



## ¿Tratado de los derechos? Acerca de la *Risalat al-Huqūq* del imam Ali Zayn Al-Abidin

*Tratado de direitos? Sobre o Risalat al-huqūq do imam Zayn al-'Abidin*

*Treatise on Rights? On Imam Ali Zayn Al-Abidin's Risalat al-huqūq*

**Carlos Andrés Ramírez<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-5192-3409](https://orcid.org/0000-0002-5192-3409)  
[ca.ramireze@uniandes.edu.co](mailto:ca.ramireze@uniandes.edu.co)

**Recibido en:** 04/02/2021

**Aprobado en:** 19/04/2021

**Publicado en:** 11/05/2021

**Resumen:** El texto traducido como el 'Tratado de los derechos' (*Risalat al-huqūq*) fue escrito por el cuarto imam chiita, Zayn al-'Abidin (659-713). La traducción es, a la vez, acertada e imprecisa, pues *huqūq* incluye el sentido de 'derechos' pero no se reduce, en absoluto, a él. El propósito de este ensayo es hacer una contribución al entendimiento del término *haqq*, cuyo plural es *huqūq*, apelando a un texto del islam temprano y considerando la pluralidad y superposición de sus niveles semánticos, con miras a nutrir potenciales ejercicios de teoría política y jurídica comparada. Como resultado pueden identificarse 8 niveles de sentido diferentes, pero interconectados, que comprenden dimensiones ético-religiosas, jurídicas y ontológicas.

**Palabras clave:** derechos en el islam – chiismo – justicia en el islam – verdad.

**Resumo:** O texto traduzido como o "Tratado dos direitos" (*Risalat al-huqūq*) foi escrito pelo quarto imam shiita Zayn al-'Abidin (659-713). A tradução é, ao mesmo tempo, adequada e imprecisa, pois *huqūq* inclui o sentido de 'direitos', porém não se reduz a esse. O propósito deste ensaio é, portanto, contribuir ao entendimento do termo *haqq*, cujo plural é *huqūq*, com base num texto do islã antigo e considerando a pluralidade e a superposição dos seus níveis semânticos, no intuito de alimentar potenciais exercícios de teoria política e jurídica comparadas. Como resultado, é possível identificar oito níveis de sentido diferentes mas interconectados, que compreendem dimensões ético-religiosas, jurídicas e ontológicas.

**Palabras clave:** direitos no Islã – xiismo – justiça no Islã – verdade

**Abstract:** The text translated as the 'Treatise on Rights' (*Risalat al-huqūq*) was written by the fourth Imam in Shi'i Islam, Zayn al-'Abidin (659-713). The translation is both correct and vague, because *huqūq* does transmit the sense of 'rights', but it is only one among multiple meanings. The purpose of this essay is to make a contribution to the understanding of the term *haqq*, the plural of which is *huqūq*, by referencing a text of early Islam and considering the plurality and superposition of its semantic levels with the purpose of stimulating potential exercises of comparative political and legal theory. As a result, eight different but interconnected levels of meaning can be identified comprising ethical-religious, legal and ontological dimensions.

**Keywords:** rights in Islam – Shi'ism – justice in Islam – truth.

### Introducción

El texto traducido habitualmente como el 'Tratado de los derechos' (*Risalat al-huqūq*) fue escrito por Ali Zayn Al-'Abidin (659-713), el cuarto imam chiita. No podría considerársele, sin embargo, un texto representativo del chiismo. De este, como una orientación religiosa con una identidad reconocible, solo puede hablarse desde mediados del segundo siglo después de la hégira (DAKAKE, 2007). Es con Muhammad



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Universidad de los Andes (Uniandes), Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

Ibn Ali, conocido como 'al-Baqir', y, sobre todo, con su hijo Ya'far, que empieza a consolidarse como un cuerpo doctrinal. Si bien los grupos que retrospectivamente fueron considerados *ghulat* ('exagerados') por la línea duodecimana constituyen, de manera paradójica, la raíz de una identidad chiita, es con el imam Ya'far as-Sadiq que esta toma forma – en términos teológicos, jurídicos y de formación de un canon (MARSHALL, 1995). La compilación de hadices de los imames es, de hecho, un producto del trabajo del sexto imam (JAMBET, AMIR-MOEZZI, 2018, p. 46). La compilación canónica de textos de Ali Ibn Abi Talib conocida como el *Nahj al-balāghah* ('La vía de la elocuencia') aparece, de hecho, hasta el siglo cuarto. El texto de Ali Zayn al-'Abidin, escrito en todo caso bajo la adversa circunstancia asociada a la condición de ser un hijo del Imam Hussein durante un período de gobiernos Omeyas, no es, por tanto, en sentido estricto, un texto chiita. Solo podría serlo retrospectivamente. No obstante, proviniendo de un autor respetado en su época no solo por ser un bisnieto del profeta Muhammad sino por su devoción y su conocimiento – al-Zuhri, el reputado jurista de Medina, lo consideraba un referente intelectual (FARAHNAZ, 2014) – sí puede tomarse como una reflexión significativa, en el marco de una fase temprana del islam, sobre temas presentes en la *shari'ah*.

La consolidación de la *shari'ah*, no solo como un conjunto de normas, asociadas a distintas escuelas interpretativas, sino de prácticas jurídicas y de un cuerpo profesional de juristas, solo ocurre entre el siglo tercero y cuarto de la hégira (SALAYMEH, 2016). La *Risalat al-Huqūq* pertenece, en esa medida, a un período formativo en el cual la elaboración de reflexiones jurídicas es asunto, ante todo, de individuos piadosos, carentes de un cargo o de patronazgo, pero rodeados de discípulos e inmersos en de sus comunidades (HALLAQ, 2009, p. 33-34). El texto de Ali Zayn al-'Abidin, de hecho, parece ser una respuesta a la petición de un discípulo (CHITTICK). Su análisis resulta así valioso, en primer lugar, porque permite rastrear distinciones que luego, con transformaciones, llegaron a ser estándar en

la jurisprudencia islámica como, por ejemplo, la distinción entre 'derechos de Dios' (*ḥuqūq Allāh*) y 'derechos de los creyentes' (*ḥuqūq al-'ibād*). Las diferenciaciones de los tipos de "derechos" en la *Risalat al-ḥuqūq* no son solo una expresión más de esta distinción sino son parte, más bien, de su plural emergencia. El análisis del texto resulta interesante, en segundo lugar, en tanto permite aproximarse a un conjunto de términos que, en su rica polisemia, tiene múltiples resonancias en la jurisprudencia, la ontología y la espiritualidad islámicas. El término *haqq* (plural: *ḥuqūq*), no ocupa un lugar periférico en la visión de mundo del islam – con sus diversas variantes, nominales y verbales, aparece más de 287 veces en el Corán (KHORASANI, DIZACHI, NAVER, 2019, p. 2) – sino que, como eje de todo de un campo semántico, resuena en múltiples planos discursivos. Bien dice al respecto W. Hallaq:

Due to its structural centrality, *haqq* had therefore to be defined simultaneously as a theological, moral, and legal concept, having navigated the waters that have flown and continue to flow from the divine to the humanly subordinate and even earthly banal. If the world is made by one mind, then it must be interconnected, and if all its parts relate to each other – which they do – then every part is as important as the next, and all, small and great, are seen to exist in symbiosis. The meanings and imperatives that attach to the concept must thus vary from one stage of the flow to the next (HALLAQ, 2019).

El propósito de este texto es hacer una contribución al entendimiento del término *haqq*, apelando a un texto del islam temprano y considerando la pluralidad y superposición de sus niveles semánticos, con miras a nutrir potenciales ejercicios de teoría política y jurídica comparada. Muchas reflexiones sobre el concepto de 'derechos' en el islam parten de preguntarse su compatibilidad o no con las nociones modernas y liberales de Derechos Humanos. Las discusiones suelen girar, en ese marco, en torno a cuestiones espinosas como la libertad religiosa o los derechos de las mujeres. Tomar, por ejemplo, la Declaración de El Cairo (1990) y ver qué limitaciones presenta la noción "islámica" de derechos es un ejercicio común (LITTMAN, 1999; KAZEMI, 2014). El punto de

partida suele ser así el de juzgar la capacidad del islam de integrarse en un orden global pensado a partir del modelo de las democracias liberales occidentales. Esta postura no solo es problemática porque suele sobreentender la superioridad y evidencia moral de los Derechos Humanos sino porque, en un plano metodológico, parte de una noción, la de 'derechos', desde la cual se comparan las producciones normativas islámicas con las modernas-liberales.

