En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

El Islam shi'ita

'Allamah Tabatabai

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título original: *Shi'ismo en el Islam*
Autor: Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai
Traducción de inglés al español: Abu Dharr Manzolillo
Editor de la primera versión digital:
Biblioteca Islámica Fátima Az-Zahra (2005)
Publicación de la 1ª edición: Octubre de 2007
Publicación de la presente edición: Marzo 2019
Edita:

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)
www.biab.org
correo@biab.org

Prólogo

El estudio del Shi'ismo

A pesar de la vasta cantidad de información y el número de hechos reales reunidos durante el siglo pasado por estudiosos occidentales en el campo del orientalismo y de las religiones comparadas, existen aún muchos huecos en el conocimiento de las distintas religiones del mundo, incluso a nivel de hechos históricos. De todos modos, hasta hace poco los estudios llevados a cabo dentro de estos campos han sufrido de una falta de penetración metafísica y de un discernimiento comprensivo. Una de las omisiones más notables en los estudios occidentales de las religiones de Oriente, y del Islam en particular, es la sucedida en el caso del shi'ismo. Hasta ahora el shi'ismo ha recibido poca atención. Y cuando ha sido discutido, normalmente fue relegado a un nivel periférico y secundario, considerándose una secta político-religiosa, una heterodoxia e incluso una herejía.

De aquí que su importancia tanto en el pasado como en el presente ha sido empequeñecida o despreciada antes de proceder a un estudio objetivo en la materia que justificase tal actitud.

El presente trabajo tiene la esperanza de reparar parcialmente la falta de un confiable y accesible material sobre el shi'ismo en lengua inglesa. Es esta una obra dirigida a dar una información precisa acerca del shi'ismo, a través de la traducción de un escrito realizado por un auténtico representante de esta escuela islámica.

Por este medio podremos revelar incluso otra dimensión de la traducción islámica y conseguir que se conozca mejor la riqueza de la revelación islámica en su extensión histórica, lo cual solamente pudo haber sido deseado por la Providencia.

De todos modos, esta tarea particularmente difícil en un idioma europeo y para una audiencia predominantemente no musulmana, por el hecho de que explicar el shi'ismo y la causa de su aparición lleva inmediatamente a la polémica con el Islam sunnita. Así, la cuestión que se plantea, si no se la presenta de la manera apropiada y sin tener en cuenta a la audiencia involucrada, solamente iría en detrimento de la comprensión del propio Islam. En la tradicional atmósfera islámica donde la fe en la revelación es naturalmente muy fuerte, las polémicas habidas durante más de trece siglos y que se volvieron especialmente agudas desde la rivalidad safávida-Otomana desde el siglo 10 H. (16 C.), nunca ha resultado en el rechazo del Islam por ninguno de los dos campos. De la misma manera que las amargas disputas teológicas medievales entre las distintas iglesias y escuelas cristianas nunca hizo que alguna de ellas abandone el cristianismo, dado que esa época estaba caracterizada por la fe.

Pero cuando el cristianismo presentado a los musulmanes comienza con una completa descripción de todos los puntos que los separan, como ser lo que conlleva la existencia de una Iglesia Católica y otra Ortodoxa en la Edad Media, e incluso las divisiones o ramas de la iglesia en su inicio, o también todo lo que cada grupo de teólogos escribió contra el otro, el efecto de la comprensión del cristianismo para los musulmanes no podría ser sino negativo. En realidad un musulmán podría comenzar por sorprenderse de cómo una persona puede seguir siendo cristiano o como la iglesia pudo haber sobrevivido a pesar de todas las divisiones y controversias. Aunque las divisiones en el Islam son por lejos menos que las del cristianismo, debemos esperar que produzcan el mismo tipo de efecto sobre los occidentales que se enfrentan con la polémica shi'ita-sunnita. Estas controversias tienen que ser vistas así por el lector cuya fe no es el Islam.

A pesar de esta dificultad, sin embargo, el shi'ismo debe ser estudiado y presentado necesariamente desde el propio punto de vista y desde la matriz general del Islam. Esta tarea se hace necesaria antes que nada porque el shi'ismo existe como una importante realidad histórica dentro del Islam y de aquí que debe ser estudiado como un hecho religioso objetivo. En segundo lugar, los mismos ataques hechos contra el Islam y su unidad por ciertos autores occidentales (que apuntan a la división shi'ita-sunnita y a menudo se olvidan de idénticas divisiones en todas las religiones del mundo) requieren un estudio detallado y auténtico del shi'ismo dentro del contexto total del Islam. Si no hubiera existido tal requerimiento ni siquiera hubiera sido necesario presentar fuera del mundo islámico todos los argumentos polémicos que han separado al sunnismo del shi'ismo. Esto es especialmente cierto cuando los *ulamas* (sabios) y sunnitas están buscando todos los caminos posibles para evitar la confrontación entre sí con el objeto de salvaguardar la unidad del Islam en un mundo secularizado que lo amenaza, tanto desde el exterior como desde el interior.

La actitud de este grupo de *ulamas* hace recordar el ecumenismo entre las religiones, y también dentro de una religión dada, cosa que se discute muy a menudo hoy día en occidente. Sin embargo, lo más común es que la gente busque en estos movimientos ecuménicos un denominador común que, en ciertos casos, sacrifica diferencias cualitativas ordenadas por la Divinidad en función de un igualitarismo cuantitativo por lo general simplemente humano. En estos casos el así llamado ecumenismo no es más que una forma velada de secularismo y humanismo que atrapó a occidente en la época de Renacimiento, lo cual por sí mismo lleva a las divisiones religiosas dentro del Cristianismo. Este tipo de ecumenismo, cuyos motivos ocultos son en mayor medida mundanales que religiosos, va de la mano con ese tipo de caridad que desea poner por delante o prioritariamente el amor al vecino, al prójimo, antes que el amor a Dios, insistiendo sobre ese amor al prójimo como prioritario aunque se carezca totalmente de amor por Dios y lo Trascendente. La mentalidad que defiende ese tipo de caridad provee un ejemplo más de la

pérdida de la dimensión trascendental y la reducción de todas las cosas a lo simplemente mundanal. Se trata de otra manifestación del carácter secular del modernismo que en este caso ha penetrado dentro de la suprema virtud de la caridad cristiana y, en la medida que tuvo éxito, ha privado ha dicha virtud de todo significado espiritual.

Desde el punto de vista de este tipo de mentalidad ecuménica, aprobar las diferencias entre las religiones, o las diferentes escuelas ortodoxas dentro de una misma religión, es equivalente a traicionar al hombre en su esperanza por la salvación y la paz. Un ecumenismo humanista y secular de este tipo no puede ver que la verdadera paz y la salvación yace en la Unidad a través de esta diversidad ordenada divinamente y no en su rechazo, y que la diversidad de religiones y también de escuelas ortodoxas dentro de cada religión son signos de la compasión Divina, lo cual busca llevar el mensaje de los cielos a seres humanos que poseen distintas cualidades psicológicas y espirituales. El verdadero ecumenismo debería manifestarse en un profundo seguimiento de la Unidad, la Unidad trascendente y esencial, y no en la búsqueda y persecución de una uniformidad que destruiría todas las distinciones cualitativas. Debería aceptar y honrar no solamente las doctrinas sublimes sino incluso los minuciosos detalles de cada tradición y así y todo ver la Unidad que brilla a través de estas diferencias externas. Y dentro de cada religión el verdadero ecumenismo debería respetar las otras escuelas ortodoxas y no obstante permanecer fiel cada uno a sus propias facetas tradicionales. Sería menos dañino oponerse a la religión de otros, como lo han hecho muchas autoridades religiosas a través de la historia, destruir aspectos esenciales de la propia religión de uno con el objeto de conseguir un denominador común con otro grupo de seres humanos a los que se les pide que sufran también la misma pérdida. Como mínimo se puede decir que una liga de religiones no podría garantizar la paz religiosa más allá de lo que la Liga de Naciones garantizó la paz política.

Han sido necesarias distintas religiones en la larga historia del género humano porque han habido distintas humanidades o

colectividades humanas sobre la tierra. Habiendo existido distintos receptores del Mensaje Divino, han existido distintos ecos de la Palabra Divina. Dios ha dicho Yo a cada una de estas comunidades o humanidades, y de aquí la pluralidad de religiones[1]. También dentro de cada religión, especialmente dentro de esas que han sido destinadas a muchos grupos étnicos, han sido necesarias distintas interpretaciones ortodoxas de la tradición respecto al mismo mensaje celestial con el objeto de garantizar la integración de las distintas psicologías y grupos étnicos en una sola perspectiva espiritual. Es difícil imaginar como los pueblos del Lejano Oriente podrían haberse vuelto budistas sin la escuela Mahayana, o musulmanes algunos de los pueblos de Oriente sin el shi'ismo.

La presencia de tales divisiones dentro de la tradición religiosa en cuestión no contradice su trascendencia y unidad interior[2]. Más bien esa ha sido la manera de asegurar la unidad espiritual en un mundo de culturas y fundamentos étnicos distintos.

Por supuesto, dado que la perspectiva religiosa exotérica se apoya en las formas exteriores, siempre tiende en cada religión a hacer de su propia interpretación la única interpretación. Esto se debe a que una escuela particular en cualquier religión opta por un solo aspecto de la religión y se liga tan intensamente al mismo que olvida e incluso niega todos los otros aspectos. Solamente en el nivel esotérico de la experiencia religiosa se puede comprender la limitación inherente de ligarse únicamente a un aspecto de la Verdad total. Solamente en el nivel esotérico puede ser convenientemente colocado cada acierto o afirmación religiosa, a condición que no destruya la unidad Trascendente que está más allá y no obstante se encuentra en las formas y determinaciones exteriores de una religión particular o una escuela religiosa en particular.

El shi'ismo en el Islam debería ser estudiado de la siguiente

1 Ver F. Schuon, *"Luz de los Mundos Antiguos"*, traducido por Lord Northbourne, Londres, 1965, especialmente el capítulo IX, "Religio Perennis".

2 Ver S.H. Nasr, *"Ideals and Realities of Islam"*, Londres, 1966, Capítulo IV, "Sunnism and Shiism".

manera: como una afirmación de una dimensión particular del Islam que los shi'itas consideran central o principal y que, en realidad, es tomada por el Islam mismo (como la representación apropiada del Islam). Fue un movimiento que de ninguna manera destruyó la Unidad del Islam sino que se agregó o sumó a la riqueza del despliegue y expansión histórica del mensaje coránico. Y a pesar de su exclusividad, contiene dentro de sus formas la Unidad que vincula todos los aspectos del Islam. Al igual que el sunnismo, el sufismo o cualquier otro movimiento genuinamente islámico, el shi'ismo ya estaba contenido en el Sagrado Corán como semilla y en las primeras manifestaciones de la revelación y pertenece al conjunto de la ortodoxia islámica.

Sin embargo, en la búsqueda por acercarse con el espíritu de un verdadero ecumenismo en el sentido antes mencionado, como es sostenido hoy día tanto por las autoridades religiosas sunnitas como shi'itas, el sunnismo y el shi'ismo no deben dejar de ser lo que son y lo que siempre han sido. Por lo tanto el shi'ismo debe ser presentado en toda su completitud, incluso en esos aspectos que contradicen las interpretaciones sunnitas de ciertos sucesos en la historia islámica, los cuales en todo caso están abiertos a las distintas interpretaciones. El sunnismo y el shi'ismo antes que nada tienen que permanecer fieles a ellos mismos y a sus propios fundamentos tradicionales antes que comprometerse en una discusión en consideración del Islam o, en términos más generales, a los valores religiosos como tales. Pero si van a sacrificar su integridad por un común denominador que necesariamente no llegaría a sacrificar a ninguno, lo único que lograrían es destruir los fundamentos tradicionales que han preservado ambas escuelas y garantizado su vitalidad a lo largo de los siglos. Solamente el sufismo o gnosis (*irfan*) puede alcanzar esa Unidad que abarca estas dos facetas del Islam e incluso trasciende sus diferencias externas. Solamente el esoterismo islámico puede ver la legitimidad y sentido de cada uno de ellos y el real significado de la interpretación que cada uno ha hecho del Islam y de la historia islámica.

Por lo tanto, sin querer reducir el shi'ismo a un mínimo común denominador con el sunnismo o hacerlo supletorio, este libro presenta al shi'ismo como una realidad religiosa y un importante aspecto de la tradición islámica. Este tipo de presentación hará posible un conocimiento más íntimo del Islam en su realidad multidimensional, pero al mismo tiempo plantea ciertas dificultades de naturaleza polémica, las cuales se pueden resolver solamente en un nivel que trasciende las polémicas en su conjunto. Como ya mencioné, la presentación del shi'ismo en su totalidad y por lo tanto incluyendo sus aspectos polémicos, mientras no resulta nada nuevo para el mundo sunnita, especialmente desde la intensificación de la polémica shi'ita-sunnita durante los períodos safávida y otomano, tendrá ciertamente un efecto adverso sobre los lectores no musulmanes si fuesen a ser divididos los principios antes mencionados.

Con el objeto de comprometer al Islam en su totalidad, se debe recordar siempre que, al igual que otras religiones, contuvo en sí mismo desde el inicio la posibilidad de distintos tipos de interpretaciones:

1. Que el sunnismo y el shi'ismo, en tanto opuestos entre sí sobre ciertos aspectos importantes de la historia sagrada, se unen en la aceptación del Sagrado Corán como la Palabra de Dios y en los principios básicos de la fe.

2. Que el shi'ismo se basa en una dimensión particular del Islam y sobre un aspecto de la naturaleza del Profeta como fue seguido más tarde en la línea de los Imames y la casa del Profeta, con exclusión y finalmente en oposición a otro aspecto contenido en el sunnismo.

3. Finalmente, que la polémica shi'ita-sunnita puede ser dejada a un lado y las posiciones de ambas escuelas explicadas solamente a nivel del esoterismo, el cual trasciende sus diferencias e incluso los une interiormente.

Elementos fundamentales del Shi'ismo

Aunque en el Islam ningún movimiento político o social nunca se ha considerado de manera separada de la religión, ya que desde el punto de vista del Islam la religión abraza todas las cosas, el shi'ismo no pasa a existir solamente por la cuestión de la sucesión política del Profeta del Islam (PBd) como aseguran muchos trabajos occidentales (aunque dicha cuestión, por supuesto, fue de gran importancia). Se puede decir que el problema de la sucesión política es el elemento que cristalizó a los shi'itas en un grupo distinto, y la represión política en períodos posteriores, especialmente el martirio del Imam Al-Husain (P), solamente acentuó esta tendencia de que los shi'itas se vean como una comunidad aparte dentro del mundo islámico. De todos modos, la principal causa de la aparición del shi'ismo yace en el hecho de que esta posibilidad existía en la propia revelación islámica y tenía que ser llevada a la práctica así. Puesto que hubieron interpretaciones exotéricas y esotéricas desde un inicio, de las cuales se desarrollaron las escuelas *madh-hab*) de la *shar'iah* y el sufismo en el mundo sunnita, también tenía que haber una interpretación del Islam que combinara estos elementos en un solo conjunto. Esta posibilidad fue realizada en el shi'ismo, porque el Imam es la persona en quien se unen estos dos aspectos de la autoridad tradicional y en quien se marca la vida religiosa por medio de un sentido de tragedia y martirio. Podríamos decir que tenía que haber la posibilidad de un esoterismo -al menos en su aspecto de amor más que de gnosis pura- el cual fluiría en el campo exotérico y penetraría incluso en la dimensión teológica de la religión, antes que permanecer confinado puramente en su aspecto íntimo. La posibilidad fue el shi'ismo. De aquí que la cuestión que se planteó no fue tanto quien debía ser el sucesor del Santo Profeta como cuáles debían ser las funciones y las cualificaciones de tal persona.

La institución distintiva del shi'ismo es el Imamato y la cuestión del Imamato es inseparable de la de *walayat*[1], o de la función esotérica de interpretar los misterios íntimos del Sagrado Corán y

1 Sobre *walayat* ver S.H. Nasr, Ideals, pág. 161-162 y los muchos escritos de H. Corbín sobre Shi'ismo, en los cuales siempre se gira al rededor de este tema principal.

la *shar'iah*[1]. De acuerdo a la visión shi'ita el sucesor del Profeta del Islam debe ser alguien que no solamente gobierne sobre la comunidad con justicia sino también capaz de interpretar la Ley Divina en su significado esotérico. De aquí que debe ser alguien libre de error y pecado (*mas'um*), y debe ser elegido desde lo alto por decreto divino (*nass*) o a través del Profeta (PBd). Todo el ethos del shi'ismo gira alrededor de la noción básica de *walayat*, la cual está íntimamente relacionada con la noción de santidad o carácter sagrado (*wilayah*) en el sufismo. Al mismo tiempo *walayat* contiene ciertas implicaciones al nivel de la *shar'iah* visto que el Imam o quien administra la función de *wilayah*, es también el intérprete de la religión para la comunidad religiosa y su guía y gobernante legítimo.

Se puede argumentar de manera realmente convincente que la misma demanda de 'Ali de la obediencia o fidelidad (*bay'ah*) de toda la comunidad islámica en el momento en que se convirtió en califa, implica que aceptaba el método de elegir el califa por la aprobación de la mayoría, como había sido en el caso de los tres *Julafa rashidin* o califas guiados rectamente, anteriores a él. Y que por medio de ello aceptaba a los califas anteriores en tanto se desempeñaron como gobernantes y administradores de la comunidad islámica. De todos modos, lo que es cierto desde el punto de vista shi'ita es que 'Ali no aceptó la función de ellos (los califas anteriores a él) como Imames en el sentido shi'ita de poseer la facultad y la función de dar las interpretaciones esotéricas de los misterios íntimos del Sagrado Corán y la *shar'iah*, lo que se aprecia por su insistencia desde el comienzo de que él era el heredero, *wasi*, del Profeta y el legítimo sucesor suyo en el sentido shi'ita de sucesión. La disputa sunnita-shi'ita sobre los sucesores del Santo Profeta se podría resolver si se reconociese que en un caso se plantea la cuestión de administrar una Ley Divina y en el otro también la de revelar e interpretar los misterios íntimos. La propia vida de 'Ali y sus procederes muestran que él aceptó a los califas anteriores en el sentido sunnita de *Jalifah* (gobernante y administrador de la *shar'iah*), pero

1 *Shar'iah*. Legislación islámica.

reservando la función de *walayat*, después del Profeta (PBd), para él mismo. A esto se debe que para 'Ali fuera perfectamente posible verse como califa en el sentido sunnita y como Imam en el sentido shi'ita, colocado cada uno en su propia perspectiva.

Los cinco principios de la religión (*usul ad-din*) según el shi'ismo, incluyen: *tauhid* o creencia en la Unidad Divina, *nubuwwah* o creencia en la profecía, *ma'ad* o creencia en la resurrección, *imamah* o Imamato, es decir, creencia en los Imames como sucesores del Profeta (PBd), y *'adl* o Justicia Divina. Sunnitas y shi'itas concuerdan en los tres principios básicos, es decir, la Unidad Divina, la profecía y la resurrección. Solamente difieren en los otros dos. En la cuestión del Imamato lo que distingue la perspectiva shi'ita de la sunnita es la insistencia respecto a la función esotérica del Imam. Y en la cuestión de la Justicia, es el énfasis puesto sobre este atributo como una cualidad intrínseca de la Naturaleza Divina lo que particulariza al shi'ismo. Podríamos decir que en la formulación exotérica de la teología sunnita, especialmente como la expresa el asharismo, se enfatiza la voluntad de Dios. Todo lo que Dios desea es justo, precisamente porque es deseado por Dios. Y la inteligencia *aql* en un sentido está subordinada a este deseo y el voluntarismo que caracteriza a esta forma de teología[1]. Sin embargo, en el shi'ismo el atributo de la justicia se considera como innato a la Naturaleza Divina. Dios no puede actuar de una manera injusta porque es Su Naturaleza la que es Justa. Para Él ser injusto violaría su propia Naturaleza, lo cual es imposible. La inteligencia puede juzgar la justicia o injusticia de un acto y este juicio no depende totalmente del favor de un voluntarismo puro por parte de Dios. De aquí que en la teología shi'ita se pone un mayor énfasis sobre la inteligencia, *'aql* y en la teología, *kalam*, sunnita se pone un mayor énfasis sobre la voluntad *iradah*, al menos en la escuela Asharita predominante. El secreto de la mayor afinidad de la teología shi'ita por las ciencias intelectuales (*al-ulum al-aqliyah*) yace en parte en

1 Para un análisis y crítica profunda de la teología Asharita, ver F. Schuon, *"Dilemmas of Theological Speculation"*, Studies in Comparative Religión, Spring, 1969. Pág. 66-93.

esta manera de ver la Justicia Divina[1].

El shi'ismo también difiere del sunnismo en su consideración de los medios por los cuales el mensaje de la revelación coránica llegó a la comunidad islámica y a consecuencia de esto sobre ciertos aspectos de la sagrada historia del Islam. No hay ningún desacuerdo sobre el Sagrado Corán y el Profeta (PBd), es decir, sobre lo que constituye el origen de la religión islámica. La diferencia en consideración comienza con el período inmediatamente siguiente a la muerte del Profeta (PBd). Se podría decir que la personalidad del Profeta contenía dos dimensiones que más tarde se cristalizaría en el sunnismo y el shi'ismo. Cada una de estas dos escuelas iba a reflejarse, dejando a un lado, abstrayéndose o interpretando equivocadamente la otra dimensión excluida de su propia perspectiva. Para el shi'ismo el aspecto seco (en el sentido de la alquimia) y austero de la personalidad del Profeta (PBd) como se refleja en sus sucesores en el mundo sunnita, fue igualado con lo mundanal, mientras que su dimensión fogosa y compasiva fue enfatizada como el conjunto de su personalidad y como la esencia de la naturaleza de los Imames, a quienes se los considera una continuación del mismo[2].

Para la vasta mayoría de la comunidad islámica, la cual apoyó al califato original, los compañeros, *sahabah* del Profeta (PBd), y el canal a través del cual su mensaje fue transmitido a las generaciones posteriores. Dentro de la primera comunidad los compañeros ocuparon una posición favorecida y entre ellos los cuatro primeros califas sobresalieron como un grupo distinto. Es a través de los compañeros que los dichos, hadices, y forma de vida, *sunnah*, del Profeta (PBd) fueron transmitidos a la segunda generación de musulmanes. De todos modos, el shi'ismo, concentrándose sobre la

1 Ver S.H Nasr, *"An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines"*, Cambridge (USA), 1964, Introducción. También del mismo autor, *"Science and Civilization in Islam"*, Cambridge (USA), 1968, Cap. II.

2 Esta idea fue formulada la primera vez en un artículo todavía no publicado de F. Schuon titulado *"Images d'Islam"*, algunos elementos de la cual se pueden encontrar en la obra del mismo autor *"Das Ewige im Vorgänglichkeit"* traducida por T. Burcjardt, Weilheim / Oberbayern, 1970, en el capítulo "Blick auf den Islam", pp. 111-129.

cuestión de *walayat* e insistiendo sobre el contenido esotérico del mensaje profético, vio en 'Ali y en la Casa del Profeta, Ahlul Bait, en su sentido shi'ita, el único canal a través del cual el mensaje original del Islam fue transmitido, aunque bastante paradójicamente la mayoría de los descendientes del Profeta (PBd) pertenecían al sunnismo y continúan así hasta hoy día.

De aquí que, si bien la mayoría de la literatura de los hadices son semejantes en el shi'ismo y en el sunnismo, la cadena de transmisión en muchos casos no es la misma. También, puesto que los Imames constituyen para el shi'ismo una continuación de la autoridad espiritual del Profeta (PBd) -aunque no por supuesto en su función de presentador de la ley- sus dichos y acciones representan un suplemento a los hadices y *sunnah* proféticas. Desde un punto de vista puramente religioso y espiritual se puede decir que para los shi'itas los Imames son una extensión de la personalidad del Profeta (PBd) durante los siglos siguientes. Tales colecciones de los dichos de los Imames como el *"Nahyul Balagah"* de 'Ali y el *"'Usul al-Kafi"*, que contiene dichos de todos los Imames, son para los shi'itas una continuación de las colecciones de hadices que se ocupan de los dichos del Profeta (PBd). En muchas colecciones de hadices shi'itas, se combinan los hadices del Profeta (PBd) y los Imames. La gracia, *barakah*[1] del Sagrado Corán transmitida al mundo por el Profeta (PBd), alcanzó la comunidad sunnita a través de los compañeros (los primeros en ellos eran Abu Bakr, 'Umar, 'Uzman, 'Ali y otros pocos como Anas y Salmán), y durante las generaciones sucesivas llegó a través de los *ulamas* y los sufis, cada uno en su propia esfera. Esta *barakah* de todos modos, llegó a la comunidad shi'ita especialmente a través de 'Ali y la Casa del Profeta (PBd), en su particular sentido shi'ita como se menciona más arriba y no simplemente en el sentido de cualquier alida (descendiente de 'Ali).

Es el intenso amor por 'Ali y su progenie a través de Fátima lo

1 Este término es casi imposible de traducir al español, siendo el término más cercano o equivalente la palabra 'gracia', si no oponemos 'gracia' al orden natural, como se hace en la mayoría de los textos teológicos cristianos. Ver S.H. Nasr. *"Three Muslim Sages"*, Cambridge (USA), 1964 pp. 105-106.

que compensa e incluso niega la atención hacia los otros compañeros en el shi'ismo. Se podría decir que la luz de 'Ali y los Imames era tan intensa que no permitió a los shi'itas ver la presencia de los otros compañeros. Muchos de los cuales eran hombres píos y también tenían notables cualidades humanas. Si no fuese por ese intenso amor a 'Ali, la actitud de los shi'itas hacia los compañeros sería difícilmente comprensible y aparecería como un desequilibrio, como seguramente puede ser vista desde fuera y sin tener en consideración la intensidad de la devoción a la Casa del Profeta. Ciertamente, el rápido desarrollo del Islam, el cual es uno de los más evidentes argumentos extrínsecos del origen divino de la religión, habría sido inconcebible sin los compañeros, principalmente entre ellos los califas. Este propio hecho demuestra como la visión shi'ita respecto a los compañeros y al conjunto de los primeros sunnitas era sostenida dentro del contexto de una familia religiosa (la de todo el Islam), cuya existencia se daba por supuesta. Si el Islam no se hubiese expandido a través de los califas y líderes sunnitas muchos de los argumentos shi'itas no hubieran tenido ningún sentido. Por lo tanto el sunnismo y su éxito en el mundo debe ser asumido como un elemento básico necesario para una comprensión del shi'ismo, cuya representación minoritaria, su sentido del martirio y cualidades esotéricas solamente podían haber sido realizadas en presencia del orden que había sido establecido previamente por la mayoría sunnita y especialmente por los primeros compañeros y la gente que los rodeaba. Este hecho señala el vínculo interno e íntimo que relaciona al sunnismo y shi'ismo a su base coránica común a pesar de las polémicas exteriores.

La *barakah* presente tanto en el sunnismo como en el shi'ismo tiene el mismo origen y cualidad, especialmente si tomamos en consideración el sufismo, el cual existe en ambos segmentos de la comunidad islámica. La *barakah*, dondequiera que sea, es la que proviene del Sagrado Corán y del Profeta, a la cual se llama a menudo *barakah* Muhamadiana, *al-barakah al-Muhammadiiah*.

El shi'ismo y las enseñanzas esotéricas generales del Islam que

normalmente son identificadas con las enseñanzas esenciales del sufismo, tienen una relación muy compleja e intrincada[1]. El shi'ismo no debe ser igualado simplemente con el esoterismo islámico como tal. En el mundo sunnita el esoterismo islámico se manifiesta casi exclusivamente como sufismo, mientras que en el mundo shi'ita, además de un sufismo similar al encontrado en el mundo sunnita, hay un elemento esotérico basado en el amor, *mahabbah*, que tiñe toda la estructura de la religión. Se basa en el amor antes que en una gnosis pura o *ma'rifah*, lo cual por definición siempre está limitado a un pequeño número. Por supuesto, algunos igualarían el shi'ismo original puro simplemente con el esoterismo[2]. Dentro de la tradición shi'ita los que proponen la gnosis shi'ita *irfan-y-shii*, como Sayyid Haydar Amuli, hablan de la equivalencia de shi'ismo y sunnismo. En efecto, en su obra más grande, *"Y'ami alasrar"* (Compendio de Misterios Divinos), la principal intención de Amuli es mostrar que el sufismo real y el shi'ismo real son lo mismo[3]. Pero si nosotros consideramos el shi'ismo en conjunto, encontramos por supuesto además del elemento esotérico el aspecto exotérico, la ley que gobierna una comunidad humana. 'Ali gobernó sobre una sociedad humana y el sexto Imam, Ya'far al-Sadiq, fundó la Escuela de Derecho Shi'ita de los Doce Imames. No obstante, como mencioné antes, el esoterismo, especialmente en la forma de amor, ha ocupado siempre lo que podría ser llamada una posición privilegiada dentro del shi'ismo, de modo que incluso la teología y credo shi'ita contienen formulaciones que, hablando convenientemente, son más místicas que estrictamente teológicas.

Agregado a su ley y al aspecto esotérico contenido en el sufismo y la gnosis, el shi'ismo contuvo desde el comienzo un tipo de Sabiduría Divina, heredada del Profeta (PBd) y de los Imames (P), que

1 Ver nuestro estudio *"Shi'ism and Sufism: Their Relationship in essence and in History"*, Religious Studies, Oct. 1970, pp. 229-242. También en nuestro *"Sufi Essays"*, Albany, 1972.

2 Esta posición es defendida especialmente por H. Corbín, quien ha dedicado profundos estudios al shi'ismo.

3 Ver la Introducción de H. Corbín a Sayyid Haydar Amuli, *"La Philosophie Shi'ite"*, Teherán, París, 1969.

se volvió la base para la *hikmah* o *sophia* que más tarde se desarrolló extensamente en el mundo musulmán e incorporó en su estructura elementos apropiados de la herencia intelectual greco-alejandrina, hindú y persa. A menudo se dice que la filosofía islámica aparece como resultado de la traducción de textos griegos y que después de unos pocos siglos la filosofía griega murió en el mundo musulmán y encontró un nuevo hábitat en el Occidente Latino. Esta verdad parcial deja fuera de consideración otros aspectos básicos de la historia, como es el rol central del Sagrado Corán como la fuente de conocimiento y de verdad para los musulmanes, el rol fundamental de la hermenéutica espiritual, *ta'wil*, practicada igualmente por los sunnitas y los shi'itas, a través de los cuales todo el conocimiento pasó a referirse a los niveles íntimos del sentido del Libro Sagrado y a los más de mil años de filosofía y teosofía islámica tradicional que ha continuado hasta nuestros días en el Irán shi'ita y áreas adyacentes[1]. Cuando pensamos sobre el shi'ismo debemos recordar que, además de la ley y las enseñanzas estrictamente esotéricas, el shi'ismo posee una teosofía o *hikmah* que hizo posible el vasto desarrollo, más adelante, de la filosofía islámica y las ciencias intelectuales desde el inicio, capacitándole para cumplir un rol en la vida intelectual del Islam, por lejos más preponderante que su tamaño numérico.

La consideración acordada al intelecto como la escalera a la Unidad Divina, un elemento que es característico de todo el Islam y especialmente enfatizado por el shi'ismo, ayudó a crear un sistema educacional tradicional en el cual la rigurosa preparación en lógica iba de la mano con las ciencias religiosas y también las ciencias esotéricas. El currículo tradicional de las universidades shi'itas (*madrassa*) incluye actualmente cursos que van desde la lógica y matemáticas a la metafísica y el sufismo. La jerarquía de estos conocimientos ha hecho de la lógica una escalera para alcanzar lo suprarracional. La demostración lógica, especialmente *burhan* -o

1 La única historia de la filosofía en idioma occidental que toma en cuenta estos elementos es H. Corbín (con la colaboración de S.H. Nasr y O. Yahaya), *"Historie de la philosophie islamique"*, vol. I, Paris, 1964.

demostración en su sentido técnico, la cual ha jugado un gran papel en la lógica islámica, que difiere en su uso al de la lógica occidental-llegó a ser considerada como un reflejo del propio Intelecto Divino, y con el auxilio de sus certezas, los teólogos y metafísicos shi'itas han buscado demostrar con rigor la mayoría de las enseñanzas metafísicas de la religión. Veremos en este libro muchos ejemplos de este método, el cual en sí mismo es el resultado de una educación (*madrassa*) tradicional. Ello puede presentar ciertas dificultades al lector occidental que está acostumbrado al total divorcio del misticismo y la lógica y para quien la certeza de la lógica ha sido usada, o mejor dicho mal usada, como una herramienta para destruir todas las otras certezas, tanto religiosas como metafísicas. Pero el propio método tiene su raíz en su aspecto fundamental del Islam -en el cual los argumentos de la religión se basan primariamente no en los milagros sino sobre lo evidente intelectualmente[1]-, un aspecto que ha sido fuertemente enfatizado en el shi'ismo y se refleja tanto en el contenido como en la forma de sus exposiciones tradicionales.

Estado actual de los estudios Shi'itas

Los factores históricos, como el hecho que occidente nunca tuvo contacto político directo con el Islam shi'ita como lo tuvo con el Islam sunnita, ha provocado que el occidental sea menos consciente hasta ahora del Islam shi'ita que del sunnismo. Y también, el Islam sunnita no siempre ha sido comprendido apropiadamente o interpretado favorablemente por todos los eruditos occidentales. Occidente entró en contacto directo con el Islam en España, Sicilia y Palestina en la Edad Media y en los Balcanes durante el período otomano. Todos estos encuentros fueron con el Islam sunnita con la excepción de limitados contactos con el islamismo durante las Cruzadas. En el período colonial la India fue la única gran área en que fue necesario un conocimiento directo del shi'ismo para la re-

1 Esta cuestión ha sido tratada con gran lucidez en *"Understanding Islam"*, de F. Schoun, traducido por D.M. Matheson, Londres, 1963.

lación diaria con los musulmanes. Por esta razón los pocos trabajos en ingles que se ocupan de los Doce Imames del shi'ismo están principalmente relacionados con el subcontinente indio[1]. Como resultado de esta falta de conocimiento muchos de los primeros orientalistas occidentales hicieron los cargos más fantásticos contra el shi'ismo, como que sus puntos de vista fueron inventados por judíos disfrazados de musulmanes. Una de las razones para este tipo de ataque, que también se puede observar en el caso del sufismo, es que este tipo de orientalistas no querían ver en el Islam doctrinas escatológicas o metafísicas de contenido intelectual, lo cual lo haría algo más valioso que la conocida "simple religión del desierto". Por lo tanto tales escritores han rechazado como espúrea cualquier doctrina metafísica y espiritual encontrada dentro de las enseñanzas del shi'ismo o sufismo. Uno o dos trabajos escritos durante este período y que se ocupan del shi'ismo, fueron compuestos por misioneros particularmente conocidos por su odio al Islam[2].

