

El Intelecto y la Vía Tradicional-Intelectual

Por 'Alī 'Abidī Ash-Shahrūdī

Lo que se pretende con este artículo es presentar una serie de temas, principios y leyes respecto a los cuales se centra el estudio sobre el comentario de los hadices de los inmaculados Imames de Ahl-ul Bait (con ellos sea la Paz), de forma que los fundamentos del estudio sean conocidos, sus fuentes sean claras, y los esfuerzos de cada comentador detenten una base apreciada y armónica, y no inconexa.

El Intelecto (Al-'Aql):

El intelecto es la base de los conocimientos en sus dos formas: el tasauwur (idea y representación) y el tasdīq (juicio de valor y verificación), y constituye la prueba interior de las enseñanzas doctrinales, así como los Profetas e Imames (con ellos sea la Paz) son la prueba exterior para la religión de Dios. Es éste el sentido al que se refiere en los hadices la expresión huyyatain (las dos pruebas). Debe saberse que:

Primero: con intelecto no queremos significar el mero razonamiento teórico y filosófico, sino que nos referimos al intelecto general humano con sus principios innatos (fitrī) e indefectibles, y sus preceptos prácticos y morales que no necesitan ser adquiridos.

Segundo: nuestro propósito con este artículo es esclarecer la medida en que el intelecto tiene consideración, y los límites en su condición de prueba.

Seguidamente estableceremos que el intelecto no constituye una prueba absoluta, ilimitada e incondicional, sino que está limitada y condicionada, si bien al mismo tiempo la argumentación no tiene lugar excepto por su intermedio. Como se verá, no hay contradicción en esto.

Tercero: cuando en esta sección se habla del intelecto como origen de todas las pruebas, lo que se quiere significar es que es sólo a través suyo que la argumentación tiene lugar en el ser humano, sin pretender su condición de prueba absoluta, sino su condición de prueba limitada, condicionada y no universal, puesto que, como observaremos, en algunos casos puede llegar a no ser en absoluto una prueba.

A esto decimos: que la totalidad de las ciencias adquiridas se refieren en esencia a los conocimientos tasauwurī (representativos) y tasdīqī (verificados), y sus correspondientes complementos. Estos asuntos en su condición de límites, pruebas, estados y correlaciones, son producto del intelecto presente en el ser humano. Así como el discernimiento y el conocimiento son producto del intelecto, asimismo el reconocimiento y la fe, y sus derivaciones e inferencias en los diferentes niveles del pensamiento, son resultado del intelecto, y destellos del poder de comprensión de los asuntos mediante su disposición lógica.

En cuanto a la fe presencial (shuhūdī) y la certeza genuina, es necesario que observemos lo siguiente: si queremos explicar y describir esos dos

conceptos u otras realidades relacionadas al ámbito de lo presencial, no será posible sino en base al intelecto y sus principios y patrones.

De esta manera, no habrá representación mental, verificación, negación, afirmación, ni ninguna otra cosa que gire en torno a alguna forma de negación o afirmación, sin la existencia del intelecto y sin que se base en sus principios.

Por lo tanto, el intelecto representa “la gran prueba interior”, y es mediante suyo que es recompensado y castigado el ser humano, quien asimismo es por éste que participa del razonamiento y es objeto de las normas.

Es en base al intelecto que fue revelado el Libro y fueron enviados los Profetas, Imames y pruebas de Dios en la Tierra (con todos ellos sea la Paz). Esto lo expresan las claras evidencias sobre la capacidad intelectual, como así también lo hacen las aleyas del Libro y tanto lo manifiesto como lo inequívoco de los textos transmitidos del Profeta (BP) y de sus sucesores inmaculados (P). Esto es lo que se expresa en Kitâb Al-‘Aql wa Al-Yahl (Capítulo del Intelecto y la Ignorancia) de Usul Al-Kâfi y en otros libros, usul¹, grandes compilaciones de hadices y obras transmitidas de los antiguos sabios.

En base a ello se cimientan las leyes monoteístas, y se concluye la condición inmaculada de aquellas personas que conforman las pruebas de Dios en la Tierra.