Una comparación de esta naturaleza, aun cuando no pretenda ser etnocéntrica, supone un tercer punto de vista, superior a las partes comparadas, que permite identificar sus similitudes y diferencias (WEBER, 2013), pero termina, a la postre, identificando ese punto de vista con el de una de las partes. Antes de presuponer ese pretendido punto de vista neutral, habría que preguntarse, más bien, por la estructura interna y la especificidad de discursos islámicos sobre los *ḥuqūq* y, luego, ver si hay puntos de encuentro con los diversos discursos "occidentales" y modernos sobre los derechos – discursos cuya supuesta unidad, a no ser que se caiga en alguna suerte de 'occidentismo' (SADIK, 2001), es, en todo caso, problemática. Esto presupone, en todo caso, la intuición de su comparabilidad – lo que R. Weber llama el '*pre-comparative tertium*' (WEBER, 2013) – pero no sobre la base de un concepto común, cuya extensión comprenda a priori los elementos comparados (*comparata*), sino de más tangenciales isomorfismos e intersecciones parciales. R. Panikkar habla, en ese sentido, de una 'hermenéutica diatópica' para la cual los distintos lugares de comprensión solo pueden tener analogías sectoriales (PANIKKAR, 1988). Este texto no es un ejercicio comparativo, al menos no en primera instancia, sino uno primordialmente reconstructivo que pueda servir, de manera propedéutica, para posibles comparaciones. No obstante, conservando el espíritu de la postura de Panikkar, se parte acá de la imposibilidad de traducir sin violencia términos como *haqq* o *ḥuqūq* por 'derecho'/'derechos' y hablar, sin más, del 'Tratado de los derechos'.

En ese marco se hablará, primero, de la estructura del texto y, por tanto, de las clasificaciones presentes en la *Risalat al-ḥuqūq*,

centrándose en la expresión *ḥuqūq allah*. Luego, siguiendo la distinción, en el texto, entre "derechos" de la mismidad (*ḥuqūq al-nafs*) y de las prácticas (*ḥuqūq af'al*), se expondrá cómo Ali Zayn al-'Abidin reflexiona allí sobre la importancia ético-política de una 'tecnología del sí-mismo'. En una tercera sección, se explicará la dimensión interpersonal de los *ḥuqūq*. Finalmente, antes de la conclusión, se abordará la cuestión de las conexiones entre la dimensión ético-jurídica y la dimensión ontológica de los términos *haqq*/*ḥuqūq*. Cada una de estas secciones lleva un título que incluye, entrecomillado, el término 'derechos', para destacar la importancia de conservar ese significado como marco de inteligibilidad pero, a la vez, para evidenciar la inadecuación de esta traducción respecto a los múltiples y complejos significados de *haqq*. Para el conjunto de estos propósitos se hará uso, como lo hace Chittick, de la primera de las versiones legadas del *Risalat al-ḥuqūq* – la transmitida por el *sheikh* al-Saduq, un erudito persa del siglo décimo, en sus libros *Al-Khisal* y *Al-Amali* – unida a unas pequeñas adiciones de la versión de Ibn Shu'ba (CHITTICK).

### Los "derechos" de Dios (*ḥuqūq allah*).

Si la comprensión correcta de textos jurídico-políticos de otros marcos culturales y contextos históricos implica una dosis de extrañamiento (GODREJ, 2009), el primer signo de extrañamiento que implica la *Risalat al-ḥuqūq* concierne a que el término *ḥuqūq*, habitualmente traducido por 'derechos', no se aplica solo a seres humanos. Los *ḥuqūq* no son solo de los individuos; Dios, partes del cuerpo, acciones rituales (*af'al*), bienes (*mal*) y comunidades (*dhimma*), tienen su respectivo *haqq*. El término *haqq*, como ya aparece en algunos hadices, también se atribuye a entidades inanimadas. En un hadiz recogido por Muslim y por al-Bujari se le atribuyen al profeta Muhammad las siguientes palabras:

iTened cuidado con sentarse en los caminos! Dijeron: '¡Oh Mensajero de Allah, no podemos prescindir de nuestras reuniones y hablar en ellas!'. Y les dijo el Mensajero de Allah (Él le bendiga y le dé paz): 'Pues, si venis a sentaros, dad al camino sus derechos.' Preguntaron: '¿Y cuáles son los derechos del camino, Mensajero

de *Allah*?'. Dijo: 'Bajar la mirada; evitar el daño a los demás e impedir que ocurra; devolver el saludo; ordenar el bien y prohibir el mal' (AN NAWAWI, 1999, p. 688).

El camino tiene, entonces, su *haqq*. Implica una cierta actitud que los caminantes deben respetar. En esa misma línea, el imam Zayn al-'Abidin, en un texto distinto de la *Risalat al-ḥuqūq*, se expresa claramente sobre los derechos de los animales:

El animal de carga tiene seis derechos (*ḥuqūq*) respecto a su dueño. Este debe darle forraje cuando lo desmonte; debe darle de beber cuando pase cerca de ella; no debe azotarlo sino cuando se precise; no debe sobrecargarlo más allá de su capacidad; debe hacerlo andar libremente; no debe cabalgarlo en el entretiem po entre dos períodos de ordeño (AL-QURASHI 2000).

Los *ḥuqūq*, para comenzar, no son solo 'derechos humanos'. Todo lo que merezca una cierta conducta tiene su respectivo *haqq*.

Las relaciones entre humanos están comprendidas en su uso, pero solo como una parte de ellos. La *Risalat al-ḥuqūq* contiene 51 *ḥuqūq* agrupados, sin que esto esté explícito, en dos grandes categorías: aquellos referidos al creyente individual y aquellos referidos a relaciones interpersonales. Explícitamente, a modo de agrupaciones de tipos de *ḥuqūq*, se habla de los 'derechos de Dios', de la 'mismidad' (*nafs*), de las 'obras' o 'actos' (*af'al*), de los superiores (*a'imma*, como plural de 'imam', se refiere a los 'líderes'), de los subordinados (*ra'iyya*), de los familiares (*rahim*). Hasta este punto se cubren 25 *ḥuqūq*. Los otros comprenden 26 relaciones interpersonales que no conciernen ni a la familia ni a superiores y subordinados. Los de los 'superiores' y los 'subordinados' implican relaciones verticales entre las partes, esto es, poder. Poder político (el del 'sultán'), poder cognitivo (el del maestro), poder económico (el propietario de bienes). Aquí se presenta, en todo caso, cierta reversibilidad, pues así como el sultán tiene "derechos" sobre el súbdito, este los tiene sobre el sultán. Se puede hablar de dos grandes grupos pues los de Dios, la 'mismidad' y los 'actos' incumben exclusivamente al individuo. El imam

Zayn al-'Abidin solo incluye como *ḥuqūq allah* los de la mismidad pero menciona que estos conciernen a facultades corporales implicadas en los 'actos' (AABEEDEN, 2009, p. 436), de modo que los 'actos' caben también indirectamente bajo su espectro. Los demás, con excepción del de la 'propiedad' y de los referidos a comunidades, tienen que ver con relaciones interpersonales. Se trata, en suma, de dos grandes grupos.

Las dos grandes partes parecen corresponder, a primera vista, a la distinción, en la *shari'ah*, entre *ibādāt* y *mu'āmalāt*, si se entiende la primera como la parte referida a los actos de adoración y la segunda al trato interpersonal. En la primera son incluidas por eso, por ejemplo, las normas sobre la práctica del *salat*, pues estas conciernen al vínculo personal con *Allah*, mientras que la segunda hace referencia a asuntos como las relaciones comerciales o el matrimonio. La diferenciación entre *ḥuqūq allah*, junto con el resto de "derechos" directamente asociados, y el conjunto de los otros *ḥuqūq*, se superpondría así con la distinción, en la *Shari'ah*, entre *ibādāt* y *mu'āmalāt*. No obstante, en la jurisprudencia clásica los *ḥuqūq allah* también conciernen a la penalización de ciertas infracciones graves (*hudūd*), señalizando que no está en manos de los seres humanos determinar el castigo o perdonarlos. Acerca de una deuda no cancelada se puede llegar a un acuerdo entre las partes directa o indirectamente involucradas, pero no acerca de un acto evidente de adulterio o un caso de apostasía (*ridda*). Los *ḥuqūq allah*, en ese sentido, no son solo asunto del individuo, pues conciernen al núcleo del interés público y, por su importancia, se considera que no está a disposición de nadie juzgar, esto es, relativizar la severidad del castigo correspondiente. En esos términos la diferenciación entre *ḥuqūq allah* y *ḥuqūq al-'ibād* no es, en la *shari'ah*, una entre la conducta "privada" y la "pública", pues los primeros también conciernen al interés público. De ahí, dicho sea de paso, la búsqueda de algunos Estados islámicos de convertirlos, en últimas, en atribuciones del Estado, pues este monopoliza la aplicación de castigos – más aún cuando se trata de infracciones graves. No obstante, como

recuerda con su habitual tono anti-estatal W. Hallaq (2012), que no esté en manos de nadie determinar su gravedad o perdonarlos, no significa que deba estar en manos de los gobernantes decidir sobre ellos (HALLAQ, 2019, p. 71). Esta dimensión de los *ḥuqūq allah* no aparece, en todo caso, en la *Risalat al-Huquq*, pues aquí la distinción con el resto de los *ḥuqūq* concierne primordialmente a una dimensión devocional de carácter personal, esto es, a los *ḥuqūq al nafs*, los cuales no tienen aquí ninguna dimensión penal ni, mucho menos, están referidos a potestades del Estado.