Es solamente durante la pasada generación que un muy limitado número de estudiosos occidentales han buscado hacer una investigación más seria del shi'ismo. Sobresale entre ellos L. Massignon, quien dedicó unos pocos estudios principales al inicial shi'ismo árabe. Y H. Corbín, quien ha dedicado su vida al estudio de todo el shi'ismo y su último desarrollo intelectual especialmente creado en Irán, quien también ha hecho conocido para el mundo occidental por primera vez algunas de las riquezas metafísicas y teosóficas del mismo como un aspecto todavía relativamente desconocido del Islam[3]. No obstante, a pesar de los esfuerzos de éstos y otros pocos

1 Ver por ejemplo J.N. Hollister, *"The Shi'a of India"*, Londres, 1953. A.A.A. Fyzee, *"Outlines of Muhammadan Law"*, Londres, 1887; y N.B. Baillie, *"A Digest of Moohummudan Law"*, Londres, 1887. Por supuesto también en Iraq los ingleses se encontraron con una población mezclada sunnita-shi'ita, pero posiblemente debido a la relativamente poca extensión del país ese contacto nunca dio lugar a un serio interés erudito por las fuentes sunnitas, como ocurrió en la India.

2 Tenemos especialmente presente a *"The Shi'ite Religión"*, Londres, 1933, de D.M. Donaldson's, el cual aún es el trabajo modelo en las universidades occidentales. Muchos de los trabajos escritos sobre shi'ismo en la India fueron hechos también por misioneros duramente opuestos al Islam.

3 Algunos de los trabajos de Corbín se ocupan más directamente de los Doce

eruditos, mucho del shi'ismo permanece como un libro cerrado y no ha aparecido siquiera un trabajo introductorio en inglés hasta ahora del conjunto del shi'ismo para quien comienza a escudriñar en la materia.

Este libro

Fue para superar esta deficiencia que en 1962 el Profesor Kenneth Morgan de la Universidad Colgate -persiguiendo el laudable objetivo de presentar las religiones orientales a occidente desde el punto de vista de los auténticos representantes de esas religiones- se me acercó para sugerirme que supervisara una serie de tres volúmenes que se ocupan del shi'ismo, escritos desde la perspectiva shi'ita. Consciente de la dificultad de tal emprendimiento, acepté la oferta dado que comprendí la importancia que podía tener la realización de este proyecto sobre el futuro de los estudios islámicos e incluso de las religiones comparadas en conjunto. El presente trabajo es el primero de esta serie, los otros se referirán a la visión shi'ita del Sagrado Corán, escritos también por Allamah[1] Tabatabai, y una antología de los dichos (hadices) de los Imames shi'itas.

Durante el verano de 1963 cuando el Profesor Morgan estuvo en Teherán visitamos a Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai en Darakah, una pequeña aldea en las montañas cerca de Teherán, donde la venerable autoridad shi'ita estaba pasando los meses de verano alejado del calor de Qom, donde reside habitualmente. La reunión estuvo dominada por la modesta presencia de un hombre que ha dedicado toda su vida al estudio de la religión, en quien se combinan la humildad y la facultad del análisis intelectual. Mientras

---

Imames del Shi'ismo: *"Pour une morphologie de la spiritualité shi'ité"*, Eranos-Jahrbuch, XXIX, 1960; *"Le combat spiritual du shi'isme"*, Eranos-Jahrbuch, XXX, 1961, y *"Au 'pays' de l'Imam caché"*, Eranos-Jahrbuch, XXXII, 1963. Muchos de los escritos de Corbín sobre shi'ismo han sido reunidos en su próxima publicación *"L'Islam iranien"*.

1 *Allamah* es un término honorífico en árabe, persa y otros idiomas islámicos, significando 'muy sabio'.

volvíamos de la casa a través de las ventosas y estrechas calles de la aldea, la cual aún pertenece a un mundo tradicional tranquilo y pacífico, todavía perturbado por los ruidos y el frenesí del modernismo, el Profesor Morgan propuso que Allamah Tabatabai escriba el volumen general sobre shi'ismo y él también el volumen sobre el Corán. Más tarde logré el consentimiento de esta celebrada autoridad shi'ita, quien dejó un poco a un lado su monumental comentario coránico, *"Al-Mizan"*, para dedicar algún tiempo a estos volúmenes. Habiendo estudiado con él durante años en los campos de la filosofía y teosofía tradicional, sabía que de las autoridades shi'itas tradicionales era el más cualificado para escribir ese trabajo, un trabajo que sería totalmente auténtico desde el punto de vista shi'ita y al mismo tiempo basado sobre fundamentos intelectuales. Por supuesto que entendía la innata dificultad de encontrar una persona que fuese una autoridad religiosa estimada, respetada por la comunidad shi'ita y no contaminada por la influencia de la forma de pensar occidental, y al mismo tiempo suficientemente bien versada sobre el mundo occidental y la mentalidad de los lectores occidentales, para ser capaz de hacerles llegar sus argumentos. Desgraciadamente, no se podía encontrar una solución ideal a este problema, porque en Irán, como en cualquier parte del mundo musulmán, hoy día hay dos tipos normalmente de hombres ocupados con las cuestiones religiosas:

En primer lugar, las autoridades tradicionales, que como norma son completamente inconscientes de la naturaleza de la estructura mental y psicológica del hombre moderno, o a lo mejor tiene un conocimiento superficial del mismo,

En segundo lugar, los modernizados, llamados intelectuales, cuya ligazón al Islam es a menudo solamente sentimental y apologética, presentando generalmente una visión del Islam que no sería aceptable para las autoridades tradicionales o para la comunidad musulmana (*ummah*). Sólo durante los pocos años pasados ha aparecido una nueva clase de eruditos, aún extremadamente pequeña en número, la cual es tanto ortodoxa como tradicional en el profundo sentido de estos términos, y al mismo tiempo conoce bien al

mundo moderno y el lenguaje necesario para llegar al inteligente lector occidental.

En todo caso, dado que el objetivo del Profesor Morgan era tener una descripción del shi'ismo por uno de los respetados estudiosos shi'itas tradicionales, un *ulama*, era necesario mirar hacia la primera clase de hombre, en la cual Allamah Tabatabai es un ejemplo eminente. Por supuesto, en ese caso no se podía esperar la profunda comprensión de la audiencia occidental, para quien se orientaba el trabajo. Incluso su conocimiento del Islam sunnita se mueve dentro de la órbita de la polémica tradicional entre sunnitas y shi'itas, la cual hasta ahora ha sido dada por supuesta por él y por muchos otros prominentes *ulamas* de ambos lados. Hay diversos tipos de musulmanes y en particular de *ulamas* shi'itas y entre ellos algunos no están bien versados en teosofía y gnosis, auto limitándose a las ciencias exotéricas. Allamah Tabatabai representa esa clase central e intelectualmente dominante de *ulamas* shi'itas que tienen un interés combinado en la jurisprudencia y comentario coránico junto a la filosofía, teosofía y sufismo, y quien representa una interpretación más universal de la visión shi'ita. Dentro de la clase de *ulamas* tradicionales, Allamah Tabatabai posee la distinción de ser un maestro tanto de la *shar'iah* y las ciencias esotéricas y al mismo tiempo un *hakim* o filosófico tradicional islámico sobresaliente (o más exactamente, teósofo.) De aquí que se le pidió que realice esta importante tarea a pesar de todas las dificultades inherentes a la presentación del aspecto polémico del shi'ismo a un mundo que, para comenzar, no cree en la revelación islámica, y para quien el intenso amor que tienen los shi'itas a 'Ali y su Casa, simplemente no existe. Por lo tanto, era de esperar que no vayan a aparecer ciertas explicaciones por parte de una persona que escribe y piensa solamente dentro de la visión del mundo shi'ita.

Seis años de colaboración con Allamah Tabatabai y muchos viajes a Qom incluso a Mashhad, que él la visita a menudo en verano, me ayudó a preparar el trabajo gradualmente para traducirlo al inglés, una tarea que requiere una traducción de sentido de un

mundo a otro, a un mundo que comienza sin el basamento general de conocimiento y fe que la audiencia normal de Allamah Tabatabai posee. Para editar el texto de modo que fuese posible una total y profunda comprensión de la estructura del Islam, busqué tener una completa consideración a las diferencias que existen entre la erudición tradicional y moderna, y también la exigencia particular de la audiencia a la que se dirige este trabajo[1]. Pero dejando a un lado las demandas planteadas por estas dos condiciones, intenté permanecer tan fiel como me era posible al original, de modo de hacerle alcanzable al lector no musulmán no solamente el mensaje sino también la forma y el estilo intelectual de una autoridad musulmana tradicional

Por lo tanto el lector debe tener siempre presente que las discusiones que aparecen en esta obra no están dirigidas por Allamah Tabatabai a mentes que parten de la duda sino que están basadas en la certeza y están además inmersas en el mundo de la fe y la dedicación religiosa. Para Tabatabai serían inconcebibles la profunda duda y el nihilismo de cierto tipo de hombres modernos. Sus discusiones, por lo tanto, pueden ser difíciles de comprender o no ser convincentes para algunos lectores occidentales. No obstante, ello solamente sucede porque se dirige a una audiencia cuyo requerimiento de causalidad y cuya concepción de los niveles de realidad no es idéntico a esos del lector occidental. También puede haber explicaciones en las que muchas cosas son dadas por supuestas, o repeticiones que aparecen para demostrar la inteligencia de los lectores occidentales perspicaces en quienes las facultades mentales analíticas están normalmente más desarrolladas que entre la mayoría de los orientales[2]. En estos casos, se debe tener en cuenta la forma característica de su presentación y el único mundo conocido para él, es decir, el del Islam contemporáneo en su aspecto tradicional. Si los argumentos

1 Respecto a mi propia visión de las relaciones entre sunnismo y shi'ismo ver *"Ideals and Realities of Islam"*, Cap. IV.

2 Sobre esta importante cuestión de la diferencia entre la dialéctica oriental y occidental ver F. Schuon, *"La dialectique oriéntale et son enracinement dans la foi"*, Logique et Transcendente, Paris, 1978 pp. 129-169.

de San Anselmo y San Tomás para la prueba de la existencia de Dios no se remiten a las formas de pensar más modernas, no es porque los hombres modernos son más inteligentes que los teólogos medievales sino porque los maestros medievales se dirigían a hombres de mentalidad diferente con diferentes necesidades en lo que hace a las explicaciones de causalidad. De la misma manera, Allamah Tabatabai ofrece argumentos dirigidos a la audiencia que él conoce, la inteligencia musulmana tradicional. Si todos sus argumentos no se remiten al lector occidental, esto no debe ser tomado como una prueba para afirmar que sus conclusiones no son válidas.

Resumiendo, se puede decir que este libro es la primera introducción general al shi'ismo en los tiempos modernos, escrito por una autoridad shi'ita contemporánea sobresaliente.

En tanto pensado para el gran mundo exterior al shi'ismo, sus argumentos y métodos de presentación son los del shi'ismo tradicional, al cual representa y del cual es un pilar. Allamah Tabatabai ha intentado presentar el punto de vista shi'ita tradicional como es y como se lo ha sostenido y practicado por generaciones de shi'itas. Ha buscado ser fiel a la visión shi'ita sin tener en cuenta las posibles reacciones del mundo exterior y sin dejar a un lado los rasgos particulares y controvertidos del shi'ismo. Para trascender el nivel polémico, dos escuelas religiosas deberían dejar aparte sus diferencias frente al peligro común, o el nivel del discurso tendría que ser pasado del nivel de los hechos y dogmas históricos y teológicos a exposiciones puramente metafísicas. Allamah Tabatabai no ha tomado uno u otro camino sino que se satisface con describir al shi'ismo como es. Ha buscado hacer completa justicia a la perspectiva shi'ita a la luz de la posición oficial que sostiene en el mundo religioso shi'ita, de la que es un maestro tanto de las ciencias exotéricas, *zahir* y las ciencias esotéricas, *batin*. Para quienes conocen bien el mundo islámico es difícil discernir las dificultades visibles que enfrenta una autoridad como la suya en la exposición de la visión total de las cosas y especialmente en la exposición de las doctrinas esotéricas, las cuales solamente se pueden afirmar

universalmente ciertas. Tabatabai es visto en este libro como el expositor y defensor del shi'ismo tanto en sus aspectos exotéricos como esotérico, el grado que su posición en el mundo shi'ita le ha permitido hablar abiertamente de las enseñanzas esotéricas. Pero todo esto es expresado con la voz de la autoridad, la cual solamente proporciona la tradición. Detrás de las palabras de Allamah Tabatabai hay catorce siglos de Islam shi'ita y la continuidad y transmisión de un conocimiento religioso y sagrado hecho posible por la propia continuidad de la tradición islámica.

El autor

Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai[1] nació en Tabriz, Irán, en 1903[2] en una familia de descendientes del Santo Profeta (PBd), la cual ha producido sobresalientes eruditos islámicos durante 14 siglos[3]. Recibió su primera educación en su ciudad nativa, pasando a manejar y dominar los elementos de las ciencias religiosas y el árabe. Alrededor de los 20 años partió a la Universidad Shi'ita de Nayaf a continuar estudios más avanzados. La mayoría de los estudiantes en las *madrassa* siguen la rama de ciencias transmitidas (*al-ulum al-naqliyah*), especialmente las ciencias que se ocupan de la Ley Divina, *fiqh* o jurisprudencia, y *usul al-fiqh* o los principios de la jurisprudencia. Sin embargo Allamah Tabatabai buscó el dominio de ambas ramas de las ciencias tradicionales: la transmitida y la

1 Una descripción en persa de Allamah Tabatabai por uno de sus destacados alumnos, Sayyid Yalal al-Din Ashtiyani, se puede encontrar en *"Maarif-y-Islâmi"*, vol. V, 1347 (A.H. solar), pp. 48-50.

2 Desde el comienzo del reinado de Reza Sha, los persas han estado usando incluso más que antes el calendario de la Hégira solar además del lunar, el primero para propósitos civiles y comunes y el último para funciones religiosas. En este libro todas las fechas islámicas corresponden a la Hégira lunar, a menos que se especifique otra cosa.

3 El título '*Sayyid*' en el nombre de Allamah Tabatabai es una indicación de su descendencia del Profeta. En persa el término *sayyid* (o *seyyed*) se usa exclusivamente en este sentido mientras que en el mundo árabe generalmente se usa como equivalente de 'caballero' o 'Sr.'.

intelectual. Estudió la Ley Divina y los principios de jurisprudencia con dos de los grandes maestros de ese momento, Mirza Muhammad Husain Naini y *shaij* Muhammad Husain Isfahani. Se convirtió en un maestro de tal categoría en estos campos que si se hubiera dedicado por completo a los mismos se hubiera vuelto uno de los principales *muytahids* o autoridad sobre la Ley Divina y habría sido capaz de ejercer una gran influencia política y social.

Pero no era ese su destino. Fue más atraído por las ciencias intelectuales y estudió asiduamente todo el ciclo de las matemáticas tradicionales con Sayyid Qasis Jwansari, así como filosofía islámica tradicional, incluidos los textos establecidos de la *"Shifa"* de Ibn Sina (Avicena), el *"Asfar"* de Sadr al-Din Shirezi y el *"Tamid al-qawaid"* de Ibn Turkah, con Sayyid Husain Badkubai, siendo este alumno uno de los dos más famosos maestros de la escuela de Teherán, Sayyid Abul Hasan Jiluan y Aqa 'Ali Mudarris Zunizi[1].

Además del aprendizaje formal o lo que las fuentes musulmanas tradicionales llaman 'ciencia adquirida' ('*ilm-husuli*), Allamah Tabatabai prosiguió después con la 'ciencia intuitiva' (*ilmi hudiri*) o gnosis a través de la cual el conocimiento se encamina a la visión de las realidades celestiales. Tuvo la suerte de encontrar un gran maestro de la gnosis islámica, es decir, Mirza 'Ali *Qadi*, quien lo inició en los misterios divinos y lo guió en su viaje hacia la perfección espiritual. En una oportunidad Allamah Tabatabai me dijo que antes de encontrarse con *Qadi* había estudiado el *"Fusus al-hikam"* de Ibn Arabi y creía que lo conocía bien. Y cuando se encontró con este maestro, con una autoridad espiritual real, comprobó que no sabía nada. También me dijo que cuando Mirza 'Ali *Qadi* comenzaba a enseñar el *"Fusus"* era como si todas las paredes del aula hablaran de la realidad de la gnosis, participando en su exposición. Gracias a este maestro los años pasados por Allamah Tabatabai en Nayaf se volvieron no solamente un período de logros intelectuales sino

1 Sobre estas personas ver S.H. Nasr, *"The School of Ispahán"*, Sadr al-Din Shirazi y Sabziwari en *"A History of Muslim Philosophy"*, Vol. II de M.M. Sharif (Ed), Wiesbaden, 1966.

también en ascetismo y prácticas espirituales, lo que le capacitó para obtener el estado de realización espiritual relatado a menudo, lo cual lo divorciaba de la oscuridad de las limitaciones materiales, *tayrid*. Pasó largos períodos de ayuno y rezo y se mantuvo en silencio absoluto durante un largo período. Hoy su presencia lleva en sí misma el silencio de la contemplación y concentración perfecta, incluso cuando habla[1].

Allamah Tabatabai volvió a Tabriz en 1934 y pasó unos pocos años en tranquilidad allí enseñando a un pequeño número de discípulos, pero aún era desconocido en los círculos religiosos de Irán en general. Fueron los devastadores sucesos de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación rusa de Irán lo que llevó a Tabatabai de Trabiz a Qom en 1945. Qom era entonces, y lo sigue siendo, el centro de estudios religiosos en Persia. Con su manera tranquila y modesta Tabatabai empezó a enseñar en dicha ciudad santa, concentrándose en el comentario coránico y la teosofía y filosofía islámica tradicional, la cual no había sido enseñada en Qom durante muchos años. Su personalidad magnética y su presencia espiritual atrajeron rápidamente hacia él a los estudiantes más inteligentes y competentes, y gradualmente hizo de la enseñanza de Mulla Sadra nuevamente una piedra angular del curriculum tradicional. Aún tengo una vívida memoria de algunas de sus sesiones de charlas públicas en una de las mezquitas-*madrassa* de Qom, donde aproximadamente 400 estudiantes se sentaban a sus pies para absorber su sabiduría.

Desde que llegó a Qom las actividades de Tabatabai incluían también frecuentes visitas a Teherán. Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el marxismo estaba de moda entre cierta juventud en Teherán, fue Tabatabai el único erudito religioso que se tomó el trabajo de estudiar la base filosófica del comunismo y proveer una respuesta al materialismo dialéctico desde el punto de vista tradicional. El fruto de este esfuerzo fue una de sus mayores obras, *"Usuli falsafah ua raush-yrialism"* (Los principios de la Filosofía

1 Aclaremos que este prefacio fue escrito para la edición inglesa hace más de dos décadas. El 'Allamah Tabatabai falleció en 1980. (Nota del editor en español).

y el Método del Realismo), en la que defendió el realismo -en su sentido tradicional y medieval- frente a todas las filosofías dialécticas. También preparó a una serie de discípulos pertenecientes a la comunidad iraní con una educación moderna.

Desde su llegada a Qom, infatigablemente se esforzó por comunicar la sabiduría y el mensaje intelectual del Islam en tres niveles distintos: a un gran número de estudiantes tradicionales en Qom, quienes ahora se diseminaron a lo largo de todo Irán y otras tierras shi'itas; a un grupo de estudiantes más selectos a quienes enseñó la gnosis y el sufismo en círculos más íntimos y normalmente los reunía en su casa u otros lugares privados los jueves a la tarde; y también a un grupo de iraníes con una educación moderna, y ocasionalmente no iraníes, con quienes se reunía en Teherán. Durante los pasados diez o doce años hubo sesiones regulares en Teherán atendidas por un grupo selecto de iraníes y en invierno por Henry Corbín, sesiones en las que se discutieron los más profundos e insistentes problemas espirituales, donde generalmente yo cumplía el papel de intérprete y traductor. Durante esos años estudiamos con 'Allamah Tabatabai no solamente los textos clásicos de la sabiduría y gnosis divina sino también un ciclo completo de lo que podría llamar gnosis comparativa, donde en cada sesión eran discutidos y comparados con el sufismo y las doctrinas gnósticas islámicas generales los textos sagrados de una de las religiones principales que contenían enseñanza gnóstica y místicas, como el Tao Te-Ching, los Upanishads y el Evangelio de Juan.

Por lo tanto Allamah Tabatabai ejerció una profunda influencia en los círculos tradicionales y modernos de Irán. Ha intentado crear una nueva élite intelectual entre las clases estudiosas modernas que desean familiarizarse con la intelectualidad islámica como así también con el mundo moderno. Muchos entre los estudiantes tradicionales que pertenecen a la clase de los *Ulamas* han intentado seguir su ejemplo en este esfuerzo importante. Algunos de sus estudiantes como Sayyid Yalal al-Din Ashtiyani de la Universidad de Mashhad y Murtada Mutahhari de la Universidad de Teherán, son estudiosos

de considerable reputación. 'Allamah Tabatabai a menudo habla de otros entre sus estudiantes que poseen grandes cualidades espirituales y que no se manifiestan ellos mismos exteriormente.

Además de llevar un pesado programa de enseñanza y guía, se ha ocupado en la redacción de muchos libros y artículos que atestiguan su notable capacidad intelectual y envergadura como erudito dentro del mundo de las ciencias islámicas tradicionales[1].

Hoy en su casa de Qom esta venerable autoridad dedica casi todo su tiempo a su comentario coránico y a la dirección de algunos de sus mejores estudiantes. 'Allamah Tabatabai se yergue como un símbolo de lo que es más permanente en la larga tradición de la erudición y ciencia islámica, y su presencia lleva una fragancia que solamente puede proceder de quien ha probado el fruto del Conocimiento Divino. Ejemplifica en su persona la nobleza, la humildad y la persecución de la verdad, lo cual ha caracterizado a los más puros estudiosos musulmanes a lo largo de los siglos. Su conocimiento y su exposición son un testimonio de lo que es el saber islámico real, y cuan profundo, metafísico y diferente es, tanto de las exposiciones superficiales de algunos de los orientalistas como de las caricaturas falseadas de muchos musulmanes modernistas. Por supuesto, no posee la conciencia de la mentalidad moderna y la naturaleza del mundo moderno que podría desearse, pero eso es bastante difícil de pedirle a quien ha confinado la experiencia de su vida a los círculos tradicionales de Irán e Iraq.

***

Debemos agregar algo respecto al sistema de traducción de las palabras iraníes y árabes y la manera en que se refieren a las fuentes islámicas. Respecto a la transliteración he seguido el sistema normal usado en la mayoría de los trabajos sobre Islam: la y suena como y, la Y: como la ye española aunque algo diferente, la 'es una entonación gutural, la w es u, la h es aspirada similar a la jota española; la

1 Ver la bibliografía para tener una lista completa de los escritos de Allamah Tabatabai.

doble l-ll- nunca se pronuncia como elle española, sino como dos l. Pero al hacer referencia a libros islámicos he buscado permanecer totalmente fiel al manuscrito original. El autor, como muchos otros escritores iraníes, se refiere a obras árabes muy bien conocidas en el mundo persa parlante traducidas al persa pero menos conocidas en el árabe original. Por ejemplo, la historia de Al-Tabari es referida por el autor como *"Tariki-y Tabari"*, usando la construcción *idafah* en persa, la cual le da el mismo sentido de la palabra 'de' en inglés. Esto puede parecer desconcertante para quien conoce árabe pero no persa, pero comunica un sentido en el clima religioso y espiritual iraní donde los dos idiomas se usan conjuntamente. De todos modos las referencias del caso hechas por el autor han sido traducidas de acuerdo al original. Solamente he buscado hacerlas uniformes y dar suficiente información en la bibliografía para dejar claro al autor y el trabajo en cuestión.

Por razones técnicas los signos especiales para denotar peculiaridades fonéticas han sido evitados.

Finalmente, quisiera agradecer al Profesor Kenneth Morgan, cuyo entusiasta interés y loable paciencia en este proyecto ha hecho posible su logro, y al Sr. Willi Chittick, quien me ha ayudado mucho en la preparación del manuscrito para su publicación.

Seyyed Husain Nasr

Teherán

Mayo, 1970

Introducción

En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso

Este libro que hemos llamado *"El Islam shi'ita"*[1]. busca clarificar la verdadera identidad del shi'ismo, la cual es una de las mayores ramas del Islam, siendo la otra el sunnismo. Se ocupa en particular de la manera en que se originó y más tarde se desarrolló el shi'ismo, y de las ciencias y culturas islámicas vistas desde el punto de vista shi'ita.

1 Nota del editor original: El título original dado por Allamah Tabatabai al libro fue *"El shi'ismo en el Islam"*. Lo que el autor se propone por medio del título es hablar del Islam como es visto e interpretado por el shi'ismo. Por lo tanto hemos preferido llamarlo *"El Islam Shi'ita"*.

El significado de religión (*din*)[1], Islam y Shi'ismo

Religión

No hay ninguna duda que cada miembro de la raza humana es atraído naturalmente por su congénere y que en la vida en sociedad actúa de manera que aparecen interrelacionados e interconectados. El comer, beber, dormir, estar despierto, hablar, escuchar, sentarse, caminar, su relación y reuniones sociales, a la vez que son formal y externamente distintas, se relacionan invariablemente entre sí. Uno no puede llevar a cabo cualquier acto en cualquier lugar o después de cualquier otro acto. Hay un orden que se debe observar.

Por lo tanto, hay un orden que gobierna las acciones de los hombres en su viaje por esta vida, un orden contra el cual no se pueden rebelar sus acciones. En realidad, todos esos actos se originan de una fuente definida. Esa fuente es el deseo del hombre por poseer una vida feliz en la que pueda alcanzar, en el mayor grado posible, el objeto de su deseo, y sentirse gratificado. O, se podría decir que el hombre desea proveer a sus necesidades de la manera

1 Nota del editor original: Aunque hemos traducido la palabra *din* como 'religión', su sentido es más universal que el que le damos generalmente a la religión hoy día. *din* es el conjunto de principios trascendentes y su aplicación en todos los campos de la vida, lo cual concierne al hombre en su viaje hacia la muerte y su vida más allá de este mundo. Podría ser traducido como 'tradición', según lo entienden los autores tradicionales en occidente, como F. Schuon, R. Guenon y A.K. Coomaraswamy.

más completa con el objeto de continuar su existencia.

A esto se debe que el hombre ponga en conformidad sus acciones permanentemente con las normas y leyes diseñadas por él mismo o tomadas de otros, y a esto se debe que elija una manera particular de vida para él de entre todas las posibilidades existentes. Trabaja para obtener sus medios de vida y espera que sus actividades sean guiadas por leyes y regulaciones que deben ser seguidas. Con el objeto de satisfacer su sentido del gusto y superar el hambre y la sed, come y bebe, porque considera el comer y beber necesario para la continuación de su propia feliz existencia. Esta forma se podría multiplicar por medio de muchos otros ejemplos.

Las normas y leyes que gobiernan la existencia humana dependen, para ser aceptadas, de la creencia básica que tiene el hombre respecto a la naturaleza de la existencia universal, de la cual es parte, y también de su juicio y evaluación de esa existencia. Que las principales acciones que gobiernan las acciones del hombre dependen de la concepción de su existencia global, se vuelve claro si se medita un momento sobre las distintas concepciones que tiene la gente en cuanto a la naturaleza del mundo y del hombre.

Quienes consideran que el universo está confinado solamente a este mundo sensible, material, y que el hombre es totalmente material y por lo tanto sujeto a la aniquilación cuando la exhalación de la vida le abandona en el momento de la muerte, siguen un modo de vida dirigido a proveer para sus deseos materiales y sus deseos mundanos pasajeros. Se esfuerzan solamente en ese sentido, buscando poner bajo su control las condiciones naturales y los factores de la vida.

Similarmente, están aquellos que, al igual que la gente común entre los idólatras, consideran el mundo de la naturaleza creado por un dios sobrenatural, y que lo ha creado especialmente para los hombres y le proveyó de muchas mercedes de modo que puede beneficiarse de su bondad. Esa gente organiza su vida de modo de ganarse el agrado del dios y no promover su cólera. Creen que si

agradan al dios, éste multiplicará su generosidad y la hará duradera, mientras que si promueven su cólera apartará sus dones de ellos.

Por otra parte, personas como los zoroastrianos, judíos, cristianos y musulmanes, siguen el 'camino elevado' en esta vida porque creen en Dios y en la vida eterna del hombre, considerando a éste responsable por sus obras buenas y malas. Como resultado aceptan como evidente la existencia de un día del juicio (*qiyamat*) y siguen un camino que les conduce a la felicidad en éste y en el otro mundo.

La totalidad de estas creencias fundamentales respecto a la naturaleza del hombre y del universo, y las regulaciones que en conformidad con ello se aplican a la vida humana, se llama religión (*din*). Si hay divergencias en estas creencias y regulaciones fundamentales las mismas toman el nombre de escuelas, como las escuelas sunnita y shi'ita en el Islam y la nestoriana en el cristianismo. Podemos decir por lo tanto que el hombre, incluso aunque no crea en la Divinidad, nunca puede dejar de tener religión, considerando a ésta un programa para la vida basado en la firme creencia. La religión nunca se puede separar de la vida y no es simplemente una cuestión de actos ceremoniales.

El Sagrado Corán afirma que el hombre no tiene otra elección sino la de seguir la religión, que es el sendero que Dios ha colocado delante suyo de modo que al encaminarse por éste puede llegar a Él. De todos modos, quienes han aceptado la religión de la verdad (Islam)[1] marchan francamente por el camino de Dios, mientras que quienes no han aceptado la religión de la verdad han sido apartados del sendero divino y han seguido el camino equivocado[2].

---

1 Nota del editor original: Hablando con autoridad religiosa musulmana, el autor ha mencionado Islam entre paréntesis como 'la religión de la verdad', sin negar de ninguna manera por ello la universalidad de la revelación afirmada en el Sagrado Corán. Para un musulmán es totalmente natural que la religión de verdad, 'par excellence', es el Islam, sin que esta creencia menoscabe la autenticidad de otras religiones, a algunas de las cuales el autor se ha referido en este y otros trabajos. Ver S.H. Nasr *"Islam and the Encounter of Religions"*, *"The Islamic Quarterly"*, vol. X. Nos. 3 y 4, Julio y Dic. 1966, pp. 47-68.

2 ***«¡Que la maldición de Dios sea con los opresores! ¡Aquellos que intentan apartar a la gente del camino de Dios, tratando de complicarlo y mostrarlo***

Etimológicamente 'Islam' significa obediencia y sumisión. El Sagrado Corán llama a la religión que invita a los hombres a ese objetivo, Islam, dado que su propósito general es el sometimiento del hombre a las leyes que la gobiernan y gobiernan el universo, con la resultante de que a través de esta sumisión adora solamente al Dios Uno y obedece solamente Sus órdenes[1]. Como nos informa el Sagrado Corán, la primera persona que llamó a esta religión Islam y a sus seguidores musulmanes, fue el Profeta Abraham (P)[2].

Shi'ah, que significa literalmente 'partidarios' o 'seguidores', se refiere a aquellos que consideran que la sucesión del Profeta (PBd)[3] es un derecho especial de la familia de éste (PBd), y a aquellos que en el campo de las ciencias y cultura islámicas siguen la escuela de la Casa del Profeta[4].

---

tortuoso y que no creen en la otra vida!» (7:44-45) . (Para esta traducción al castellano tomo las citas coránicas del Libro Sagrado, traducido por Raúl González Bórnez, Centro de traducciones del Sagrado Corán. Qom, 2008 -Nota del editor).

1 ***«Y ¿Quién posee mejores creencias que quien inclina su rostro en señal de sometimiento a Dios y es bueno y sigue la creencia de Abraham, el buscador de la Verdad?»*** (4:125). ***«Di: "¡Oh gente de la Escritura (Sagrada)! Venid a una palabra igual para vosotros y nosotros: Que no adoraremos más que a Dios y que no asociaremos nada a Él y que no nos tomaremos unos a otros como señores junto a Dios". Y si dan la espalda, decidles entonces: "Sed testigos de que nosotros somos musulmanes"»*** (3:64). ***«¡Oh, los que creéis! ¡Entrad todos en la Paz y no sigáis la senda extraviada de Satanás, que es vuestro enemigo declarado!»*** (2:208).

2 ***«¡Señor nuestro! Haz de nosotros dos gente sometida a Ti y de nuestra descendencia una nación a Ti sometida y muéstranos los ritos de la adoración y perdónanos. En verdad, Tú eres Quien acepta el arrepentimiento, el Misericordiosísimo con los creyentes»*** (2:128). ***«...la creencia de vuestro padre Abraham, ninguna dificultad para vosotros. Él os ha llamado musulmanes...»*** (22:78).

3 Nota del editor original: En cualquier idioma que hablen los musulmanes, cuando se citan los nombres de los profetas, y en el shi'ismo también el de los Imames, se pronuncia la frase honorífica *alaihi alsalam* (la Paz sea sobre él). En el caso del Profeta del Islam se agrega *sall allahu alaihi wa sallam* (Quiera la paz y bendición de Dios ser sobre él). En esta traducción, considerando que se la hace en un idioma europeo, generalmente nos abstenemos de usar esos términos que aparecen en el escrito persa original. También en este trabajo donde la palabra 'Profeta' aparece con su inicial mayúscula, se refiere al Profeta del Islam.

4 Un grupo de zaidis que acepta dos califas antes que 'Ali y en jurisprudencia

Primera parte

Antecedentes históricos del Shi'ismo

sigue a Abu Hanifah, también se llama shi'ita porque en contraste a los Omeyas y Abbásidas consideraron el último califato como perteneciendo solamente a 'Ali y sus descendientes.

Capítulo I

El origen y desarrollo del Shi'ismo

El shi'ismo comenzó con una referencia hecha por primera vez a los seguidores de 'Ali (*shi'ah-y-'Ali*), el primer líder de la Casa del Profeta, en vida del propio Profeta (PBd)[1]. El derrotero seguido desde la primera manifestación del Islam y su crecimiento posterior durante los 23 años de la misión profética, produjo muchas condiciones que necesitaban de la aparición de grupos como el de los shi'itas entre los compañeros del Profeta (PBd).

El Santo Profeta (PBd) durante los primeros días de su misión, cuando de acuerdo al texto del Sagrado Corán le fue ordenado que invitara a sus parientes más cercanos a que adhieran su religión[2], les dijo claramente que quienquiera fuera el primero en aceptar su invitación se convertiría en su sucesor y heredero. 'Ali fue el primero en dar un paso adelante y abrazar el Islam. El Profeta (PBd) aceptó la sumisión de 'Ali a la fe y así cumplió su promesa[3].