Los fundamentos de la religión están sujetos al intelecto

Los fundamentos de la religión se diferencian en lo relacionado a su dependencia del intelecto en lo que hace a su forma manifiesta y sutil, y a su forma directa e indirecta. Al mismo tiempo, tienen en común el hecho que son factibles de ser objeto de la inferencia intelectual y la explicación lógica. Incluso todos están centrados, de una forma precisa, en algún tipo de deducción intelectual; e incluso en cuanto a las pruebas y testimonios escuchados directamente, éstos provienen de lo más recóndito del intelecto y brindan orientación hacia sus leyes e indicios, como se aclarará a lo largo de nuestra exposición.

En cuanto al hecho de que el principio de la unicidad y la fe en la rubûbîyah o señorío divino dependan del intelecto, es algo evidente, puesto que no es posible adoptarlos a partir de las leyes divinas, en tanto en cuanto leyes divinas, ya que la legitimidad de las mismas está en función de su vinculación a Dios. Así, la fe en ellas está, en una etapa previa, sujeta a la fe en Dios Mismo, Glorificado Sea. Si la fe en Dios fuera adoptada a partir de las leyes religiosas, eso implicaría un círculo vicioso. Es por eso que vemos que éstas centralizan su discurso en la aceptación del señorío divino (rubûbîyah) y la unicidad (tawhîd),

¹ Aquí con usûl se refiere a Al-Usûl Al-Arba‘mi‘ah, que son cuatrocientos libros a los que se dispuso el nombre de asl (singular de usûl), con el sentido de “referencia confiable” para los ‘ulama. Son pequeñas compilaciones en las que el autor narra directamente de un Imam (P) o bien hay un sólo intermediario entre el autor y el Imam (P). La mayoría de esos cuatrocientos opúsculos no han llegado a nuestras manos, permaneciendo en su lugar los cuatro libros principales de la shi‘ah, que precisamente están basados en Al-Usûl Al-Arba‘mi‘ah (N. Del T.).

por su condición de realidades esenciales del intelecto, a las que no les aborda la falsedad en absoluto, aun si el ser humano las pasase por alto o las olvidase. Por ello, los Profetas e Imames (con ellos sea la Paz), y los sabios de entre los hijos de Adán (P), se esforzaron por recordarle a la gente los días consagrados a Dios, por descubrir los velos de sus ojos, por restablecer en sus mentes el recuerdo del pacto (mizâq) hecho a Dios, y demostrarles aquello que niegan por iniquidad y arrogancia, a pesar de que en su interior estaban persuadidos de ello.

A partir de aquí se hace patente que el resto de los principios de la religión están sujetos al de la creencia en el señorío divino, y que se encuentran dispuestos en un orden posterior al principio mencionado, por lo que no puede darse el orden inverso, que es el que puedan extraerse los principios de la creencia en la rubûbîyah y el tawhîd de los mismos. Pero debemos tener en cuenta que la precedencia del tawhîd sobre el resto de los principios, es una precedencia de orden lógico. Así, es posible que un ser dotado de razón logre en un mismo tiempo concluir la creencia en la unicidad divina (tawhîd), la profecía (nubûwah) y el imamato (imâmah), como así también es posible que haya disparidad en la sucesión temporal de la deducción de cada principio, siempre conservando en cualquier forma su orden natural en lo que hace a su sucesión lógica.

La postura de los Profetas, Imames y pruebas de Dios en la Tierra respecto al tema del tawhîd y sus derivaciones e inferencias, no constituye más que la de un recordador, indicador y argumentador, y es a la luz de ello que se indica la precedencia lógica del principio del monoteísmo respecto a los demás principios, por lo que nos es correcto señalar que el conocimiento de tales principios está sujeto al intelecto, ya que éstos derivan del conocimiento del señorío y la divinidad, cuyo conocimiento está sujeto a su vez al intelecto. Por lo tanto los principios están sujetos al intelecto, puesto que lo que depende de algo que depende de otra cosa más, en realidad está dependiendo de esta última cosa.

Ésta es una explicación general sobre los principios que derivan del tawhîd. Es posible que particularicemos a cada uno con una explicación detallada donde se argumente respecto a su cimentación básica en la demostración lógica.

