho social" tiene un sentido limitado que incluye solo la acción armada.

Nosotros poseemos muchos textos que muestran que los Imames estaban siempre dispuestos a pasar a la lucha armada, si tenían la convicción de la existencia de hombres prestos a participar en ella, y de la posibilidad de realizar, por esta lucha, las metas islámicas esperadas.

Cuando volvemos al desarrollo del movimiento chiíta, constatamos que la dirección chiíta, representada por los Imames de Ahlu-I-Bayt, creía que el acceso al poder no sería suficiente, ni podría serlo, sin realizar islámicamente la operación de cambio, si este poder no estaba apoyado sobre bases populares, conscientes de sus objetivos (de poder), creyendo en su teoría de gobierno, dispuestos a protegerlo, capaces de explicar sus posiciones a las masas y de resistir a todas las adversidades.

Es por lo que, durante la primera mitad del siglo que siguió a la muerte del Profeta (a.s.s.), la dirección chiíta intentó siempre retomar el poder (después de ser excluidos de él) por todos los medios, porque se pensaba que existían bases populares conscientes, o a punto de ello, de serlo, entre los Muhâyirun, los Ansâr y los Tâbi'ûn. Pero, medio siglo después, cuando estas bases desaparecieron, o casi, y que se asistía al nacimiento (bajo un "reino"

desviado) de generaciones indiferentes, la toma del poder por el movimiento chiita no habría podido conducir a la realización del gran objetivo islámico, en ausencia de una vanguardia popular presta a proporcionar el sostén y el sacrificio necesarios.

Ante una situación tal, era indispensable, para la dirección chiita, llevar a cabo dos tipos de acciones:

1º.- Trabajar en pro de constituir las bases populares, con el fin de preparar el terreno para la toma del poder;

2º.- Renovar la consciencia y la voluntad de la Umma, y mantenerlas en un grado de firmeza y de vida, donde ellas podrían inmunizar a la nación islámica contra el riesgo de ceder, totalmente, su personalidad y su dignidad a los gobernantes desviados.

El primer tipo de acción, fue cumplido por los Imames, el segundo por los Alawidas⁶¹ que intentaban, por sus sacrificios desesperados proteger la consciencia y la voluntad islámicas. Los Imames sostenían a los más honestos de ellos.

El Imam 'Alî Ibn Musa al-Ridhâ (a.s.)⁶² hablaba del martirio de Zayd Ibn 'Alî Ibn al-Husein (a.s.), al califa al-Ma'mun, en los siguientes términos: "Él era uno de los ulemas de la familia del Profeta. Él se levantó contra los enemigos de Dios y los combatió hasta que murió por Dios". Mi padre, Musa Ibn Ya'far, me contó que su padre Ya'far as-Sadiq, decía: "Que Dios de Su Misericordia a mi tío Zayd, que había llamado a apoyar a los "Âli Muhammad".⁶³ Si hubiera ganado la batalla, él se habría liberado de su compromiso con Dios (de hacer triunfar a los "Âli Muhammad")..."⁶⁴

Así, el hecho de que los Imames hubieran renunciado a la acción armada directa, contra los desviacionistas, no significa que abdicaran del aspecto social de su autoridad, ni que se confinaran en las prácticas de culto, sino que expresa, solamente, la diferencia de métodos de acción social, según las condiciones objetivas, y revela su consciencia profunda de la naturaleza y la acción de transformación a llevar a cabo, y del medio apropiado de su realización.

⁶¹ Los descendientes del Imam 'Alî Ibn Abî Taleb.

⁶² Octavo Imam.

⁶³ Descendientes de la familia del Profeta (a.s.s.).

⁶⁴ Al-Wasa'il: "Kitab al-Yihâd".