---

1 La primera designación que había aparecido en vida del Santo Profeta (PBd) de Dios fue *shi'ah*, y Salman, Abu Dharr, Miqdad y Ammar fueron conocidos por este nombre. Ver: *"Hadir al-alam alislami"*, Cairo, 1352, vol. I. Pág. 188.

2 Corán 26:214.

3 De acuerdo a este hadiz, 'Ali (P) dijo: "'Yo, quien era el más joven de todos los sometidos (a Dios) soy su visir.' El Profeta (PBd) puso su mano alrededor de mi cuello y dijo: 'Esta persona es mi hermano, heredero y sucesor (califa). Deben obedecerle'. La gente se rió y le dijo a Abu Talib: 'Te ha ordenado que obedezcas a tu hijo'". Tabari, *"Al-Tarij"*, Cairo, 1357, vol. II, pág. 63; Abul Fida, *"Al-Tarij"*, Cairo, 1325, vol. I, pág. 116; ibn Al-Athir, *"Al-Bidayah wal-nihahay"*, Cairo, 1358, vol. III, pág. 39, Bahrani, *"Ghayat al-maram"*, Teherán, 1272, pág.

Desde el punto de vista shi'ita aparece como improbable que el líder del movimiento, durante los primeros días de su actividad, fuera a presentar a los extraños a uno de sus asociados como un sucesor y segundo, pero no lo presente a sus amigos y ayudantes totalmente devotos y leales. Ni se ve probable que un líder así aceptase a alguien como su segundo y sucesor y lo presente a otros como tal, pero luego a lo largo de su vida y de la enseñanza religiosa le prive de sus obligaciones como segundo o reemplazante, independientemente del respeto debido a su posición como sucesor, rechazando hacer alguna distinción entre el mismo y los otros.

El Profeta, de acuerdo a muchos hadices auténticos totalmente indiscutibles, tanto sunnitas como shi'itas, asegura claramente que 'Ali estaba libre de errores y pecados en sus acciones y dichos. Cualquier cosa que decía o hacía estaba en conformidad perfecta con las enseñanzas de la religión[1] y era el de mayor conocimiento de los hombres en materias relativas a las ciencias y mandatos islámicos[2].

Durante el período de la profecía, 'Ali cumplió valiosos ser-

---

320.

Nota del editor original: El lector advertirá que este hadiz y otros que son citados más de una vez, aparecen con pequeñas diferencias. Esto se debe a que el autor ha hecho uso en cada caso de distintas versiones transmitidas.

1 Umm Salmah ha relatado que el Profeta (PBd) dijo: "'Ali (P) está siempre con la Verdad (*haqq*) y el Sagrado Corán y la Verdad están siempre con él, y hasta el Día del Juicio no se separarán uno del otro".

Este hadiz ha sido transmitido a través de quince canales en las fuentes sunnitas y a través de once en las fuentes shi'itas. Umm Salmah, Ibn Abbas, Abu Bakr, Aishah, 'Ali, Abu Said Judri, Abu Layla y Abu Ayyub Ansari, están entre los transmisores. *"Ghayat al-maram"*, pp. 539-540.

El Profeta (PBd) también ha dicho: "Dios bendice a 'Ali (P) porque la Verdad está siempre con él". *"Al-Bidayah wal-nihayah"*, vol. VII, pág. 36.

2 El Profeta (PBd) dijo: "El arbitraje ha sido dividido en diez partes. Nueve partes se dan a 'Ali y una parte se divide entre todo el pueblo". *"Al-Bidayah wal-nihayah"*, vol. VII, pág. 359. Salman al-Farsi ha transmitido este dicho del Profeta (PBd): "Después de mí, el más sabio de los hombres es 'Ali (P)". *"Ghayat al-maram"* pág. 528. Ibn Abbas comunicó que el Profeta dijo: "'Ali (P) es el más competente entre la gente". Del libro *"Fadail al-sahabah"*, mencionado en *"Ghayat al-maram"*, pág. 528. Umar acostumbraba decir: "Quiera Dios no afligirme nunca con una tarea difícil sin que esté 'Ali presente". *"Al-Bidayah wa y-nihayah"*, vol VII, pág. 359.

vicios e hizo destacables sacrificios. Cuando los infieles de Meca decidieron matar al Profeta y cercaron su casa, éste decidió emigrar a Medina. Y dijo a 'Ali: "¿Dormirás en mi cama esta noche de modo que piensen que estoy durmiendo, asegurándome así de no ser perseguido por ellos?". 'Ali aceptó esta peligrosa designación con los brazos abiertos. Esto ha sido relatado en distintas historias y colecciones de hadices. (La emigración de Meca a Medina marca la fecha inicial del calendario islámico, conocido como 'Hégira'). 'Ali también sirvió como combatiente en las batallas de Bader, Uhud, Jaybar, Hunayn, en donde las victorias logradas con su ayuda fueron tales que si no hubiese estado presente lo más probable es que el enemigo hubiera extirpado de raíz al Islam y los musulmanes, como se relata en las historias normales (e.d.: de cualquier escuela islámica), en la vida del Profeta y en las colecciones de hadices.

Para los shi'itas, la evidencia central en lo que respecta a la legitimidad de 'Ali como sucesor del Profeta es el suceso de Ghadir Jum[1] cuando el Profeta lo elige como 'protector general' (*ualayat-y-ammah*) del pueblo, haciéndolo, al igual que él, su 'guardián' (*uali*)[2].

Es obvio que debido a tales reconocimientos y servicios distinguidos, dadas las especiales virtudes de 'Ali aclamadas por todos[3], y debido al gran amor que el Profeta demostraba por él[4], algunos

1 Nota del editor original: De acuerdo a la creencia shi'ita, al volver del último peregrinaje a la Meca y en el camino a Medina, en un sitio llamado Ghadir Jum el Profeta (PBd) eligió a 'Alí como su sucesor frente a la vasta multitud que le estaba acompañando. Los shi'itas celebran el suceso de ese día como una gran fiesta religiosa que marca la ocasión cuando fue proclamado universalmente el derecho de 'Ali (P) a la sucesión.

2 El hadiz de Ghadir en sus distintas versiones es uno de los establecidos claramente tanto entre los sunnitas como shi'itas. Más de cien compañeros lo han relatado con distintas cadenas de transmisores y expresiones, y ha sido registrado tanto en libros sunnitas como shi'itas. Para detalles dirigirse a *"Ghayat al-maram"*, pág. 79, Abaqat de Musawi, India, 1317 (Volumen sobre Ghadir) y *"Al-Ghadir"* de Amini, Nayaf, 1372.

3 *"Tarij-i-Yaqubi"*, 1358, vol. II, pp. 137 y 140; *"Tarij-i Abil Fida"*, vol. I, pág. 156; *"Sahih"* de Bujari, Cairo, 1315, vol. IV, pág. 207; *"Muruj al-dhahad"* de Masudi, Cairo, 1367. Vol. II pág. 437, Vol. III, pp. 21 y 61.

4 *"Sahih"* de Muslim, vol. XV pág. 176; *"Sahih"* de Bujari, vol. IV pág. 207. *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pág. 23 y vol. II, pág. 437; *"Tarij-i Abil Fida"*, vol. I, pp. 127 y

de los compañeros que conocían bien a 'Ali y que eran campeones de la virtud y la verdad, llegaron a amarlo. Se reunieron alrededor de 'Ali y lo siguieron de tal manera que muchos otros comenzaron a considerar excesivo el amor que por él sentían, y posiblemente también algunos pocos se sintieron celosos. Además de todos estos elementos vemos en muchos dichos del Profeta referencias a 'la shi'a de 'Ali', y a 'la shi'a de la Casa del Profeta (PBd)'[1].

La causa de la separación de la minoría shi'ita de la mayoría sunita

Los amigos y seguidores de 'Ali creían que después de la muerte del Profeta (PBd) el califato y la autoridad religiosa (*maryaiyat-y-ilmi*) le pertenecían a él. Esta creencia surge de su consideración de la posición de 'Ali en relación al Profeta, de su relación con los preferidos entre los compañeros, como así también de su relación con los musulmanes en general. Solamente los sucesos que tienen lugar durante los pocos días de la enfermedad final del Profeta indicaron que había opiniones encontradas entre ellos[2]. Contrariamente a lo

181.

1 Dice Yabir: "Estábamos en presencia del Profeta (PBd) cuando llegó 'Ali (P) de lejos. El Profeta (PBd) dijo: 'Juro por Él que tiene mi vida en Sus manos, esta persona y sus seguidores (*shi'ah*) tendrán la salvación el Día del Juicio".

Dice Ibn Abbas: "Cuando fue revelado el versículo, ***«En verdad, quienes creen y actúan rectamente son lo mejor de la Creación»*** (98:7), el Profeta le dijo a 'Ali (P): 'Este versículo es para ti y tus seguidores, quienes serán felices el Día del Juicio y Dios también estará satisfecho contigo'".

Estos dos hadices y varios otros están registrados en el libro *"Al-Durr al-manzur"* de Suyuti, Cairo, 1313, vol. VI, pág. 379, y *"Ghayat al-maram"*, pág. 326.

2 Mientras sufría por la enfermedad que le llevó a la muerte, Muhammad organizó un ejército bajo las órdenes de Usamah ibn Zayd e insistió en que todos participasen en esa guerra y salieran de Medina. Una serie de gente desobedeció al Profeta (PBd), incluidos Abu Bakr y 'Umar y esto lo perturbó mucho. (*"Sharh Ibn Abil-Hadid"*, Cairo, 1329, vol. I pág. 53). En el momento de su muerte el Santo Profeta (PBd) dijo: "Preparen tinta y papel que dejaré una carta escrita a ustedes, la que les servirá de guía y les evitará del desvío". 'Umar, que eludió esta acción, dijo: "Su enfermedad lo trastocó y está delirando". (*"Tarij-y-Tabari"*. Vol. II, Pág. 436; *"Sahih"* de Bujari Vol. III y *"Sahih"* de Muslim, Cairo, 1349, Vol.

que esperaban, en el mismo momento de la muerte del Profeta (PBd), y cuando su cuerpo aún permanecía sin sepultar, mientras unos pocos compañeros estaban ocupados con lo relativo a su entierro y servicio funerario, los amigos y seguidores de 'Ali recibieron noticias de la actividad de otro grupo que había ido a la mezquita, donde estaba reunida la comunidad frente a la repentina pérdida de su líder. Este grupo, que más tarde iba a formar la mayoría, planteó con gran prisa la elección de un califa para los musulmanes con el objetivo de asegurar el bienestar de la comunidad y resolver sus problemas inmediatos. Hicieron eso sin consultar a la Casa del Profeta, a sus parientes ni a muchos de sus amigos, quienes estaban ocupados con el funeral, y sin darles la más mínima información. Así se presentó a 'Ali y sus compañeros un 'hecho consumado'[1].

'Ali y sus amigos -como Abbas, Zubayr, Salman, Abu Dharr, Miqdad y Ammar después de terminar con el entierro del cuerpo del Profeta (PBd) tomaron conciencia del procedimiento por medio del cual había sido elegido el califa. Protestaron contra el acto electoral por medio de la consulta o votación y también contra los responsables de haberlo hecho. Incluso presentaron sus propias pruebas y argumentos, pero la respuesta que recibieron fue que el bienestar de los musulmanes estaba en juego y que lo hecho solucionaba esa situación[2].

V; *"Al-Bidayah wa'l-nihayah"*, Vol. V, Pág. 227; *"Ibn Abil-Hadid"*, vol. I pág. 133).

Una situación algo parecida ocurrió durante la enfermedad del primer califa que le condujo a la muerte. En su última voluntad el califa eligió a 'Umar e incluso se desmayó mientras no estaba cometiendo ningún error y estaba completamente consciente cuando les pidió poner por escrito la guía para ellos. (*"Raudat al-Safa"*, de Mir Jwand, Lucknow, 1332, vol. II, pág. 260).

1 *"Ibn Abil Hadid"*, vol. I Pág. 58, pp. 123-135; *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. II, Pág. 102; *"Tarij-y-Tabari"*, vol. II pp. 445-460.

2 *"Tarij-i-Yaqubi"*, vol. II, pág. 103-106; *"Tariji Abil Fida"*, vol. I, pp. 156 y 166; *"Muruj aldhahab"*, vol. II pp. 307 y 352; *"Ibn Abil Hadid"*, Vol. I pp. 17 y 134. En respuesta a la protesta de Ibn Abbas, dijo 'Umar: "Juro por Dios que 'Ali (P) era el que más merecía convertirse en califa de todo el pueblo, pero por tres razones lo dejamos a un lado: 1) Era demasiado joven, 2) estaba ligado a los descendientes de Abd al-Muttalib, 3) el pueblo no le gustaría tener reunidos la profecía y el califato en una casa". (*"Ibn Abil Hadid"*, vol. I, pág. 134).

'Umar dijo a Ibn Abbas: "Juro por Dios que 'Ali (P) merecía el califato, pero los

Fue esta protesta y crítica lo que separó de la mayoría a la minoría, que era la seguidora de 'Ali, le hizo que se la conociese como los 'partidarios' o '*shi'ah*' de 'Ali. El califato de ese momento estaba ansioso de protegerse contra ese alegato de la minoría shi'ita y así tener la sociedad musulmana dividida precisamente en mayoría y minoría. Los sostenedores del califa consideraban que el califato era una cuestión que correspondía al consenso de la comunidad (*iyma'*) y llamaban a quienes objetaban esto, los 'opositores a la obediencia'. Por lo tanto afirmaban que la shi'a se oponía a la sociedad musulmana. A veces a la shi'a se le dio otros nombres degradantes[1].

El shi'ismo fue condenado desde el primer momento debido a la situación política de la época, de modo que no podía lograr nada por medio de la simple protesta política. Con el objeto de salvaguardar el bienestar del Islam y de los musulmanes, y también por la falta del suficiente poder político y militar, 'Ali no se esforzó por iniciar un levantamiento contra el orden político existente, el cual habría sido naturalmente sangriento. No obstante, quienes protestaron contra el califato establecido rechazaron someterse a la mayoría en ciertas cuestiones de la fe y continuaron sosteniendo que la sucesión del Profeta (PBd) y la autoridad religiosa pertenecían por derecho a 'Ali[2]. Creían que todas las cuestiones religiosas y espirituales debían remitirse a él e invitaron al pueblo a convertirse en seguidores suyos[3].

---

quraishitas no lo hubieran soportado porque habría forzado a la gente a aceptar la verdad pura y seguir el sendero recto. Bajo el califato los Quraish no hubieran sido capaces de transgredir los límites de la justicia y entonces hubieran buscado comprometerlo en una guerra". (*"Tarij-i-Yaqubi"*, vol. II, pág. 137).

1 'Umar ibn Hariz dijo a Said ibn Zayd: "¿Alguien se opuso a prometerle obediencia a Abu Bakr?", Zaid respondió: "Nadie se opuso, excepto aquellos que se volvieron apóstatas o estaban por serlo". (*"Tarij-y Tabari"*, vol. II, pág. 447).

2 En el conocido hadiz de 'zaqalayn' el Profeta (PBd) dijo: "Dejo dos cosas de valor (*zaqalayn*) en medio de vosotros, en la confianza que si las sigue, nunca se extraviarán: el Sagrado Corán y los miembros de mi casa. Ellos nunca se separarán hasta el Día del Juicio". Este hadiz ha sido transmitido a través de una cantidad que sobrepasa los cien canales, por más de 35 compañeros del Santo Profeta. (*"Abaqat"*, volumen sobre hadith-y-zaqalayn, *"Ghayat al-maram"*, pág. 211). El Profeta dijo: "Yo soy la ciudad del conocimiento y 'Ali (P) es su puerta. Por lo tanto quienquiera que busque el conocimiento debe entrar a través de su puerta" (*"Al-Bidayah wal nihayah"*, vol. VII, pág. 359).

3 *"Yaqubi"*, vol. II, pp. 105-150, donde se menciona a menudo.

Los dos problemas de la sucesión y la autoridad en las ciencias religiosas

De acuerdo con las enseñanzas islámicas, que forman su base, el shi'ismo creyó que la cuestión más importante que enfrenta la sociedad islámica es precisamente la dilucidación y clarificación de esas enseñanzas y los principios de las ciencias religiosas[1]. Solamente después de esa clarificación podía considerarse la aplicación de esas enseñanzas al orden social. En otras palabras, el shi'ismo creía que, antes que nada, los miembros de la sociedad debían ser capaces de obtener una auténtica visión del mundo y de los hombres, basados sobre la real naturaleza de las cosas. Solamente entonces podían conocer y cumplir sus obligaciones como seres humanos -en lo que subyace el verdadero bienestar- aunque el cumplimiento de esos deberes religiosos fuese en contra de sus deseos. Después de llevar a cabo su primer paso, un gobierno religioso debería preservar y ejecutar un auténtico orden islámico en la sociedad de tal manera que el hombre no fuese a adorar a nadie más que a Dios, llegara a poseer la mayor libertad social y personal posible y se beneficiara de una verdadera justicia social y personal.

Estos dos fines podían ser cumplidos solamente por una persona que fuese infalible y protegida por Dios para no cometer errores. De otro modo cualquiera podría convertirse en gobernante o autoridad religiosa sin estar libre de la posibilidad de distorsión de las ideas o de ser desleal con las obligaciones puestas sobre sus hombros. Si esto fuese a suceder, las justas y liberadoras normas del Islam podrían ser convertidas gradualmente en normas dictatoriales y dar lugar a un gobierno totalmente autocrático. Además, las enseñanzas religiosas puras podrían convertirse, como se puede ver en el caso de otras religiones, en las víctimas del cambio y la distorsión en manos de estudiosos egoístas entregados a la satisfacción de sus

1 El Libro de Dios y los dichos del Santo Profeta y su casa están repletos de exhortaciones y aliento para la adquisición de conocimiento, a tal punto que el Santo Profeta dice: "Buscar el conocimiento es de la incumbencia de todo musulmán". *"Bihar al-Anuar"* de Maylisi, Teherán, 1301-15, vol. I, pág. 55.

pasiones. Como es confirmado por el Santo Profeta (PBd), 'Ali (P) siguió perfecta y plenamente el Libro de Dios y su tradición, tanto en palabras como en obras[1]. Como lo ve el shi'ismo, si, como lo dice la mayoría, solamente los quraishitas[2] se opusieron al legítimo califato de 'Ali (P), entonces la mayoría debería haberse opuesto a los qurashitas afirmando la rectitud de 'Ali (P). Debería haber sofocado toda oposición a la justa causa de la misma manera que combatieron contra los grupos que rechazaban pagar el impuesto religioso (*zakat*). La mayoría no debió haber permanecido indiferente a lo que era justo, por temor a la oposición de los quraishitas.

Lo que impidió a la shi'a aceptar el método electivo del califato mediante la elección de la gente fue el temor a las consecuencias dañinas que podría resultar de ello: el temor a la posible corrupción en el gobierno islámico y de la destrucción de las sólidas bases para las sublimes ciencias religiosas. Como ello sucedió, Los sucesos posteriores en la historia islámica confirmaron este temor (o predicción), con el resultado de que los shi'itas se volvieron incluso más firmes en sus creencias.

Durante los primeros años, sin embargo, debido al pequeño número de seguidores, el shi'ismo parecía exteriormente haber sido absorbido en la mayoría, aunque privadamente continuaba insistiendo en la adquisición de las ciencias islámicas de la Casa del Profeta y en invitar al pueblo a su causa. Al mismo tiempo, con el objeto de preservar el poder del Islam y salvaguardar su progreso, el shi'ismo no desplegó una oposición abierta al resto de la sociedad islámica. Los miembros de la comunidad shi'ita incluso combatieron junto a la mayoría sunnita en las guerras santas (*yihad*) y participaron en los asuntos públicos. El propio 'Ali (P) sirvió de guía a la mayoría

1 *"Al-Bidayah wal-nihayah"*, vol. VII, pág. 360.

2 Nota del editor original: Quraish era la tribu más aristocrática en la Arabia islámica, de la cual surge el Santo Profeta (PBd). Pero, los Quraish, siendo los guardianes de la Kaabah, primero se opusieron a su profecía y ofrecieron la más grande resistencia contra él. Solamente más tarde se rindieron a la nueva religión en la que siempre siguieron teniendo un lugar de honor, especialmente la rama directamente relacionada con la familia del Profeta (PBd).

sunnita en interés del Islam en su conjunto, en todos los casos en que esa acción resultaba necesaria[1].

El método político de elección del califa por medio del voto y su discrepancia con la visión shi'ita

El shi'ismo cree que la Ley Divina del Islam (*shar'iah*), cuya sustancia se encuentra en el Libro de Dios y en la tradición (*sunnah*)[2] del Santo Profeta (PBd), permanecerá válida hasta el Día del Juicio y nunca pudo, ni podrá ser alterada. Un gobierno realmente islámico no puede bajo ningún pretexto rechazar el llevar a cabo totalmente los mandatos de la *shar'iah*[3]. El deber singular de un gobierno islámico es tomar decisiones por medio de la consulta dentro de los límites establecidos por la *shar'iah* y de acuerdo con los requerimientos del momento.

La promesa de fidelidad a Abu Bakr es la Saqifah, que en parte, al menos, se vio motivada por consideraciones públicas, y el incidente descrito en el hadiz de 'La tinta y el papel'[4], que sucedió durante los últimos días de la enfermedad del Profeta (PBd), revelan el hecho de que quienes dirigían y respaldaban el movimiento para

1 *"Tarij-y Yaqubi"*, pp. 111, 126 y 129.

2 Nota del editor original: Las tradiciones del Profeta incluidas en sus dichos se llaman hadices, mientras que sus acciones, obras, palabras y todo lo que hizo en la vida, que se convirtió en un ejemplo para todos los musulmanes, se llaman *sunnah*.

3 ***«Y, en verdad, es una Escritura poderosa, a la que no alcanzará jamás la falsedad»*** (41:41-42). Y dice Dios: ***«El Juicio pertenece a Dios en exclusiva»*** (6:57 y 12:40 y 67) lo que significa que la *shar'iah* es solamente la *shar'iah* y leyes de Dios, la cual debe alcanzar o llegar al hombre a través de la profecía. Y Él dice: ***«(Muhammad) es el Mensajero de Dios y el Sello de los profetas»*** (33:40). Y dice Él: ***«Quienes no juzguen con los que Dios ha hecho descender, serán los que ocultan la Verdad»*** (5:44).

4 Nota del editor original: De acuerdo a los shi'itas después de la muerte del Profeta la gente se reunió en el 'pórtico cubierto' (*saqifah*) de Bani Saydah y prometió obediencia a Abu Bakr como califa. En cuanto al hadiz de 'la tinta y el papel', se refiere a los últimos momentos de la vida del Profeta (PBd).

elegir al califa a través de la votación, creían que el Libro de Dios debía ser preservado en la forma de una constitución. Enfatizaban (la importancia de) el Libro Sagrado y prestaban mucho menos atención a las palabras del Santo Profeta (PBd), como una fuente inmutable de las enseñanzas del Islam. Parecen haber aceptado las modificaciones de ciertos aspectos de las enseñanzas islámicas respecto al gobierno para acomodarse a las condiciones del momento y en consideración del bienestar general.

Esta tendencia de enfatizar solamente ciertos principios de la Ley divina se confirma por muchas expresiones que más tarde fueron transmitidas respecto a los compañeros del Santo Profeta (PBd). Pro ejemplo, los compañeros eran considerados autoridades independientes en materia de Ley Divina (*muytahid*)[1], siendo capaces de elaborar juicios independientes (*iytihad*) en cuestiones públicas. También se creía que si tenían éxito en su tarea serían premiados por Dios, y si fracasaban serían perdonados dado que eran parte de los compañeros. Este concepto fue respaldado ampliamente durante los primeros años después de la muerte del Profeta (PBd). El shi'ismo toma una posición más estricta y cree que las acciones de todos los compañeros, como la de todos los musulmanes, serán juzgadas de manera escrupulosa de acuerdo a las enseñanzas de la *shar'iah*. Por ejemplo, ocurrió entonces el complicado incidente que involucró al conocido general Jalid ibn Walid en la casa de uno de los prominentes musulmanes de esos días, Malik ibn Nuuayrah, que condujo a la muerte de éste. El hecho de que Walid no fue censurado para nada por este indicente debido a que era un distinguido líder militar[2] muestra a los ojos del shi'ismo una indulgencia indebida hacia algunas de las acciones de los compañeros, las cuales estaban por debajo de la norma de piedad perfecta y rectitud (evidenciada)

1 Nota del editor original: *Muytahid* es quien a través del dominio de las ciencias religiosas y la posesión de cualidades morales tiene derecho a practicar *iytihad* o dar una nueva opinión sobre cuestiones pertenecientes a la *shar'iah*. El derecho del *iytihad* ha cesado en el Islam sunnita desde el siglo IX (3 H.) mientras que 'la puerta de *iytihad*' ha estado siempre abierta en el Islam shi'ita. Las autoridades principales en Ley Divina se llaman *muytahids* en el shi'ismo.

2 *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. II pág. 110; *"Tarij-y Abil Fida*", vol. I. pág. 158.

en las acciones de la élite espiritual entre ellos.

Otra práctica de los primeros años que es criticada por el shi'ismo fue la supresión del *jums*[1] a los miembros de la Casa del Profeta (PBd) y los parientes de éste[2]. De la misma manera, debido al énfasis puesto por el shi'ismo en los dichos y *sunnah* del Santo Profeta (PBd), es difícil para ellos entender por qué los textos escritos de hadices eran totalmente prohibidos y por qué, si se encontraba alguno escrito, debía ser quemado[3]. Sabemos que esta prohibición continuó a lo largo del califato de los j*ulafa rashidun*[4], en el período Omeya[5] y no cesó hasta el período de 'Umar ibn Abd al-Aziz, quien gobernó desde 717 al 719[6].

Durante el período del segundo califa (634-644) hubo una continuación de la política de enfatizar ciertos aspectos de la *shar'iah* y dejar a un lado algunas de las prácticas que los shi'itas creen que

1 Nota del editor original: Un impuesto religioso pagado a la familia del Profeta (PBd) que fue suspendido en el Islam sunnita después de la muerte de éste pero que continúa en el Islam shi'ita hasta hoy día.

2 *"Al-Durr al-manzur"* vol. III pág. 186; *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. III, pág. 48. Además de aquí, la necesidad de que el *jums* ha sido mencionado en el Sagrado Corán: ***«Y sabed que, de los bienes excedentes que obtengáis de cualquier cosa, una quinta parte pertenece a Dios, al Mensajero y a su familia…»*** (8:41).

3 Durante su califato Abu Bakr reunió 500 hadices. Aishah relata: "Una noche vi a mi padre preocupado hasta la mañana. A la mañana me dijo: 'tráeme los hadices'. Los tomó y los echó todos al fuego". (*"Kanz al-ummal"* de Ala al-Din Muttaqi, Hyderabad, 1364-75 vol. V, pág. 237). 'Umar escribió a todas las ciudades diciendo que quienquiera que tuviera un hadiz debía destruirlo. (*"Kanz al-ummal"*, vol. V pág. 237). Muhammad ibn Abi Bakr dice: "Durante la época de 'Umar aumentaron los hadices, cuando se los llevaron ordenó quemarlos" (*"Tabaqat Ibn Sad"*; Beirut, 1376, vol. V, pág. 140).

4 Nota del editor original: Los primeros cuatro califas, Abu Bakr, 'Umar, Uzman y 'Ali, son llamados en conjunto los *julafa rashidun* (los califas bien guiados) y el período de sus califatos se distingue marcadamente del de los Omeyas que les siguieron, porque el gobierno de los primeros cuatro califas tuvo un carácter fuertemente religioso mientras que el califato omeya fue teñido por consideraciones mundanales.

5 *"Tarij-y-Abi Fida"*. Vol. I, pág. 151 y otras fuentes similares.

6 Nota del editor original: Para beneficio de los lectores no musulmanes todas las fechas son dadas en el calendario islámico lunar seguido de la H. que indica "de la Hégira" y el correspondiente cristiano (Nota del traductor al español: Cuando aparece una fecha solamente, no las dos, corresponde al calendario cristiano, excepto en algunas fechas de los libros que mencionan según aparezcan).

enseñó y practicó el Santo Profeta (PBd). Algunas prácticas fueron prohibidas, otras omitidas y algunas más agregadas. Por ejemplo, la peregrinación de *tamattu* (un tipo de peregrinación en la que la ceremonia *umrah*, se utiliza en vez de la ceremonia *hayy*), fue prohibida por 'Umar durante su califato, por medio de un decreto que decía que los transgresores debían ser lapidados. Y esto fue así a pesar del hecho de que durante su peregrinación final la instituyó el Santo Profeta (PBd) -Corán: 2:196- como una forma especial que podría ser cumplida por los peregrinos que venían de muy lejos. También, en vida del Profeta de Dios (PBd) fue practicado el matrimonio temporal (*mut'ah*), pero 'Umar lo prohibió. E incluso, aunque en vida del Santo Profeta estuvo la práctica de recitar en el llamado al rezo "Venid a la mejor acción" (*hayya ala jayr al-amal*), 'Umar ordenó que (esta sentencia) fuera omitida porque dijo que impedía (o desanimaba) a la gente de practicar en la guerra santa o *yihad*. (Aún es recitado en el llamado shi'ita, aunque no en el sunnita). También hubo agregados a la *shar'iah*: en vida del Profeta (PBd) un divorcio solamente era válido si se hacían tres declaraciones de divorcio ("Yo me divorcio de ti") en tres ocasiones distintas, pero 'Umar permitió que las tres declaraciones se hicieran en un mismo momento. Fuertes penas eran impuestas a quienes rompían algunas de estas nuevas regulaciones, como ser la lapidación en caso de casamiento temporal.

Fue también durante el período de gobierno del segundo califa que nuevas fuerzas económicas y sociales condujeron a una despareja distribución del tesoro público (*bayt al-mal*) entre la gente[1], acto que más tarde fue causa de desconcertantes diferencias de clase y sangrientas y espantosas luchas entre musulmanes. En esa época Muawiyah gobernaba Damasco al estilo de los reyes bizantinos y persas e incluso se le dio el título de "Jusrau (Cosroes) de los Árabes" (un título persa del más elevado poder imperial), pero nadie protestó contra él por su tipo de gobierno mundano[2].

1 *"Tarij-y Yaqubi"* vol. II, pág. 131; *"Tarij-y Abil Fida"*, vol. I pág. 160.

2 *"Usd al-ghabah"* de Ibn Azir, Cairo, 1280, vol. IV pág. 386; *"Al-Isabah"* de Ibn Hajar Asqalani, Cairo, 1323, vol. III.

El segundo califa fue muerto por un esclavo persa en 644. De acuerdo con la mayoría de votos del consejo de seis hombres que se había reunido por orden del califa antes de su muerte, fue elegido el tercer califa. Este no impidió que sus parientes Omeyas dominaran sobre el pueblo durante su califato, eligiendo a algunos de ellos como gobernantes en Hiyaz, Iraq, Egipto y otras tierras musulmanas[1]. Estos parientes comenzaron a ser muy elásticos en la aplicación de los principios morales en el gobierno. Algunos de ellos actuaron abiertamente como injustos tiranos cometiendo pecados e iniquidades y quebrantando ciertos dogmas o principios de las leyes islámicas firmemente establecidos.

En corto comenzaron a fluir hacia la capital correntadas de protestas. Pero el califa, que estaba bajo la influencia de sus parientes -particularmente de Marwan ibn Hakam[2], no actuó prestamente o decididamente para remover las causas por las que protestaba el pueblo. Incluso sucedió que a veces quienes protestaban fueron castigados y alejados.

Un incidente que sucedió en Egipto ilustra la naturaleza del gobierno del tercer califa. Un grupo de musulmanes se rebeló en Egipto contra 'Uzman. Este percibió el peligro y le pidió ayuda a 'Ali (P) expresando un sentimiento de contrición. 'Ali (P) le dijo a los egipcios: "Ustedes se han rebelado con el objeto de hacer seguir la verdad y la justicia. 'Uzman se ha arrepentido y dijo: 'Cambiaré mi comportamiento y en tres días cumpliré sus deseos. Sacaré a los gobernantes opresores de sus puestos'". 'Ali (P) redactó entonces un acuerdo con ellos por cuenta de 'Uzman y se volvieron a sus casas. En el camino vieron que el esclavo de 'Uzman conducía su camello en dirección a Egipto. Le sospecharon algo y fueron a averiguar. Le encontraron una carta para el gobernador de Egipto que decía: "En el nombre de Dios. Cuando Abd al-Rahman ibn Addis llegue a ti, hazle aplicar cien latigazos, rapa su cabeza y barba y condénale a un largo

1 *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. II pág. 150; *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 168, *"Tarij-y Tabari"*, vol. III, pág. 377; etc.

2 *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. II pág. 150; *"Tarij-y Tabari"*, vol. III pág. 397.

encarcelamiento. Haz lo mismo en los casos de Amr ibn Al-Hamq, Suda ibn Hamran y Urwah ibn Niba". Los egipcios tomaron la carta y se volvieron encolerizados donde 'Uzman, diciendo: "¡Nos has traicionado!". 'Uzman desconoció la carta. El grupo le dijo: "Tu esclavo era quien la llevaba". 'Uzman respondió: "Ha realizado este acto sin mi permiso". Entonces le dijeron: "Él montaba tu camello". Respondió 'Uzman: "Me han robado el camello". Le respondieron: "La carta está escrita por tu secretario". Respondió 'Uzman: "Ha sido hecha sin mi permiso y conocimiento". Le dijeron : "En cualquier caso no eres competente para ser califa y debes renunciar, porque si eso ha sido hecho con tu permiso eres un traidor, y si una cuestión tan importante sucedió sin tu permiso y conocimiento, entonces está probada tu incapacidad e incompetencia. De todas maneras, renuncia o destituye a los funcionarios opresores de sus puestos inmediatamente". 'Uzman respondió: "Si quisiera actuar de acuerdo a vuestra voluntad, entonces sois vosotros los gobernantes. ¿Cuál es mi función entonces?". El grupo se puso de pie y abandonó la reunión encolerizado[1].

Durante el califato 'Uzman permitió al gobierno de Damasco fortalecerse más que nunca, siendo su jefe Muawiyah. En realidad, el centro de gravedad del califato, en lo que al poder político concierne, se estaba trasladando a Damasco, y la organización en Medina, capital del mundo islámico, no era más que una formalidad sin el poder y las condiciones necesarias para representarlo efectivamente[2]. Finalmente, en el año 656, el pueblo se rebeló y, después de unos pocos días de asedio y lucha, el tercer califa fue asesinado.