Explicación detallada sobre que la verificación de los principios de la religión está sujeta al intelecto:

En cuanto a la Profecía e Imamato general², no existen dudas respecto a que representan dos principios básicos de lo que constituye la filosofía divina (hikmah ilahîyah). Es más, la Tierra no carecerá de quien representa la huyyah o

² En la ciencia del kalâm se denomina el tema que se ha dado en denominar “profecía general” (nubûwah ‘âmmah) al que trata sobre el principio mismo de la profecía, mientras que lo que se denomina “profecía particular” (nubûwah jâssah) trata la profecía de un Profeta en particular. Análogo es lo que sucede con los temas del “imamato general” (imâmah ‘âmmah) y el “imamato particular” (imâmah jâssah) (N.del T.).

prueba de Dios, establecida mediante signos y evidencias, ya sea que ésta la conforme un Profeta, un Imam, o un libro vinculado a lo celestial y que se particularice por la infalibilidad.

Con esto quiero decir lo siguiente: así como la sapiencia divina implica el envío del huyyah, asimismo implica la permanencia y continuidad de la realidad del huyyah, ya sea en la forma de la Profecía o del Imamato infalible. Análogo es el principio de la justicia divina ('adl ilâhî) mediante el cual se sustentan todas las cosas y se salvaguardan los patrones del régimen de la existencia, por lo cual se confirman las profecías y las pruebas de Dios.

Sobre la justicia se sustenta la corroboración, la fe y el reconocimiento de los pactos y promesas divinos. Si no fuera por la justicia, nada hubiera existido, y los sistemas, pactos y promesas no hubieran tenido lugar, sino que cualquier exhortación hubiera sido estéril y el envío de los Profetas no hubiera tenido sentido.

Así, es posible establecer los principios de la Profecía, del Imamato y la creencia en el más allá (ma'âd) a la luz del principio de justicia, como así también podemos argumentar esos principios a través de la hikmah ilâhîyah (o filosofía divina) y a través de otros atributos y nombres divinos.

La Profecía (Nubûwah) y el Imamato (Imâmah) particular:

De este modo, llegamos a la profecía y al imamato particular, puesto que el camino para demostrarlos es: el milagro (mu'yizah), la evidencia (ba'înah) y el texto estipulativo (nass).

En cuanto al texto estipulativo, éste debe proceder del Profeta o Imam inmediatamente anterior. En cuanto al milagro, debe ser realizado por el mismo Profeta o Imam, con la anuencia de Dios. Tanto el texto estipulativo como el milagro no se infieren sino a través del intelecto y sus principios generales, los cuales no admiten ninguna particularización o excepción.

En cuanto a las evidencias y los milagros, es evidente que la esencia de su argumentación es lógica e intelectual, ya sean en base a elementos de percepción intelectual o manifestaciones sensoriales. Esto es así siendo que el nass no se argumenta excepto en base a cuestiones intelectuales, ya que está condicionado en su argumentación, a la certeza de su cadena de transmisión (sanad), a su sentido expresivo (dalâlah) y al hecho de proceder de uno de los Inmaculados (P). Estos asuntos no se establecen sino mediante el intelecto, sólo que no se argumentan sobre el nass en asunto alguno sino en las formas de demostración intelectuales basadas en algunas de las Al-Ashkâl al-Arba'ah³ de

³ Al-Ashkâl Al-Arba'ah: Son las cuatro configuraciones que en Lógica admite el silogismo categórico (qîâs iqtirânî), que es aquél donde el resultado no se entrevé en su hipótesis preliminar sino que se concluye de la vinculación de los postulados. El qîâs iqtirânî está conformado de por lo menos dos postulados para llegar al resultado, que debe comprender tres límites: al-hadd al-awsat (el límite intermedio), que es la parte común a ambos postulados; al-hadd al-asgar (el límite menor), que es la parte que incluye el tema (maûdû') del resultado en cuestión, llamándose sugrâ al postulado que la contiene; al-hadd al-akbar (el límite mayor) que es la parte que encierra la hipótesis general o predicado (mahmûl) del resultado en cuestión, llamándose kubrâ al postulado que la contiene. La disposición de al-hadd al-awsat

la ciencia de la Lógica (mantiq). Además de esto, decimos: al estar el nass (texto estipulativo) expuesto a la tergiversación y la interpretación, no podemos prescindir de la baînah (evidencia) y la mu'yizah (milagro).