Eso no significa, por motivos esgrimidos también por Hallaq, que se trate de obligaciones "privadas" (HALLAQ, 2019, p. 73). El imam Zayn al-'Abidin señala, por eso, que los *ḥuqūq allah* son la 'raíz' o el 'fundamento', (*asal* الأصل), de todos los derechos (AABEDEEN, 2009, p. 436). Esto se puede interpretar, en un sentido genérico, como que sin la fe, y la 'sinceridad' (*ikhlas*) envuelta en ella, mencionada explícitamente por el imam, todas las otras obligaciones, cuyo sentido es más "jurídico", pierden su sentido (AABEDEEN, 2009, p. 437). En otras palabras: que los *ḥuqūq* referidos, por ejemplo, a la relación entre acreedor y deudores, no tienen fuerza normativa sino porque también expresan la sumisión interior a Dios. El "mayor" *haqq allah* "consiste en que Lo adores y no Le asocies nada" (AABEDEEN, 2009, p. 437). Evitar todo *shirk*, en sentido negativo, y concentrar toda devoción única y exclusivamente en *Allah*, en sentido positivo, es el fundamento todo el conjunto de "derechos". Si *haqq*, como resulta totalmente legítimo en ciertos contextos, se puede traducir como 'obligación', los *ḥuqūq allah* remiten, ante todo, a una suerte de metaobligación sin la cual todas las demás pierden su sentido y su incondicionalidad. Uno puede imponerse a sí mismo obligaciones frente a sus vecinos, su jefe en el trabajo, sus gobernantes, su esposa, pero, en últimas, ninguna de ellas tiene un valor incondicionado y vale más allá de la presión social, sino por el hecho de que se funda en la relación personal de cada individuo con Dios – y secundariamente en las prácticas rituales que acompañan y reavivan esa relación.

Esas obligaciones diversas tienen un carácter incondicionado porque Dios es esencialmente justicia – *al-'Adl*, el justo, es uno de sus nombres – y porque ser fiel a Dios, por tanto, supone expresar en la propia conducta, más allá de la aspiración a una recompensa, la validez incondicional de su justicia. Esas obligaciones deben cumplirse porque provienen de Dios y porque Dios, a diferencia del resto de los hombres, todo lo ve y todo lo sabe. Solo ante él puede haber una absoluta sinceridad. Las obligaciones o deberes que hacen posible una sociedad justa no son así solo convenciones sociales deseables pues, por un lado, eso no garantiza la pureza de su intención – la moral como convención puede cumplirse por motivos como el honor o la vergüenza a modo de recompensas y sanciones sociales que no implican necesariamente una convicción; por otro lado, a diferencia de las obligaciones como mandatos divinos y expresión de lo que Dios mismo es, las convenciones pueden valer como obligatorias porque así se acostumbra a hacer o porque hay consenso al respecto, sin que eso suponga, para los agentes, considerarlas óptimas e incondicionalmente válidas. Los *ḥuqūq allah* no son *stricto sensu* "derechos" que posea Dios, en comparación con los que poseen los seres humanos, pues *Allah*, en realidad, ni puede tener obligaciones con alguien ni puede ser poseedor de derechos frente a alguien. La denominación alude, más bien, metafóricamente (EMON, 2019, p. 189), a la incondicionalidad que subyace a todas las demás obligaciones humanas o, si se quiere, a lo que hace obligatorio lo obligatorio.

Pero, en un sentido más amplio, el hecho de que los *ḥuqūq allah* sean la raíz de todos los *ḥuqūq* se puede interpretar, y así lo hace lo Hallaq, como que conciernen a prácticas de autoconstitución, a una 'tecnología del sí-mismo', que se expresa en la comunidad pero también tiene en ella sus condiciones de posibilidad. La *shari'ah*, como insiste Hallaq, no es la 'ley islámica' si se entiende por ella algo similar al derecho positivo moderno; ella es un conjunto de prescripciones y prácticas, referidas, con inmenso detalle, a cada uno de los ámbitos de

desempeño del individuo, cuyo propósito es permitirle cultivar allí, por prosaico que sea ese ámbito, su proximidad a Dios (HALLAQ, 2012). Aquí no tiene cabida la diferenciación moderna entre lo interno y lo externo, lo privado y lo público. En la *Risalat al-ḥuqūq* se apunta justamente en esa dirección. Los *ḥuqūq allah* son en ella la raíz de todos los otros porque se presupone una continuidad, y no una ruptura, entre esos planos. Lo interno se externaliza, a través de la acción, y lo externo se internaliza a modo de expectativas percibidas de los otros sobre uno. Si la comunidad es una red de interrelaciones orientadas al perfeccionamiento recíproco, no solo se expresa la fe a través de acciones que incumben a otros miembros de la comunidad, sino que las reacciones y expectativas de los otros son constitutivas del propio trabajo ético de autoperfeccionamiento. De ahí que se hable de los gobernados como una 'prueba' o 'tentación' (*fitna*: فتن) para el gobernante (AABEDEEN, 2009, p. 438). De ahí que, tanto al hablar de los "derechos" del 'maestro', como de los del 'propietario', se use el término *sa'is* (سائس), el cual hace referencia a hacerse cargo de alguien o algo para extraer lo mejor de su potencial, esto es, a 'cultivarlo' o 'entrenarlo' (Ibid). Los 51 *ḥuqūq* están referidos a musulmanes creyentes: el imam habla, en efecto, para un 'tú' que se sobreentiende como creyente. Son "derechos" para miembros de una comunidad musulmana entendida como una orientada al perfeccionamiento personal de sus miembros.

### **"Derechos" de la mismidad (*ḥuqūq al-nafs*) y de las prácticas (*ḥuqūq af'al*).**

En el Corán se señala, en varios pasajes, cómo las partes del cuerpo testificarán, durante el Día del juicio, sobre el comportamiento de los individuos: "¡Este es el infierno que se os prometía! ¡Entrad en él por no haber creído! Hoy sellaremos sus bocas y sus manos. Nos hablarán y sus pies darán testimonio de lo que ellos hacían" (CORÁN, 36:65, p. 445). La 'mismidad' (*nafs*), en la *Risalat al-ḥuqūq*, es el compuesto de partes (ojos, piernas, boca, oídos, órganos sexuales, mano, estómago) de las que dispone un individuo como ser corpóreo en tanto

cada una de ellas, estando sujeta a prescripciones sagradas sobre lo permitido (*halal*) y lo prohibido (*haram*), contribuye o no a su salvación. No se trata de una corporalidad entendida en términos puramente biológicos sino de partes del cuerpo mediante las cuales el individuo puede actuar en el mundo. Se trata del cuerpo de un agente, esto es, de alguien con capacidad de realizar acciones. Los ojos le permiten ver, la boca hablar, los oídos escuchar, la mano tomar, el estómago alimentarse y los órganos sexuales copular. Se trata de partes propias de las que se pueden derivar actividades. Por eso dice el imam Ali en uno de los hadices que se le atribuyen: "la fe es apreciación con el corazón, reconocimiento con la lengua y acción con los miembros" (SHARIF AL-RADI, JAFERY, 1989, p. 858). El cuerpo entra en la esfera de la fe porque se actúa mediante él. El ser humano, a diferencia de Dios, actúa mediante algo, sea eso los miembros del cuerpo o instrumentos. *Allah* no requiere de medios externos para actuar (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 7). Su querer es de inmediato su hacer. El hombre, por el contrario, actúa a través de algo, incluso si ese algo es su propio cuerpo. En ese marco importa lograr que cada miembro haga lo que debe hacer y no se extralimite. El estómago es para comer los alimentos debidos, los ojos para ver lo pulcro y bello, las piernas para ir a los lugares adecuados, la lengua para decir lo razonable. Los siete *ḥuqūq* referidos a partes del cuerpo indican, en un sentido activo, lo que esas partes pueden exigir y, en un sentido pasivo, la licencia o permiso con el que cuentan para operar dentro de lo permitido.

El creyente, en la *Risalat al-ḥuqūq*, es concebido como un individuo que tiene una relación consigo mismo, en tanto ser corporal, en términos de auto-supervisión y auto-control. El observarse a sí mismo y dominarse a sí mismo, en la medida en que apunten, de manera intencional, a realizar acciones gratas a Dios, valen como formas de devoción (MUTAHHARI, 2011, p. 316). El autocontrol que aquí está en juego, sin embargo, es algo donado por Dios al hombre. Autocontrol no significa aquí por eso *stricto sensu* autonomía,