El primer califa fue elegido por medio del voto de la mayoría de los compañeros, el segundo califa por voluntad y testamento del primero, y el tercero por un concilio de seis hombres cuyos miembros y normas de procedimiento fueron determinadas y organizadas por el segundo. En conjunto, la política de estos tres califas, que estuvieron en el poder durante 25 años, fue ejecutar y aplicar las

1 *"Tarij-y Tabari"*, vol. III, pp. 402-409; *"Tarij-y Yaqubi"*, vol. II, 150-51.
2 *"Tarij-y Tabari"*, vol. III, pág. 377.

leyes y principios islámicos en la sociedad de acuerdo con el *iytihad* y lo que les parecía más prudente en ese momento a los propios califas. En cuanto a las ciencias islámicas, la política de estos califas era leer y comprender el Sagrado Corán sin preocuparse por comentarlo o permitir que fuera materia de discusión. Los hadices del Profeta eran recitados y transmitidos oralmente, sin ser escritos. La escritura estaba limitada al texto del Sagrado Corán y estaba prohibida respecto a los hadices[1].

En la batalla de Yamanah que finalizó en 633, muchos que habían sido recitadores del Sagrado Corán y que lo conocían de memoria, encontraron la muerte. Con tal motivo 'Umar ibn Al-Jattab propuso al primer califa reunir los versículos del Corán en forma escrita, diciendo que si fuese a haber otra guerra y el resto de los que lo sabían de memoria morían, el conocimiento del texto del Libro Santo desaparecería de entre los hombres. Por lo tanto, fue necesario reunir los versículos coránicos de manera escrita[2].

Desde el punto de vista shi'ita parece raro que esta decisión fuera tomada respecto al Sagrado Corán y no se prestara la misma atención a los hadices del Profeta (PBd) a pesar del hecho de que enfrentaban el mismo peligro y no estaban libres de la corrupción en la transmisión (oral), agregándose, sacándose, inventándose y olvidándose algo. Por el contrario, como ya mencionamos, estaba prohibido ponerlos por escrito y todas las versiones escritas encontradas fueron quemadas, como para enfatizar que solamente debía existir por escrito el texto del Libro Sagrado.

En cuanto a las otras ciencias islámicas, durante este período hicieron pocos esfuerzos por propagarlas, siendo invertida la energía de la sociedad principalmente en el establecimiento del nuevo orden político social. A pesar de todas las alabanzas e incitaciones que se encuentran en el Sagrado Corán respecto al conocimiento (*'ilm*)[3], y el énfasis puesto sobre su cultivo, ese ardiente trabajo en

1 *"Sahih"* de Bujari, vol. VI, Pág. 98; *"Tarij-y Yaqubi"*, Vol. II. pág. 113.
2 *"Yaqubi"*, vol. II. pág. 111; *"Tabari"*, vol. III. pp. 129-132.
3 Nota del editor original: La palabra *'ilm* significa ciencia en su sentido más

las ciencias religiosas fue propuesto para un período posterior de la historia islámica.

La mayoría de los hombres estaban ocupados con las notables y continúas victorias de los ejércitos islámicos y estaban entusiasmados por la corriente de inmensos botines que se dirigían desde toda dirección hacia la península arábiga. Con esta nueva riqueza y la mundanalidad que vino con ella, eran pocos los que deseaban dedicarse al cultivo de las ciencias de la Casa del Profeta, a cuya cabeza estaba 'Ali (P), a quien el Santo Profeta había presentado al pueblo como el más versado en las ciencias islámicas. Al mismo tiempo, el sentido y propósito íntimo de las enseñanzas del Sagrado Corán eran negados por la mayoría de aquellos que se veían afectados por ese cambio. Es extraño que 'Ali (P) no fuera consultado y su nombre no fue mencionado entre aquellos que participaron en la tarea de reunir los versículos coránicos, aunque era bien conocido por todos que él había compilado todos los textos del Sagrado Corán después de la muerte del Santo Profeta (PBd)[1].

Se ha relatado en muchas tradiciones que después de recibir el juramento de fidelidad de la comunidad, Abu Bakr mandó a alguien donde 'Ali (P) y le pidió su adhesión. 'Ali (P) dijo: "He prometido no dejar mi casa, excepto para las oraciones diarias, hasta que compile el Sagrado Corán". Y se ha mencionado que 'Ali (P) dio su juramento de fidelidad a Abu Bakr después de seis meses. Esto es una prueba por sí misma de que 'Ali (P) había terminado de compilar el Sagrado Corán. Asimismo, se ha relatado que después de compilar el Sagrado Corán colocó las páginas del Libro Sagrado sobre un camello y las mostró al pueblo. También se relata que la batalla de Yamanah, después de la cual fue compilado el Sagrado

---

universal, como la *scientia* latina, y se aplica a las formas de conocimiento racional, filosófico e intelectual como así también al conocimiento religioso. Generalmente se distingue de *marifah* o *irfan*, que es el conocimiento divino, y se puede comparar a la *sapientia* latina. Ciertos maestros musulmanes, sin embargo, consideran a *'ilm* en su sentido más elevado y se lo pone sobre *irfan* dado que es un Atributo divino, siendo uno de los Nombres de Dios Al-Alim, El Que sabe.

1 *"Tarij-i Yaqubi"*, vol. II, pág. 113; *"Ibn Abil-Hadid"*, vol. I, pág. 9.

Corán, sucedió durante el segundo año del califato de Abu Bakr. Estos hechos han sido mencionados en la mayoría de los trabajos históricos y en los hadices que se ocupan de la compilación del Sagrado Corán.

Éstos y otros sucesos similares hicieron a los seguidores de 'Ali (P) más firmes en su creencia y más conscientes del rumbo que se imponía frente a ellos. Aumentaron su actividad de día en día y el propio 'Ali (P), que fue separado de la posibilidad de educar y enseñar al pueblo en general, se concentró en la preparación de una élite de manera reservada.

Durante este período de 25 años 'Ali (P) vio morir a tres de sus cuatro amigos más queridos, quienes estaban entre los compañeros del Profeta (PBd): Salam al-Farsi, Abu Dharr al-Ghifari y Miqdad. Ellos habían permanecido constantes en su amistad con 'Ali (P) en todas las circunstancias. Fue también en este período que algunos de los otros compañeros del Santo Profeta y un gran número de sus seguidores en Hiyaz, Yemen, Iraq y otras tierras, se unieron a los seguidores de 'Ali (P). A consecuencia de esto, después de la muerte del tercer califa el pueblo se volvió hacia 'Ali (P) por todas partes, le juraron fidelidad y lo eligieron califa.

La finalización del Califato de 'Ali Amir al-Muminin[1] y su método de gobierno

El califato de 'Ali (P) comenzó a fines del año 656 y duró alrededor de cuatro años y nueve meses. Durante su período como califa siguió el camino del Santo Profeta (PBd)[2] y llevó las condiciones generales a su estado original. Forzó la renuncia de todos los elementos políticos incompetentes que dirigían los asuntos públicos[3]

1 Nota del editor original: El título *'amir al-muminin'* (Comandante de los Creyentes), se usa en el shi'ismo solamente para 'Ali (P), mientras que en el Islam sunnita es un título general conferido a todos los califas.

2 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 154.

3 *"Yaqubi"*, Vol. II, pág. 155; *"Muruj al-dhahab"*, vol. II pág. 364.

y comenzó realmente una gran transformación de naturaleza 'revolucionaria' que le produjo innumerables dificultades[1].

En su primer día como califa, en una disertación al pueblo, dijo 'Ali (P):

> *"Pueblo, sean conscientes de que las dificultades que enfrentaron durante el período de la misión del Profeta de Dios (PBd) nuevamente están sobre ustedes y les compromete. Vuestras jerarquías deben ser totalmente cambiadas, de modo que la gente virtuosa que cayó deberá pasar adelante, y quienes habían estado al frente sin méritos pasarán atrás. Existe la verdad (haqq) y la falsedad (batil). Cada una tiene sus seguidores. Pero la gente debe seguir la verdad. Si la falsedad prevalece, ello no es nada nuevo, y si la verdad aparece raramente y es difícil de obtener, a veces incluso lo que es poco común conquista la luz del día de modo que hay esperanza de progreso. Por supuesto, no ocurre a menudo que algo que se ha apartado del hombre retorne a él"*[2].

'Ali (P) continuó su tipo de gobierno radicalmente distinto, basado más en la rectitud que en la eficacia política, pero, como es necesario en los casos de movimientos de este tipo, elementos de la oposición cuyos intereses fueron puestos en peligro comenzaron a demostrar su descontento y resistieron su gobierno. Basando sus acciones sobre la afirmación de que querían vengar la muerte de 'Uzman, instigaron guerras sangrientas que continuaron a lo largo de casi todo el tiempo que 'Ali (P) fue califa. Desde el punto de vista shi'ita quienes causaron estas guerras civiles no tenían presente más que sus propios intereses personales. El deseo de vengar la sangre del tercer califa no era más que una excusa para engañar al pueblo.

---

1 Nota del editor original: En este contexto, por supuesto, 'Revolucionario' no lleva el mismo sentido que tiene generalmente hoy día. En un contexto tradicional un movimiento revolucionario es el reestablecimiento o reaplicación de principios inmutables de un orden trascendente, mientras que en un contexto no tradicional significa rebelión contra esos principios o su aplicación o contra cualquier orden establecido en general.

2 *"Nahyul Balagah"*, sermón nº 15.

No había ninguna mala interpretación de los hechos en cuestión.

Después de la muerte del Santo Profeta, una pequeña minoría, siguiendo a 'Ali (P), rechazó prestar fidelidad al primer califa. Al frente de esta minoría estaban Salman, Abu Dharr, Miqdad y Ammar. Al comienzo del califato de 'Ali, también una regular minoría en desavenencia rechazó darle su juramento de fidelidad. Entre los oponentes más persistentes estaban Said ibn Ass, Walid ibn Uqbah, Marwan ibn Hakam, Amr ibn Ass, Busr ibn Artat, Samurah ibn Jundab y Mughirah ibn Shubah.

El estudio de la biografía de estos dos grupos, la meditación sobre los actos que han realizado y las historias relatadas de los mismos en los libros, revela completamente la personalidad religiosa y objetiva de cada uno de ellos. Los del primer grupo estuvieron entre la élite de los compañeros del Santo Profeta (PBd) y entre los ascetas, fieles y generosos devotos, entregados al Islam, quienes combatieron en el camino de la libertad islámica. Eran especialmente amados por el Profeta (PBd). El Profeta (PBd) dijo: "Dios me ha informado que ama a cuatro hombres y que yo también debería amarlos". Le preguntaron el nombre de ellos. El profeta (PBd) mencionó a 'Ali (P), Abu Dharr, Salman y Miqdad (*"Sunan de Ibn Majah"*, Cairo, 1372, vol. I, pág. 66). Aishah ha relatado que el Profeta de Dios (PBd) dijo: "Si frente a Ammar se ponen dos alternativas, elegirá decididamente la más cierta y correcta" (*"Sunan de Ibn Majah"*, vol. I, pág. 66). El Profeta dijo: "No hay nadie entre el cielo y la tierra más veraz que Abu Dharr" (*"Sunan de Ibn Majah"*, vol. I, pág. 68). No hay ni un solo registro de un acto ilícito cometido por estos hombres durante su vida. Nunca derramaron una sola gota de sangre injustamente, no agredieron a nadie, no robaron la propiedad de nadie y nunca buscaron corromper y extraviar al pueblo.

Sin embargo, la historia está llena de relatos de actos indignos cometidos por algunas personas del segundo grupo. Distintos actos cometidos por algunos de ellos en oposición a las enseñanzas islámicas explícitas, son incontables. Estos actos no pueden ser excusables de ninguna manera, excepto como lo hacen ciertos

grupos sunnitas que dicen que Dios estaba satisfecho con ellos y por lo tanto tenían la libertad de hacer lo que quisieran, ya que no serán castigados por violar los mandatos y regulaciones existentes en el Libro Sagrado y la *sunnah*.

La primera guerra en el califato de 'Ali, llamada la Batalla del Camello, fue provocada por la desafortunada diferencia de clase creada durante el período de gobierno del segundo califa como resultado de las nuevas fuerzas socioeconómicas que llevaron a una distribución despareja del tesoro público entre los miembros de la comunidad. Cuando 'Ali fue elegido para el califato dividió el tesoro público de manera pareja[1] como había sido el método del Santo Profeta (PBd), pero esa práctica indispuso en gran medida a Talhah y Zubayr. Comenzaron a exhibir signos de desobediencia y abandonaron Medina hacia Meca con el alegado objetivo de cumplir con la Peregrinación. Persuadieron a la madre de los creyentes (*umm-almuminin*), Aishah, que no era amiga de 'Ali (P), que se uniera con ellos, y, con el argumento de querer vengar la muerte del tercer califa, comenzaron la sangrienta batalla del Camello[2]. Esto ocurrió a pesar que estas mismas personas, Talhah y Zubayr, estuvieron en Medina cuando el tercer califa fue asediado y asesinado pero nadie lo defendió[3]. Por otra parte, después de la muerte de éste fueron los primeros en jurar fidelidad a 'Ali (P) por cuenta de los emigrados (*muhayirun*)[4] y por sí mismos[5]. Tampoco la madre de los creyentes, Aishah, exhibió ninguna oposición hacia quienes habían matado al tercer califa cuando recibió las noticias de su asesinato[6]. Se debe recordar que los principales instigadores de los disturbios que condujeron a la muerte del tercer califa fueron esos compañeros

1 *"Muruj al-dhahab"*, vol. II, pág. 362; *"Nahyul Balagah"*, sermón nº 122; *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 160; *"Ibn Abil Hadid"*, vol. I, pág. 180.

2 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 156; *"Abul Fida"*, vol. I pág. 172, *"Muruj al-dhahab"*, vol. II, pág. 366.

3 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 152.

4 Nota del editor original: Los '*muhayirun*' se refieren a los primeros conversos al Islam que emigraron con el Profeta a Medina desde la Meca.

5 *"Yaqubi"*, vol. II pág. 154; *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 171.

6 *"Yaqubi"*, vol. II, Pág. 152.

que mandaban cartas desde Medina a los pueblos cercanos y lejanos invitándolos a rebelarse contra el califa, un hecho que es repetido en muchas de las historias islámicas tempranas.

En cuanto a la segunda guerra, llamada la Batalla de Siffin, que duró un año y medio, su causa fue la codicia de Muawiyah por el califato, que era para él un instrumento político mundanal antes que una institución religiosa. Pero a manera de excusa hizo de la venganza de la sangre del tercer califa la cuestión principal y comenzó una guerra en la que perecieron más de cien mil personas sin razón. Naturalmente, en estas guerras el agresor era Muawiyah antes que el defensor, porque la protesta por vengar la sangre de alguien nunca puede ocurrir de manera defensiva. El pretexto de esta guerra fue vengar la sangre. Durante los últimos días de su vida, el tercer califa, con el objeto de sofocar el levantamiento en contra suya, le pidió ayuda a Muawiyah, pero el ejército de éste que fue enviado de Damasco a Medina intencionalmente esperó en la ruta sin entrar hasta que el califa fue asesinado. Después volvió a Damasco para comenzar un levantamiento para vengar la muerte del califa[1]. Después de la muerte de 'Ali (P), y de obtener Muawiyah el califato, éste se olvidó de vengar la muerte del tercer califa y no se preocupó más por la cuestión.

Después de Siffin tuvo lugar la batalla de Nahrawan en la que, una serie de personas, entre las que se encontraban algunos compañeros, se rebelaron contra 'Ali (P), posiblemente por instigación de Muawiyah[2]. Esta gente provocó la rebelión a lo largo de las tierras del Islam, asesinando musulmanes y especialmente a los seguidores de 'Ali (P). Incluso atacaron a mujeres embarazadas y asesinaron a sus bebés. 'Ali (P) terminó también con este levantamiento pero

1 Cuando Uzman estaba rodeado por quienes se habían rebelado, escribió a Muawiyah pidiéndole ayuda. Éste preparó un ejército de 12.000 hombres y los envió a Medina. Pero le dijo que acampase alrededor de Damasco, cosa que llegó a oídos de Uzman. Éste le hizo saber a Muawiyah: "Has hecho que tu ejército se detenga con el propósito de que yo sea asesinado. Después harás del derramamiento de mi sangre una excusa para sublevarte". *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 152; *"Muruj aldhahab"*, vol. III Pág. 25; *"Tabari"*, vol. III, pág. 403.

2 *"Muruj al-dhahab"*, vol. II. pág. 415.

poco después fue asesinado en la mezquita de Kufa por uno de los miembros de ese grupo, que fue conocido como jawariy (jariyittas).

Los opositores de 'Ali sostienen que éste era un hombre valiente pero no poseía perspicacia política. Afirman que al comienzo de su califato podía haber hecho la paz temporalmente con sus oponentes. Que podría haberse aproximado a ellos por medio de la paz y la amistad, cortejando su satisfacción y aprobación. De esta manera podría haber fortalecido su califato, y solamente después buscar la extirpación y destrucción de sus oponentes. Lo que olvidan quienes piensan así es que el movimiento de 'Ali (P) no se basa sobre el oportunismo político. Era un movimiento religioso radical y revolucionario (en el auténtico sentido de revolución, es decir, como movimiento espiritual para reestablecer el verdadero orden de las cosas, y no en su sentido común político y social). Por lo tanto su objetivo no podía ser alcanzado a través de la adulación y la mentira. Se puede ver una situación similar durante la misión del Santo Profeta. Los infieles y politeístas le propusieron la paz muchas veces y le juraron que si se abstenía de protestar contra sus dioses, no interferirían en su misión religiosa. Pero el Profeta (PBd) no aceptó tal propuesta, aunque en esos días difíciles podría haber hecho la paz y usar la adulación para fortalecer su posición y levantarse luego contra sus enemigos. En efecto, el mensaje islámico no permite nunca que una causa justa y correcta sea abandonada en función de fortalecer otra buena causa, ni que una falsedad sea rechazada o desaprobada por medio de otra falsedad. Hay muchos versículos coránicos respecto a esto[1].

Los beneficios que obtuvo la Shi'a del Califato

1 Por ejemplo, ver los comentarios tradicionales que describen las circunstancias en el momento de la revelación de estos versículos: ***«Los notables se fueron diciendo: "¡Marchaos y defended a vuestros dioses! ¡Eso es lo que debéis hacer!..."»*** (38:6), y ***«Si no te hubiésemos fortalecido habrías podido inclinarte algo hacia ellos»*** (17:74), y ***«Ellos quisieran que tú dieses señales de tolerancia con ellos y así ellos darían señales de tolerancia contigo»*** (68:9).

de 'Ali

Durante los cuatro años y nueve meses de su califato, 'Ali (P) no fue capaz de eliminar las condiciones perturbadoras que prevalecían a lo largo del mundo islámico, pero fue exitoso en tres sentidos fundamentales:

1. A consecuencia de su justa y correcta forma de vida dio a conocer nuevamente la belleza y perfección del modo de vida del Santo Profeta, especialmente a las generaciones más jóvenes. En contraste con la fastuosidad de la corte de Muawiyah, vivió de una manera simple y sencilla, como la más pobre de las personas[1]. Nunca favoreció a sus amigos o parientes por sobre otros[2], ni prefirió la riqueza a la pobreza o la fuerza bruta a la debilidad.

2. A pesar de las engorrosas y arduas dificultades que le absorbían dejó a la comunidad islámica valiosos tesoros de las auténticas ciencias divinas y de las disciplinas intelectuales islámicas[3]. Han sido registrados aproximadamente once mil de sus proverbios y dichos sobre distintas cuestiones religiosas sociales e intelectuales[4]. En sus conversaciones y discursos expuso las más sublimes ciencias islámicas de la manera más elegante y fluida. Estableció la gramática árabe y puso la base para la literatura árabe[5].

Fue el primero en ahondar directamente en las cuestiones metafísicas (*falsafah-y-ilahi*) combinando el rigor intelectual y la demostración lógica. Discutió problemas que no se habían planteado antes de manera análoga entre los metafísicos del mundo[6]. Además, estaba tan dedicado a la metafísica y gnosis que incluso en el ardor de la batalla pronunciaba discursos intelectuales y discutía

1 *"Muruj al-dhahab"*, vol. II pág. 431; *"Ibn Abil Hadid"*, vol. 1, pág. 181.
2 *"Abul fida"*, vol. 1 pág. 182; *"Ibn Abil Hadid"*, vol. I, pág. 181.
3 *"Nahyul Balagah"* y hadices encontrados en libros sunnitas y shi'itas.
4 *"Kitab al-ghurar wal-durar"* de Amidi, Sidón, 1349.
5 Trabajos como *"Nahw"* (Gramática) de Suyuti, Teherán, 1281, etc., vol. II; *"Ibn Abil-Hadid"*, vol. 1 pág. 6.
6 Ver *"Nahyul Balagah"*.

cuestiones metafísicas[1].

3. Preparó a un gran número de estudiosos religiosos y sabios islámicos, entre quienes se encuentran una serie de ascetas y gnósticos que fueron los percusores de los sufis, como Uways al-Qarani, Kumayl al-Najai, Maythan al-Tammar y Rashid al-Hayari. Estos hombres han sido reconocidos por los sufis aparecidos posteriormente como los fundadores de la gnosis en el Islam. Entre sus discípulos otros se volvieron los primeros maestros de jurisprudencia, teología, comentario coránico y recitación[2].

El paso del califato a Muawiyah y su transformación en monarquía hereditaria

Después de la muerte de 'Ali (P), su hijo, Hasan ibn 'Ali, quien es reconocido por la shi'a como su segundo Imam, se convirtió en Califa. Esta designación tuvo lugar de acuerdo con la última voluntad y testamento de 'Ali y también por la obediencia de la comunidad de Hasan. Pero Muawiyah no se quedó quieto frente a este suceso. Marchó con su ejército hacia Iraq, que era entonces la capital del califato y comenzó a agitar la guerra contra Hasan.

A través de las distintas intrigas y pago de grandes sumas de dinero, Muawiyah pudo corromper gradualmente a los generales y ayudantes de Hasan. Finalmente fue capaz de forzar a Hasan que le cediera el califato de modo de evitar el derramamiento de sangre y hacer la paz[3]. Hasan cedió el califato a Muawiyah con la condición

1 En medio del combate en la Batalla del Yamal, un beduino le preguntó a 'Ali (P): "Oh, Comandante de los Creyentes! ¿Dices tú que Dios es Uno?". Como el ataque se producía desde todos los ángulos, algunos amigos le dijeron: "¿No ves que 'Ali (P) es acosado y su mente está muy ocupada con diversas cuestiones? Por qué te metes a discutir con él?". 'Ali (P) dijo a sus compañeros: "Déjenlo. Al combatir con esta gente lo que persigo es clarificar las doctrinas verdaderas y los fines de la religión". Luego se puso a responder al beduino. *"Bihar al-anwar"*, vol. II, pág. 65.

2 *"Ibn Abil-Hadid"*, vol. I, pp. 6-9.

3 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 191 y otras historias.

de que le sería devuelto después de su muerte (de Muawiyah) y de que no haría ningún daño a sus seguidores[1].

Finalmente en el año 661 Muawiyah obtuvo el control del califato. Salió inmediatamente para Iraq y en su mensaje al pueblo de esa comarca dijo: "Yo no combato contra ustedes debido a los rezos o al ayuno. Ustedes pueden cumplir con esos actos. Lo que yo quería era ser su gobernante y esto ya lo he logrado". También dijo: "El acuerdo hecho con Hasan es nulo e inválido. Lo tengo bajo mis pies"[2]. Con esta declaración Muawiyah hizo conocer al pueblo el real carácter de su gobierno y reveló la naturaleza del programa que tenía en mente.

Indicaba en su declaración que separaría la religión de la política y no daría ninguna garantía respecto a las obligaciones y regulaciones religiosas. Pondría todo su esfuerzo en mantener con vida su propio poder, cualquiera fuera el costo. Obviamente, un gobierno de tal naturaleza es más un sultanato o monarquía que un califato o la representación (sucesión) del Profeta de Dios (PBd) en su sentido islámico tradicional. Es por esto que algunos que fueron admitidos en su corte se dirigían a él como 'rey'[3]. Él mismo interpretaba a su gobierno en algunas reuniones privadas como una monarquía[4], mientras que en público siempre se presentaba como el califa.

Naturalmente, cualquier monarquía se basa sobre la fuerza, la que lleva con ella inherentemente el principio hereditario. Finalmente Muawiyah también confirmó esto eligiendo a su hijo Yazid, quien era un joven descuidado sin la menor inclinación a la piedad religiosa[5] como 'príncipe heredero' y su sucesor. Este acto iba a ser

1 *"Yaqubi"*, vol. II pág. 192; *"Abul fida"*, vol. I pág. 183

2 *"Al-Nasaih al-kafiyah"* de Muhammad al-Alawi, Bagdad, 1368, vol. II pág. 161 y otros.

3 *"Yaqubi"*, vol. II. pág. 193.

4 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 207.

5 Yazid era una persona licenciosa y lujuriosa. Siempre bebía y vestía seda y ropas indecorosas. Sus fiestas nocturnas se hacían con música y vino. Tenía un perro y un mono que siempre estaban con él como compañeros y distracción. Su mono se llamaba Abu Qays. Le vestía con bellos atavíos y le hacía participar en sus fiestas donde se bebía. A veces lo montaba sobre un caballo y le hacía

la causa de muchos sucesos lamentables en el futuro. Muawiyah había indicado previamente que rechazaría permitir a Hasan ibn 'Ali que lo sucediera como califa y que tenía otras ideas en mente. Por lo tanto provocó que Hasan fuera asesinado por envenenamiento[1], preparando así el camino para su hijo Yazid.

Al romper su acuerdo con Hasan, Muawiyah dejó claro que nunca permitiría a la Shi'a de la Casa del Profeta vivir de manera pacífica en un medio ambiente seguro, dejándole continuar su actividad como antes, y puso en acción este pensamiento. Se dice que fue tan lejos como para declarar que quienquiera que transmitiese un hadiz en alabanza de las virtudes de la Casa del Profeta, no tendría inmunidad alguna o protección respecto a su vida, negocios o propiedades[2]. Al mismo tiempo ordenó que quienquiera que recitase un hadiz en alabanza de otros compañeros o califas sería premiado ampliamente. A consecuencia de esto fueron registrados un notable número de hadices alabando a los compañeros, algunos de los cuales son de dudosa autenticidad[3]. Ordenó que fueran hechos comentarios peyorativos sobre 'Ali (P) desde los púlpitos de las mezquitas en todas las tierras del Islam, en tanto él mismo procuraba ultrajarlo o denigrarlo. Esta orden estuvo en vigencia más o menos hasta el califato de 'Umar ibn Abd al-Aziz, que fue cuando se dejó sin efecto[4]. Con la ayuda de sus agentes y tenientes, Muawiyah hizo que la élite y los más sobresalientes entre los seguidores de 'Ali (P) fueran condenados a muerte y las cabezas de algunos de ellos llevadas en las puntas de las lanzas a lo largo de distintas ciudades[5]. La mayoría de los shi'itas fueron forzados a repudiar e incluso a maldecir a 'Ali (P) y a expresar su menosprecio hacia él. Si rechazaban hacerlo, eran condenados a muerte.

---

correr. *"Yaqubi"* vol. II pág. 196; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pág. 77.

1 *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pág. 5; *"Abul Fida"*, vol. I pág. 183.

2 *"Al-Nasaih al-Kafiyah"*, pág. 72, tomado de *"Kitab al-ahdath"*.

3 *"Yaqubi"*, vol. II pp. 199 y 210; *"Abul Fida"*, Vol. I, pág. 186; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pp. 33 y 35.

4 *"Al-Nasaih al Kafiyah"*, pp. 72 y 73.

5 *"Al-Nasaih al Kafiyah"*, pp. 58, 64, 77-78.

Los días más tristes del Shi'ismo

El período más difícil para el shi'ismo fueron los 25 años del gobierno de Muawiyah, durante el cual los shi'itas no tuvieron ninguna protección y la mayoría de ellos eran considerados como personas marcadas y bajo sospecha y perseguidos hasta ser cazados por el estado. Dos de los líderes shi'itas que vivieron en esa época, el Imam Hasan y el Imam Husain, no poseían ningún medio para cambiar las circunstancias negativas y opresivas en que vivían. Husain, el tercer Imam del shi'ismo, no tuvo ninguna posibilidad de liberar a los shi'itas de la persecución en los diez años de su Imamato durante el califato de Muawiyah, y cuando se rebeló durante el califato de Yazid fue masacrado junto a sus ayudantes e hijos.

Cierta gente en el mundo sunnita explica como disculpables las acciones arbitrarias, injustas e irresponsables llevadas a cabo en la época de Muawiyah por sus ayudantes y lugartenientes, algunos de los cuales eran, al igual que Muawiyah, compañeros. Este grupo razona que, de acuerdo a ciertos hadices del Santo Profeta (PBd) todos los compañeros podían practicar *iytihad*, estaban excusados por Dios de los pecados cometidos y que Dios estaba satisfecho con ellos y les perdonaba los errores que pudieron cometer. Sin embargo, los shi'itas no aceptan este argumento por dos razones:

1.- No es concebible que un líder de la sociedad humana como el Profeta (PBd) fuese a levantarse con el objeto de revivificar la verdad, la justicia y la libertad, y para persuadir a un grupo de personas a que acepten sus creencias -un grupo cuyos miembros habían sacrificado su propia existencia en función de cumplir ese objetivo sagrado- y luego, tan pronto como es alcanzado dicho objetivo permita a sus ayudantes y compañeros hacer con las libertades sagradas lo que se les ocurra. No es posible creer que el Santo Profeta (PBd) habría perdonado a los compañeros por cualquier acción incorrecta que pudieran haber cometido. Tal indiferencia al tipo de acción realizada por ellos solamente habría destruido la estructura que el Santo Profeta (PBd) construía, con los mismos medios que había

usado para construirla.

2.- Esos dichos que describen a los compañeros como sagrados y perdonables por adelantado por cualquier acto que pudieran realizar, aunque fuera ilegal e inadmisible, lo más probable es que sean apócrifos. La autenticidad de los mismos no ha sido totalmente establecida por medio de los métodos tradicionales. Además, se sabe históricamente que los compañeros no se comportaban entre ellos como si fuesen sagrados y estuviesen perdonados (de antemano) por todos sus pecados y errores. Por lo tanto, juzgando incluso por la manera en que los compañeros actuaron y se comportaron entre ellos, se puede concluir que tales dichos no pueden ser literalmente ciertos en la manera como algunos los han entendido. Si contienen un aspecto de verdad, el mismo está indicando que los compañeros son legalmente inviolables y que la santificación de la que gozan generalmente como grupo se debe a su proximidad al Santo Profeta (PBd). La expresión de la satisfacción de Dios con los compañeros en el Sagrado Corán debido a los servicios que han prestado por obedecer Sus Órdenes[1], se refiere a sus acciones pasadas, y a la satisfacción de Dios con ellos en el pasado, no por cualquier acción que cada uno de ellos realizara en el futuro.

El establecimiento del gobierno omeya

Muawiyah murió el año 680 y su hijo Yazid se convirtió en califa como resultado de la fidelidad que su padre había obtenido para él de poderosos líderes militares y políticos de la comunidad. En los documentos históricos se puede ver claramente que Yazid no tenía una personalidad religiosa para nada, incluso mientras vivía su padre dejaba a un lado los principios y mandatos islámicos. En esa época su único interés era el libertinaje y la frivolidad. Durante sus tres años de califa fue causa de calamidades que no tuvieron precedentes en la historia del Islam, a pesar de todas las disputas

1 Ver Corán 9:100.

ocurridas antes.

Durante el primero año del gobierno de Yazid, el Imam Husain, nieto del Santo Profeta, fue masacrado de la manera más atroz junto con sus hijos, parientes y amigos. Incluso Yazid hizo exhibir en distintas ciudades los cuerpos y cabezas de mujeres y niños asesinados pertenecientes a la Casa del Profeta (PBd)[1]. Durante el segundo año de su gobierno, ordenó una masacre general en Medina, y dio libertad a sus soldados por tres días para matar, saquear y tomar las mujeres de la ciudad[2]. Durante el tercer año destruyó y quemó la sagrada Kaabah[3].

Siguiendo a Yazid, la familia de Marwan obtuvo la posesión del califato, de acuerdo a detalles que están registrados en los libros de historia. El gobierno de este grupo de once miembros, que duró aproximadamente 70 años, fue exitoso desde el punto de vista político, pero desde el punto de vista de los valores religiosos puros fracasó en lo que respecta a las prácticas e ideales islámicos. La sociedad islámica fue dominada solamente por los elementos árabes y los no árabes quedaron subordinados a aquellos. En realidad fue creado un fuerte imperio árabe que se dio a si mismo el nombre de califato islámico. Durante este período algunos de los califas fueron indiferentes a los sentimientos religiosos, al punto que uno de ellos -quien era el 'sucesor y representante (califa) del Santo Profeta (PBd)' y considerado como el protector de la religión- decidió, sin mostrar ningún respeto por las prácticas y los sentimientos islámicos de los musulmanes, construir una habitación sobre la Kaabah de modo de poder tener un lugar para gozar y divertirse durante la peregrinación anual[4]. Incluso se relata que uno de estos califas hizo del Sagrado Corán un blanco para sus flechas, y en un poema compuesto sobre

1 *"Yaqubi"*, vol. II pág. 216; *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 190; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pág. 64 y otras historias.

2 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 223, *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 192; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III, pág. 78.

3 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 224, *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 192, *"Muruj al-dhahab"*, vol. III, pág. 81.

4 Walid ibn Yazid; mencionado en *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 73.

el Sagrado Corán decía: "El Día del Juicio cuando aparezcas ante Dios, dile a Él, 'el califa me desgarró'"[1].

Naturalmente los shi'itas, cuyas diferencias básicas con los sunnitas estaban en las dos cuestiones referidas al califato islámico y la autoridad religiosa, estaban pasando por días amargos y difíciles en ese oscuro período. No obstante, a pesar de las actitudes irresponsables e injustas del gobierno de esa época, el ascetismo y la pureza de los líderes de la Casa del Profeta dio a los shi'itas cada vez más determinación en mantener firmes sus creencias. De importancia particular fue la trágica muerte de Al-Husain (P), el tercer Imam, que jugó un gran papel en la expansión del shi'ismo, especialmente en regiones apartadas del centro del califato, como Iraq, Yemen y Persia. Esto se puede apreciar a través del hecho de que durante el período del quinto Imam -antes de Al-Husain (P)- los shi'itas aprovecharon las diferencias y debilidades internas del gobierno Omeya y comenzaron a organizarse por sí mismos, congregándose en torno al Quinto Imam. La gente venía como un torrente desde todas partes a su casa para coleccionar hadices y aprender las ciencias islámicas. El primer siglo no había aún finalizado cuando unos pocos líderes que tuvieron influencia en el gobierno se establecieron en la ciudad persa de Qom y la hicieron un poblado shi'ita. Pero incluso en esa época la shi'a seguía viviendo principalmente oculta, practicando en secreto su vida religiosa sin manifestaciones externas[2].