La demostración de la necesidad de la baînah y la mu'yizah:

Encontramos aquí otro indicio concluyente y categórico de la necesidad de las evidencias y milagros en quienes ostentan la posición de ser pruebas (huyay) de Dios (con ellos sea la Paz), siendo que ellos tienen en común el hecho de haber sido comisionados divinamente, su condición de infalibles, la obligatoriedad que los demás tienen de obedecerles, su condición de bien encaminados, el hecho de que ellos no necesitan referirse a los demás mientras que la gente no puede prescindir de hacerlo, y el estar informados de Dios y enterados de Su secreto, mediante Su anuencia, Exaltada sea Su condición. No cabe dudas de que sin la presentación de evidencias, milagros, y señales extendidas entre la gente, este desafío y esta pretensión no pueden tener lugar de una forma que los corazones queden satisfechos y los intelectos y las ideas se sometan a ello, entre los que deben contarse las mentes más geniales.

Es a este argumento al que se refieren las aleyas del Libro y los hadices de los Profetas y sus sucesores (con ellos sea la Paz). Es claro y evidente que la demostración de las evidencias y milagros conforman una demostración intelectual cimentada en indicios lógicos y discernibles.

Entonces, la Profecía y el Imamato se cimentan en una base decididamente lógica, que se centra en la intelectualidad general del ser humano, y esa base implica que los Profetas, Imames y pruebas de Dios en la Tierra (con todos ellos sea la paz) estén en un nivel divino superior a los niveles mundanos y subordinados de la humanidad. Por eso dice el Altísimo a su respecto: «Y les dispusimos Imames que guiasen según nuestra orden y les revelamos la práctica del bien...»⁴. También dice: «Y quisimos agradecer a los oprimidos en la Tierra, y les dispusimos como Imames, y les dispusimos como herederos»⁵.

La Demostración del Principio de la Creencia en el Más Allá (Ma'âd) a través de la Vía Tradicional-Intelectual:

Hasta aquí hemos tratado cuatro de los fundamentos de la religión, y resumidamente hemos indicado su condición de principios lógicos en su genuina esencia, aun cuando los fenómenos sensoriales y las pruebas transmitidas los abarquen en la demostración. En cuanto a los fenómenos sensoriales, los incluyen a través de los efectos y las pruebas, y en cuanto a las pruebas transmitidas, a través del principio de infabilidad existente en el Profeta y el Imam (P).

en los dos extremos postulados presenta cuatro conformaciones (ashkâl): puede ser maûdû' en ambos, mahmûl en ambos, maûdû' en uno y mahmûl en otro y viceversa. En oposición al qîas iqtirânî está el qîas istiznâ'î (silogismo hipotético) donde el resultado se vislumbra en la hipótesis preliminar, de la que sólo hay que admitir o excluir el postulado (N. del T.).

⁴ Corán: Al-Anbiâ'; 21: 73.

⁵ Corán: Al-Qasas; 28: 5.

Queda todavía el principio del ma'âd del cual puede llegar a suponerse que es un principio que básicamente no es de naturaleza intelectual, por lo que para su demostración serían suficientes las informaciones divinas sobre su acontecimiento, transmitidos de boca de las pruebas de Dios en la Tierra (con ellos sea la Paz), pero la realidad es que éste, al igual que los demás principios, es factible de ser demostrado intelectualmente, si bien es permitida su demostración a través del camino de la transmisión obtenida, ya que esta misma transmisión implica un tipo de demostración intelectual, al ser la demostración a través de lo narrado, en base a la infalibilidad de las pruebas de Dios en la Tierra (con ellos sea la Paz), la cual constituye la base de una argumentación indispensable para establecer que aquello que ellos informan no puede ser objeto de duda.