pues el individuo no se da aquí a sí mismo la norma que él cumple. Se trata, más bien, en cuanto el individuo se relaciona consigo mismo en tanto se relaciona con Otro, de una automediación mediada. Como el *haqq* de Dios sobre el hombre antecede y funda el *haqq* de la 'mismidad', es solo porque el hombre tiene obligaciones respecto a Dios que puede exigirle a algunas partes de su propio cuerpo no realizar ciertas acciones. Se habla de aquellos *ḥuqūq*, fundados en las obligaciones respecto a *Allah*, que él ha hecho recaer en uno mismo (AABEDEEN, 2009, p. 438). En ese contexto entran las 'acciones' o, mejor – si se trata de pensar en un término adecuado en español – las 'prácticas' (*af'al*: الأفعال) como una 'tecnología del sí-mismo'. El cuerpo es un terreno para realizar ejercicios espirituales mediante prácticas higiénicas, alimenticias, referidas a la vestimenta o a la sexualidad. La vida religiosa exige entrenarse a sí mismo y esto es un trabajo ético (FOUCAULT, 2003). Las 'prácticas' – y aquí se incluye la oración (*salat*), el ayuno, la peregrinación (*hajj*), la ofrenda (*hady*, ofrecida durante el *hajj*) y la caridad (*sadaqa*) – son algo que el individuo hace pero que, en cierto sentido, precede su acción individual y está en el terreno del contacto con Dios. *Allah* le dio a las 'prácticas' *ḥuqūq* sobre uno mismo porque son reglas que él instituyó para que los individuos, en tanto agentes, desarrollen el hábito de entrar en contacto con él mismo. La vida moral, no para debilitar la intención sino para facilitarla, exige cierta habituación, pues no es asunto de deseos aislados sino, como corresponde a las 'religiones de salvación' (WEBER, 2002), de regular el comportamiento y el cuerpo de manera constante y metódica. Por eso el imam Zain al-'Abidin habla, por ejemplo, de "acostumbrar" la lengua a cierto lenguaje (AABEDEEN, 2009, p. 437). El ayuno, como una práctica, es una protección divina frente al "fuego" del exceso y ayuda por eso a ordenar el cuerpo (AABEDEEN, 2009, p. 438). El autogobierno, en otras palabras, no se puede aislar del cumplimiento de prácticas rituales en tanto estas ayudan a configurar hábitos morales.

El ayatollah Mutahhari explica, en esa dirección, la importancia, en el islam, del término *tarbiyyah*

(entrenamiento), pues las facultades humanas requieren ser desarrolladas y cultivadas mediante un ejercicio regular. No se trata de fabricar artificialmente algo, como se deriva del término *san'ah*, sino, como cuando se trata de la crianza o el cultivo de un ser vivo, de desarrollar de esa forma una aptitud o facultad ya presente en una creatura (MUTAHHARI, 2011, p. 47). Esto incluye aptitudes intelectuales, morales y estéticas, pero también las religiosas. En ese sentido el 'entrenamiento' no es sino el desarrollo de la *fitrah* en términos de una disposición universal humana a reverenciar lo divino (MUTAHHARI, 2011, p. 48). Si, en lo referente a las 'prácticas', las acciones que uno mismo realiza pueden demandar una conducta, es porque su ejecución habitualizada en cierta forma se autonomiza respecto a los deseos del individuo y lo conminan a cierta forma de comportamiento. De ahí que las 'acciones' sean personificadas y dotadas de la capacidad de exigir una conducta. El individuo las ejecuta, pero su ejecución reiterada termina mandando sobre las propias apetencias. Si bien el objetivo es constituir una 'segunda naturaleza', tal propósito no conlleva, sin embargo, perder consciencia sobre el sentido de las prácticas. El *haqq* del *salat* consiste, por ejemplo, en que "tú sepas que es un acceso a Dios y que a través de este tú estás parado frente a él" (AABEDEEN, 2009, P. 437). El "derecho" de la oración implica una dimensión cognitiva: saber su verdadera función. Las prácticas demandan del creyente conocer su sentido para, entonces, ejecutarlas adecuadamente. Las 'prácticas' tienen *haqq* sobre el individuo en tanto lo conminan a cumplir conscientemente ciertas reglas en el trato consigo mismo que lo ayudan a moldearse a sí mismo en su relación con Dios. El *haqq* de las 'prácticas' es la capacidad de las mismas de ser reconocidas como procedimientos para acercarse a él. Esto es, en últimas, lo que significa la *shari'a*: el camino de regreso a la fuente.

### **"Derechos" interpersonales.**

En su sermón 215, pronunciado en la Batalla de Siffin (657), el Imam Ali hace un llamado a la unidad de la comunidad cuyo eje es la

codependencia entre gobernante y gobernados. Dice así lo siguiente: "Allah me ha dado a mí un *haqq* que ustedes deben acatar por ser yo la autoridad competente (*Wilayah*) sobre sus asuntos [...] Y para ustedes hay también el *haqq* respecto a mí así como para mí hay uno respecto a ustedes" (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 678). Todo *haqq* – incluyendo, como en este caso, el del gobernante – es de doble vía: su posesión, por parte de un agente, implica necesariamente concedérselo también a otro. Y no solo concederle un derecho aparte sino concedérselo respecto a las capacidades del mismo agente que poseía inicialmente un *haqq*. Todo *haqq* supone una cierta circularidad. Por eso Ali Ibn Abi Talib señala que el derecho del cual él está dotado en tanto autoridad político-religiosa, en tanto portador del 'liderazgo', le genera, de inmediato, una obligación, pues la comunidad, en tanto gobernada, puede exigirle que se cumplan sus propios derechos. En esa dirección dice más adelante: "el *haqq* no fluye a favor de nadie a menos que se le imponga un *haqq* y el *haqq* no recae en nadie a menos que sea un *haqq* sobre otro a su favor" (ibid.). Parafraseando lo dicho: nadie puede reclamar un derecho si no está sujeto a obligaciones para con otro y nadie está sujeto a obligaciones para con otro si no tiene, a su vez, derechos que lo favorecen. El *haqq* del gobernante sobre el gobernado y de este último sobre el gobernante, son, en ese sentido, ejemplares. El Imam Ali señala que estos son los más importantes entre los *huqūq* que Dios mismo ha ordenado (ibid.) y por eso su estructura circular puede considerarse aplicable a cualquiera de ellos. Dios es el único que podría reclamar un *haqq* que no implique alguna reciprocidad, pero, en lo concerniente a las relaciones entre seres humanos, la noción de *huqūq* apunta a "equiparar a unas personas con otras", de modo que "unos de esos *huqūq* producen otros" (Ibid). Tal equiparación es la condición de la justicia social:

Si los gobernados se atienen a los *huqūq* del gobernante y el gobernante se atiene a los *huqūq* que le corresponden a los gobernados, entonces se respeta el *haqq* entre ellos,

las maneras de la religión son establecidas, se obtienen signos de justicia y la tradición (*sunna*) gana aceptación (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 679).

Los *huqūq*, sostiene así el abuelo de Zayn al-Abidin, solo se pueden entender como partes de una cadena de interdependencias y no como propiedades de un individuo particular. No por ello conllevan siempre simetría en una relación, pues, como lo muestra el caso de las relaciones entre gobernantes y gobernados, se trata de una relación jerárquica. Pero aún si se trata de una jerarquía, y este no siempre es el caso, la relación propia de los *huqūq* va de la mano con reciprocidad: alguien tiene un "derecho" porque alguien más, en un sentido diferente, también lo tiene. El gobernante también está sujeto a las exigencias del gobernado y de no cumplirse las expectativas recíprocas lo que resulta es la fragmentación de la comunidad y toda suerte de males. Los *huqūq* nunca son capacidades de acción que eximan al portador de estar sujeto a las exigencias de otro, esto es, a los "derechos" de otro.

La *Risalat al-huqūq* presupone esta comprensión de los *huqūq*. Trátese de los propios de las relaciones con los 'subordinados' y con los 'superiores' – con el gobernante en este caso – o de las relaciones, más horizontales, entre amigos, socios o vecinos, siempre implican exigencias bidireccionales. Si B, frente a A, tiene un *haqq*, entonces A tiene también, frente a B, un *haqq*. Si el gobernante tiene un *haqq* frente al gobernado, entonces el gobernado tiene un *haqq* frente al gobernante. Si aquel contra quien uno tiene una querrela tiene su *haqq*, uno tiene su *haqq* frente a él (AABEDEEN, 2009, p. 441). El *haqq* se da siempre, como se ha dicho, en una interacción de dos roles y esa interacción es bidireccional. Como ambos están facultados para actuar – uno podría decir que un rol es un campo particular de acción que empalma a priori con otros – la cuestión es que esas capacidades de acción armonicen. Los *huqūq* fundan expectativas complementarias, pues A sabe qué esperar de B y B sabe qué esperar de A, de tal modo que ambos actúan de una manera recíprocamente satisfactoria. A cumple sus obligaciones porque sabe que B

las cumplirá y B cumple sus obligaciones porque sabe que A cumplirá las suyas. Los *ḥuqūq* apuntan a fundar una cierta armonía social definiendo qué puede hacer legítimamente cada tipo de individuos en su relación con otros individuos con roles complementarios.

Los *ḥuqūq* no solo son, de manera alternativa, derechos u obligaciones, como lo plantea Kamali (1993) en relación al uso del término *haqq* en el Corán, sino que son, más bien, en lo referente a la *Risalat al-ḥuqūq*, la obligación derivada para alguien de su percepción adecuada de las facultades de acción legítimas de otros (de sus "derechos") (KAMALI, 1993, p. 343). Como dice Smirnov:

The rights and obligations are not there until the two are linked. These two do not face (or should we say oppose) each other as the "possessor of right" and the "obliged"; these two form the fundamental integrity that alone allows the apprehending procedure to start (SMIRNOV, 1996, p. 345).