En varias oportunidades los descendientes del Profeta (que en persa eran llamados sadat-y alawi) se rebelaron contra los gobiernos injustos, pero en cada oportunidad eran derrotados y generalmente perdían sus vidas. El severo e inescrupuloso gobierno de la época no se ahorró ningún medio para aplastarlos. El cuerpo de Zaid, el líder del shi'ismo zaydi, fue sacado de su tumba y colgado. Después de permanecer tres días en la horca fue bajado y quemado y sus cenizas arrojadas al viento[3]. Los shi'itas creen que el cuarto y

1 Walid ibn Yazid; mencionado en *"Muruj al-dhahab"*, vol. III, pág. 228.
2 *"Mujam al-Buldan"*, Yaqut Hamawi, Beirut, 1957.
3 *"Muruj al-dhahab"*, vol. III pp. 217-219; *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 66.

quinto Imames fueron envenenados por los Omeyas, en tanto que el segundo y tercero habían sido asesinados por ellos antes[1].

Las calamidades provocadas por los omeyas fueron tan manifiestas que la mayoría shi'ita, aunque creía que debían obedecer a los califas, sintieron el tormento de sus conciencias religiosas y se vieron forzados a dividir a los califas en dos grupos. Pasaron a distinguir entre los 'califas guiados correctamente' (*julafa rashidun*), que eran los cuatro primeros después de la muerte del Santo Profeta (PBd) (Abu Bakr, 'Umar, 'Uzman y 'Ali) y el otro grupo, (el de los califas) que empezaron con Muawiyah, quienes no poseían de ninguna manera las virtudes religiosas de los califas bien guiados.

Los Omeyas provocaron tanto odio público como resultado de sus injusticias y descuidos durante sus gobiernos, que después de la derrota y muerte definitiva del último de sus califas, sus dos hijos y una cierta cantidad de personas de su familia encontraron grandes dificultades para escapar de la capital. Donde quiera que fuesen, nadie les daba refugio. Finalmente después de mucho deambular por los desiertos de Nubia, Abisinia y Bayawah (entre Nubia y Abisinia), durante cuyo transcurso muchos murieron de hambre y sed, llegaron a Bab al-Mandab del Yemen. Allí consiguieron los medios de viaje de entre la gente pidiendo ayuda económica yendo para Meca vestidos como portadores. Por último, en Meca pudieron desaparecer entre la masa del pueblo[2].

El Shi'ismo durante el segundo siglo de la Hégira (s. VIII d.C.)

Durante la última parte del primer tercio del siglo VIII, siguiendo a una serie de revoluciones y guerras sangrientas en todo el mundo islámico, que se debían a las injusticias, las represiones y las acciones erróneas de los Omeyas, comenzó un movimiento

1 *"Bihar al-anwar"*, vol. XII y otras fuentes shi'itas.
2 *"Yaqubi"*, vol. II, pág. 84.

anti-omeya en nombre de la Casa del Profeta en Jurasan, Persia. El líder de este movimiento fue el general persa Abu Muslim Marwazi, quien se rebeló contra el gobierno omeya y avanzó con su causa paso a paso hasta que pudo derrotarlo[1].

Aunque este movimiento se originó con un profundo fundamento shi'ita y tomó cuerpo con la afirmación de querer vengar la sangre de la Casa del Profeta, y aunque al pueblo se le pedía incluso que dieran su fidelidad secretamente a un califato miembro de la familia del Profeta (PBd), ello no se presentaba directamente como consecuencia de las instrucciones de los Imames. Esto se testimonia por el hecho de que cuando Abu Muslim ofreció el califato al sexto Imam en Medina, lo rechazó por completo diciendo: "Tú no eres uno de mis hombres y este no es mi tiempo"[2].

Finalmente los abbásidas se hicieron con el califato en nombre de la familia del Profeta[3] y al comienzo se mostraron un tanto amables con el pueblo en general y con los descendientes del Profeta (PBd) en particular. En nombre de vengar el martirio de la familia del Profeta (PBd), masacraron a los Omeyas, al grado de abrir sus tumbas y quemarlas donde fuera que las encontraban[4] pero enseguida empezaron a seguir los caminos injustos de los omeyas y no se abstuvieron de ninguna manera de las injusticias y las acciones irresponsables. Abu Hanifah, el fundador de una de las cuatro escuelas de leyes sunnitas, fue apresado y torturado por Al-Mansur[5]. Ibn Hanbal, el fundador de otra escuela, fue azotado[6]. El sexto Imam murió envenenado después de grandes torturas y sufrimientos[7]. Los descendientes del Santo Profeta (PBd) a veces fueron decapitados todos en grupo, quemados vivos, o incluso colocados dentro de las paredes de los edificios gubernamentales en construcción.

---

1 *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 79; *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 208 y otras historias.
2 *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 86; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III, pág. 268.
3 *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 86; *"Muruj al-dhahab"*, vol. III, pág. 270.
4 *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 91-96; *"Abul Fida"*, vol. I, pág. 212.
5 *"Abul Fida"*, vol. II, pág. 6.
6 *"Yaqubi"*, vol. III, pág. 198; *"Abul Fida"*, vol. II, pág. 33.
7 *"Bihar al-anwar"*, vol. XII, sobre la vida del Imam Ya'far al-Sadiq.

Harún al-Rashid, el califa abbásida, durante cuyo reino el imperio islámico alcanzó el apogeo de su expansión y poder, ocasionalmente miraba el sol y se le dirigía en estas palabras: "Brilla en cualquier lado que desees, nunca serás capaz de dejar mi reino". Por una parte sus ejércitos estaban avanzando en el este y en el oeste, y por otra, a unos pocos pasos del palacio del califa y sin su conocimiento, los funcionarios habían decidido por su cuenta cobrar peaje a la gente que quería cruzar el puente de Bagdad. Incluso un día que el califa quiso cruzar el puente fue parado y se le pidió que pagase peaje[1].

Un cantor, por cantar dos versos lascivos que incitaron las pasiones del califa abbásida, Amin, fue premiado con tres millones de dirhams. Lleno de gozo el cantor se arrojó a los pies del califa diciendo: "Oh líder de los creyentes! ¿Me das todo este dinero?". El califa respondió: "No me importa. Recibimos este dinero de una parte desconocida del país"[2].

La sorprendente cantidad de riqueza que fluía anualmente desde todos los rincones del mundo islámico al tesoro público en la capital, ayudó a crear una atmósfera mundana y fastuosa. En realidad gran parte de ella era gastada a menudo para los placeres e inquietudes de los califas de turno. El número de bellas muchachas esclavas en la corte de algunos de los califas excedía a mil. Por medio de la disolución del gobierno Omeya y el establecimiento del abbásida, el shi'ismo no se benefició de ninguna manera. Sus opositores injustos y represores solamente cambiaron sus nombres.

El Shi'ismo en el tercer siglo de la Hégira (s. IX d.C.)

Al comienzo del siglo IX el shi'ismo fue capaz de tomar aliento

1 *"Al-Aghani"* de Abul Faraj Isfahani, Cairo 1345-51, la historia del puente de Bagdad.

2 *"Al-Aghani"*, la historia de Amin.

una vez más. Esta condición más favorable fue debido antes que nada al hecho de que muchos libros científicos y filosóficos fueron traducidos del griego, siríaco y otros idiomas al árabe, y mucha gente estudiaba ansiosamente las ciencias racionales e intelectuales. Además, Al-Mamun, el califa abbásida entre 813 y 833, tenía inclinaciones mutazilitas, y puesto que en su visión religiosa favorecía la demostración racional, estuvo más propenso a dar completa libertad a la discusión y propagación de distintos puntos de vista religiosos. Los teólogos y estudiosos shi'itas sacaron toda la ventaja posible de esta libertad y se esforzaron al máximo en mayores actividades de estudio y en propagar las enseñanzas islámicas. También Al-Mamun, siguiendo la demanda de las fuerzas políticas del momento, había hecho al octavo Imam shi'ita su sucesor, como se relata en las historias oficiales. En consecuencia, los descendientes del Santo Profeta (PBd) y sus amigos encontraron un cierto grado de libertad respecto a las presiones gubernamentales y en lo que hacía a sus personas. Pero no pasó mucho tiempo y una vez más el filo de la espada se volvió hacia los shi'itas, y las prácticas olvidadas del pasado cayeron sobre ellos nuevamente. Este fue particularmente el caso en el gobierno de Al-Mutawakkil (847-861), quien tenía una especial enemistad hacia 'Ali (P) y los shi'itas. Por su orden fue completamente demolida la tumba del tercer Imam en Karbalá[1].

El Shi'ismo en el cuarto siglo de la Hégira (s. X d.C.)

En este siglo volvieron a existir condiciones que ayudaron en gran medida a la expansión y fortalecimiento del shi'ismo. Entre ellas se cuentan la debilidad que apareció en el gobierno y la administración central abbásida, y el surgimiento de los gobernantes Buyid. Éstos, que eran shi'itas, ejercían una gran influencia no sólo en las provincias persas sino también en la capital del califato

1 *"Abul Fida"*, y otras historias.

en Bagdad, e incluso sobre el mismo califa. Esta nueva fuerza de proporciones considerables permitió a los shi'itas sostenerse frente a sus oponentes, quienes antes habían tratado de aplastarlos apoyándose en el poder del califato. Esta situación también hizo posible a los shi'itas propagar sus puntos de vista religiosos abiertamente.

Como lo registran los historiadores, durante este siglo la mayoría de la península árabe era shi'ita con la excepción de algunas grandes ciudades. Incluso algunas de las mayores ciudades como Hayar, Uman y Sadah, eran shi'itas. En Basora, que siempre ha sido una ciudad shi'ita y ha competido con Kufa, que era considerada un centro shi'ita, apareció un grupo notable de shi'itas. También en Trípoli, Nablus, Tiberias, Alepo, Nayshapur y Herat había muchos shi'itas, mientras que en Ahwaz y la costa del Golfo Pérsico sobre la costa persa también había shi'itas[1].

Al comienzo del siglo X y después de muchos años de propagación de su misión religiosa en el norte de Persia, Nasir Utrush obtuvo el poder en Tabaristan y estableció un reino que continuó por varias generaciones después suyo. Antes de Utrush, había reinado durante muchos años en Tabaristan Hasan ibn Zayd al-Alawi[2]. También en ese período los Fatimitas, que eran Ismailitas, conquistaron Egipto y organizaron un califato que duró más de dos siglos (908-1171)[3]. A menudo ocurrían disputas y luchas en las principales ciudades como Bagdad, Cairo y Nayshapur entre shi'itas y sunitas, en algunas de las cuales obtuvieron el triunfo los primeros.

El Shi'ismo desde el siglo quinto al noveno de la Hégira (s. XI al XV d.C.)

Desde el siglo XI al XV el shi'ismo continuó expandiéndose

1 *"Al-Hadarat al-islamiyah"* de Adham Mez, Cairo 1366, vol. 1, pág. 97.
2 *"Muruj al-dhahab"*, vol. IV, pág. 373, *"Al-Milal wal-nihal"*, de Shahristani, Cairo, 1368, vol. I, pág. 254.
3 *"Abul Fida"*, vol. II pág. 63, y vol. III pág. 50.

como lo había hecho en el siglo X[1]. Aparecieron muchos reyes y gobernantes shi'itas en distintas partes del mundo islámico y el shi'ismo se propagó. Hacia fines del siglo XI la actividad misionera del ismailismo echó raíz en el fuerte de Alamut y durante aproximadamente un siglo y medio los Ismailitas vivieron una independencia completa en las regiones centrales de Persia. También los Sadat-y-Merashi, que eran descendientes del Santo Profeta (PBd), gobernaron durante muchos años en Mazandaran (Tabaristan)[2]. El Sha Muhammad Judabandah, conocido gobernante mongol, se hizo shi'ita y sus descendientes gobernaron por muchos años en Persia y contribuyeron a la expansión del shi'ismo[3]. También se debe mencionar a los reyes de las dinastías Aq Qoyunlu y Qara Qoyunlu, quienes gobernaron en Tabriz y cuyos dominios se extendían hasta Fars y Kerman[4], como así también al gobierno fatimita que estaba gobernando Egipto.

Por supuesto, la libertad religiosa y la posibilidad de ejercer la potestad religiosa por parte de la población eran diferentes bajo distintos gobiernos. Por ejemplo, con la finalización del gobierno Fatimita y la llegada al poder de los Ayyubitas, la escena cambió completamente y la población shi'ita de Egipto y Siria perdió su independencia religiosa. Muchos de los shi'itas de Siria fueron asesinados durante este período simplemente bajo la acusación de ser shi'itas. Uno de ellos fue Shahidy-Awwal (el Primer Mártir) Muhammad ibn Makki, una de las figuras más grandes en la jurisprudencia shi'ita, quien fue asesinado en Damasco en 1384[5]. También fue asesinado en Aleppo el *shaij* Al-Ishraq Shihab al-Din Suhrawardi bajo la acusación de que estaba desarrollando la filosofía y enseñanza batini[6]. A lo largo de este período el shi'ismo fue creciendo desde

1 Ver las historias *"Al-Kamil"* de Ibn Azir, Cairo, 1348, *"Raudat al-safa"* y *"Habib al-siyar"* de Jwand Mir, Teheran 1333.

2 Ibíd.

3 Ibíd.

4 Ibíd.

5 *"Rayhanat al-adab"* de Muhammad 'Ali Tabrizi , Teherán 1326-32, vol. II, pág. 365 y la mayoría de los trabajos sobre hombres famosos.

6 *"Rayhanat al-adab"*, vol. II, pág. 380.

el punto de vista numérico, aunque su facultad y libertad religiosa dependía de las condiciones locales y de los gobernantes del momento. Durante este período, de todos modos, el shi'ismo nunca pasó a ser la religión oficial de ningún estado musulmán.

El Shi'ismo en los siglos décimo y decimoprimero de la Hégira (s. XVI y XVII d.C.)

En el siglo XVI Ismail -quien era de la casa del *shaij* Safi al-Din Ardibili (fallecido en 1334), un shi'ita y maestro sufi- comenzó una revuelta en Ardibil con 300 sufis, con el objetivo de establecer un país shi'ita independiente y poderoso. De esta manera comenzó la conquista de Persia y derrocó a los príncipes feudales locales. Después de una serie de sangrientas guerras con los gobernantes locales y también con los otomanos que sostenían el título de califa, consiguió transformar a Persia, parte por parte, en un país con el shi'ismo como religión oficial de su reino[1].

Después de la muerte de Sha Ismail, otros reyes safávidas reinaron en Persia hasta el siglo XVIII y todos ellos reconocieron al shi'ismo como la religión oficial del país y continuaron fortaleciendo su presencia en el mismo. En la cumbre de su poder, durante el reinado de Sha Abbas, los safávidas fueron capaces de incrementar la expansión territorial y la población de Persia al doble de su actual medida[2]. En cuanto a otras tierras musulmanas, la población shi'ita continuaba como antes y aumentaba solamente a través del crecimiento natural de la población.

El Shi'ismo desde el siglo decimosegundo al decimocuarto de la Hégira (s. XVIII al XX d.C.)

1 *"Raudat al-safa"*, "*Habib al-siyar"* y otros.
2 *"Tarij-y alam aray-y abbasi"* de Iskandar Bayk, Teherán, 1334. A.H solar.

Durante los tres siglos pasados el shi'ismo ha seguido su tasa de crecimiento natural como antes. Actualmente, durante la última parte del siglo XX, el shi'ismo es reconocido como la religión oficial de Irán, y en Yemen e Iraq la mayoría de la población es shi'ita. Prácticamente en todas las tierras donde hay musulmanes se puede encontrar una cierta proporción de shi'itas. Se ha dicho que en conjunto hay en el mundo unos 80 o 90 millones de shi'itas.

Capítulo II

Las divisiones dentro del Shi'ismo

Cada religión posee una cierta cantidad de principios primarios, los cuales forman su base esencial, así como otros principios de importancia secundaria. Cuando los seguidores de una religión difieren en cuanto a la naturaleza de los principios primarios y sus aspectos secundarios, pero preservan una base común, el resultado se llama división (*inshiab*) dentro de la religión. Tales divisiones existen en todas las tradiciones y religiones, y más particularmente en las cuatro religiones reveladas[1], es decir, el Judaísmo, El Cristianismo, el Zoroastrismo y el Islam.

El shi'ismo no sufrió ninguna división durante el Imamato de los tres primeros Imames: 'Ali, Hasan y Husain. Pero después del martirio de Husain, la mayoría de los shi'itas aceptaron el Imamato de 'Ali ibn Husain al-Sayyad, mientras que una minoría conocida como Kisaniyah creía que el tercer hijo de 'Ali, Muhammad ibn Hanafiyah, era el cuarto Imam así como también el Mahdi prome-

1 Nota del editor original: Desde la perspectiva teológica general del Islam, las religiones reveladas son las que poseen Escrituras divinas. Esto, sin embargo, no evita que los musulmanes crean en la universalidad de la revelación, lo cual está particularmente acentuado en el sufismo. Todas las veces que se plantea la situación, los musulmanes aplican este principio fuera del mundo monoteísta iraní y semítico, como por ejemplo cuando se trata con el hinduismo, cuyo origen divino reconocen abiertamente muchas autoridades religiosas musulmanas.

tido, y que se había ocultado en las montañas de Radwa[1] y un día aparecería. Después de la muerte del Imam Al-Sayyad la mayoría de los shi'itas aceptaron como Imam a su hijo; Muhammad al-Baqir, mientras una minoría siguió a Zayd al-Shahid, otro hijo del Imam Al-Sayyad, haciéndose conocidos como zaydis. Después del Imam Muhammad al-Baqir, los shi'itas aceptaron a su hijo Ya'far al-Saqid como Imam, y después de la muerte de ése la mayoría siguió a su hijo el Imam Musa al-Kazim como séptimo Imam. Sin embargo, un grupo siguió al hijo mayor del sexto Imam, Ismail, quien murió cuando su padre aún vivía, y cuando este último grupo se separó de la mayoría de los shi'itas pasó a ser conocido como los Ismailitas. Otros aceptaron como Imam a Abdullah al-Aftah o a Muhammad, ambos hijos del sexto Imam. Finalmente otro grupo consideró al sexto Imam como el último, es decir, que después del mismo ya no reconocerían a otros. De la misma manera, después del martirio del Imam Musa al-Kazim, la mayoría siguió a su hijo, 'Ali al-Rida, como el octavo Imam. Pero otros no reconocieron más Imames después de Al-Kazim, siendo conocidos como los *waqifiyah*[2].

Desde el octavo Imam al doceavo, que la mayoría de los shi'itas creen que es el Mahdi prometido, no tuvo lugar ninguna división de importancia dentro del shi'ismo. Y si hubieron algunos casos de división duraron unos pocos días y se disolvieron por sí mismos. Por ejemplo, Ya'far, el hijo del décimo Imam, afirmó ser el Imam después de la muerte de su hermano, el onceavo Imam. Un grupo de gente lo siguió pero se desperdigó a los pocos días y el propio Ya'far no siguió afirmando su condición de Imam. Además, hay diferencias entre los shi'itas en cuestiones jurídicas y teológicas, las que no se deben considerar como divisiones en escuelas religiosas. Tampoco deben ser consideradas en ningún sentido como bifurcaciones del shi'ismo las sectas Babi y Bahai, que al igual que los batinis (los

1 Nota del editor original: Las montañas de Radwa son una cordillera ubicada cerca de Medina y bien conocidas por el papel jugado al principio de la historia islámica.

2 Nota del editor original: Se debe recordar que la mayoría de las ramas citadas aquí tenían muy pocos adherentes y de ninguna manera son comparables al shi'ismo de los Doce Imames o al ismailismo.

Qaramitah) difieren tanto en los principios (*usul*) como en las ramas de las ciencias islámicas de los musulmanes.

Todas las sectas que se separaron de la mayoría de los shi'itas se disolvieron en un corto período, excepto dos: los Zaydi y los Ismailitas, las cuales continúan existiendo. Comunidades de ambas ramas están activas en distintas partes del mundo, como Yemen, India y Siria. Por lo tanto limitaremos nuestra discusión a estas dos ramas así como a los seguidores de los Doce Imames, quienes son la mayoría de los shi'itas.

Zaydismo y sus ramas

Los Zayditas son los seguidores de Zayd al-Shahid, el hijo del Imam Al-Sayyad. Zayd se rebeló en el año 737 contra el califa Omeya Hisham Abd al-Malik, y un grupo de gente le prometió obediencia. Tuvo lugar una batalla en Kufa entre Zayd y el ejército del califa donde el primero fue muerto. Sus seguidores lo consideraban como el quinto Imam de la Casa del Profeta. Después de él tomó su lugar su hijo Yahya ibn Zayd, quien se rebeló contra el califa Walid ibn Yazid y también fue muerto. Después de Yahya fueron elegidos como Imames Muhammad ibn Abdallah e Ibrahim ibn Abdallah, quienes se rebelaron contra el califa abbásida Mansur al-Dawaniqi y también fueron muertos.

De aquí en adelante y por algún tiempo hubieron desórdenes en las filas de los zayditas hasta que Nasir al-Utrush, un descendiente del hermano de Zayd, se levantó en Jorasán. Al ser perseguido por las autoridades gubernamentales de esa región, huyó a Mazandaran (Tabaristán), cuyo pueblo aún no había aceptado el Islam. Después de 13 años de actividad misionera en esa región, llevó a una gran cantidad de gente a la rama zaydita del Islam. Con la ayuda de sus seguidores, conquistó la región de Mazandaran en el año 913, convirtiéndose él en Imam. Por algún tiempo sus descendientes continuaron gobernando como Imames en el área.

Según los zayditas, cualquier descendiente de Fátima (la hija del Profeta -P-) que inicia un levantamiento en nombre de la defensa de la Verdad puede convertirse en Imam si está instruido en las ciencias religiosas, y es éticamente puro, valiente y generoso. Sin embargo por algún tiempo después de Utrush y sus descendientes no hubo ningún Imam que pudiera llevar a cabo una insurrección con la espada hasta que recientemente, hace unos sesenta años, el Imam Yahya se rebeló en el Yemen, que había sido parte del Imperio Otomano, lo hizo independiente y comenzó a gobernar allí como Imam. Sus descendientes continuaron gobernando en esa región como Imames hasta hace muy poco.

Al comienzo los zayditas, al igual que el propio Zayd, consideraban a los dos primeros califas, Abu Bakr y 'Umar, como sus Imames, pero después de algún tiempo algunos de ellos comenzaron a tachar los nombres de los mismos de la lista de Imames y pusieron a 'Ali (P) como el primer Imam.

De lo que se conoce de la creencia de los zayditas se puede decir que en lo que hace a los principios del Islam (*usul*) siguen un camino cercano al de los mutazilitas, mientras que en las ramas o instituciones derivadas de la ley (*furu'*) aplican la jurisprudencia de Abu Hanifah, el fundador de una de las escuelas de leyes sunnitas. También difieren entre ellos mismos respecto a ciertos problemas[1].

El ismailismo y sus ramas

El Imam Ya'far al-Saqid tuvo un hijo llamado Ismail, que era el mayor entre los hermanos. Murió cuando su padre aún vivía, quien llamó a testimoniar su fallecimiento, incluido el gobernador de Medina[2]. Respecto a esta cuestión, algunos no creyeron que

1 El material de esta sección se basa en *"Al-Milal wal-nihal"* y el *"Kamil"* de Ibn Azir.

2 El material de esta sección se toma de *"Kamil"*, *"Raudat al-safa"*, *"Habib al-siyar"*, *"Abul Fida"*, *"Al-Milal wal-nihal"*, y algunos de sus detalles de *"Tarij-y Aqa Janiyah"* de Matbai, Nayaf, 1351.

Ismail muriera sino que se ocultó y que aparecería nuevamente y sería el Mahdi prometido. Además creían que el hecho de llamar a gente para que testimonie su fallecimiento por parte del Imam (su padre), era una manera de ocultar la verdad por temor a Al-Mansur, el califa abbásida. Otra gente creía que el verdadero Imam era Ismail, cuya muerte significaba que el Imamato fue transferido a su hijo Muhammad. Un tercer grupo también sostenía que, aunque murió cuando su padre aún vivía, Ismail era el Imam y que el Imamato pasaba después suyo a Muhammad ibn Ismail y sus descendientes. Los dos primeros grupos desaparecieron rápidamente mientras que la tercer rama continúa existiendo hasta hoy día y ha sufrido un cierto número de divisiones.

Los ismailitas tienen una filosofía en muchos aspectos parecida a la de los sabeanos (adoradores de las estrellas)[1] combinada con elementos de la gnosis hindú. En las ciencias y mandatos del Islam creen que cada realidad exterior (*zahir*) tiene un aspecto interno (*batin*) y cada elemento de la revelación (*tanzil*) una exégesis esotérica y hermenéutica (*tawil*)[2].

Los ismailitas creen que la tierra nunca puede existir sin una Prueba (*huyyah*) de Dios. La Prueba es de dos tipos: parlante (*natiq*) y silenciosa (*samit*). El que habla es un profeta y el que se mantiene en silencio es un Imam o Guardián (*wali*), quien es el heredero o ejecutor del testamento o albacea (*wasi*) del Profeta. En cualquier caso la Prueba de Dios es la perfecta teofanía de la Divinidad.

---

1 Nota del editor original: Aquí los sabeanos (o sabeos) se refiere a la gente de Harran, quienes tenían una religión donde las estrellas jugaban un papel principal. Además, ellos fueron depositarios de la filosofía Hermética y Neopitagórica, jugando un importante papel en la transmisión al Islam de la mayoría de las escuelas esotéricas de la filosofía helénica como así también de la astronomía y las matemáticas. Dejaron de existir durante los primeros siglos de la historia islámica y no deben ser confundidos con los sabeanos o mandeanos del sur de Iraq y Persia, los cuales aún subsisten.

2 Nota del editor original: El término *tawil*, que juega un rol cardinal en el shi'ismo como así también en el sufismo, literalmente significa 'volver al origen de las cosas'. Significa penetrar el aspecto externo de cualquier realidad, ya sea una escritura sagrada o un fenómeno de la naturaleza, yendo a su esencia íntima, para ir del fenómeno al numen.

El principio de la Prueba de Dios gira constantemente alrededor del numero siete. Un profeta (*nabi*), que es enviado por Dios, tiene la función de la profecía (*nubuwwat*), de traer la Ley Divina o *shar'iah*. Un profeta, que es la manifestación perfecta de Dios, tiene el poder esotérico de iniciar a los hombres en los Misterios Divinos (*walayat*)[1]. Después del profeta hay siete ejecutores o albaceas de su testamento (*wasi*), quienes poseen la facultad de cumplir o llevar a cabo su testamento (*wasayat*), y la facultad de la iniciación esotérica en los Misterios divinos (*walayat*). El séptimo en la sucesión posee esos dos poderes y también el adicional de la profecía (*nubuwwat*). El ciclo de los siete albaceas (*wasis*) se repite entonces con el séptimo en su calidad de profeta.

Los ismailitas dicen que Adán fue enviado como profeta con la facultad profética y la guía esotérica, habiendo tenido siete albaceas de los cuales el séptimo fue Noé, quien tuvo las tres funciones de *nubuwwat*, *qasayat* y *walayat*. Abraham fue el séptimo albacea (*wasi*) de Noé, Moisés el séptimo albacea de Abraham, Jesús el séptimo albacea de Moisés, Muhammad el séptimo albacea de Jesús y Muhammad ibn Ismail el séptimo albacea de Muhammad.

Consideran que los *wasis* del Profeta (PBd) son: 'Ali (P), Husain ibn 'Ali (no consideran al Imam Hasan entre los Imames), 'Ali ibn Husain al-Sayyad, Muhammad al-Baqir, Ya'far al-Sadiq, Ismail ibn Ya'far y Muhammad ibn Ismail. Después de esta serie hay siete descendientes de Muhammad ibn Ismail cuyos nombres están ocultos y en secreto. Después de ellos están los primeros siete gobernantes del califato Fatimita de Egipto, el primero de los cuales,

1 Nota del editor original: El término wali significa en el Islam 'santo', y *wilayah*, como se emplea generalmente, y particularmente en el sufismo, significa 'cantidad'. Pero en el contexto shi'ita, *wilayah* (comúnmente pronunciado *walayat*) significa la facultad esotérica del Imam por medio de la cual es capaz de iniciar a los hombres en los Misterios Divinos, proveyéndoles la clave para obtener la santidad. El uso de los dos términos, por lo tanto, están relacionados, dado que por una parte corresponde a la santidad de la vida y por otra parte a la facultad esotérica particular del Imam que conduce a los hombres a la vida santa. En el caso del Imam también tiene otras connotaciones sociales y cósmicas normalmente no identificadas con el sentido general de santidad.

Ubaydallah al-Mahdi, fue el fundador de la dinastía Fatimita. Los ismailitas creen también que además de la Prueba de Dios en la tierra siempre están presentes doce Jefes (*naqib*) que son los compañeros y élite de seguidores de la Prueba. Algunas de las ramas de los batinis, sin embargo, al igual que los drusos, creen que seis de los jefes son Imames y otros seis son distintos.

Los Batinis

En el año 891, poco tiempo antes de la aparición de Ubaydallah al-Mahdi en el Norte de África, apareció en Kufa una persona desconocida de Juzistan (al sur de Persia) quien nunca reveló su nombre e identidad. Ayunaba durante el día y oraba a la noche, viviendo de su propio trabajo. Además invitaba al pueblo a unirse a la causa ismaelita y fue capaz de reunir un gran número de gente alrededor suyo. De entre ellos eligió doce jefes (*naqibs*) y después de dejar Kufa nunca más se oyó hablar de él.

Este hombre desconocido fue reemplazado por Ahmad, al que se le llamaba el Qaramita, quien empezó a propagar las enseñanzas batinis en Iraq. Según registraron los historiadores, instituyó dos oraciones diarias en lugar de las cinco del Islam; eliminó la necesidad de la ablución después de la relación sexual y permitió beber vino. Contemporáneamente a estos sucesos surgieron otros líderes batinis invitando al pueblo a unirse a su causa, consiguiendo reunir un grupo de seguidores.

Los batinis no tenían ninguna consideración y respeto por las vidas y propiedades de quienes no pertenecían a su grupo. Por esta razón produjeron levantamientos en las ciudades de Iraq, Bahrain, el Yemen y Siria, derramando la sangre de la gente y saqueando sus riquezas. Muchas veces paraban las caravanas que iban en peregrinación a Meca, mataban a miles de peregrinos y robaban sus provisiones y camellos.

Abu Tahir al-Qarmati, uno de los líderes qaramitas que en el

año 923 había conquistado Basora y no dejaba de matar y saquear, marchó hacia Meca con un gran número de batinis en el año 929. Después de superar la breve resistencia de las tropas gubernamentales entró en la ciudad y masacró a la población como así también a los peregrinos recién llegados. Incluso corrieron ríos de sangre dentro de la Masyid al-Haram (la mezquita donde está la Kaabah) y dentro de la propia

Kaabah. Dividió entre sus discípulos la cubierta de la Kaabah. Arrancó la puerta de la Kaabah y se llevó la piedra negra a su palacio en Yemen. Durante 25 años la piedra negra estuvo en manos qaramitas. A consecuencia de estas acciones la mayoría de los musulmanes se apartaron completamente de los batinis y los consideraron fuera de los límites del Islam. Incluso Ubaydallah al-Mahdi, el gobernante fatimita, que en esos días se había levantado en el Norte de África y se consideraba el Mahdi prometido, los aborreció. De acuerdo a la visión de los historiadores las características distintivas de la escuela batini es que interpretan el aspecto externo del Islam de una manera esotérica y consideran que las exteriorizaciones de la *shar'iah* son solamente para la gente simple de poca inteligencia, privada de perfección espiritual. No obstante los Imames batinis ordenaban ocasionalmente que sean seguidas y practicadas ciertas regulaciones y leyes.

Los Nizaris, Musta'lis, Drusos y Muqanna'ah

Los Nizaris

Ubaydallah al-Mahdi, quien se levantó en el Norte de África en el año 904 y como ismaelita declaró su Imamato y estableció el gobierno Fatimita, es el fundador de la dinastía. Y sus descendientes hicieron de El Cairo el centro de su califato. Durante siete generaciones este sultanato e Imamato ismaelita continuó sin divisiones. A la muerte del séptimo Imam, Al-Mustansir Billah Muidd ibn 'Ali, sus hijos, Nizar y Al-Mustali, comenzaron a disputar por

el califato y el Imamato. Después de largas disputas y sangrientas batallas, Mustali resultó victorioso. Capturó a su hermano Nizar y lo encarceló, muriendo en prisión.

Como resultado de esta disputa quienes aceptaban a los Fatimitas se dividieron en dos grupos: los nizaris y los mustalis. Los nizaris son los seguidores de Hasan al-Sabbah, quien era uno de los más cercanos a Al-Mustansir. Después de la muerte de Nizar, debido al apoyo a éste, Hasan al-Sabbah fue expulsado de Egipto por Al-Mustali. Llegó a Persia y después de un corto período apareció en la Fortaleza Alamut próxima a Qazwin. Conquistó Alamut y varias fortalezas de los alrededores.

Estableció allí su gobierno y también comenzó a invitar a la gente a la causa ismaelita.

Después de la muerte de Hasan en el año 1124, Buzurg Umid Rudbari y después de éste su hijo, Kiya Muhammad, continuaron gobernando siguiendo los métodos y maneras de Hasan al-Sabbah. Después de Kiya Muhammad, su hijo Hasan Ala Dhikrihul-Salam, el cuarto gobernante de la fortaleza de Alamut, modificó las formas de gobierno de Hasan Al-Sabbah, que había sido nizari, y se convirtió en batini. De aquí en adelante las fortalezas ismaelitas continuaron siendo batinis. Cuatro gobernantes, Muhammad ibn Ala Dhikrihul-Salam, Yalal al-Din Hasan, Ala al-Din y Rukn al-Din Jurshah, se convirtieron en sultanes e imames uno después del otro hasta que Hulagu, el conquistador Mongol, invadió Persia. Este capturó las fortalezas ismaelitas, condenó a muerte a todos ellos y arrasó las fortalezas hasta los cimientos.

Siglos más tarde, en 1839, el Aqa Jan de Mahaleat en Persia, quien pertenecía a los nizaris, se rebeló contra Muhammad Shah Qayar en Kerman, pero fue derrotado y huyó a Bombay. Allí propagó su causa batini-nizari que continúa hasta hoy. Los nizaris también son llamados los Aqa Janidas.

Los Mustalis

Los mustalis fueron los seguidores de Mustali. El Imamato de estos continuó durante el gobierno Fatimita en Egipto hasta que finalizó en el año 1171. Poco después, la secta Bohra, siguiendo la misma escuela apareció en la India y subsiste hasta hoy día.

Los Drusos

Los drusos, quienes viven en las montañas Druzas en Siria (y también en Líbano), originalmente fueron seguidores de los califas Fatimitas. Pero como consecuencia de la actividad misionera de Nashtakin, los drusos se unieron a la secta batini. Los drusos se quedan detenidos (religiosamente) con el sexto califa Fatimita Al-Hakim Billah, asegurando que está oculto, que ha ascendido al cielo y que aparecerá otra vez en la tierra, aunque otros creen que él fue asesinado.