La prueba de esta afirmación, es que, mientras no poseamos previamente un principio intelectual que rechace el hecho de que Dios pueda incurrir en la mentira, violar la justicia y actuar en forma contraria a la hikmah (sapiencia divina), no nos será posible basarnos en las narraciones que hablan del acaecimiento del Juicio Final, ya que (suponiendo que no hemos concluido ese principio intelectual, o sea el principio de la reprobación de la mentira y la tiranía, y consecuentemente la imposibilidad de éstas que surjan de Dios) no habrá confianza en la veracidad de las narraciones, o no habrá seguridad de que (suponiendo lo imposible) Dios proceda en contra de lo que prometió, o contrariando la justicia y la sapiencia. Glorificado y sublimemente Exaltado sea Dios respecto a todo esto. Él es el Sapientísimo, el Prudente, Quien no necesita en absoluto de aquello que requiera lo que contradice la justicia y la sapiencia. Entonces, a la luz del principio de la justicia, la veracidad, la sapiencia y la autosuficiencia, será correcto que argumentemos mediante esas narraciones que indican la necesidad de que se produzca el Juicio Final, así como otros asuntos que fueron informados en la forma de normativas y juicios. Así también, a la luz del principio de la infalibilidad de los mensajeros divinos, nos es posible argumentar la veracidad de sus palabras sobre Dios, y que es Su religión la que a Él le complace que tengamos. Esto es todo en relación a la comprobación de las pruebas transmitidas, en base a su demostración y argumentación sobre patrones intelectuales.

La demostración del ma'âd, sus pormenores y el resto de las realidades y atributos de las narraciones divinas y las palabras de los mensajeros de Dios y Sus pruebas sobre la Tierra (con ellos sea la Paz), está sujeta intelectualmente a los principios de la sapiencia, la justicia, la veracidad y la infalibilidad. Esos mismos principios centran su demostración en patrones intelectuales ya sea directa o indirectamente.

A través de esta ilustración se ha hecho evidente que la totalidad de los principios de la religión y la fe, al igual que el resto de los principios filosóficos y científicos, se centran finalmente en un número determinado de leyes intelectuales indefectibles, o principios que concluyen esas leyes indefectibles. Hay un número de indicios y argumentos que nos han indicado esa

centralización final, de las que sólo voy a mencionar una por su mayor generalidad. Es la demostración que se resume de la siguiente manera:

La demostración o negación de algo no tiene lugar excepto mediante la argumentación, y ésta no se concreta excepto en la forma de uno de los ashkâl al-arba'ah de la Lógica. Entonces, la demostración y la negación no tendrán lugar excepto en base a los patrones de deducción que siguen a las mencionadas conformaciones intelectuales de la lógica, los cuales no se desprenden directamente de los sentidos o la experiencia.

Además de esto, decimos: la argumentación está sujeta a la existencia de una kubrâ o postulado general en el primero de los ashkâl al-arba'ah (las cuatro configuraciones) del silogismo (qîâs)⁶, al ser éste el shikl (configuración) más sólido y noble. La generalidad de la kubrâ no se consigue sino a través de los fundamentos lógicos, ya sea en la conclusión silogística (istintay qîâsî) de la lógica, en la conclusión inductiva (istintay istiqrâ'î) o en la experimental (tayribî), y ya sea que la conclusión inductiva sea el eje de un patrón intelectual anterior, o esté en base a las leyes del cálculo de probabilidades substancialmente lógicas. Análogo es el caso del resto de los ashkâl al-arba'ah, ya que en la forma demostrativa es necesaria la existencia de un postulado general, ya sea éste la kubrâ del qîâs o la sugrâ.

Los diferentes significados de Huyyîiah:

El significado de huyyîiah difiere según las diferentes materias y sus principios, caminos y objetivos, pero la diferencia básica es la diferencia de la ciencia en general respecto a las dos ciencias de fiqh (jurisprudencia) y usûl al-fiqh (principios de jurisprudencia) en lo referente al significado de huyyîiah.

Nos es posible definir huyyah en la ciencia del usûl de varias formas, aspectos y expresiones, que en su esencia se refieren a lo mismo:

1- Huyyah es lo que demuestra el juicio legal (hukm shar'î) o el tema legal (maudû' shar'î), haciéndolo en forma 'aqlî (intelectual), 'uqalâ'î (actitud razonable) o shar'î (legal). Es por esto que la huyyah se divide en tres partes:

I) al-huyyah al-'aqlîyah (la prueba intelectual), como el tema de las implicancias lógicas (mulâzimât 'aqlîyah),

II) al-huyyah al-'uqalâ'îyah (la prueba conforme a una actitud razonable), como la sirah 'uqalâ'îyah (actitud de los 'uqalâ o personas razonables de la época de los inmaculados y que no fue rechazada por éstos) u otra de las evidencias de los razonables,

III) al-huyyah ash-shar'îyah (la prueba legal), como la narración de cadena de transmisión única (jabar al-wâhid) en base a la confirmación de su huyyîiah en el Corán, la sunnah (tradición) y los indicios 'uqalâ'î (racionales).