El término solo se puede entender relacionalmente, si bien el énfasis está puesto en el receptor/percipientes y, por tanto, en quien tiene una responsabilidad obligatoria frente a otro en el marco de cierto rol: el *haqq* del estudiante no es otra cosa que las obligaciones del maestro frente a él, en vista de que el maestro actúa en esa forma de interacción específica que es la educación. El *haqq* del gobernado no es nada distinto a las obligaciones del gobernante frente a él – usar su poder sobre él con justicia y compasión paternal – en vista de que ambos participan de esa forma de interacción social que es el gobierno (AABEDEEN, 2009, p. 438). Su respectivo *haqq* faculta al estudiante o al gobernado para esperar una cierta conducta, respectivamente, del maestro o del gobernante, pero el peso de tener un *haqq* recae sobre quien lo percibe y no sobre quien lo posee. El *haqq* del estudiante es, más bien, la autorestricción que se debe imponer el maestro en su trato con el estudiante y el del súbdito la autorestricción que el gobernante se debe imponer a sí mismo en su trato con él. Si el concepto de *haqq*, en este contexto, supone una relación entre A y B, y A es el portador de un cierto *haqq*, es B (y no A) quien tiene que actuar

en conformidad con eso. Los derechos de A implican una conducta responsable y justa de B. No es su portador quien hace algo para que se cumplan. La noción de *haqq* supone que B tiene un cierto campo de acción, que puede realizar ciertas acciones, y que, sin embargo, ese poder está sujeto a ciertos límites. Cuando el imam Ali, en su sermón 215, distingue entre el *haqq* de Allah y los *ḥuqūq* de unos seres humanos para con otros, señala en efecto que el de *Allah* se diferencia de estos últimos porque *Allah* es omnipotente y es justo. Los *ḥuqūq* entre humanos, en consecuencia, se basan en que el ser humano tiene un poder limitado sobre otros y que, en su acción, puede no ser justo. El *haqq* regula aquí, bajo la forma de obligaciones conscientes – de ahí la expresión frecuente en la *Risalat al-ḥuqūq* que reza: "el *haqq* de... es que tú *sepas* que..." en la cual se usa un verbo asociado al conocimiento y el aprendizaje (فان تَعْلَمَ) –, cómo unos individuos usan su facultad de actuar en relación a la facultad de actuar de otros, de tal manera que, dentro de un campo de acción institucionalizado, surjan relaciones justas entre ellos.

### La dimensión ontológica de los "derechos".

El imam Ali, desde una perspectiva que trasciende pero incluye la vida en comunidad, señalaba cómo el conjunto de las entidades creadas, por más de que parezcan contrarias, gozan entre sí de una cierta complementariedad:

Él es el Señor que creó el contraste entre la luz y la oscuridad, la tierra y el mar, los sólidos y los líquidos, el calor y el frío; que reunió y colectó fuerzas opuestas contradictorias, e hizo que facultades antitéticas se complementaran unas a otras; que forzó a capacidades totalmente opuestas a actuar complementariamente unas con otras y forzó a objetos y propiedades separados o divorciados a actuar como complementos unos de otros (lo que prueba que su completo control sobre todo en la naturaleza haciendo y deshaciendo, creando y destruyendo, uniendo y separando, reuniendo y dispersando cosas, energías, propiedades y capacidades como y cuando Él así lo desea (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 612).

En el sermón 91 Ali ibn-Talib dice:

Él ha fijado los límites de cada cosa que él ha creado y hecho firmes los límites (...) El ha fijado su dirección y ninguna transgrede los límites de su posición ni se queda corta para alcanzar el fin de su propósito. Así la creación fue completada por su orden y se doblegó a la obediencia de Él y respondió a su llamado (...). Con su poder Él generó coherencia en las partes contradictorias y juntó los factores de similitud. Entonces los separó en variedades que difieren en límites, cantidades, propiedades y figuras. Todo esto es una nueva creación. Él los hizo firmes y los modeló de acuerdo a lo que él había deseado e inventado (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 449).

En la descripción que hace Ali de la creación de Adán este es descrito como una mezcla de materiales y propiedades contrapuestas (IMAM ALI IBN ABU TALIB, 2009, p. 301). La unidad divina (*tawhid*) es, en ese sentido, una coincidencia de los opuestos (LAKHANI, 2006, p. 41).

La vida en comunidad también es un tipo de totalidad en la cual se unen y armonizan capacidades de actuar de los individuos pero en donde, en vista de que estos pueden excederse y ser injustos, hace falta establecer los límites fijos de lo que cada uno puede hacer legítimamente. En la *Carta al gobernador Malik al-Ashtar*, el imam Ali dice:

La prosperidad o el bienestar de cada clase individual o colectivamente, está tan íntimamente relacionada en lo que respecta al bienestar con las otras clases que el total establecido representa una red sólidamente entrelazada y tienen un aspecto recíproco. Una clase no puede existir pacíficamente ni puede vivir felizmente y no puede trabajar sin el apoyo y buenos deseos de la otra (IMAM 'ALI IBN ABI TALIB, 2009, P. 10).

La visión del orden comunitario expresada aquí por el imam Ali es una visión organicista, en la que cada grupo social se define por su función dentro de un conjunto estructurado. Algunos hadices atribuidos al profeta Muhammad apuntan en esa dirección. En uno de ellos, compilado por al-Bujari, se dice: "los creyentes se asemejan a un organismo respecto de su compasión, sus relaciones amistosas y su bienestar – cuando uno de sus miembros sufre, los demás se preocupan por ese miembro en cuanto reaccionan con fiebre e insomnio" (AL-BUHARI, 1991, p. 428). De nuevo se habla de aquí de un conjunto que no es nada externo a las partes

sino constitutivo de su modo de operación. En estas visiones del orden social entra en juego, por tanto, una cierta comprensión, más genérica, de la relación entre la unidad y la pluralidad.

El término *haqq*, en ese marco y sin plural posible, es, en el Corán, la unidad estable y eterna que subyace a toda pluralidad ordenada en tanto esa unidad es lo verdaderamente Real. Mientras muchos sustantivos derivados de la raíz H-Q-Q admiten el plural, solo se puede hablar unitariamente de lo Real: *al-haqq*. Lo Real no es un atributo de *Allah* sino, como uno de sus nombres, pertenece a su esencia. *Haqq* se puede traducir como 'verdad', pero no en primera instancia en el sentido de el-enunciado-que-corresponde-a-los-hechos sino, más bien, de lo real mismo como algo establecido o permanente (HAQ, 2001, p. 136). *Haqq* se suele contraponer a *batil*, lo impermanente o lo irreal (p. ej. en Corán 21:18). Es un término genuinamente ontológico, pues, para la 'verdad' en el sentido de lo que se dice sinceramente a un otro (y, en ese sentido, es equiparable a *ikhlas*) y, simultáneamente, de la correspondencia entre ese enunciado y un estado de cosas, se usa *sidq* (IBN-TALIB, 2009, p. 132-135). El término *haqq* incluye en un sentido débil la verdad como un fenómeno cognitivo y, en un sentido fuerte, la naturaleza misma de las cosas, la realidad objetiva, en tanto esta es una. Ese sentido no es exclusivo. Entre los múltiples significados que tiene el término *haqq* en el Corán también se halla un uso ético-jurídico en línea con lo comentado en otros pasajes. En la sura *al-Baqara* se dice: "Se os ha prescrito que, cuando se le presente a uno de vosotros la muerte, si deja algunos bienes testamento a favor de sus padres y sus familiares cercanos, según el uso establecido. Esto es un deber (*haqq*) para los temerosos de Dios" (CORÁN, 2:180, p. 28). Ese sentido, que oscila entre obligación y derecho, no deja de resonar con otros propios de un plano ontológico. Aclarar esto requiere de algunas precisiones.

En 39:4-5 aparece la expresión – repetida en otros 10 pasajes en asocio con el proceso de creación – *bil-haqqi*, la cual es traducida como 'con la verdad': "¡Él es el Dios, el Uno, el dominador!

Él ha creado los cielos y la tierra con la Verdad. Él hace que la noche cubra al día y que el día cubra a la noche. Y somete el sol y la luna. Cada uno fluye en su curso el tiempo establecido" (CORÁN (39:5), 2008, p. 459). La expresión mencionada es interpretada regularmente como si dijese 'con un propósito'. La creación no es un 'juego' sino es un acto que tiene una finalidad (véase 44:38 y 21:16). Pero 'con la verdad' – que no hace referencia a un medio para hacer algo sino a un modo de realizar la creación – también podría traducirse de modo adverbial como 'sabidamente' o 'con sabiduría'. Dios ha creado los cielos y la tierra con sabiduría, esto es, con un diseño en mente del conjunto de lo creado. Esto tampoco agota su sentido. En 6:73 se dice lo siguiente: "Él es quien ha creado los cielos y la tierra con la verdad. Y el día que Él dice 'Sé', es. Su palabra es la verdad" (CORÁN, 2008, p. 137). *Haqq* aparece en dos ocasiones. En la primera significaría, de nuevo, sabidamente o 'con un propósito', mientras que en la segunda se identifica la palabra divina con la verdad. La palabra divina es, en el sentido en el que John Searle habla de 'declaraciones', un acto de habla que produce, con su misma enunciación, la realidad a la que se refiere (SEARLE, 1975). *Haqq* es aquí la palabra divina que no puede estipular nada sin volverlo, de inmediato, un hecho. Es, por así decirlo, una facultad legislativa unida de inmediato a un poder ejecutivo.