Los Muqannah

Estos fueron al principio discípulos de Ata al-Marwi, conocido como Muqanna, quien de acuerdo a las fuentes históricas era seguidor de Abu Muslim de Jurasan. Después de la muerte de Abu Muslim, Muqanna afirmó que su alma se había encarnado en él. De inmediato aseguró ser un profeta y más tarde una divinidad. Finalmente, en el año 777 fue sitiado en la fortaleza de Kabash en Transoxiana, cuando estuvo seguro que sería capturado y asesinado, se arrojó al fuego con algunos de sus discípulos, quemándose hasta morir. Sus seguidores inmediatamente adoptaron el ismailismo y las formas batinis.

Diferencias entre el Shi'ismo Duodecimano con el ismailismo y zaydismo

La mayoría de los shi'itas, de quienes los grupos antes mencionados se habían bifurcado, son shi'itas de los Doce Imames, también llamados Imamitas. Como ya se ha mencionado, surgen debido a

la crítica y protesta respecto a dos problemas básicos del Islam, sin tener ninguna objeción a las formas religiosas que habían estado prevaleciendo de entre los musulmanes a través de los mandatos del profeta. Hay dos cuestiones, las que hace al gobierno y a la autoridad religiosa islámica en las ciencias religiosas, las cuales los shi'itas consideran que son un derecho particular de la Casa del Profeta.

Los shi'itas afirmaron que el califato islámico, del cual la guía esotérica y el liderazgo espiritual son dos elementos inseparables, pertenece a 'Ali (P) y sus descendientes. También creían que de acuerdo a las especificaciones del Profeta (PBd) los Imames de la Casa del Profeta son doce en número. El shi'ismo sostuvo, además que las enseñanzas externas del Sagrado Corán, que son los mandamientos y las regulaciones de la *shar'iah* e incluyen los principios de la completa vida espiritual, son válidos hasta el Día del Juicio. Estos mandamientos y regulaciones deben ser estudiados a través de la guía que proporciona la Casa del Profeta.

Considerando estos puntos queda claro que la diferencia entre el Shi'ismo Duodecimano con el zaydismo está en que los zaiditas no consideran generalmente que el Imamato pertenece solamente a la Casa del Profeta y no limitan el número de los Imames a doce. Ellos tampoco siguen la jurisprudencia de la Casa del Profeta, como lo hacen los Doce Imames shi'itas.

La diferencia entre los doce Imames del shi'ismo con los ismaelitas yace en que para los últimos el Imamato gira alrededor del número siete y la profecía no termina con el Santo Profeta Muhammad (PBd). Para ellos también es posible el cambio y la transformación en los mandamientos de la *shar'iah*, especialmente entre los batinis. En contraste, los shi'itas de los Doce Imames consideran que el Profeta Muhammad (PBd) es el sello de la profecía y creen que tiene doce albaceas y sucesores de su testamento. Sostienen los shi'itas que el aspecto externo de la *shar'iah* es válido e imposible de abrogar. Afirman que el Sagrado Corán tiene tanto un aspecto exotérico como un aspecto esotérico.

Resumen de la historia del Shi'ismo Duodecimano

Como ha quedado claro en las páginas anteriores, la mayoría de los shi'itas son seguidores de los Doce Imames. Originalmente fueron el mismo grupo de amigos y sostenedores de 'Ali (P), quienes, después de la muerte del Profeta (PBd), con el objeto de defender el derecho a la Casa del Profeta en la cuestión del califato y la autoridad religiosa, comenzó a criticar y protestar contra los puntos de vista prevalecientes y se separó de la mayoría de la gente.

Durante el califato de los califas bien guiados (632-656), los shi'itas estuvieron bajo cierta presión que se volvió mucho más grande durante el califato Omeya (661-750), cuando ya no estaban protegidos de ninguna manera contra la destrucción de sus vidas y propiedades. No obstante, cuando más grande fue la presión ejercida sobre ellos, más firmes se volvieron en sus creencias, lo cual les benefició especialmente para la expansión de las mismas y sus enseñanzas.

Desde mediados del siglo VIII (II H), cuando los califas abbásidas establecieron su dinastía, los shi'itas fueron capaces de obtener mejores condiciones como resultado de la debilidad del estado prevaleciente en ese momento. De todos modos, rápidamente las condiciones se volvieron difíciles nuevamente hasta fines del siglo IX, cuando se hicieron aun más severas.

A comienzos del siglo X, con el surgimiento de los influyentes buyidis, que eran shi'itas, el shi'ismo ganó fuerza y pudo llevar a cabo sus actividades más o menos con libertad. Comenzaron los debates científicos y eruditos, lo que continuó así hasta finales del siglo XI. A comienzos del siglo XIII, cuando comenzó la invasión mongola, a consecuencia de verse involucrados por lo general en las guerras y el caos, y a la continuación de las Cruzadas, los distintos gobiernos islámicos no presionaron mayormente a los shi'itas. Además, la conversión al shi'ismo de algunos gobernantes mongoles en Persia, así como el gobierno de los Sadat-y Marashi (quienes eran

shi'itas) en Mazandaran, sirvieron de instrumento en la expansión del poder y el territorio shi'ita. Hicieron que se sienta mucho más que antes la presencia de grandes concentraciones de población shi'ita en Persia y otras tierras musulmanas. Esta situación continuó a lo largo del siglo XV.

Al comienzo del siglo XVI, como consecuencia de la aparición de los safávidas, el shi'ismo se convirtió en la religión oficial de los vastos territorios persas, cosa que continúa hasta hoy día. En otras regiones del mundo también hay decenas de millones de shi'itas.

Segunda parte

El pensamiento religioso Shi'ita

Capítulo III

Tres métodos de pensamientos religiosos

Por pensamiento religioso damos a entender aquella forma de pensamiento que se preocupa por cualquiera de los problemas de naturaleza religiosa dentro de una religión en particular, en el mismo sentido que el pensamiento matemático es la forma de pensamiento que se ocupa de las cuestiones matemáticas y resuelve los problemas matemáticos.

No hace falta decir que el pensamiento religioso, al igual que otras formas de pensamiento. Debe tener fuentes confiables en las cuales se origina la materia prima del mismo y de las cuales depende. De la misma manera, el proceso de razonamiento necesario para la solución de problemas matemáticos tiene una serie de hechos y principios matemáticos establecidos.

La fuente singular sobre la que se basa y de la que depende la religión divinamente revelada del Islam, puesto que es una revelación de origen celestial, no es otra que el Sagrado Corán. Es el Sagrado Corán el testamento definitivo de la profecía siempre viviente y universal del Profeta (PBd), y es el Sagrado Corán el que guarda la sustancia del mensaje islámico. Por supuesto, el hecho de que el Sagrado Corán sea la única fuente del pensamiento religioso islámico, no elimina otras fuentes y orígenes de pensamiento correcto, como se explicará luego.

Hay tres métodos de pensamiento religioso en el Islam. El

Sagrado Corán en sus enseñanzas señala a los musulmanes tres senderos a seguir con el objeto de comprender los designios de la religión y de las ciencias islámicas[1]:

1) El sendero de los aspectos formales y externos de la religión (*shar'iah*);

2) El sendero de la comprensión intelectual;

3) El sendero de la comprensión espiritual lograda a través de la sinceridad e integridad (*ijlas*) en la obediencia a Dios.

Se puede ver que el Sagrado Corán en su aspecto formal se dirige a toda la gente sin proveer demostración o prueba alguna. Más bien, dependiendo de la única soberanía de Dios, ordena al pueblo aceptar los principios de la fe, como ser la Unidad divina, la profecía, la escatología. Establece mandatos prácticos como ser las oraciones diarias, el ayuno, etc. Y al mismo tiempo prohíbe a la gente cometer otras acciones. No obstante, si el Sagrado Corán no hubiera probado tener autoridad para establecer estos mandatos, no cabría esperar nunca que la gente los acepte y obedezca. Por lo tanto se debe concluir en que esas simples expresiones del Sagrado Corán son un sendero hacia los fines religiosos últimos y la comprensión de las ciencias islámicas. Llamamos a tales expresiones verbales como 'Creencia en Dios y en Su Profeta' y 'Cumplir con las oraciones', el aspecto formal de la religión.

Además de la guía en el aspecto externo de la religión, vemos que el Sagrado Corán en muchos versículos guía al hombre hacia la comprensión intelectual. Invita al hombre a meditar, contemplar y discutir sobre los signos de Dios en el macrocosmos y en el

1 Nota del editor original: Como indicamos en la introducción, en el mundo shi'ita hubo una tradición continua de teosofía o sabiduría (*hikmah*), que también se llama *falsafah*, o filosofía, a lo cual el autor se refiere a menudo en este libro. Esta escuela es, de todos modos, una escuela de filosofía tradicional unida a la metafísica y a los medios de realización o comprensión espiritual. Ello no se debe identificar con modos de pensamiento racionalista o puramente profano, y por lo tanto no se trata de la misma filosofía como corrientemente se la entiende en occidente, aunque se valga de demostraciones racionales y de las leyes de la lógica.

microcosmos. Explica muchas verdades a través de razonamientos intelectuales sin reserva de ningún tipo. Se debe decir que ciertamente ningún libro sagrado alaba y recomienda la ciencia y el conocimiento intelectual para el hombre tanto como lo hace el Sagrado Corán. En muchas de sus palabras y expresiones el Sagrado Corán atestigua la validez de la prueba intelectual y la demostración racional. Es decir, no afirma que el hombre deba aceptar primero la validez de las ciencias islámicas y luego a través de la prueba intelectual justificar su validez. Más bien, con completa confianza en la verdad de su propia posición, proclama que el hombre debe usar su intelecto para descubrir la verdad de las ciencias islámicas, y solamente luego aceptar esta verdad. Debe buscar en el mundo de la creación, que es por sí mismo un testimonio veraz, la confirmación de las palabras contenidas en el mensaje islámico. Y finalmente, el hombre debe encontrar la afirmación de su fe en los resultados de la demostración racional. No debe obtener primero la fe y luego, en obediencia a ella, buscar pruebas. De esta manera el pensamiento filosófico es también un camino cuya validez y eficacia se confirma por medio del Sagrado Corán.

También, además de la guía en los aspectos externos e intelectuales de la religión, vemos que el Sagrado Corán explica en términos sutiles que todas las ciencias religiosas se originan y vienen de la Unidad Divina (*tauhid*) y del conocimiento de Dios y de Sus Atributos. La perfección del conocimiento de Dios pertenece a quienes Él ha sacado de todos los lugares y elevado solamente para Sí Mismo. Son estos hombres que se han olvidado de sí mismos y de todas las cosas como consecuencia de la sinceridad e integridad en la obediencia a Dios, los que han sido capaces de concentrar todas sus fuerzas y energías en el mundo trascendente. Sus ojos se han vuelto iluminados a través de la visión de la luz del Creador puro. Con el ojo del discernimiento han visto la realidad de las cosas en el reino del cielo y de la tierra, porque a través de la sincera obediencia han alcanzado el estado de certeza (*yaqin*). Como consecuencia de esta certeza los reinos del cielo y de la tierra y la vida inmortal del mundo eterno, se ha revelado a ellos.

La discusión sobre los siguientes versículos sagrados ilumina completamente esta afirmación: ***«Y no hemos enviado antes de ti a ningún Mensajero sin haberle revelado: "No hay más dios que Yo, así pues, ¡Adoradme!"»*** (21:25)[1], y ***«Glorificado sea Dios por encima de lo que Le atribuyen, excepto los siervos puros de Dios»*** (37:159-160)[2] y ***«Di: "En verdad, yo soy un ser humano igual a vosotros. Me ha sido revelado que vuestro Dios es un Dios Único. Por tanto, quien tenga esperanza de encontrarse con su Señor que obre rectamente y que no asocie a nadie en la adoración a su Señor"»*** (18:110)[3], y ***«Y adora a tu Señor hasta que te llegue la certeza»*** (15:99)[4], y Dios dice: ***«Así mismo, mostramos a Abraham el gobierno de los cielos y de la Tierra para que fuese de los que tienen certeza»*** (6:75)[5], y ***«¡Pero no! ¡En verdad, el registro de los que hacen el bien está en Illiyyin! ¿Y qué te hará entender lo que es Illiyyin? Es una escritura detallada que los cercanos (a Dios) atestiguarán»*** (83:18-21)[6], y ***«¡Pero no! ¡Si supieseis con certeza, os juro que veríais el Fuego»*** (102:5-6)[7].

---

1 Podemos deducir de este versículo que la adoración en la religión de Dios se subordina y está al servicio de la Unidad (*tauhid*) y se basa en ella.

2 Ser capaz de atribuir y describir depende del conocimiento de lo que va a ser descrito. De este versículo se puede concluir que excepto quienes se consagran sinceramente a Dios y quienes se han vuelto purificados, nadie más puede llegar a conocer a Dios de la manera en que debe ser conocido.

Por lo tanto Él no puede ser conocido o descrito propiamente por otros y está más allá de cualquier atributo que Le den.

3 Podemos deducir de este versículo que no hay ninguna otra manera de encontrar al Señor excepto a través de la Unidad y la correcta acción.

4 De este versículo se puede concluir que la verdadera adoración de Dios resulta en la certeza (*yaqin*).

5 Podemos concluir de este versículo que una de las condiciones necesarias para alcanzar la certeza es obtener la visión angelical o arquetípica de los cielos y de la tierra.

6 Por medio de estos versículos pasamos a saber que el destino de los justos (*abrar*) se contiene en un libro llamado *"Illiyin"* (el muy elevado), conocido por los cercanos a Dios por medio de la visión espiritual. El verbo marcado (*yashhduhu* en árabe) muestra que por Escritura (registro escrito) no se entiende un libro escrito en el sentido ordinario. Más bien se refiere al mundo de proximidad y elevación divina.

7 De este versículo se puede comprender que la ciencia de certeza (*ilm al-yaqin*) resulta en la visión del fin último de quienes están en un estado de ruindad, siendo este fin llamado *yahim* o infierno.

Así se puede decir que uno de los caminos para la comprensión de las verdades y las ciencias religiosas es la purificación del alma carnal y la sinceridad en la obediencia a Dios.

De lo dicho queda claro que el Sagrado Corán propone tres métodos para la comprensión de las verdades religiosas: los aspectos formales o externos de la religión, el razonamiento intelectual, y la sinceridad e integridad en la obediencia conducente a la intuición intelectual, que resulta en el desvelamiento de la verdad y su visión interior. No obstante hay que comprender que estos tres métodos difieren uno del otro de diversas maneras. Por ejemplo, dado que las formas externas de la religión son expresiones verbales en el lenguaje más simple, están en manos de toda la gente y cada persona se beneficia de ellas de acuerdo a su propia capacidad[1]. Por otra parte, los otros dos caminos que son apropiados para un grupo en particular (la élite, *jauass*), no son comunes a todos. El sendero de las formas externas de la religión conduce a la comprensión de los principios y las obligaciones del Islam y resulta en el conocimiento de la substancia de la creencia y las prácticas del Islam, y de los principios de la ética, ciencias y jurisprudencia islámica. Esto está en contraste con los otros dos senderos. El sendero intelectual puede descubrir los problemas relacionados con la fe, la ética y los principios generales que gobiernan las cuestiones prácticas, pero el método intelectual no puede descubrir los mandamientos religiosos específicos dados en el Sagrado Corán y la *sunnah*. El sendero de purificación del alma carnal, dado que conduce al descubrimiento de las verdades espirituales dadas por Dios, no puede tener ningún límite ni medida de sus resultados o de las verdades reveladas a través de este regalo divino. Los hombres que alcanzaron este conocimiento se han auto separado y olvidado de todas las cosas excepto de Dios, y están bajo la directa guía y camino de Dios mismo -quiera su Nombre ser Glorificado-. A dichas personas les es revelado lo

1 Es en referencia a esta verdad que el Santo Profeta (PBd) en un hadiz aceptado por los sunnitas y los shi'itas, dice: "Los profetas hablamos al género humano de acuerdo a su grado de comprensión". *"Bihar al-Anuar"* vol. I, pág. 37; *"Usul al-kafi"*, Kulayuni, Teherán, 1357, vol. I pág. 203.

que Dios quiere y no lo que ellas quieren.

Ahora nos ocuparemos en detalle de los tres métodos del pensamiento religioso en el Islam.

Primer método: El aspecto formal de la religión

Las distintas facetas del aspecto formal de la religión

De lo dicho hasta ahora ha quedado claro que el Sagrado Corán, que es la fuente principal del pensamiento religioso en el Islam, ha dado una autoridad total al significado externo de sus palabras para quienes prestan oído a su mensaje. El mismo sentido externo de los versículos coránicos ha hecho a los dichos del Profeta complementarios a las palabras del Sagrado Corán y los ha declarado autorizados (para disponer normas religiosas) como el mismo Libro sagrado. Porque, como dice el Sagrado Corán: ***«... E hicimos descender para ti el Recuerdo para que puedas aclarar a la gente lo que fue hecho descender para ellos»*** (16:44). Y ***«Él es Quien designó entre los iletrados a un Mensajero de entre ellos para que les recite Sus versículos, les purifique y le enseñe la Escritura y la sabiduría»*** (62:2). ***«Y lo que el Mensajero os de tomadlo y absteneos de lo que os prohíba»*** (59:7). ***«Ciertamente, en el Mensajero de Dios tenéis un buen modelo…»*** (33:21).

Resulta del todo evidente que tales versículos no tenderían ningún sentido real si las palabras y obras del Profeta (PBd), e incluso su silencio y aprobación (de hechos realizados en su presencia) no tuviesen autoridad para nosotros, como la tiene el Sagrado Corán. Así, las palabras del Profeta (PBd) están autorizadas y deben ser aceptadas por quieres las han escuchado oralmente o las recibieron a través de una transmisión confiable. Además, por medio de tal cadena de transmisión completamente auténtica, se sabe que el Sagrado Profeta (PBd) dijo:

"Yo les dejo dos cosas valiosas en medio de ustedes en

la confianza de que si las sostienen (siguiéndolas con firmeza) nunca se extraviaran: el Sagrado Corán y los miembros de mi casa. Ellos nunca se separarán hasta el Día del Juicio"[1].

De acuerdo a éste y otros hadices establecidos claramente, las palabras de la Descendencia y Casa del Profeta (e.d.: los Imames Impecables) forman un cuerpo que es complementario a los hadices proféticos. La Casa del Profeta en el Islam tiene autoridad en las ciencias religiosas y es infalible en la explicación de las enseñanzas y mandatos islámicos. Sus dichos, recibidos oralmente a través de una transmisión confiable, son autorizados y fidedignos.

Por lo tanto, está claro que la fuente tradicional, de la que se deriva el aspecto formal y externo de la religión, y que es un documento autorizado, y también la fuente básica del pensamiento religioso del Islam, consta de dos partes: El Libro (el Sagrado Corán) y la *sunnah*. Por el Libro se entiende el aspecto externo de los versículos del Sagrado Corán. Y por la *sunnah* se entienden los hadices recibidos del Profeta (PBd) y su venerada Descendencia.

Tradiciones de los Compañeros

En el shi'ismo los hadices transmitidos a través de los compañeros son tratados de acuerdo a este principio: si se ocupan de las palabras y acciones del Profeta (PBd) y no contradicen los hadices de la Casa del Profeta, son aceptables. Si contienen solamente puntos de vista u opiniones de los propios compañeros no los del Profeta (PBd), no son autorizados como fuentes para (establecer) los mandatos religiosos. En este sentido el gobernante de entre los compañeros es igual a cualquier otro musulmán gobernante. De la misma manera, los compañeros que se ocupan o tratan con otros compañeros cuestiones de las leyes islámicas, lo hacen como con cualquier otro musulmán, no como alguien en especial.

El Libro y la Tradición

1 La fuente para este hadiz ha sido mencionada en la primera parte de este libro.

El Libro de Dios, el Sagrado Corán, es la principal fuente de toda forma de pensamiento islámico. Es el Sagrado Corán quien da validez y autoridad religiosa a toda otra fuente religiosa en el Islam. Por lo tanto, debe ser comprensible para todos. Además, el Sagrado Corán se auto describe como la luz que ilumina todas las cosas. También desafía a los hombres y les pide que reflexionen sobre sus versículos y observen que no hay contradicciones o disparidades en ellos. Les invita a componer, si pueden, un escrito similar para reemplazarlo. Está claro que si el Sagrado Corán no fuese comprensible para todos no habría lugar para tales afirmaciones.

Decir que el Sagrado Corán es comprensible para todos tal como está, no es de ninguna manera contradictorio con la afirmación anterior en cuanto a que el Profeta(PBd) y su Casa son autoridades religiosas en las ciencias islámicas, ciencias que en realidad no son más que elaboraciones del contenido del Sagrado Corán. Por ejemplo, en la parte de las ciencias islámicas que abarca los mandatos y leyes de la *shar'iah*, el Sagrado Corán contiene solamente los principios generales. La clarificación y elaboración de sus detalles, como por ejemplo, la manera de cumplir con las oraciones diarias, con el ayuno, respecto del intercambio de mercancía y de hecho todos los actos de adoración (*ibadat*) y transacción (*muamalat*), se pueden obtener solamente remitiéndose a las tradiciones del Santo Profeta (PBd) y su Descendencia.

En cuanto a la otra parte de las ciencias islámicas, la que se ocupa de la doctrina, los métodos y prácticas éticas, si bien sus contenidos y detalles pueden ser comprendidos por todos, la comprensión completa de su sentido depende de la aceptación del método de la Casa del Profeta. También, cada versículo coránico debe ser explicado e interpretado por medio de otros versículos coránicos, no por los puntos de vista que se han vuelto aceptables y familiares para nosotros sólo a través del hábito y la costumbre.

Dijo 'Ali (P): "Unas partes del Sagrado Corán hablan con otras revelándonos sus sentidos y algunas partes atestiguan el sentido de

otras"[1]. Y el Profeta (PBd) dijo: "Partes del Sagrado Corán verifican otras partes"[2]. Y también: "Quienquiera que interprete el Sagrado Corán de acuerdo a su propia opinión, se ha ganado un lugar en el infierno"[3].

Como un simple ejemplo del comentario del Sagrado Corán a través de él mismo, se puede citar la historia del tormento del pueblo de Lot acerca del cual dice Dios en una parte: ***«Entonces, destruimos a los otros haciendo caer una lluvia sobre ellos»***[4], y en otra parte cambió esta expresión por: ***«En verdad, enviamos sobre ellos un huracán de piedras»***[5]. Con el relato del segundo versículo queda claro que en el primero por 'lluvia' se entiende 'piedras' del cielo. Cualquiera que haya estudiado cuidadosamente los hadices de la Casa del Profeta y los compañeros sobresalientes que fueron seguidores del Profeta (PBd), no tendrán ninguna duda de que el comentario del Sagrado Corán por medio del propio Corán es el único método de comentario coránico enseñado por la Casa del Profeta[6].

Los aspectos internos y externos del Sagrado Corán

Se ha explicado que el Sagrado Corán aclara los designios religiosos a través de sus propias palabras y da órdenes a la humanidad en materia de doctrina y acción. Pero el sentido del Sagrado Corán no está limitado a este nivel. Más bien, tras estas expresiones y dentro de estos mismos sentidos hay niveles más profundos y amplios de significado, los cuales solamente pueden comprender la élite espiritual que posee corazones puros[7].

El Profeta (PBd) quien es maestro del Sagrado Corán divina-

1 *"Nahyul Balagah"*, sermón 231. Esta cuestión ha sido discutida en nuestro trabajo sobre el Sagrado Corán.
2 *"Al-Durr al-manzur"*, vol. II, pág. 6.
3 *"Tafsir al-Safi"*, Mulla Muhsin Fayd Kashani, Teherán, 1269, pág. 8; *"Bihar al-Anuar"*, vol. XIX, pág. 28.
4 Corán, 26:172-173.
5 Corán, 54:34.
6 Nota del editor original: Se puede agregar que este es el método empleado por el autor en su monumental comentario coránico *"Al-Mizan"*.
7 *"Tafsir Al-Safi"*, pág. 4.

mente designado, dice: "El Sagrado Corán tiene un exterior bello y un interior profundo". También dijo: "El Sagrado Corán tiene una dimensión interna y esa dimensión interna tiene otra dimensión interna y así hasta siete dimensiones internas". También en los dichos de los Imames hay numerosas referencias a los aspectos internos del Sagrado Corán[1]. El principal sostén de estas afirmaciones es un símbolo que Dios ha mencionado en el versículo 13:17. En ese versículo los dones divinos se simbolizan por medio de la lluvia que cae del cielo y de la cual depende la vida sobre la tierra y sus habitantes. Con la llegada de la lluvia, los torrentes comienzan a fluir y cada cauce de río acepta una cierta cantidad de agua, que depende de su capacidad. Mientras fluye, el torrente se cubre de espuma pero por debajo de ésta se encuentra la misma agua que es dadora de vida y beneficiosa para la humanidad.

Como se indica por medio de este relato simbólico, la capacidad para la comprensión de las ciencias divinas, que son las fuentes de la vida interior del hombre, difiere de uno a otro. Están aquellos para quienes no hay ninguna realidad más allá de la existencia física y la vida material de este mundo que dura unos pocos días. Gente como ésa está ligada a los apetitos materiales y a los deseos físicos solamente, y teme solamente la pérdida de los beneficios materiales y los goces sensuales. Esa gente, tomando en consideración las diferencias de grados entre ellas, en el mejor de los casos puede aceptar las ciencias divinas al nivel de creencia reducida a las doctrinas y cumplimientos de las órdenes prácticas del Islam de una manera puramente exterior, sin ninguna otra comprensión. Adoptar a Dios por la esperanza de la recompensa o por temor al castigo en el próximo mundo.

También están aquellos que, debido a su naturaleza pura, no consideran que su bienestar yazga en la unión a los placeres pasajeros de la vida que pasa velozmente por este mundo. Las pérdidas y ganancias, las experiencias dulces y amargas de este mundo no son

1 Esto ha sido relatado del Profeta (PBd) en *"Tafsir Al-Safi"*, pág. 15; *"Safinat Al-Bihar"* de Abbas Qumi, Nayaf, 1352-55, y otros comentarios bien conocidos.

para esa gente más que una ilusión atrayente. El recuerdo de aquéllos que pasaron antes que ellos por la caravana de la existencia, quienes ayer fueron buscadores de placeres y hoy día no son otra cosa más que sujetos de la historia, es una advertencia presente permanentemente frente a sus ojos. Tales hombres que poseen corazones puros son atraídos naturalmente por el mundo de la eternidad. Ven los distintos fenómenos de este mundo pasajero como símbolos y prodigios del mundo más elevado, no como realidades constantes e independientes.

Es entonces cuando, a través de los signos celestiales y terrenales, signos sobre el horizonte y dentro del alma de los hombres[1], observan en una visión espiritual la Luz Infinita de la Majestad y Gloria de Dios. Sus corazones se vuelven completamente enamorados del anhelo de alcanzar y comprender los símbolos de la creación. En vez de verse aprisionados en el oscuro y estrecho pozo del beneficio personal y del egoísmo, comienzan a volar por el espacio ilimitado del mundo de la eternidad y avanzan siempre hacia adelante, hacia el cenit del mundo espiritual. Cuando oyen que Dios ha prohibido la adoración de ídolos, lo cual significa inclinarse frente a un ídolo, comprenden que esta orden significa que no deben obedecer a otro distinto a Dios, porque hacerlo significa inclinarse ante alguien y servirle. Más allá de ese sentido comprenden que no deben esperar o temer de ningún otro que no sea Dios, que no deben someterse a las exigencias de sus apetitos egoístas, y que no deben concentrarse en ninguna cosa excepto Dios. Quiera Su Nombre ser Glorificado.

De la misma manera, cuando se enteran por el Sagrado Corán que deben rezar, cuyo sentido externo es cumplir los ritos particulares de la oración, por medio de su sentido interior comprenden que deben adorar y obedecer a Dios con toda su alma y corazón. Aparte de que comprenden que ante Dios se deben considerar como si no fuesen nada, deben olvidarse de sí mismos y recordar sólo a Él[2].

---

1 Nota del editor original: Esto es una referencia al versículo coránico: ***«Pronto les mostraremos Nuestras señales en el horizonte y en ellos mismos, hasta que sea evidente para ellos que Él es la Verdad»*** (41:53).

2 Nota del editor original: Es una referencia directa a la práctica de *dhikr* o in-

Se puede ver que el sentido íntimo o interior presente en estos dos ejemplos no se debe a la expresión exterior de la orden y prohibición en cuestión. Incluso la comprensión de este sentido es ineludible para cualquier que ha comenzado a meditar sobre un orden más universal y ha preferido una visión del universo real antes que la de su propio ego, ha preferido la objetividad al egocentrismo subjetivo.

Con esta discusión ha quedado claro el sentido de los aspectos interiores y exteriores del Sagrado Corán. Se ha vuelto evidente que el sentido íntimo del Sagrado Corán no erradica o invalida su sentido externo. Más bien, es como el alma que da vida al cuerpo. El Islam, que es una religión eterna y universal y pone el énfasis principal sobre la reforma de la humanidad, nunca puede prescindir de sus leyes externas, las cuales son para beneficio de la sociedad, ni de sus simples doctrinas, que son las guardianas y preservadoras de esas leyes. ¿Cómo puede una sociedad que sostiene que la religión es solamente una cuestión del corazón, que los corazones de los hombres deberían ser puros y que las acciones no tienen ningún valor, vivir desordenadamente y no obstante obtener la felicidad? ¿Cómo pueden las obras y palabras impuras inducir a cultivar un corazón puro?. ¿O cómo pueden las palabras impuras emanar de un corazón puro?. Dios dice en su Libro: ***«Las mujeres indecentes son para los hombres indecentes y los hombres indecentes para las mujeres indecentes y las buenas mujeres son para los buenos hombres y los buenos hombres para las buenas mujeres…»*** (24:26). Y también dice: ***«La buena tierra da su vegetación con el permiso de su Señor y la que es mala da pero con escasez»*** (7:58). Así se hace evidente que el Sagrado Corán tiene un aspecto interno y otro externo, y que el interno tiene distintos niveles de significado. La literatura de los hadices, que explica el contenido del Sagrado Corán, también contiene estos aspectos distintos.

Los principios de interpretación del Sagrado Corán

vocación, que también significa 'Recuerdo', y es la técnica fundamental de la realización espiritual en el sufismo.

Al comienzo del Islam ninguno de los sunnitas creía comúnmente que, si había suficientes razones, se podía ignorar el sentido exterior de los versículos coránicos y darles a ellos un sentido opuesto. Generalmente el sentido opuesto al externo, el sentido literal, fue llamado *tawil*. Lo que se llama *tawil* del Sagrado Corán en el Islam sunnita es normalmente entendido en este sentido.

En las obras religiosas de los estudiosos sunnitas, como así también en las controversias que tuvieron lugar entre distintas escuelas y que han sido registradas, se observa a menudo que si un punto particular de la doctrina (que ha sido establecido a través del consenso de los *ulamas* de una escuela o a través de algún otro medio) se opone al sentido externo de un versículo coránico, éste es interpretado por medio de *tawil* con un sentido contrario al sentido aparente. A veces dos partes en disputa sostienen dos puntos de vista opuestos y presentan versículos coránicos como prueba de sus afirmaciones. Cada parte interpreta los versículos presentados por la otra a través de *tawil*. Este método ha penetrado algo en el shi'ismo y se lo puede ver en algunas obras teológicas shi'itas.

No obstante, suficientes discusiones sobre versículos coránicos y los hadices de la Casa del Profeta demuestran claramente que el Sagrado Corán con su atractivo lenguaje, y su elocuente y lúcida expresión nunca usa métodos enigmáticos confusos de exposición y siempre comenta cualquier tema en un lenguaje apropiado al asunto. A lo que ha sido correctamente llamado *tawil*, o interpretación hermenéutica, del Sagrado Corán, no se ocupa solamente del sentido explícito que trasciende la comprensión del nivel común de los hombres. Incluso es de estas verdades y realidades que provienen los principios doctrinarios y los mandamientos prácticos del Sagrado Corán.

El conjunto del Sagrado Corán posee el sentido de *tawil*, de significado esotérico, que no puede ser comprendido de manera directa solamente a través del pensamiento humano. Solamente los profetas y los puros entre los santos de Dios libres de la escoria de la imperfección humana, pueden contemplar esos significados en tanto

viven en el presente pleno de la existencia. El Día de la Resurrección el *tawil* del Sagrado Corán será revelado a todos.

Esta afirmación se puede explicar señalando que lo que fuerza al hombre a usar el habla, crear palabras y recurrir a expresiones, no es otra cosa que sus necesidades materiales y sociales. En su vida social el hombre se fuerza por hacer que su prójimo comprenda sus pensamientos e intenciones y los sentimientos que existen dentro de su alma. Para lograr este fin hace uso de sonidos y de la audición. Ocasionalmente también usa en cierto grado la vista y los gestos. Es por esto que no se pueden comprender mutuamente el sordomudo y el ciego, porque cualquier cosa que diga el ciego el otro no puede oír, y cualquier cosa que haga el sordomudo el otro no puede ver.

La creación de las palabras y los nombres de los objetos se ha originado principalmente con un fin material en mente. Las expresiones han sido creadas para esos objetos, estados y condiciones materiales y disponibles a los sentidos o próximas al mundo sensible. Como se puede ver en esos casos donde la persona a la que uno se dirige carece de uno de los sentidos físicos, si deseamos comunicarle algo para ser comprendido a través de ello, tenemos que emplear algún tipo de alegoría o símil. Por ejemplo, si deseamos describir la luz o el color a alguien que nació ciego, o los placeres del sexo a un chico que no ha alcanzado la edad de la adolescencia, para lograr nuestro objetivo buscamos comparaciones o alegorías adecuadas y analógicas.

Por lo tanto, si aceptamos la hipótesis de que en la escala de la Existencia universal hay vastos niveles de realidad que son independientes del mundo material (y así es realmente), y que en cada generación en la humanidad no hay sino un puñado de gente que tiene la capacidad de visión y comprensión de esas realidades, entonces aceptamos que las cuestiones pertenecientes a esos mundos más elevados no se pueden comprender a través de las expresiones verbales comunes y los modos de pensamiento usuales. No pueden ser sometidos al juicio (racional) de no ser por alusiones y a través de símbolos. Dado que las realidades religiosas son de este tipo,

la expresión coránica en esas cuestiones debe necesariamente ser simbólica.