⁶ La primera de las formas del silogismo categórico se concreta cuando el límite intermedio que interviene en los dos extremos de los postulados presenta la siguiente configuración: mahmûl (hipótesis general) en el primero y maudû' (tema) en el segundo.

2- Huyyah es aquello con lo que se consuma la argumentación entre el siervo y su Señor (en relación a lo preceptuado por Dios y lo obedecido por el ser humano). La argumentación cabal se da a veces mediante el intelecto, otras veces mediante la ratificación de los ‘uqalâ (los dotados de razón), y otras mediante la forma legal (shar’î). Es por esto que la huyyah en este sentido, también se divide en ‘aqlî, ‘uqalâ’î y shar’î.

3- Huyyah es lo que determina la munayyizîiah (vigencia de la norma real) en el caso que lo que ésta demuestre corresponda con la realidad, y lo que determina la mu’adhdhirîiah (indemnidad) del mukal-laf (persona que tiene asignados los deberes religiosos) en el caso de que la persona concluya de la huyyah lo contrario al juicio divino real. La huyyah con este sentido también se divide en ‘aqlî, ‘uqalâ’î y shar’î.

La Clasificación de la Huyyah en base su esencialidad:

La huyyah se clasifica en base a su esencialidad, en aquello cuya huyyîiah es esencial y en aquello donde no es así. La huyyîiah esencial es por ejemplo aquella del conocimiento y la certeza, como se ha demostrado en la ciencia de usûl al-fiqh (principios de jurisprudencia) en la sección que trata sobre el qat’ (el conocimiento concluyente), con la diferencia que la esencialidad tiene varios sentidos y según cual de éstos se tenga en cuenta, se diferenciarán las explicaciones respecto a la huyyîiah esencial (dhatî) y a la asignada (‘aradî) como la huyyîiah de las suposiciones y las narraciones de cadena de transmisión única (ajbâr al-ahâd). La huyyah, en relación a nosotros, y en cualquiera de sus aspectos, al final nos conduce al conocimiento categórico, más allá del cual no hay nada más, puesto que éste constituye la huyyah por excelencia para la humanidad, con la diferencia que el conocimiento tiene variadas clasificaciones, formas y niveles, cuya diferencia está, como aclararemos más adelante, en la amplitud o estrechez de su huyyîiah, y en la fuerza o debilidad de la misma.

La Clasificación de Huyyah en base a su intransitividad (luzûm) o transitividad (ta’addî)

La huyyah se clasifica en base a su intransitividad o transitividad en huyyah lâzimah (prueba intransitiva) y huyyah muta’addîah (prueba transitiva): la intransitiva es aquella que no sobrepasa el rango de su huyyîiah (o condición de prueba) de la persona sobre la cual se ha establecido la huyyah. Esto es como algunos tipos de conocimiento, muchos de los tipos de indicios lógicos y algunas narraciones de cadena de transmisión única, según algunos fundamentos relacionados a algunas formas de la huyyîiah.

En cuanto a la transitiva, es aquella cuyo rango se extiende a los individuos que son objeto de los mandatos divinos, sin restringirse a algunos en particular. Esto es como los indicios ‘uqalâ’î (rationales) y las pruebas legales.

Luego, es necesario prestar atención a la valiosa utilidad de esta clasificación tanto en la ciencia de usûl al-fiqh como en la de fiqh. Nos es suficiente para valorarla el hecho de que en base a ella es que se modifican muchas de las cuestiones de usûl y de fiqh, y se transforman en base a valores

que son establecidos a partir de los principios de la ley islámica (sharī'ah) y sus sólidos fundamentos.

Para brindar algo de luz a este tema, decimos: la intransitividad de la huyyah significa que no abarca a otro más que a quien se le ha establecido. De esto se desprende el impedimento para fundamentarse en la huyyah lâzimah (prueba intransitiva) para la emisión de un dictamen religioso, al brindar éste un juicio al muqallid (persona que sigue las dictámenes de un sabio) para el cual tal huyyah no se ha establecido.