Estos dos significados del término se ven reforzados, y aclarados, si se consideran también las raíces del vocabulario coránico. El árabe, como el hebreo, es una lengua semítica y ambos están emparentadas con el arameo. No es sorprendente, por eso, que el término coránico *haqq*, como ha sido señalado, tenga resonancias lingüísticas y teológicas de términos hebreos presentes en textos sagrados judíos e incorporados en el Antiguo Testamento (O'SHAUGHNESSY, 1971; MADHOK, 2009, p. 13; BOTTERWECK, 1986, p. 140). En el salmo 148: 4-5 se dice: "Alaben el nombre de Jehová; porque él mandó, y fueron creados. Los hizo ser eternamente y para siempre. Les puso ley que no será quebrantada" (BIBLIA, p. 1036). La palabra para ley es *ḥok* (*jok*), de donde provienen,

también, las leyes, *ḥukai* (*jukav*). El salmo llama a los ángeles, los cielos y el sol y la luna a alabar a su creador. También aquí se establece una conexión inmediata entre el mando y su ejecución y, asimismo, la idea de un decreto inmutable. *ḥok* (*jok*) proviene del verbo *ḥakak* (*lajkok*) que en su forma antigua es el verbo *ḥak* (*lajok*). El verbo significa 'grabar', 'tallar', 'cincelar' y se vincula a la ley porque, en culturas primordialmente orales, la estabilidad y firmeza de la ley se destaca en tanto era grabada en piedra. *Jok/Hoqq* en hebreo, al igual que *haqq* en árabe, implica la permanencia de un decreto. En Malaquías (3:7): "Porque yo, Jehová, no cambio; por esto, hijos de Jacob, no habéis sido consumidos. Desde los días de vuestros padres os habéis apartado de mis leyes, y no las guardasteis" (BIBLIA, p. 1498). 'Mis preceptos' o 'mis leyes' es aquí la traducción para *ḥukai* (*jukai*), que también viene de *jok* y aquí remite a un mandato que implica prohibiciones para una comunidad. La ley, *jok*, hace referencia igualmente a una noción de justicia que incluye los asuntos humanos pero concierne, más generalmente, a una especie de justicia cósmica.

En Jeremías 5:22 se dice: "¿A mí no me temeréis? dice Jehová. ¿No os amedrentaréis ante mí, que puse arena por término al mar, por ordenación eterna la cual no quebrantará? Se levantarán tempestades, más no prevalecerán; bramarán sus ondas, más no lo pasarán" (BIBLIA, p. 1216). La 'ordenación eterna' es *ḥok olam* (*jok olam*). *Jok*, como mandato o ley, vuelve a aparecer aquí, asociado a la creación, y, como parte de ella, a la estipulación de los límites fijos que hacen posible el orden cósmico. En Proverbios (8:28-30) la 'sabiduría' sostiene en la misma dirección: "Cuando afirmaba los cielos arriba. Cuando afirmaba las fuentes del abismo. Cuando ponía al mar su estatuto. Para que las aguas no traspasasen su mandamiento. Cuando hizo ley los fundamentos de la tierra. Con él estaba yo ordenándolo todo, y era su delicia de día en día" (BIBLIA, P. 1050). El término *ḥok* (*jok*: su ley), derivado también de *lajok*, aparece aquí dos veces (traducido como 'estatuto' y como 'ley') indicando, de nuevo, la fijación de límites eternos como parte del diseño divino de la naturaleza. El mar y la tierra

tienen su puesto y es un lugar delimitado y eterno.

O'Shaughnessy sostiene, a partir de una comparación de los pasajes en los cuales aparece *bil-haqqi* en las suras mecanas y en las medinenses, que en ambas se hace sentir el influjo sobre el profeta Muhammad de fuentes judías. En un primer grupo el término *haqq* estaría emparentado con la asociación entre 'sabiduría' (*hokhma* en hebreo) y 'verdad' (*alētheia* en griego) en el helenismo tardío; en el segundo grupo, posterior a este primero uso y referido al periodo de Medina, *haqq* se asociaría con la eficacia de la palabra divina tal como esta aparece, por ejemplo, en el salmo 32, y en pasajes en los cuales se destaca el decreto divino en la generación del orden cósmico. Desde el punto de vista de esta hipótesis, el sentido ontológico y cosmológico de *haqq* oscila entre 'conforme al plan en la inteligencia divina', o sea, 'sabiamente', y 'derivado inmediatamente de la pronunciación de la palabra divina'. Más allá de los problemas vinculados a la demostración de un cierto parentesco filológico y teológico entre dos tradiciones, la hipótesis de O'Shaughnessy destaca, en cualquier caso, algo que ya aparece en una revisión, sin este análisis, de los textos coránicos. *Haqq* no es solo un deber/derecho sino es, en un marco onto-teológico y cosmológico, un mandato (verbal) referido a la estipulación de las relaciones adecuadas entre un conjunto de elementos y el conjunto duradero y estable de esas mismas relaciones – algo que la asocia a la justicia (NASR, p. XII).

Cuando en la *Risalat al-huqūq* se habla de *haqq* está en primer plano el sentido ético-jurídico pero con el trasfondo de los sentidos ontológicos y cosmológicos. Aparte de que resulta inaudito pensar que un conocedor profundo del Corán, como lo era Zayn al-'Abidin, desconociese estos últimos, el listado de 51 *huqūq*, en línea con el carácter totalizante del *haqq*, da cuenta de las pretensiones de exhaustividad del texto. No es un texto sobre un "derecho" o sobre algunos "derechos" sino sobre los *huqūq* como una red de interdependencias que cubren, en principio, el conjunto de relaciones posibles entre los miembros de una comunidad musulmana:

relaciones basadas en el poder político y económico, en las relaciones familiares, en las relaciones comerciales, de amistad o de vecindad, en las relaciones interreligiosas, en las disputas jurídicas o en los vínculos al interior de los procesos educativos. Al inicio del texto se dice que *Allah* "posee derechos sobre ti que te rodean en cualquier actividad que lleves a cabo, cualquier quietud en la que te sumerjas, cualquier situación en la que te encuentres, cualquier miembro que muevas o cualquier instrumento que utilices" (AABEDEEN, 2009, p. 436). *Cualquier* actividad, sin excepción, está contemplada en este marco y, por tanto, todas las relaciones propias de la vida social. Zayn al-Abidin pretende describir el conjunto de relaciones esenciales entre seres humanos y cada *haqq* solo tiene sentido al interior de esa red. No se trata solo de que ningún *haqq* se pueda concebir a partir de un sujeto aislado de derechos, pues, como se vio, solo es en relaciones bidireccionales que el término cobra sentido, sino de que tampoco es posible concebirlo fuera del entramado de relaciones del cual forma parte. En esa dirección anota Smirnov lo siguiente: "*Al-haqq* is not the "right" of a single person, group, community, or ruling person regarded separately; *al-haqq* is (both) the right and the obligation, which makes sense (that is, apprehended as true) only within the unity of the two "elements" of the power-and-rule system" (SMIRNOV, 1996, p. 345). No se trata de que haya "derechos" individuales que se agreguen a posteriori sino, en el marco de una comprensión organicista del orden social, de una totalidad que precede sus propias partes y en la cual, y solo en la cual, estas tienen su existencia y función. Al final de la sección introductoria del texto, luego de recurrir al recurso de la enumeración retórica – mediante la cual se transmite la impresión de abundancia y amplia diversidad –, el cuarto imam habla de "todos los *huqūq*" como cierre del listado (AABEDEEN, 2009, p. 437). En la descripción del conjunto de los *huqūq*, dentro de ese microcosmos que es el del orden comunitario, resuena así la unidad como totalidad ordenada y estable de relaciones

propia del sentido cosmológico y ontológico de *haqq*. Una totalidad que no está sencillamente dada, aunque solo pueda ser percibida así por los seres humanos, sino que fue producida mediante un acto de habla divino.

La comunidad descrita por Zayn al-Abidin, en conformidad con lo dicho por el Imam Ali, es una en la cual unas partes se limitan a sí mismas a su función, incluyendo aquí el gobernante, de tal modo que el conjunto funcione armónicamente. Si *haqq* es el orden eterno en conjunto, con abstracción de la perspectiva del individuo, *ḥuqūq* son las partes o porciones de ese orden que le corresponden necesariamente a cada individuo en su respectiva esfera de acción. En otras palabras: el sentido ético-jurídico de *haqq* resuena con el sentido ontológico porque aquello que cada individuo puede hacer legítimamente solo se puede entender como su modo de participación en la unidad estable que es la comunidad como tal y, en últimas, el cosmos mismo. Cada *haqq* es la porción que tiene cada individuo, en tanto agente, en la realización de lo Real como unidad. Lo realmente Real, *al-Haqq*, no es una pluralidad de entidades desconectadas sino la unidad que subyace a sus interrelaciones. Los *ḥuqūq allah* son la 'raíz' de todos los derechos porque solo si el individuo comprende esto está en capacidad de comportarse adecuadamente en un sentido ético-jurídico. Como *al-Haqq* no es una entidad de la que se puede tener sin más un concepto – un 'Dios de los filósofos' – sino es aquello que, por encima de cualquier otra cosa suscita devoción y, por tanto, algo que implica una dimensión volitiva y afectiva, las obligaciones para con él son, a la vez, las obligaciones fundacionales que engloban todas las obligaciones para con otros individuos particulares. El holismo ontológico, para ser efectivo y no ser una mera "teoría" de la realidad, tiene que convertirse en un asunto de la mente, el 'corazón' y la acción, de modo que también los *ḥuqūq* de las prácticas subyacen a todo el diseño de una comunidad bien ordenada. Si "lo realmente Real" es la unidad y no una serie desencantada y dispersa de objetos, el orden jurídico, en sentido estrecho, tiene que

fundarse en una sensibilidad incrementada hacia la percepción de lo Uno, pues esto es la garantía de que también se reaccione adecuadamente a las acciones de los otros particulares. Debido a esto, tal como lo refleja la distinción entre *ḥuqūq allah* y *ḥuqūq ibadah*, el orden jurídico y el político, como esferas de interacción humana, no pueden funcionar, para Zayn al-Abidin, por fuera del cultivo de virtudes religiosas.