Dios dice en Su Libro: ***«Que la hemos hecho una recitación árabe. Quizás así, razonéis. Y, en verdad, ella está en La madre de las Escrituras (Sagradas) que hay junto a Nosotros, en verdad, sublime sapientísima»*** (43:3-4). También dice: ***«En verdad, es una noble recitación, que está en una Escritura escondida. No la tocarán más que los purificados»*** (56:77-79). Respecto al Profeta (PBd) y su Casa dice: ***«Ciertamente, Dios quiere apartar de vosotros la impureza ¡Gente de la Casa! y purificaos absolutamente»*** (33:33).

Como se prueba por medio de estos versículos, el Sagrado Corán emana de fuentes que están más allá de la comprensión del hombre común. Nadie puede tener una comprensión completa del Sagrado Corán, salvo esos siervos de Dios que Él ha elegido para purificarlos. Y la Casa del Profeta está entre esos seres puros.

En otra parte dice Dios: ***«Pero ellos desmienten aquello que su conocimiento no abarca y cuyo significado trascendente no ha llegado a ellos»*** (10:39). Y dice asimismo: ***«El día en que se explique la realidad a la que alude la Escritura, quienes anteriormente la habían olvidado dirán: "Ciertamente, los Mensajeros de nuestro Señor vinieron con la Verdad"...»*** (7:53).

El Hadiz

El principio de que el hadiz tiene validez (como fuente de doctrina), como lo atestigua el Sagrado Corán, no es discutido en absoluto entre los shi'itas, y en realidad (tampoco) entre todos los musulmanes. Pero debido al fracaso de algunos de los primeros gobernantes del Islam en preservar y guardar los hadices, y debido a los excesos de un grupo de entre los compañeros y seguidores del Profeta (PBd) en la propagación de la literatura de hadices, el corpus de las tradiciones enfrentaron un cierto número de dificultades.

Por una parte, los califas de la (primera) época evitaron poner por escrito y registrar los hadices, ordenando que cualquier regis-

tro escrito de hadices encontrado fuera quemado. A veces incluso se prohibió el desarrollo de la actividad en la transmisión (oral) y su estudio[1]. De esta manera se perdieron o se olvidaron una cierta cantidad de hadices y otros pocos más fueron transmitidos con el sentido cambiado o distorsionado. Por otra parte también se mantuvo otra tendencia entre cierto grupo de compañeros del Sagrado Profeta (PBd), quienes habían tenido el honor de estar en su presencia y escuchar realmente sus palabras. Este grupo, que era respetado por los califas y la comunidad musulmana, inició un intenso esfuerzo para propagar los hadices.

Esto fue realizado en tal grado, que a veces los hadices predominaron sobre el Sagrado Corán y algunos de los mandamientos de los versículos coránicos incluso fueron considerados abrogados por algunas personas por medio de los hadices[2]. A menudo los transmisores de hadices viajaban muchos kilómetros y toleraban todas las dificultades del viaje con el objeto de escuchar un solo hadiz.

Un grupo de profanos que había vestido la ropa del Islam y también algunos de los enemigos del Islam dentro de sus filas, empezaron a modificar y distorsionar algunos hadices y así empequeñecieron la confiabilidad y validez de los que por entonces eran escuchados y conocidos[3]. Por esta misma razón los eruditos islámicos comenzaron a pensar en una solución. Crearon la ciencia que se ocupa de la biografía de los hombres notables (que escucharon y transmitieron oralmente hadices en las primeras décadas), y que trata de la cadena de transmisión de los hadices con el objeto de ser

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. 1 pág. 117.

2 La cuestión de la abrogación o sustitución de ciertos versículos del Sagrado Corán es uno de los difíciles problemas de la ciencia de los principios de jurisprudencia y al menos algunos de los *ulamas* en el sunnismo parece que han aceptado la abrogación. El incidente de Fadak parece que también involucra la cuestión de distintos tipos de interpretación dados a los versículos coránicos a través del uso del hadiz.

3 La prueba de esta cuestión yace en el gran número de trabajos escritos por los estudiosos religiosos tradicionales sobre hadices inventados. También en libros que se ocupan de la biografía de hombres eruditos, algunos transmisores de hadices han sido descritos como inexistentes y otros como dudosos.

capaces de discriminar entre los verdaderos y los falsos[1].

El método del Shi'ismo para autenticar los hadices

El shi'ismo, además de buscar autenticar la cadena de transmisión de los hadices, considera la correlación del texto del hadiz con el Sagrado Corán como una condición necesaria para su validez. En las fuentes shi'itas hay muchos hadices del Profeta (PBd) y los Imames con cadenas auténticas de transmisión que por sí mismos aseguran que un hadiz transmitido que sea contrario al Sagrado Corán, carece de valor. Solamente puede ser considerado válido ese hadiz que esté de acuerdo con el Sagrado Corán[2].

El shi'ismo, basándose en los hadices no toma como guía a aquellos que son contrarios al texto del Sagrado Corán. En cuanto a aquellos hadices cuya concordancia o discordancia (con el Sagrado Corán) no se puede establecer, de acuerdo a instrucciones recibidas de los Imames se los pasa de largo en silencio, sin aceptarlos ni rechazarlos[3]. Ni hace falta decir que también entre los shi'itas están esos que, al igual que un grupo entre los sunnitas, obedecen a cualquier hadiz que encuentren en distintas fuentes tradicionales.

El método del Shi'ismo en el seguimiento del hadiz

Un hadiz escuchado directamente de la boca del Profeta (PBd) o uno de los Imames es aceptado igual que el Sagrado Corán. En cuanto a los hadices recibidos a través de intermediarios, la mayoría de los shi'itas se valen de los mismos si su cadena de transmisión se establece (como cierta) en cada uno de sus eslabones, o si existen pruebas definitivas respecto a su verdad y se corresponden con los

1 Nota del editor original: La tradicional crítica islámica de la literatura de hadices y la formación de criterios para distinguir el hadiz falso del verdadero, no se debe confundir de ninguna manera con la crítica de los orientalistas europeos, la cual se hace contra todos los hadices como un solo cuerpo.

Desde el punto de vista islámico es uno de los ataques más diabólicos hechos contra la estructura del Islam en su conjunto.

2 *"Bihar al-Anuar"*, vol. I pág. 139.

3 *"Bihar al-Anuar"*, Vol. I pág. 117.

principios doctrinarios -los cuales requieren conocimiento y certeza- de acuerdo al texto del Sagrado Corán. Aparte de estos dos tipos de hadices, ningún otro tiene valor respecto a los principios doctrinarios, siendo llamados los hadices sin valor 'tradición con un solo transmisor' (*jabbar uahid*). Sin embargo, al establecer las normativas de la *shar'iah*, debido a las razones expresadas, los shi'itas obedecen también a una tradición que generalmente es aceptada como fidedigna. Por lo tanto se puede decir que para el shi'ismo un hadiz definido y establecido es absolutamente vinculante y debe ser seguido (e.d.: obedecido), mientras que un hadiz que no está totalmente probado pero que generalmente es considerado cierto, se utiliza solamente en la elaboración de las normativas de la *shar'iah*.

El aprendizaje y la enseñanza en el Islam

Adquirir conocimiento es un deber religioso en el Islam. El Profeta (PBd) ha dicho: "Buscar conocimiento incumbe a todos los musulmanes"[1]. De acuerdo a un hadiz totalmente probado, que aclara el sentido de este dicho, aquí el conocimiento significa los tres principios del Islam: unidad o *tauhid*, profecía o *nubuuat* y escatología o *ma'ad*. Además de estos principios, se espera que los musulmanes adquieran conocimientos de las ramas subsidiarias y de las particularidades de las normativas y leyes del Islam de acuerdo a sus circunstancias y necesidades individuales.

Está claro que adquirir conocimiento de los principios de la religión, incluso de una manera resumida, es posible para cualquiera en cierto grado. Pero adquirir conocimiento pormenorizado de las normativas y leyes de la religión a través del uso de documentos básicos del Libro y de la *sunnah* y de razonamientos técnicos basados sobre ellos (que se llama 'jurisprudencia demostrativa', *fiqh-y istidlali*), no es posible para todos los musulmanes. Solamente unas pocas personas tienen la capacidad del caso para la jurisprudencia demostrativa, además de que no se requiere que cada uno posea ese conocimiento pormenorizado porque no hay ningún mandamiento en

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. I pág. 55.

el Islam que le pida a uno lo que está más allá de sus capacidades[1].

Por lo tanto, el estudio de las leyes y normativas islámicas por medio del razonamiento ha sido limitado a través del principio de 'es suficiente lo necesario' (*uayib-y kifai*) a aquellos individuos con la necesaria capacidad y que son dignas de tal estudio. El deber del resto de la gente, de acuerdo al principio general de la necesidad, porque el ignorante depende del que sabe, es buscar la guía de personas estudiosas, capaces y dignas, las que se llaman *muytahid* y *faqih*. Este proceder de seguir a los *muytahid* se llama imitación o *taqlid*. Por supuesto, esta imitación difiere de la imitación en el conocimiento de los principios religiosos, lo cual está prohibido de acuerdo al mismo texto del Sagrado Corán. ***«Y no vayas tras aquello de lo que no tienes conocimiento»*** (17:36).

Se debe saber que el shi'ismo no permite la imitación de un *muytahid* muerto. Es decir, una persona que no sabe la respuesta a un problema a través de *iytihad* y a través de las obligaciones religiosas debe imitar a un *muytahid* vivo y no puede depender de los puntos de vista de un sabio que no está vivo, a menos que haya recibido la guía del caso mientras éste aún vivía. Esta práctica es uno de los factores que ha mantenido viva y fresca a través de las épocas a la jurisprudencia islámica shi'ita. Hay personas que continuamente sigue el sendero de juicios independientes, del *iytihad*, y escudriñan los problemas de la jurisprudencia de una generación a otra.

En el sunnismo, a consecuencia de un consenso de opinión (*iyma'*) que sucedió en el siglo X, se decidió que era necesario conformarse a una de las cuatro escuelas (la de Abu Hanifa, la de Ibn Malik, la de Al-Shafi o la de Ahmad ibn Hanbal). No se consideró lícita la libre imitación o *iytihad* de una escuela distinta de las mencionadas (o de una o dos pequeñas escuelas que desaparecieron). En consecuencia su jurisprudencia ha permanecido en la misma condición en que estaba hace unos 1.100 años.- En la actualidad ciertos individuos en el mundo sunnita se han apartado de ese consenso y

1 En estas materias habría que referirse a las discusiones respecto a *iytihad* y *taqlid* en trabajos sobre la ciencia de los principios de jurisprudencia.

han comenzado a ejercitar libre *iytihad*.

El Shi'ismo y las ciencias transmitidas

Las ciencias islámicas, las cuales deben su existencia a los *ulama* del Islam que las organizaron y formularon, se dividen en dos categorías: intelectuales (*'aql*i) y transmitidas (*naqli*). Las ciencias intelectuales incluyen aquellas como la filosofía y las matemáticas. Las ciencias transmitidas son las que dependen de la transmisión desde alguna fuente, como ser las ciencias del idioma, los hadices o la historia. Sin lugar a duda la causa principal para la aparición de las ciencias transmitidas en el Islam es el Sagrado Corán. Con la excepción de unas pocas disciplinas como la historia, la genealogía y la métrica (poética), las otras ciencias transmitidas han pasado todas a existir bajo la influencia del Libro Sagrado. Guiados por las discusiones e investigaciones religiosas, los musulmanes comenzaron a cultivar esas ciencias, de las cuales las más importantes son la literatura árabe (la gramática, la retórica y la ciencia de las metáforas) y las que pertenecen a las formas externas de la religión (recitación coránica, comentario coránico -*tafsir*-, hadiz, biografía de hombres ilustres, la cadena de transmisión del hadiz y los principios de jurisprudencia).

Los shi'itas jugaron un rol esencial en la fundamentación y establecimiento de estas ciencias. En realidad, los fundadores y creadores de muchas de estas ciencias fueron shi'itas. La gramática árabe fue sistematizada por Abul-Asuad al-Duali, uno de los compañeros del Santo Profeta (PBd), y por 'Ali (P), quien dictó un compendio para la organización de la ciencia de la gramática árabe[1]. Uno de los fundadores de la ciencia de la elocuencia (la retórica y la ciencia de las metáforas) fue Sahib ibn Abbad, un shi'ita que fue visir de los *buyids*[2]. El primer diccionario árabe es el *"Kitab al-ayn"*, compuesto por el famoso estudioso Jalil ibn Ahmad al-Basri,

1 *"Uafayat Al-Ayan"* de Ibn Jallikan, Teherán, 1284, pág. 78; *"Ayan Al-Shi'ah"* de Muhsin 'Amili, Damasco 1935, vol. XI, pág. 231.

2 *"Uafayat Al-Ayan"*, pág.190; *"Ayan Al-Shi'ah"* y otros trabajos sobre biografías de hombres eruditos.

el shi'ita que fundó la ciencia de la métrica. Fue también profesor del gran maestro de gramática Sibuwayh.

La recitación coránica de Asim retorna a 'Ali (P) a través de un intermediario y Abdallah ibn Abbas, quien en (la ciencia del) hadiz era el primero entre los compañeros, fue alumno de 'Ali (P). Son bien conocidas las contribuciones de la Casa del Profeta y sus seguidores en lo que se refiere al hadiz y jurisprudencia. Los fundadores de las cuatro escuelas de leyes sunnitas son conocidos por haberse asociado al quinto y al sexto Imam de los shi'itas. En los principios de jurisprudencia, los notables avances logrados por el estudioso shi'ita Wahid Bihbahani y seguido por el *shaij* Murtada Ansari, no han sido nunca igualados en la jurisprudencia sunnita de acuerdo a las evidencias existentes.

Segundo método: El camino de la intelección y el razonamiento intelectual

Consideraciones filosóficas y teológicas en el Shi'ismo

Se ha mencionado antes que el Islam ha legalizado y aprobado el pensamiento racional, al cual considera una parte de los pensamientos o ideas religiosas. El pensamiento racional en su sentido islámico, después de confirmar la misión profética de Muhammad (PBd), provee las demostraciones intelectuales de la validez de los aspectos externos del Sagrado Corán, el cual es una revelación divina, como así también de los dichos (hadices) del Profeta (PBd) y su noble Casa probados claramente.

Las pruebas intelectuales que ayudan al hombre a encontrar las soluciones a esos problemas por medio de sus capacidades dadas por medio de la dialéctica (*yadal*). La demostración es una prueba cuyas premisas son ciertas (de acuerdo con la realidad) incluso aunque no sean observables o evidentes. En otras palabras, es una proposición que el hombre aprehende y confirma necesariamente, a través de la

inteligencia que Dios le ha concedido, como por ejemplo cuando sabe que "tres es menor que cuatro". Este tipo de pensamiento es llamado pensamiento racional. Y en caso que se ocupe de problemas universales de la existencia, como el origen y el fin del mundo y del hombre, se lo pasa a conocer como pensamiento filosófico.

La dialéctica es una prueba en la que algunas o todas sus premisas se basan en datos ciertos y observables, como por ejemplo, el caso de los creyentes en una religión para quienes la práctica común les comprueba sus puntos de vista dentro de esa religión apelando a su certeza y principios evidentes.

El Sagrado Corán ha empleado ambos tipos de prueba y hay muchos versículos en él que lo atestiguan. Antes que nada, el Sagrado Corán ordena la investigación y meditación franca sobre los principios universales del mundo de la existencia y los principios generales del orden cósmico, como así también sobre órdenes más particulares como el de los cielos, las estrellas, el día y la noche, la tierra, las plantas, los animales, el hombre, etc. Alaba en el lenguaje más elocuente las investigaciones intelectuales de estas materias.

En segundo lugar, el Sagrado Corán ha ordenado al hombre aplicar el pensamiento dialéctico que generalmente es llamado debate teológico (*kalam*i)[1], estipulando se lo haga de la mejor manera posible, es decir, con el objetivo de manifestar la verdad de forma indiscutible y por hombres que posean las necesarias virtudes morales. Se dice en el Sagrado Corán: ***«En verdad, tu Señor es Quien mejor conoce quién se extravía de Su camino y Él es Quien mejor conoce o los bien guiados»*** (16:125)

La Iniciativa Shi'ita en la filosofía y kalam islámico

1 Nota del editor: '*Kalam*' es una disciplina especial en el Islam. La palabra es generalmente traducida en los idiomas europeos como 'teología', aunque el campo y el rol de *kalam* y la teología no son los mismos. En lo sucesivo, la palabra *kalam*, que ahora se está usando gradualmente en inglés, será empleada en su forma original árabe y no será traducida. (Para darle un equivalente en español el término *kalam* podría ser traducido como 'teología revelada', o simplemente metafísica. Nota del editor original en español).

En cuanto a la teología, el *kalam*, está claro que desde el comienzo, cuando los shi'itas se separaron de la mayoría sunnita, comenzaron a debatir con sus oponentes respecto a sus propios y particulares puntos de vista. Es cierto que un debate tiene dos partes y que ambos oponentes participan en él. Sin embargo, los shi'itas estuvieron permanentemente a la ofensiva, tomando la iniciativa, mientras que la otra parte jugaba el papel defensivo. En el gradual crecimiento de *kalam*, que alcanzó su cumbre en los siglos VIII y IX (II y III H.) con la expansión de la escuela mutazilita, los shi'itas eruditos y estudiosos, alumnos de la escuela de la Casa del Profeta, pasaron a ser algunos de los principales maestros de *kalam*[1]. Por otra parte, la cadena de teólogos del mundo shi'ita, ya fueran asharitas, mutazilitas u otros, se colocan detrás del primer Imam de los shi'itas, es decir, 'Ali (P).

En cuanto a la filosofía[2], quienes están familiarizados con los dichos y obras de los compañeros del Profeta (de los cuales se han registrado doce mil nombres y se sabe que existen 120 mil) conocen que hay poco en ellos que contengan una apreciable discusión de cuestiones filosóficas. Solamente los discursos metafísicos impartidos por 'Ali (P) contienen los más profundos pensamientos filosóficos.

Los compañeros y estudiosos que siguieron a los anteriores (es decir: la generación siguiente a la de los contemporáneos del Profeta), y en realidad los árabes de esa época en general, no estaban familiarizados con el debate intelectual franco. No hay ningún ejemplo de consideraciones filosóficas en las obras de los eruditos de los dos primeros siglos. Solamente los profundos hadices y expresiones de los Imames shi'itas, particularmente los del primero y octavo, contienen un tesoro inagotable de meditaciones filosóficas en su contexto islámico. Ello es lo que familiarizó a algunos de sus estudiantes con esa forma de pensamiento.

1 *"Ibn Abil-Hadid"*, principio del volumen 1.

2 Nota del editor original: Como señalé antes, la filosofía en este contexto significa filosofía tradicional, la cual se basa en la certeza, y no en la filosofía específicamente moderna que comienza con la duda y limita el intelecto a la razón.

Los árabes no estaban familiarizados con el pensamiento filosófico hasta que vieron algunos ejemplos durante el siglo VIII en la traducción de ciertas obras filosóficas al árabe[1]. Después, durante el siglo IX, numerosos escritos filosóficos fueron traducidos al árabe del griego, siríaco y otros idiomas, a través de lo cual el conocimiento filosófico se hizo conocido al público en general. Sin embargo, la mayoría de los juristas y teólogos no vieron favorablemente la filosofía y otras ciencias intelectuales, las cuales eran inquilinos recién llegados. Al comienzo, debido al apoyo gubernamental a esas ciencias, su oposición no tuvo gran efecto. Pero las condiciones cambiaron rápidamente y a través de estrictas órdenes muchos trabajos filosóficos fueron destruidos. Las *"Epístolas de los Hermanos de la Pureza"*, obra de un grupo de autores desconocidos, es un recordatorio de esos días y atestigua sobre las desfavorables condiciones de la época.

Después de este período de dificultad, la filosofía fue revivida al comienzo del siglo X (IV H.) por el conocido filósofo Abu Nasr al-Farabi. En el siglo XI (V H.) como resultado de los trabajos del celebrado filósofo Ibn Sina (Avicena), la filosofía peripatética alcanzó su completo desarrollo. En el siglo XII el *shaij* Al-Ishraq Shihab al-Din Suhrawardi sistematizó la filosofía de la iluminación (*ishraq*) y debido a esto fue ejecutado por orden de Salah Al-Din Ayyubi. De allí en adelante la filosofía dejó de existir entre la mayoría musulmana en el mundo sunnita. Ya no hubo más filósofos sobresalientes en los territorios del mundo musulmán, excepto en Andalucía, en las fronteras del mundo islámico donde, a fines del siglo XII, Ibn Rushd (Averroes) buscó revivir el estudio de la filosofía.

Las contribuciones Shi'itas a la filosofía y a las ciencias intelectuales

Así como desde el comienzo, el shi'ismo jugó un papel efectivo en la formación del pensamiento filosófico islámico, también jugó un

1 Estas cuestiones son ampliamente tratadas en *"Ajbar al-Hukama"* de Ibn Al-Qifti, Leipzig, 1903, *"Uafayat al-Ayan"* y otras biografías de hombres estudiosos.

papel principal en el ulterior desarrollo y propagación de la filosofía y las ciencias islámicas. Aunque después de Ibn Rushd (Averroes) la filosofía desapareció en el mundo sunnita, continuó viviendo en el shi'ismo. Después de Ibn Rushd aparecieron celebrados filósofos como Juayah Nasir al-Din Tusi, Mir Damad y Sadr al-Din Shirazi, quienes estudiaron, desarrollaron y expusieron el pensamiento filosófico uno después de otro. De la misma manera, en las otras ciencias intelectuales, aparecieron muchas figuras sobresalientes como Nasir al-Din Tusi (quien era tanto filósofo como matemático) y Biryandi, quien fue un matemático sobresaliente.

Todas las ciencias, particularmente la metafísica o teosófica (*falsafah-y ilahi* o *hikmat-y ilahi*), hicieron grandes avances gracias al esfuerzo infatigable de estudiosos shi'itas. Este hecho se puede ver si se comparan los trabajos de Nasir al-Din Tusi, Shams al-Din Turkah, Mir Damad y Sadr al-Din Shirazi con los escritos de quienes estuvieron antes que ellos[1].

Se sabe que el elemento que contribuyó a la aparición del pensamiento metafísico y filosófico en el shi'ismo, y a través de éste en otros círculos islámicos, fue el tesoro de conocimiento dejado por los Imames. La persistencia y continuidad de este tipo de pensamiento en el shi'ismo se debe a la existencia de este mismo tesoro de conocimiento, que el shi'ismo ha continuado considerando con un gran sentido de reverencia y respeto.

Con el objeto de clarificar esta situación es suficiente comparar el tesoro de conocimiento dejado por la Casa del Profeta con las obras filosóficas escritas en el curso de los siglos.

De esta comparación se puede ver claramente como día a día la filosofía islámica enfocaba esta fuente de conocimiento cada vez más cerca, hasta que en el siglo XVII (XI H.) la filosofía islámica y este inspirado tesoro de sabiduría convergieron casi por completo.

1 Nota del editor original: Todos ellos son filósofos sobresalientes del último período -de los siglos XII (VIII H.) al XVII (XI H.)- prácticamente desconocidos en occidente, excepto Tusi, quien sin embargo es más conocido por sus trabajos matemáticos que por sus contribuciones filosóficas.

Estuvieron separados solamente por ciertas diferencias de interpretación de algunos principios filosóficos.

Figuras intelectuales sobresalientes del Shi'ismo

Ziqat al-Islam Muhammad ibn Yaqub Kulayni (fallecido en el año 940) fue el primero en el shi'ismo que separó los hadices shi'itas de los libros llamados 'Principios' (*usul*), clasificándolos y organizándolos de acuerdo a los títulos de jurisprudencia y artículos de fe (Cada uno de los anteriores estudiosos shi'itas de hadices había reunido y coleccionado los dichos de los Imames en un libro llamado *"Asl"* o "Principios"). El libro de Kulayni conocido como *"Al-Kafi"* se divide en tres partes: Principios, Ramas y Misceláneas, conteniendo 16.199 hadices. Es la más confiable y famosa compilación de hadices conocida en el mundo shi'ita.

Otros tres trabajos que complementan el *"Al-Kafi"* son el libro del jurista *shaij* Saduq Muhammad ibn Babuyah Qumi (fallecido en el año 991), y *"Kitab al-tahdhib"* y *"Kitab al-Istibsar"*, ambos del *shaij* Muhammad Tusi (fallecido en el año 1068).

Abul Qasim Ya'far ibn Hasan ibn Yahya Hilli (fallecido en el año 1277), conocido como Muhaqqiq, fue un genio descollante de la ciencia de la jurisprudencia y se lo considera el principal jurista shi'ita. Entre sus obras maestras están *"Kitab-y mujtasar-y nafi"* y *"Kitab-y sharayi"*, las que han pasado de mano en mano durante setecientos años entre los juristas shi'itas, y siempre han sido consideradas con un sentido de asombro y admiración.

Después de Muhaqqiq debemos citar a Shahid-y Awwal (el Primer Mártir) Shams al-Din Muhammad ibn Makki, quien fue asesinado en Damasco el año 1384 bajo la acusación de ser shi'ita. Entre sus obras maestras jurídicas está *"Lumah-y dimashqiyah"*, que escribió en la prisión en siete días. También debemos citar al *shaij* Ya'far Kashif al-Ghita Nayafi (fallecido el año 1909), entre cuyas sobresalientes obras jurídicas está *"Kitab Kashf al-Ghita"*.

Juayah Nasir al-Din Tusi (Fallecido el año 1274) es el primero

que ha hecho del *kalam* una ciencia total y completa. Entre sus obras maestras en este campo está *"Tayrid al-kalam"*, que hizo perdurar su autoridad entre los profesores de esta disciplina durante más de siete siglos. Mereció numerosos comentarios esa obra tanto por shi'itas como por sunnitas. Además de ser un genio en la ciencia de *kalam*, fue una de las figuras descollantes de su época en filosofía y matemáticas, como queda testimoniado por las valiosas contribuciones que ha hecho en las ciencias intelectuales. Asimismo, el observatorio Maraghah debió su existencia a Tusi.

Sadr al-Din Shirazi (fallecido el año 1640), conocido como Mulla Sadra o Sadr al-Mutallihin, fue el filósofo que, después de siglos de desarrollo filosófico en el Islam, trajo un orden y armonía completos por primera vez a la discusión de los problemas filosóficos. Los organizó y sistematizó de la misma manera que los problemas matemáticos, y al mismo tiempo unió la filosofía y la gnosis, produciendo con ellos importantes progresos. Dio a la filosofía nuevas vías para la discusión y resolución de cientos de problemas que no podían ser resueltos a través de la filosofía peripatética. Hizo posible el análisis y solución de una serie de cuestiones místicas que hasta ese momento habían sido consideradas pertenecientes a un campo colocado sobre la razón y más allá de la comprensión a través del pensamiento racional. Clarificó y elucidó el sentido de muchos tesoros de sabiduría contenidos en las fuentes exotéricas de la religión y en las profundas manifestaciones metafísicas de los Imames de la Casa del Profeta, que durante siglos habían sido considerados enigmas insolubles, que generalmente se creía que eran alegóricos e incluso de naturaleza dudosa. De esta manera la gnosis, la filosofía y los aspectos exotéricos de la religión fueron totalmente armonizados y empezaron a marchar por un solo camino.

Siguiendo los métodos que había desarrollado, Mulla Sadra tuvo éxito en la demostración del 'movimiento transubstancial' (*harakat-y yauhariyah*)[1] y en el descubrimiento de la íntima relación

1 Nota del editor original: Los primeros filósofos musulmanes creían, como Aristóteles, que el movimiento solamente es posible en lo accidental de las cosas

del tiempo con las tres dimensiones espaciales, de una manera que es similar al sentido dado en la física moderna a la 'cuarta dimensión' y que se asemeja a los principios generales de la teoría de la relatividad (por supuesto, relatividad en el mundo corporal exterior al mental, no en el mental), y muchos otros principios dignos de mención. Escribió aproximadamente 50 libros y tratados. Entre sus más grandes obras maestras están los cuatro volúmenes de *"Asfar"*.

Se debe advertir aquí que antes de Mulla Sadra, ciertos sabios como Suhrawardi, el filósofo del siglo XII y autor de *"Hikmat al-ishraq"*, y Shams al-Din Turkah, filósofo del siglo XIV, habían dado pasos hacia la armonización de la gnosis. La filosofía y la religión exotérica, pero la reputación por el éxito completo en este emprendimiento corresponde a Mulla Sadra.

El *shaij* Murtada Ansari Shushtari (fallecido el año 1864) reorganizó la ciencia de los principios de jurisprudencia sobre un nuevo fundamento y formuló los principios prácticos de esta ciencia. Durante más de un siglo su escuela ha sido seguida diligentemente por los estudiosos shi'itas.

Tercer método: Intuición intelectual o relevancia mística

El hombre y la comprensión gnóstica[1]

---

y no en su substancia o realidad.

Mulla Sadra afirmó, por el contrario, que cualquier cosa que en cualquier caso participa del movimiento (en el sentido de la filosofía medieval) éste también es sufrido por su substancia, su esencia y no precisamente por sus accidentes. Hay así una transformación o conversión dentro de las cosas, al interior de las cosas, por medio de la cual ascienden a los órdenes mas elevados de la existencia universal. Sin embargo, esta visión no se debe confundir con la teoría de la evolución moderna.

1 Nota del editor original: El esoterismo islámico es llamado sufismo (*tasawwuf*) o gnosis (*irfan*). La primera palabra se ocupa más de los aspectos prácticos y la segunda más de los aspectos teóricos de la misma realidad. Ha sido común entre los religiosos shi'itas eruditos desde el período Safavida, referirse al eso-

Incluso aunque los hombres estén ocupados por obtener sus medios de vida y proveer a sus necesidades diarias, no mostrando preocupación alguna por las cuestiones espirituales, yace dentro de la naturaleza humana un impulso innato por buscar la Realidad última. En ciertos individuos esta fuerza, que está dormida y de manera potencial, se despierta y se manifiesta abiertamente, conduciendo a una serie de percepciones espirituales.

Todo hombre cree en una Realidad permanente a pesar de la afirmación de sofistas y escépticos, quienes llaman a la verdad y a la realidad ilusión y superstición. Ocasionalmente, cuando el hombre ve con una mente limpia y un alma pura que la Realidad permanente impregna el universo y el orden creado, y al mismo tiempo ve el carácter no permanente y pasajero de las diversas partes y elementos del mundo, es capaz de contemplar éste y sus fenómenos como espejos que reflejan

la belleza de una realidad permanente. El gozo de la comprensión de esta Realidad borra todo otro goce a los ojos del observador y hace que todas las cosas aparezcan como insignificantes y sin importancia.

Esta visión es esa misma 'divina atracción' gnóstica (*yadhbah*) que llevaba la atención del hombre centrado en Dios hacia el mundo trascendente, despertando el amor de Dios en su corazón. Por medio de esta atracción olvida todas las otras cosas. Todos sus variados deseos y anhelos se borran de su mente. Esta atracción guía al hombre a adorar y a alabar a la Divinidad Invisible, que en realidad es más evidente y manifiesta que todo aquello que es visible y audible. En verdad es esta misma atracción interior la que dio lugar a la existencia de las distintas religiones en el mundo, religiones que se basan en la adoración de Dios. El gnóstico (*arif*) es aquel que adora

---

terismo islámico más a menudo como *irfan* que como tasawwuf. Esto se debe a razones históricas relacionadas con el hecho de que los safavidas fueron al principio una orden sufi y más tarde obtuvieron el poder político, con el resultado de que muchos hombres mundanos buscaron ponerse la túnica del sufismo con el objeto de ganar poder social y político, desacreditando por lo tanto al sufismo a los ojos de los devotos.

a Dios por medio del conocimiento y debido al amor que siente por Él, no en la esperanza del premio o por temor al castigo[1].

De esta exposición queda claro que no debemos considerar la gnosis como una religión entre otras, sino como el corazón de todas las religiones. La gnosis es uno de los senderos de la adoración, un sendero basado en el conocimiento combinado con el amor, antes que con el temor. Es el sendero para comprobar la realidad íntima de la religión antes que permanecer satisfecho solamente con su forma externa y su pensamiento racional. Toda religión revelada, e incluso aquellas que aparecen bajo la forma de adoración de ídolos, tienen ciertos seguidores que marchan por el sendero de la gnosis. Las religiones politeístas[2] y el judaísmo, el cristianismo, el Zoroastrismo y el Islam, tienen todas creyentes que son gnósticos.

Aparición de la gnosis (sufismo) en el Islam

Entre los compañeros del Profeta (PBd). 'Ali es conocido en particular por su elocuente exposición de las verdades gnósticas y los estadios de la vida espiritual. Sus palabras en este campo comprenden un tesoro de sabiduría inagotable. Entre los trabajos de otros compañeros que han sobrevivido no hay mucho material que se ocupe de este tipo de cuestiones. Entre los vinculados a 'Ali (P), encontramos a Salman Al-Farsi, Uways Qarani, Kumayl ibn Ziyad, Roshid Hayari, Mayzam Tammar, Rabi ibn Jayzam.

De todos modos, hay figuras que fueron consideradas por la mayoría de los sufis, tanto sunnitas como shi'itas, como las cabezas de las cadenas espirituales (*silsilah*) después de 'Ali.

---

1 El sexto Imam dijo: "Hay tres tipos de adoración: un grupo adora a Dios por temor, y esa es la adoración de los esclavos. Otro grupo adora a Dios con el objeto de recibir premios, y ésta es la adoración de los mercenarios (o mercaderes). Y un tercer grupo adora a Dios debido a su amor y devoción a Él, y esta es la adoración de los hombres libres. Esa es la mejor forma de adoración". *"Bihar al-Anuar"*, vol. XV, pág. 208.

2 Nota del editor original: El autor tiene aquí presente las religiones de la India y del Lejano Oriente en las que distintos aspectos de la Divinidad se simbolizan por formas y deidades míticas, lo cual aparece por lo tanto a los ojos de los musulmanes como politeísmo.

Después de ese grupo aparecieron otros, como Tawus Yamani, Shayban Rai, Malik ibn Dinar, Ibrahim Adham y Shaqiq Balji, quienes fueron considerados por la gente santos y hombres de Dios. Estos hombres, sin hablar públicamente de la gnosis y el sufismo se presentaban externamente como ascetas y no ocultaban el hecho de que habían sido iniciados por el grupo anterior, experimentando la preparación espiritual bajo su guía.

Después de estos aparecieron al final del siglo VIII (II H.) y comienzos del IX, nombres como Bayazid Bastami, Maruf Karji, Yunayd Baghdadi y otros como ellos, quienes siguieron el camino sufi y declararon abiertamente su relación con la gnosis y el sufismo. Divulgaron ciertas expresiones esotéricas basadas en la visión espiritual que, debido a su repulsiva forma externa, trajo sobre ellos la condena de algunos juristas y teólogos. Algunos fueron encarcelados, azotados e incluso, ocasionalmente, asesinados[1]. Así y todo, este grupo persistió y continuó sus actividades a pesar de sus oponentes. De esta manera la gnosis y el 'Camino' (*tariqah* o sufismo) continuó desarrollándose hasta que en los siglos XIII y XIV alcanzó la cumbre de su expansión y poder. Desde entonces, unas veces con mayor fuerza que en otras, continuó su existencia hasta hoy día dentro del mundo islámico.