4- Huyyah es lo que determina un pleito judicial en el tema de las contiendas legales, y además del pleito también demuestra otras cuestiones de la ley islámica, como la pureza (tahârah), la impureza (nayâsah), la posesión (milkîyah) y la usurpación (gasbîyah). La huyyah con este sentido, es lo que se llama evidencia (baînah) y se puede establecer mediante las siguientes formas según el caso a considerar: un testigo solamente, un testigo más un juramento, dos testigos, o bien cuatro testigos, etc., según las diferentes cuestiones y temas.

Testimonio de que la evidencia judicial es una huyyah transitiva es que constituye una prueba tanto para el juez como para cada uno de los acusados y acusadores, y da final al pleito de una forma concluyente no dejando lugar a más palabras, discusiones ni disputas.

Esto es lo que encontramos en la jurisprudencia islámica respecto al significado de huyyah demostradora de los pleitos y otras cuestiones de entre los temas de la ley islámica. Pero nos es posible extraer otros asuntos de la huyyah mencionada, entre los que podemos señalar la disposición de una serie de indicativos o justificativos en relación a los pleitos judiciales u otras cuestiones jurídicas, sólo que es condición que esa serie brinde la certeza objetiva. Si es así, y se da la certeza objetiva, entonces, ¿nos será permitido tomar en cuenta esa certeza o esa serie de asuntos en el estudio y preguntarnos sobre la medida de su huyyîyah, y si ésta es del tipo de la huyyah transitiva, como para que ese conocimiento desempeñe el papel de evidencia legal para establecer un pleito judicial y hacerlo efectivo para todas las partes participantes en la disputa? ¿Acaso constituirá un criterio para determinar un juicio, y hacer efectivas las normas que derivan de las cuestiones? ¿O acaso no será así?

Brindar una respuesta terminantemente lógica a esta pregunta requiere entrar en aspectos del estudio desde diferentes ángulos. Eso implicaría entrar en detallados estudios sobre usûl al-fiqh y fiqh, y este no es el lugar para realizar esas indicaciones.

Investigación acerca de la huyyah esencial:

El conocimiento, en su condición de descubridor concluyente de la realidad, conforma una huyyah dhatîyah (prueba esencial) que no se desprende de su huyyîyah (condición de prueba) mientras siga siendo "conocimiento". En la ciencia de usûl al-fiqh se ha estudiado el significado de la esencialidad (adh-dhatîyah) y la forma de argumentación sobre la esencialidad de la huyyîyah en lo que hace a esta ciencia. Pero ahora, no nos incumbe esa discusión, sino que lo

que nos interesa por el momento es brindar algo de luz a la sección oscura del ámbito de la huyyîah del conocimiento. Dicha sección es la de quien no posee ese conocimiento, o sea aquel a quien no se atribuye el conocimiento, ya que puede suponerse que éste puede llegar a ser prueba incluso en contra de quien no lo posee, tanto como lo es para el conocedor. Eso considerando que la esencialidad de la huyyîah está en su condición de transitiva y no-restringida. Pero en realidad la transitividad y la no-restricción no son ni constitutivos, ni inherentes al significado de esencialidad, por lo que se produce una forma de sofisma en lo que respecta a ubicar la esencialidad en el lugar de la no-restricción y la transitividad.

La transitividad es un corolario indispensable de la generalidad del criterio de la huyyîah, pero el conocimiento, en tanto en cuanto conocimiento, no constituye un soporte general y absoluto, ya que consiste en el descubrimiento de la realidad, lo cual es particular de aquél a quien se le ha establecido el conocimiento. En cuanto a quien no se le ha establecido, el descubrimiento del conocedor no constituirá una huyyah para él.

Entonces, el conocimiento no será una huyyah muta'addîah (prueba transitiva) excepto en algunos estados y divisiones, pero no por su condición de conocimiento establecido por algo en particular. Eso es como algunos casos de conocimiento objetivo, o sea el conocimiento que emana de las demostraciones objetivas y no de los aspectos esenciales e intrínsecos, como sería el caso del conocimiento de los Inmaculados (con ellos sea la Paz), pues éste constituye una huyyah absoluta que es transitiva hacia las simples explicaciones que podemos hacer sobre ello y sobre la suposición de su influencia legal al traer aparejado las normas (de la ley islámica).

Traducido del árabe por Feisal Morhell

Todos derechos reservados.
Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriente.com
Fundación Cultural Oriente