Percibir el mundo, la naturaleza incluida, desde *al-Haqq*, es percibir cada cosa, también, en tanto parte de una totalidad ordenada y dotada de un fin y un propósito. Si la creación fue hecha con 'sabiduría', todo en ella tiene una función. Dado que el individuo no es solo una mente que contempla sino un agente, su misión es, entonces, actuar en conformidad con este diseño tratando a cada cosa como lo que verdaderamente es. La acción del individuo es adecuada si hace lo que le corresponde pero, también, si trata a los otros conforme a su función: el hijo actúa conforme al *haqq* de la madre si la reconoce como abnegada y cariñosa; el discípulo actúa conforme al *haqq* del maestro si lo trata como guía y como alguien que va un paso más allá en el camino del conocimiento. Las obligaciones implican, de parte del receptor de una exigencia, saber qué es quien la amerita. La respuesta al otro no se debe a lo que el otro haga o diga sino, en un plano más fundamental que no excluye los anteriores, a lo que el otro es en tanto cumple un cierto rol en la comunidad. El otro particular, para que esto se haga efectivo, siempre debe aparecer en tanto X o Y y debe estar identificado, en todo caso, por un rasgo genérico. Si *un* gobernante es ecuaníme y no es arbitrario, merece obediencia. Si *una* madre es buena en virtud de sus sacrificios, el individuo debe tratar a su madre con respecto y cariño por esas cualidades intrínsecas a su condición. La obligación respecto a ella no es una norma abstracta separada de lo que es pues se trata, por así decirlo, del deber-derivado-del-ser-de-un-individuo-en-tanto-madre. El concepto de *haqq* no implica una separación entre ser y deber; no cabe aquí espacio alguno para plantearse el problema, en términos modernos, de la falacia

naturalista, pues, si cada entidad (cada animal, por ejemplo) porta consigo, de manera esencial, una exigencia de un cierto trato (su *haqq*), percibir qué es realmente algo, es, a la vez, saber qué se debe hacer frente a ello.

En ese sentido, y en cuanto el *haqq* en sentido ético-jurídico siempre tiene un carácter relacional, cada obligación cumplida es una participación activa en la preservación de la estructura estable de la realidad tal como Dios mismo la ha ordenado. La comunidad, y no solo el propio cuerpo, es un espacio o terreno para la realización de una vida conforme a la fe. De ese también depende la felicidad del individuo y por eso Zayn al-Abidin señala cómo es 'feliz' o 'bienaventurado' – *tūbā* (طوبى) es, también, el término para el árbol de la alegría y el deleite que se halla en el paraíso y, según la mística sufi, recita constantemente las suras del Corán – quien cuenta con el apoyo de Dios para cumplir con los *ḥuqūq* que le incumben (AABEDDEEN, 2009, p. 437). Si, como dice el imam Ali, "la justicia es poner todo en su lugar" (LAKHANI, 2006, p. 27), tratar al otro como lo amerita –reconocerle sus "derechos"– es materializarla en un marco comunitario. Cada acción individual conforme al marco previsto de *ḥuqūq* es, a la vez, una participación en la justicia divina y la genuina realidad. *Al-Adl* y *al-Haqq* son, ambos, nombre de Dios.

## Conclusión

La *Risalat al-ḥuqūq* del imam Zayn al-'Abidin tal vez podría traducirse legítimamente, entre otras varias posibilidades, como el 'Tratado de las manifestaciones de la unidad', 'Tratado de los momentos de la justicia', 'Tratado de las obligaciones implicadas en los derechos y viceversa'. El término *haqq*, como lo menciona Hallaq en el pasaje citado al inicio del texto, atraviesa múltiples campos semánticos desde lo cosmológico y onto-teológico hasta lo ético-religioso pasando por lo jurídico. Como el término no solo es polisémico sino que unos de sus sentidos resuenan en otros, de tal forma que se iluminan recíprocamente, estas mismas

distinciones de campos resultan problemáticas. Hacerlas supone una comprensión de la realidad y de la realidad social, en la cual cada uno de ellos tiene un dominio bien delimitado cuando lo que aquí ocurre es, más bien, que resulta difícil separarlos. Lo jurídico no se deja aislar, en la *Risalat al-ḥuqūq*, de lo religioso y lo ético ni lo ético de lo onto-teológico. Si bien desde un punto de vista analítico se precisan esas distinciones, y un propósito de este texto es justamente diferenciar los diversos matices semánticos de *haqq*, lo sugestivo de este término escurridizo es la unidad que recorre sus múltiples sentidos. Una unidad que no solo es propia de sociedades premodernas, en las cuales fenómenos como la diferenciación funcional estaban, en comparación con las modernas, menos desarrollados, sino una unidad que es, en últimas, aquella propia de la comprensión del mundo del islam.

Sería equivocado, sin embargo, dar sentido que lo dicho aquí sobre el uso de *haqq* en un texto del islam temprano es necesariamente representativo del islam como tal, pues no hay 'islam como tal'. El islam, como tradición, es una cadena extendida en el tiempo de controversias y acuerdos, ligados a ciertas prácticas y siempre en relación con otras tradiciones, afines o adversas, sobre cuál es el discurso autorizado acerca del mensaje heredado (en la *sunna* y en El Corán) por el profeta Muhammad (ASAD, 2015). El mismo chiismo duodecimano, al cual Zayn al-'Abidin va a terminar perteneciendo a posteriori como su cuarto imam, es una parte importante de esas controversias. Qué tanto lo dicho aquí tenga eco en otros momentos y orientaciones del islam, es algo que queda abierto. Solo se puede afirmar, en un sentido más modesto y bajo el supuesto de que el término 'derechos' se queda siempre corto frente a la polisemia de *haqq*, que en la *Risalat al-ḥuqūq* este término comprende:

- Las obligaciones incondicionales y fundacionales del individuo para con *Allah* propia de los *ḥuqūq allah*.
- El reconocimiento, por parte del individuo, de las acciones permitidas (en términos de la distinción *halal/haram*)

de algunas de sus facultades corporales en tanto su 'mismidad' (*nafs*) es material para un trabajo ético sobre sí mismo.

- El reconocimiento de los méritos de ciertas prácticas rituales (oración, ayuno, caridad, etc.) como vías para aproximarse a *Allah* que están en capacidad de subordinar el arbitrio humano. Este es el ámbito de los *ḥuqūq af'al*.
- Las responsabilidades atribuidas a cada individuo en tanto, dentro de un rol específico, se relaciona con otro individuo en tanto agente, junto con el derecho de este último a exigir reciprocidad en esa relación.
- El diseño del conjunto de la creación conforme a la inteligencia divina – a la 'sabiduría' – junto con el mandato – implicado, al modo de un legislador que es, a la vez, un ejecutor – en cada acto creador. Ambas cosas las señala la expresión coránica *bil-haqqi*.
- Si esa expresión hace referencia al diseño del creador y al acto de su materialización, *haqq*, como justicia divina, alude a su producto duradero, o sea, a la justicia divina como una unidad estable, duradera y armónicamente coordinada de partes aparentemente disímiles. *Haqq* es aquí la totalidad de lo real como una red de elementos cuyo ámbito de desempeño está claramente delimitado y en la cual cada uno cumple una función en conformidad con la sabiduría divina. Se trata de una justicia cósmica que subsiste con independencia del juicio humano sobre ella. Esto conlleva tanto un realismo ontológico como uno moral, pues las cosas mismas están dotadas de propiedad morales – de un mérito intrínseco.
- El conocimiento (*haqq* como 'verdad' en sentido cognitivo) de parte del individuo de esa unidad y la acción, adecuada a ella, respecto a todas las demás entidades en la creación – partiendo de que todas, al participar de la unidad divina, ameritan un cierto trato. Los *ḥuqūq*, en ese sentido, son formas de participación, tanto cognitiva como práctica, en el orden cósmico y, por tanto, son manifestaciones, en lo particular y en

el microcosmos que es la vida en comunidad, de la unidad del poder divino.

- La justicia social como manifestación de la más genérica justicia divina con la mediación del cumplimiento, por parte de los individuos, de sus respectivos *ḥuqūq*. Ambas son formas de unidad en tanto conjunto ordenado de partes, en tanto totalidad; la segunda es, sin embargo, la adecuación, mediante las acciones humanas, de las relaciones interpersonales dentro de una comunidad a la unidad manifiesta en el cosmos y contemplada a través de las facultades cognitivas humanas. La justicia social no es ninguna convención o el resultado de la costumbre, pues está fundada – de manera intemporal – en un decreto divino.

Cómo, sobre esta gran riqueza de significados, se pueden establecer comparaciones parciales con autores o corrientes de otras tradiciones y, dentro de estas, con tradiciones liberales y modernas sobre los derechos, es algo para lo cual este texto no ofrece una respuesta sino, junto con otros varios, una antesala.

## Referencias

- AABEDEEN, Zaynul. *Al-Saheefah Al-Sajjadiyyah Al-Kaamelah (The Psalms of Islam)*. Qum, The Islamic Republic of Iran: Ansariyan Publications, 1430.
- AL-BUJARI, Muhammad Ibn Ismail. *Al-Buhari. Die Sammlung der Hadithe*. Stuttgart: Reclam, 1991.
- AL- QARASHI, BAQIR SHARIF. *The Life of Imam Zayn al-'Abidin Author: Baqir Sharif al- Qarashi*. Trad. Jasim al- Rasheed. first. [s.l.]: Ansariyan Publications, Qum, 2000. Disponible em: <https://www.al-islam.org/life-imam-zayn-al-abidin-baqir-sharif-al-qurashi>. Acceso em: 5 dez. 2020.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad; JAMBET, Christian. *What is Shī'ī Islam?: an introduction*. London and New York: Routledge, 2018. Disponible em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12293>. Acceso em: 22 jan. 2021. <https://doi.org/10.1111/muwo.12293>.
- AN NAWAWI, Imam. *Jardín de los justos*. [s.l.]: Junta Islámica. Centro de documentación y publicaciones islámicas., 1999.
- ASAD, Talal. Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today. *Critical Inquiry*, v. 42, 2015. <https://doi.org/10.1086/683002>.
- BOTTERWECK, Johannes. *Theological Dictionary of the Old Testament*. [s.l.]: s.n.], 1986.

- CHITTICK, William. Introduction. In: AL-ABIDIN, Imam Zayn (Ed.). *Treatise on Rights*. AL-Islam.org. Is.l.: s.n., s.d.l. Disponível em: <https://www.al-islam.org/treatise-rights-risalat-al-huquq-imam-ali-zayn-al-abidin>. Acesso em: 6 dez. 2020.
- DAKAKE, Maria. *The Charismatic Community: Shi'ite identity in early islam*. USA: State University of New York Press, 2007.
- DAVID LITTMAN. *Universal human rights and Human Rights in Islam*. Is.l.: Midstream, 1999.
- EMON, Anver. Natural Law in Islam. In: ANGIER, Tom (Org.). *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. UK: Cambridge University Press, 2019, p. 179-196. <https://doi.org/10.1017/9781108525077.010>
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Argentina: Siglo XXI Editores, Is.d.l.
- GODREJ, Farah. Towards a Cosmopolitan Political Thought: the hermeneutics of Interpreting the Other. *Polity*, v. 41, n. 2, p. 135-165, 2009. <https://doi.org/10.1057/pol.2008.28>
- HALLAQ, Wael. 'God cannot be harmed' On Huqūq Allāh/huquq al-'ibād continuum. In: EL FADL, Khalid Abou; HASSAN, Said Fares; AHMAD, Atif Ahmad; (Orgs.). *Routledge Handbook of Islamic Law*. London and New York: Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9781315753881-4>
- HALLAQ, Wael. *Shari'a: theory, practice, transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HALLAQ, Wael. *The Impossible State: islam, politics, and modernity's moral predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.
- HAQ, Nomanul. The taxonomy of Truth in the Islamic Religious Doctrine and Tradition. In: NEVILLE, Robert (Org.). *Religious truth: a volume in comparative religious ideas project*. USA: State university of New York Press, 2001.
- IMAM ALI IBN 'ALI TALIB. *Consejos para un buen gobierno: carta del Imam 'Ali (P) a su gobernador Malik al-Ashtar*. Qum: Fundación Cultural Oriente, 2009.
- IMAM ALI IBN ABU TALIB. *Peak of Eloquence: Nahjul-Balagha*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, Inc. Publishers & Distributors of Holy Qur'an, 2009.
- JALAL AL-'AZM, Sadik. Orientalism in Reverse. In: MACFIE, Alexander L. (Org.). *Orientalism: a Reader*. New York: New York University Press, 2001, p. 217-238.
- KAMALI, Mohammad. Fundamental Rights of the Individual: An Analysis of Haqq (Right) in Islamic Law Mohammad H. Kamak. *American Journal of Islamic Societies*, v. 10, n. 3, p. 343, 1993. <https://doi.org/10.35632/ajis.v10i3.2491>
- KAZEMI, Farhad. Two perspectives on Islam and Civil Society. *Islamic Political Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 38-55. <https://doi.org/10.1515/9781400825370.38>
- KHORASANI, Sadat; ZAKI DIZACHI, Nayer; FATHI, Ali. The Relational Analysis of the Term "Haqq" in the Holy Quran. *International Journal of Multicultural and Multi-religious Understanding (IJMMU)*, v. 6, n. 5, 2019. <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v6i5.973>
- LAKHANI, Ali. The metaphysics of human governance: Imam 'Ali, truth and justice. In: LAKHANI, Ali (Org.). *The Sacred Foundations of Justice in Islam: the teachings of 'Ali ibn Abi Talib*. Canada: World Wisdom, Inc. and Sacred Web Publishing, 2006, p. 3-60.
- MADHOK, Sumi. Five notions of Haq: exploring vernacular rights cultures in South Asia. *New Working Paper Series*, v. 25, p. 1-52, 2009.
- MARSHALL G. S. HODGSON. How Did the Early Shi'a become Sectarian? *Journal of the American Oriental Society*, v. 75, n. 1, p. 1-13, 1955. <https://doi.org/10.2307/595031>
- MUTAHHARI, Murtada. *Training & Education in Islam*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. Ahlul Bayt University, 2011.
- NASR, Hussein. Introduction. In: M. ALI LAKHANI (Org.). *The Sacred Foundations of Justice in Islam: the teachings of 'Ali ibn Abi Talib (Perennial Philosophy)*. Is.l.: s.n., s.d.l.
- O'SHAUGHNESSY, Thomas. Creation with wisdom and with the Word in the Qu'ran. *Journal of the American Oriental Society*, v. 91, n. 2, p. 208-221, 1971. <https://doi.org/10.2307/600099>
- PANIKKAR, Raimon. What is comparative philosophy comparing? In: G.J. LARSON; E. DEUTSCH (Orgs.). *Interpreting Across Boundaries: new essays in comparative philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 116-136. <https://doi.org/10.1515/9781400859276.116>
- SALAYMEH, Lena. *The Beginnings of Islamic Law: late antique islamic legal traditions*. UK: Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/9781316459485>
- SEARLE, John. A Taxonomy of Illocutionary Acts. In: GUNDERSON, Keith. (org.), *Language, Mind and Knowledge (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. VII)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.
- SHARĪF, R. M. H.; JAFERY, M. A. *Nahjul Balagha* -: Peak of eloquence: sermons, letters, and sayings of Imam Ali ibn Abu Talib. Bombay: Iman Foundation, 1989.
- SMIRNOV, A. Understanding Justice in an Islamic Context: Some Points of Contrast with Western Theories. *Philosophy East and West*, v. 46, n. 3, p. 337-350, 1996. <https://doi.org/10.2307/1399527>
- TĀLIB, Imam. 'Ali Ibn Abi. *Consejos para un buen gobierno: carta del imam 'Ali (P) a su gobernador Malik al-Ashtar*. Qom, República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriente, 2009.
- VAHIDNIA, Farahnaz; HASAN NAQIZADIH; GHOLAMRIDA RAISIAN. Shi'a Rijali Views of Muhammad ibn Muslim ibn Shihab al-Zuhri. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, v. VII, n. 1, p. 5-21, 2014. <https://doi.org/10.1353/isl.2014.0001>
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México D.F. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- WEBER, Ralph. "How to Compare?" - on the methodological state of comparative philosophy. *Philosophy Compass*, v. 8, n. 7, p. 593-603, 2013. <https://doi.org/10.1111/phc3.12042>

*El Corán*. Edición comentada de Raúl González Bórnez. Trad. Raúl González, Bórnez. Qum, The Islamic Republic of Iran: Centro de Traducciones del Sagrado Corán, 2008.

*La Santa Biblia*. Trad. Casiodoro de Reina; Cipriano de Valera. Salt Lake City, Utah, EE. UU.: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2009.

---

### **Carlos Andrés Ramírez**

Profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes.

---

#### **Dirección:**

Carlos Andrés Ramírez  
Universidad de los Andes  
Cra. 1 #18a-12  
Edificio Franco, Piso 3  
Cundinamarca, Bogotá, Colômbia