La gnosis o sufismo como lo observamos hoy día apareció primero en el mundo sunnita y más tarde entre los shi'itas. Los primeros hombres que se declararon abiertamente sufis y gnósticos, y fueron reconocidos como maestros espirituales de las órdenes sufis, aparentemente siguieron al sunnismo en las ramas (*furu'*) de la Ley Islámica. Muchos de los maestros que los siguieron y que expandieron las órdenes sufis fueron también sunnitas en su cumplimiento de la ley.

Con todo eso, estos maestros rastrearon su cadena espiritual, que en la vida espiritual es como la cadena genealógica de una per-

1 Ver los trabajos sobre biografías de hombres estudiosos y también *"Tadhikirat Al-Auliya"*, de Attar, Teherán, 1321; y *"Taraig Al-Haqaiq"*, de Masum 'Ali Shah, Teherán, 1318.

sona, por conducto de sus anteriores maestros hasta 'Ali. Asimismo, el resultado de sus visiones e intuiciones de acuerdo a como las recibimos nosotros, comunican principalmente verdades respecto a la Unidad divina y a los estadios de la vida espiritual, que se encuentran en los dichos de 'Ali (P) y otros Imames shi'itas. Esto se puede ver siempre que no seamos afectados por algunas de las expresiones chocantes e incluso a veces ofensivas usadas por estos maestros sufis, y consideremos el contenido total de sus enseñanzas reflexiva y pacientemente. La santidad[1] resultante de la iniciación en el sendero espiritual, que los sufis consideran como la perfección del hombre, es un estado que de acuerdo a la creencia shi'ita es poseído en su completitud por los Imames y a través del brillo de su existencia puede ser alcanzado por sus verdaderos seguidores. Y el Polo Espiritual (*qutb*)[2], cuya existencia en todas las épocas es considerada necesaria por todos los sufis -como así también los atributos asociados a él- tiene correlación con la concepción shi'a del imam. De acuerdo al dicho de la Casa del Profeta, el Imam es, para usar una expresión sufí, el Hombre Universal, la manifestación de los Nombres Divinos y la guía espiritual de las vidas y las acciones de los hombres. Por lo tanto uno puede decir, considerando el concepto shi'ita de *walayat*, que los maestros sufís son "shi'itas" desde el punto de vista de la vida espiritual en relación con la fuente de *walayat*, aunque desde el punto de vista de la forma externa de la religión siguen la escuela de ley sunnita.

Es necesario mencionar que incluso en tratados sunnitas clásicos se ha dicho a veces que el método espiritual del 'Sendero', o las 'técnicas'[3] por medio de las que uno llega a conocerse y rea-

1 En el lenguaje gnóstico, como éstos se olvidan de sí mismos, se convierten en aniquilados en Dios y entregados a Su Guía o *walayat*.

2 Los gnósticos dicen que a través de los Nombres Divinos el mundo ha obtenido una existencia aparente y sigue así su curso. Todos los Nombres Divinos se derivan del 'Nombre Completo y Supremo'. El Nombre Supremo es el estadio (*maqam*) del Hombre Universal, que también es llamado el polo espiritual (*qutb*) del Universo. En ningún momento el mundo del hombre puede existir sin *qutb*.

3 Nota del editor original: El sendero espiritual en el Islam se llama *sayr wa suluk* (significando 'viaje y caminata') para indicar el camino o viaje que simboliza el movimiento del hombre hacia Dios.

lizarse, no se pueden explicar a través de las formas y enseñanzas externas de la *shar'iah*. Más bien, esas fuentes afirman que algunos musulmanes han descubierto muchos de estos métodos y prácticas, que entonces se han vuelto aceptables por Dios, como es el caso del monasticismo en la cristiandad[1]. Por lo tanto cada maestro ha diseñado ciertas acciones y prácticas que le han parecido necesarias en el método espiritual, como ser el tipo de ceremonia particular para ser aceptado por el maestro, los detalles de la manera en que se hace la invocación para los nuevos adeptos junto con la túnica, y el uso de la música, el canto y otros métodos de inducir el éxtasis durante la invocación del Nombre Divino. En algunos casos la práctica de la *tariqah* se volvió exteriormente separada de la *shar'iah* y puede parecer difícil para un extraño ver la relación íntima e interior entre ellas. Pero teniendo en consideración los principios teóricos del shi'ismo y estudiando luego en profundidad las fuentes básicas del Islam, es decir el Sagrado Corán y la *sunnah*, rápidamente se comprobará que es imposible decir que esta guía espiritual no ha sido provista por el propio Islam, o que el Islam ha permanecido despreocupado por clarificar la naturaleza del programa espiritual a ser seguido.

Guía provista por el Sagrado Corán y la sunnah para el conocimiento gnóstico

Dios -exaltado sea Su Nombre- ha ordenado al hombre en distintas partes del Sagrado Corán, reflexionar sobre el Libro Sagrado y persistir en ese esfuerzo, y no estar satisfecho con una comprensión simplemente superficial y elemental del mismo. En muchos versículos, al mundo de la creación y todo lo que hay en él sin excepción, se lo llama portento (*ayat*), signos y símbolos del Divino[2]. Cierta ponderación y reflexión sobre el sentido de los por-

1 Dios -Exaltado sea Su Nombre- dice: ***«Pero el monacato fue una innovación de ellos (los cristianos) -Nosotros no se la prescribimos- buscando agradar a Dios. Pero no lo observaron como debían»*** (57:27).

2 Nota del editor original: Hay diferencia entre un signo que tiene un sentido de acuerdo a una convención, y un símbolo que revela el sentido representado a través de una unión esencial y ontológica entre el símbolo y lo representado.

tentos y los signos, y la penetración en su significado real, revelará el hecho de que las cosas son llamadas por esos nombres porque manifiestan y se hacen conocer, no tanto a ellas mismas, sino a una realidad distinta a ellas (a las cosas mismas). Por ejemplo, una luz roja colocada como signo de peligro, nos recuerda plenamente la idea de peligro de modo que ya no se presta atención a la luz roja en sí. Si uno se pone a pensar acerca de la forma o la esencia de la luz o su color, tendrá presente en su mente solamente la forma de la lámpara o el color, antes que la concepción de peligro. De la misma manera, si el mundo y sus fenómenos son todos en cada aspecto signos y portentos de Dios, el Creador del Universo, los mismos no tienen ninguna independencia ontológica propia. No importa como los vemos, no exhiben nada más que a Dios.

Quien a través de la guía del Sagrado Corán es capaz de ver el mundo y a su gente de esa manera, no percibirá otra cosa más que a Dios. En vez de ver solamente esa belleza prestada con otros ojos en la atractiva apariencia del mundo, verá una Belleza Infinita, un Amado que se manifiesta Él Mismo a través de los estrechos límites de este mundo. Por supuesto, como en el ejemplo de la luz roja, lo que es contemplado y visto en 'signos' y 'portentos' es Dios, el Creador del mundo, y no el propio mundo. La relación de Dios con el mundo es desde cierto punto de vista como (1+0) no (1+1) ni (1x1) (es decir, el mundo no es nada frente a Dios y no le agrega nada). Es en el momento de la comprobación de esta verdad que el fruto de la existencia separada del hombre es robada y de un golpe éste confía su corazón a las manos del amor Divino. Esta comprobación, obviamente, no tiene lugar a través de los ojos, los oídos o los otros sentidos exteriores, ni a través del poder de la imaginación o la razón, porque todos estos instrumentos son ellos mismos signos y portentos y de poca significación para la guía espiritual buscada aquí[1].

Aquí el autor está usando el concepto de signos y portentos (*ayat*) en el mundo en el sentido de símbolos auténticos.

1 'Ali ha dicho: "Dios no es lo que uno puede entender según una categoría de conocimiento. Dios es Eso que guía la razón hacia Él". *"Bihar al-Anuar"*, vol. II pág. 186.

Quien ha alcanzado la visión de Dios y no tiene ninguna otra intención sino recordar a Dios y olvidar todo lo demás, cuando oye que en el Sagrado Corán Dios dice: ***«¡Oh, los que creéis! Vuestra responsabilidad es cuidar de vuestras propias almas. Mientras vosotros estéis bien guiados nadie que se extravíe podrá perjudicaros…»*** (5:105), entonces comprende que el único sendero real que le guiará completa y totalmente es el sendero de la autorrealización. Su verdadera guía que es Dios mismo le obliga a auto conocerse, para dejar atrás todos los otros caminos y buscar el sendero del autoconocimiento de modo de ver a Dios a través de la Ventana de su alma, obteniendo de esta manera el verdadero objeto de su búsqueda. Es por esto que el Profeta (PBd) dijo: "Quien se conoce a sí mismo, verdaderamente conoce al Señor"[1]. Y también dijo: "Entre ustedes, los que mejor conocen a Dios, son los que mejor se conocen a sí mismos"[2].

En cuanto al método de seguir este sendero, hay muchos versículos del Sagrado Corán que ordenan al hombre recordar a Dios, como por ejemplo cuando Él dice: ***«Recordadme, pues, y Yo os recordaré»*** (2:152), y otros similares. Al hombre también se le ordena que cumpla acciones justas, las cuales se describen completamente en los hadices y en el Sagrado Corán. Al final de esta discusión de las acciones justas, dice Dios: ***«Ciertamente, en el Mensajero de Dios tenéis un buen modelo»*** (33:21).

¿Cómo puede alguien imaginar que el Islam podía descubrir que un sendero particular es el sendero de toda la gente? ¿O cómo podía hacer conocer ese sendero y no obstante negarse a explicar el método de seguirlo? Porque dice en el Sagrado Corán: ***«Hicimos descender sobre ti la Escritura que explica claramente todas las cosas…»*** (16:89).

1 Un conocido hadiz repetido especialmente en las familiares obras sufis y gnósticas, tanto shi'itas como sunnitas.

2 Este hadiz se encuentra también en muchos trabajos gnósticos, tanto shi'itas como sunnitas.

Tercera parte

Creencias islámicas desde el punto de vista Shi'ita

Capítulo IV

Sobre el conocimiento de Dios

El mundo visto desde el punto de vista de la existencia y la realidad; la necesidad de Dios

La conciencia y la percepción, que están entretejidas con la misma existencia del hombre, hacen evidente por su propia naturaleza la existencia de Dios como así también del mundo. Porque contrariamente a esos que dudan de su propia existencia y de todas las cosas, y consideran al mundo una ilusión y una fantasía, nosotros sabemos que cuando el ser humano pasa a existir, cuando ya es consciente y posee percepción, se autodescubre y descubre el mundo. Es decir, no duda que "Él existe y que otras cosas existen". Mientras el hombre es tal, esta comprensión y conocimiento existen en él, y no se puede dudar ni modificarlo.

La percepción de esta realidad y existencia, que el hombre afirma a través de la inteligencia, en oposición a los puntos de vista de los sofistas y escépticos, es inmutable y nunca se puede probar falsa. Es decir, la afirmación de los sofistas y escépticos que niegan la realidad nunca puede ser cierto debido a la misma existencia del hombre. Dentro del inmenso mundo de la existencia hay una realidad permanente y continua que lo penetra y que se auto revela a la inteligencia.

No obstante, cada fenómeno de este mundo que tiene esa realidad que nosotros descubrimos como seres humanos perceptivos y conscientes, pierde su realidad más tarde o más temprano y se vuelve inexistente. Por este mismo hecho es evidente que el mundo visible y sus partes no son la esencia de la realidad (la cual nunca puede ser borrada ni destruida). Más bien, se apoyan en una Realidad permanente a través de la cual obtienen realidad y por medio de la cual pasan ha existir. En tanto están relacionadas y ligadas a ella (a la Realidad) poseen existencia, y tan pronto como se separan de ella se convierten en no existentes (inexistentes)[1]. Nosotros llamamos a esta Realidad Inmutable, que es Imperecedera, (es decir, la Existencia o Ser Necesario), Dios.

Otro punto de vista respecto a la relación entre el hombre y el universo

El camino elegido en la sección anterior para probar la existencia de Dios es muy simple y evidente, de modo que el hombre lo puede recorrer con su naturaleza e inteligencia dada por Dios sin ninguna complicación. No obstante, para la mayoría de la gente, debido a su constante preocupación por las cosas materiales y el estar sumergido en los placeres de los sentidos, se le ha vuelto muy difícil retornar a su simple, primordial e impoluta naturaleza concedida por Dios. Es por esto que el Islam, que se auto describe como universal, y que cree que toda la gente es igual en religión, ha hecho posible para esa gente encontrar otra manera de probar la existencia de Dios. Busca hablarles y hacer que conozcan a Dios por medio del mismo camino a través del cual se separaron de su naturaleza simple y primordial.

El Sagrado Corán instruye a multitudes de seres humanos en el

1 En el Libro de Dios se hace referencia a este razonamiento en el versículo ***«Sus Mensajeros dijeron: "¿Dudáis de Dios, el Creador de los cielos y la Tierra?"»*** (14:10).

conocimiento de Dios a través de distintas maneras. Más que nada, atrae su atención a la creación del mundo y al orden que reina en el mismo. Invita a los seres humanos a contemplar los horizontes y sus propias almas[1], porque en sus pocos días de vida terrenal, no importa que sendero elijan o en qué estado se ensimismen, nunca saldrán del mundo de la creación y del orden que reina en él. La inteligencia y poder de comprensión de los seres humanos no puede pasar por alto las escenas maravillosas de los cielos y la tierra que observa.

Este vasto mundo de la existencia que se extiende ante nuestros ojos está, como sabemos, en sus partes y en conjunto en un continuo proceso de cambio y transformación. A cada momento se auto manifiesta de una manera nueva y sin precedentes. Se actualiza bajo la influencia de leyes que no conocen ninguna excepción. Desde las más alejadas galaxias hasta las más pequeñas partículas que forman las partes de este mundo, cada parte de la creación posee un orden interno y sigue su curso de la manera más sorprendente bajo leyes que no admiten ninguna excepción. El mundo extiende su campo de actividad desde lo más inferior hasta el estado más perfecto y alcanza su propia meta de perfección.

Sobre este orden particular está el orden más universal y finalmente el orden cósmico total que reúne las incontables partes del universo y relaciona los órdenes más particulares uno con otro, no aceptando en su continua marcha ninguna excepción y no permitiendo ninguna violación.

El orden de la creación es tal que si, por ejemplo, pone al ser humano sobre la tierra, lo constituye de una manera que pueda vivir en armonía con su entorno. Arregla el entorno de manera tal que le permite crecer como haría una niñera amorosa. El sol, la luna, las estrellas, el agua y la tierra, la noche y el día, las estaciones del

1 Nota del editor: Esta es una referencia nuevamente al versículo coránico ***«Nosotros les mostramos nuestros portentos…»*** mencionado antes. Tanto los fenómenos de la naturaleza como las realidades dentro de las almas humanas son 'Signos' (*ayat*: símbolos, portentos) de Dios. Ver, S.H.

Nasr, *"Una introducción a las Doctrinas Cosmológicas Islámicas"*. Cambridge, USA, 1964, Introducción.

año, las nubes, el viento y la lluvia, los tesoros bajo la tierra y en su superficie, en otras palabras, todas las fuerzas de la naturaleza, usan sus energías y recursos en proveerle bienestar y tranquilidad al ser humano. Tal relación y armonía se puede descubrir entre todos los fenómenos y también entre el ser humano y sus vecinos cercanos y lejanos, como así también dentro del propio hábitat de la persona.

Esa continuidad y armonía también se puede observar dentro de la estructura interna de cada fenómeno en el mundo. Si la creación le ha dado alimentos al hombre, también le dio pies para ir a buscarlos, manos para agarrarlos, una boca para comerlos y dientes para masticarlos. Relacionó al ser humano, a través de una serie de medios, que se relacionan uno con otro como los eslabones de una cadena, al objetivo final determinado para esta criatura, que es la subsistencia y la perfección.

Muchos hombres de ciencia no dudan para nada de que las incontables relaciones entre las cosas que han descubierto como resultado de varios miles de años de esfuerzo, no son sino humildes ejemplos y anticipos de los secretos de la creación y su miríada de ramificaciones. Cada nuevo descubrimiento manifiesta al ser humano la existencia de un número incontable de elementos desconocidos. ¿Podría alguien decir que este vasto mundo de la existencia, que en todas sus partes, unidas, separadas o interconectadas, testimonian un conocimiento y poder infinito, no necesita un creador y podría pasar a existir sin razón o causa? ¿O se podría decir de estos campos del orden y equilibrio particular y universal, y en definitiva del orden cósmico total a través de interrelaciones incontables ha hecho del mundo una unidad que sigue su curso de acuerdo a leyes que no saben de excepciones, que todos ellos han aparecido sin planificación, y solamente por medio de la casualidad o lo accidental? ¿O podría decir alguien que cada uno de los fenómenos y campos en el cosmos han elegido por sí mismo, antes de pasar a existir, una ley y un orden que ponen en vigencia después de nacer? ¿O podría alguien afirmar que este mundo, que es una sola unidad y que posee una unidad, armonía e interconexión completa de sus partes,

podía ser el resultado de múltiples y distintas órdenes dadas desde fuentes diferentes?.

Obviamente, un hombre inteligente, que relacione todos los sucesos y fenómenos a una causa, y que a veces invierte bastante tiempo en investigaciones y esfuerzos por obtener conocimiento de una causa que le es desconocida, nunca aceptará la posibilidad de la existencia de un mundo sin un Ser como su causa. Tal persona, que por medio de la observación de unos pocos ladrillos colocados unos sobre otros de una manera ordenada los considera el efecto de un agente que posee conocimiento y capacidad, a la vez que niega la posibilidad de que una casualidad o una fuerza de manera accidental los coloque así, y concluye por lo tanto en que debe haber existido un plan y propósito de antemano, no considerará el orden cósmico como siendo la resultante de un accidente o un hecho fortuito.

Un conocimiento más profundo del orden reinante en el mundo es suficiente para mostrar que éste, junto con ése orden, es la creación de un Creador Omnipotente que lo trajo a la existencia a través de Su ilimitado Conocimiento y Poder, dirigiéndolo hacia un fin. Todas las causas parciales que producen sucesos individuales en el mundo, en última instancia terminan en Él. En todas sus formas están bajo Su dominio y son guiados por Su Sabiduría. Todas las cosas que existen necesitan de Él, en tanto que Él no tiene necesidad de nada y no depende de ninguna causa o condición.

Dios, Exaltado sea, dice:

«***Hay, en Verdad, en los cielos y en la tierra signos para los creyentes. En vuestra creación y en las bestias que Él esparce hay signos para gente que está convencida*** *(de la Verdad)****. También en la sucesión de la noche y el día, en lo que como sustento Allah hace bajar del cielo, vivificando con ello la tierra después de muerta, y en la variación de los vientos hay signos para gente que comprende. Estas son las aleyas*** *(los portentos)* ***de Allah, que te recitamos*** *(a ti Muhammad)* ***conforme a la verdad. ¿Y en qué anuncio***

van a creer si no creen en Allah y en Sus Signos?»

(45:3-6)

Toda realidad que nos podamos imaginar en este mundo es una realidad limitada, es decir, es una realidad cuya existencia depende de ciertas causas y condiciones necesarias. Si éstas no existen, esa realidad no puede existir en el mundo. Cada realidad tiene un límite más allá del cual no puede extender su existencia. Solamente Dios es Quien no tiene ningún límite o término, porque Su realidad es absoluta y Él existe en Su Infinito, independientemente de cómo intentamos concebirlo. Su Existencia no depende y no necesita de ninguna causa o condición. Está claro que en el caso de algo ilimitado no podemos hacernos la idea de multiplicidad, porque cualquier segunda realidad supuesta será distinta a la primera, como resultado de lo cual cada una sería limitada y pondría límite a la otra.

Por ejemplo, si consideramos un volumen ilimitado, no podemos concebir otro volumen ilimitado al lado suyo. Y si lo suponemos, será igual al primero. Por lo tanto, Dios es Uno y no tiene asociado.

Ya hemos mencionado al beduino que se acercó a 'Ali (P) en medio del combate durante la Batalla del Camello y le preguntó si él afirmaba que Dios es Uno. 'Ali le respondió: "Decir que Dios es uno tiene cuatro sentidos: dos de esos sentidos son falsos y dos son correctos. En cuanto a los sentidos incorrectos, uno sería decir 'Dios es uno' y estar pensando en el número y en el contar. Este sentido es falso porque ese que no tiene ningún segundo no puede entrar en la categoría de número. ¿No ves que esos que dicen que Dios es el tercero de una trinidad (es decir, los cristianos) caen en la infidelidad? Otro sentido es decir que ése o aquel es el único de esta raza, es decir, una especie de este género o un miembro de esta especie. Este sentido tampoco es correcto cuando se aplica a Dios, porque ello implica comparar a Dios y Dios está por encima de toda comparación. En cuanto a los dos sentidos que son correctos cuando se aplican a Dios, uno de ellos es cuando se dice que Dios es uno indicando que no hay ninguna comparación o semejanza a

Él entre las cosas. Dios posee esa unicidad. Y la otra forma es decir que Dios es uno en el sentido de que no hay ninguna multiplicidad o división concebible en Él, ni exteriormente, ni mentalmente ni imaginariamente. Dios posee esa unidad". (*"Bihar al-Anuar"*, vol. II pág. 65).

'Ali (P) también ha dicho: "Conocer a Dios es conocer su Unidad" (*"Bihar al-Anuar"*, vol. II pág. 186). Esto significa que para probar que la Existencia de Dios es ilimitada e infinita basta probar Su Unidad, porque concebir un segundo para el Infinito es imposible. Por lo tanto no hay ninguna necesidad de otras pruebas, aunque existen muchas otras.

La Esencia Divina y los Atributos

Si analizamos la naturaleza de un ser humano, vemos que tiene una esencia que es su humanidad individual, y también cualidades o atributos a través de los que se conoce su esencia, como ser el atributo de haber nacido en tal lugar, ser el hijo de tal persona, ser estudioso y capaz, alto y buen mozo, o poseer lo contrario a estas cualidades. Algunas de ellas, como la primera y la segunda, nunca se pueden separar de su esencia, y otras, como ser estudioso y capaz, tienen la posibilidad de separarse y alternarse. Incluso todas son distintas de la esencia y al mismo tiempo distintas una de otra.

Este punto, es decir la diferencia entre la esencia y las cualidades o atributos entre sí, es la mejor prueba de que una esencia tiene cualidades, y una cualidad que hace conocer una esencia, son ambas limitadas e infinitas. Porque si la esencia fuese ilimitada e infinita también abarcaría las cualidades o atributos, y también las cualidades o atributos incluirían cada uno al otro, y en consecuencia todo se volvería uno. Por ejemplo, la esencia del hombre sería lo mismo que su capacidad y ésta lo mismo que su conocimiento. La altura y la belleza sería lo mismo y todo poseería el mismo significado.

De este ejemplo queda claro que no se puede concebir que la Esencia Divina tenga cualidades o atributos en el sentido de las cualidades del ser humano. Una cualidad o atributo puede aparecer solamente poniendo límites, y la Esencia Divina trasciende todas las limitaciones (incluso la limitación de esta trascendencia que en realidad es una cualidad).

El sentido de los Atributos Divinos

En el mundo de la creación somos conscientes de muchas perfecciones que aparecen en la forma de atributos. Hay atributos positivos que, dondequiera que aparezcan hacen más perfecto el objeto en el que están e incrementan su valor ontológico, como se puede ver claramente en la comparación entre un ser viviente, como el hombre, y otro sin vida, como una piedra. Sin duda Dios ha creado y dispensado estas perfecciones a sus criaturas. Si Él no las hubiera poseído en su totalidad no podría haberlas conferido a otros y perfeccionado a otros por medio de ellas. Por lo tanto, si seguimos el juicio de un razonamiento cabal, debemos concluir que Dios, el Creador, tiene Conocimiento, Poder y toda otra perfección real. Además, como ya se ha mencionado, los signos de Su Conocimiento y Poder y, en consecuencia, los signos de la vida, son vistos en el orden del cosmos.

Pero dado que la Esencia Divina es ilimitada e infinita, estas perfecciones que se exhiben como Sus Atributos son en realidad lo mismo que Su Esencia y son uno solo. La diferencia observada entre la Esencia y los Atributos y al mismo tiempo entre los propios Atributos, es solamente en el plano de los conceptos. Esencialmente no hay sino una Realidad involucrada, la cual es indivisible[1].

1 El sexto Imam ha dicho: "Dios posee un Ser inmutable. Se conoció a Sí Mismo cuando no había nada que conocer. Se oyó a Sí Mismo cuando no había nada que oír. Se vio a Sí Mismo cuando no había nada que ver. Tuvo autoridad sobre Sí Mismo cuando no había nadie sobre quien ejercer su autoridad" (*"Bihar al-Anuar"*, vol. II, pág. 125). Hay innumerables tradiciones de la Casa del Profeta

Con el objeto de evitar el inadmisible error de limitar la Esencia a través de atribuirle atributos o negándole el principio de perfección, el Islam ha ordenado a sus seguidores preservar un justo equilibrio entre la afirmación y la negación. Les ha ordenado creer que Dios tiene Conocimiento pero no como la facultad (cognoscitiva) de los seres humanos y otros. (Dios) Oye pero no con oídos. Ve pero no con ojos como los de las personas, etc[1].

Otras explicaciones respecto a los Atributos

Los atributos en general son de dos tipos: de perfección y de imperfección. Los atributos de perfección, como mencionamos antes, son de una naturaleza positiva y dan un valor ontológico más elevado y un efecto ontológico mayor al objeto que califican. Esto queda claro de la comparación entre un ser con conocimiento, capaz y vivo y un ser muerto que carece de conocimiento y capacidad. Los atributos de imperfección son el reverso de los anteriores. Cuando analizamos estos atributos de imperfección, vemos que son negativos y que exhiben una carencia de perfección, como ser la ignorancia, la impaciencia, la fealdad, la enfermedad, etc. Por lo tanto se puede decir que la negación del atributo de imperfección es la cualidad de perfección. Por ejemplo, la negación de la ignorancia es el conocimiento y la negación de la impotencia es el poder y la capacidad.

Por esta razón el Sagrado Corán ha relacionado cada atributo

---

sobre esta cuestión. Ver *"Nahyul Balagah"*, *tauhid* of Saduq, Teherán, 1375; *"Uyun al-Ajbar"* de Ibn Qutaybah, Cairo, 1925-35; y *"Bihar al-Anuar"*, vol. II

1 El quinto y el sexto Imam han dicho: "Dos es una luz que no se mezcla con la oscuridad, un conocimiento en el cual la ignorancia no puede penetrar, una vida en la cual no hay muerte" (*"Bihar al-Anuar"*, vol. II, pág. 129).

El octavo Imam ha dicho: "Considerando la cuestión de los Atributos Divinos, la gente ha seguido tres caminos. Un primero grupo considera que Dios posee Atributos similares a los de otros. Un segundo grupo niega los Atributos. El camino correcto es el del tercer grupo que afirma la existencia de los Atributos sin asemejarlos a atributos de criaturas".(*"Bihar al-Anuar"*, vol. II, pág. 94).

positivo directamente a Dios y negado en Él cualquier atributo de imperfección, atribuyendo a Él la negación de esas imperfecciones, como Él dice: ***«Él es el Conocedor, el Omnipotente»***, o Él dice: ***«Él es el Viviente»***, o ***«No Le sorprende ni el descuido ni el sueño»***, o ***«Sabe que no pueden burlar a Allah»***.

El punto que nunca debe ser olvidado es que Dios, el Exaltadísimo, es la Realidad Absoluta sin ningún límite o término. Por lo tanto, un atributo positivo atribuido a Él no posee ninguna limitación. Dios no es material y corpóreo, o limitado al espacio y al tiempo. En tanto posee todas las cualidades positivas. Todo atributo que en realidad Le pertenece, está purificado de la noción de limitación, como Él dice: ***«No hay nada como Él»*** (42:11)[1].

Atributos de acción

Además, los atributos se dividen en atributos de esencia y atributos de acción. Un atributo a veces depende del cualificado, como la vida, el conocimiento y el poder, que dependen de la persona de un ser humano viviente, inteligente y capaz. Podemos concebir al hombre poseyendo en sí mismo estas cualidades sin tomar en cuenta ningún otro factor.

Otras veces un atributo no depende solamente del cualificado, sino que, con el objeto de hacerlo idóneo, también se requiere la existencia de algo externo, como en el caso de la escritura, la conversación, el ruego, etc. Una persona puede ser un escritor si tiene tinta, lapicera y papel y puede conversar cuando tiene con quien hablar. De la misma manera, puede rogar cuando hay un objeto de ruego. La sola existencia del hombre no es suficiente para que existan esas cualidades.

De este análisis queda claro que los Atributos Divinos que son lo mismo que la Esencia de Dios, como ya señalamos, son solamente

1 El sexto Imam ha dicho: "Dios no puede ser descrito por medio del tiempo, del espacio, del movimiento, de la traslación o del descanso. Más bien, Él es el Creador del tiempo, el espacio, el movimiento, la traslación y el descanso". *"Bihar al-Anuar"*, vol. II, pág. 96.

del primer tipo. En cuanto al segundo tipo, cuya realización depende de factores externos, no se pueden considerar como Atributos de la Esencia e iguales a la Esencia, porque todo eso distinto es a Dios, es decir, creado por Él, se sitúa en el orden de lo creado, que viene después de Él. Los Atributos que pertenecen a Dios después del acto de la creación, como Creador, Omnipotente, Dador de vida, Dador de muerte, Nutridor, etc, no son iguales a Su Esencia sino adicionales a ella. Son Atributos de Acción. Por Atributos de Acción se entiende que, después de la realización de un acto, el sentido de cualidad o atributo proviene de ese acto, no de la Esencia (que ejecuta el acto), como en el caso de 'Creador', que se concibe después que el acto de creación tuvo lugar. De la creación se comprende la cualidad o atributo de Dios como Creador. Ese atributo depende de la creación, no de la sagrada Esencia de Dios, el Exaltadísimo, de modo que la Esencia no cambia de un estado a otro con la aparición de un atributo. El shi'ismo considera los atributos de voluntad (*iradah*) y del discurso (*kalam*) en sus sentidos literales como Atributos de Acción ('voluntad' significa querer algo y 'discurso' significa comunicar un sentido a través de una expresión). La mayoría de los teólogos sunnitas los consideran como implicando conocimiento y entonces los consideran Atributos de la Esencia[1].

Destino y providencia

La ley de causalidad reina en todo el mundo de la existencia sin

1 El sexto Imam ha dicho: "Dios era siempre Conocimiento en su Esencia cuando no había nada para conocer, y era Poderoso cuando no había nada sobre lo que Él pudiera ejercer poder". El transmisor de la tradición relata: "Yo dije: 'y Él había hablado'. El Imam respondió: 'La Palabra (*kalam*) es creada. Dios era, y el no había hablado nada. Luego Él creó y dio existencia a la Palabra (*kalam*)'". *"Bihar al-Anuar"*, vol. II, pág. 147.

Y el octavo Imam dijo: "La voluntad proviene del interior del ser y después aparece la acción. En el caso de Dios está solamente Su acto de hacer existir, porque a diferencia nuestra Dios no posee intención, propósito y pensamiento discursivo". *"Bihar al-Anuar"*, vol. II pág. 144.

excepciones[1]. De acuerdo a esta ley cada fenómeno en este mundo depende para pasar a existir de causas y condiciones que hacen posible su existencia. Si todas esas causas, que se llaman las causas consumadas (las causas necesarias y suficientes), existen, la existencia del fenómeno en cuestión, o el efecto supuesto, se convierte en decidido y necesario. Y asumiendo la falta de todas o algunas de estas causas, la realización o existencia del fenómeno es imposible. La investigación y el análisis de esta tesis nos clarificarán el punto.

Primero: Si comparamos un fenómeno (o efecto) con toda la causa, y también con las partes de toda la causa, su relación con ésta se basa sobre la necesidad y sobre una relación determinada completa. Al mismo tiempo su relación con cada una de las partes de toda la causa (que se llaman causas parciales o incompletas), es una relación de posibilidad y falta de un determinismo completo. Estas causas proveen al efecto (o fenómeno) solamente con la posibilidad de la existencia, no con su necesidad.

El mundo de la existencia, en su totalidad, por lo tanto, se gobierna completamente por la necesidad, porque cada una de sus partes tiene una relación necesaria con su causa completa por el mismo hecho de pasar a existir. Su estructura se compone de una serie de sucesos ciertos y necesarios. No obstante, el carácter de posibilidad se preserva en sus partes si consideramos cada parte separadamente y en sí misma en los fenómenos, los cuales se relacionan y conectan a las causas parciales, las que son distintas a sus causas totales.

El Sagrado Corán ha llamado a este reino de la necesidad, Destino divino (*qada*), porque necesita salir de esa Fuente que da existencia al mundo y por lo tanto es una orden (*hukm*) y un 'Decreto divino' cierto e imposible de alterar o desobedecer. Se basa

1 Nota del editor original: Es innecesario decir que este aserto se sostiene como cierto ya sea que haya o no estricta causalidad en el nivel microscópico, porque en el plano macroscópico se observa la estricta causalidad y es de la mayor importancia para la comprensión de la naturaleza de ese plano de la existencia. La causalidad también domina sobre los niveles de la existencia más elevados que el material.

en la justicia y no acepta ninguna excepción o discriminación. Dice Dios Todopoderoso; ***«¿Acaso no pertenecen a Él la Creación y el imperativo creador?»*** (7:54), y ***«Él es el Creador de los cielos y de la Tierra. Cuando decreta un asunto, le dice: "¡Sé!" y es»*** (2:117), y también: ***«Dios juzga y nadie puede aplazar Su juicio»*** (13:41)

Segundo: Cada parte de la causa provee el modelo y la medida apropiada para el efecto y que éste pase a existir de acuerdo con la totalidad de las medidas determinadas para ello por la causa completa. Por ejemplo, las causas que hacen posible la respiración del ser humano no producen la respiración en el sentido absoluto e infinito. Más bien mandan una determinada cantidad de aire alrededor de la boca y la nariz, que llegan al pulmón a través de los canales respiratorios en un tiempo determinado y de una manera determinada. Asimismo, las causas de la visión del ser humano (incluido el propio ser humano) no producen la visión como tal sin límite o condiciones, sino más bien una visión que, a través de los medios y órganos provistos, es limitada y medida en todo sentido. Esta verdad se encuentra sin excepción en todos los fenómenos del mundo y en todos los sucesos que ocurren en él.

El Sagrado Corán ha llamado a este aspecto de la verdad 'Providencia' (*qadar*, -que incluye el sentido de 'medida'-) y lo ha relacionado a Dios Todopoderoso quien es el origen de la creación, como ha sido dicho: ***«No existe nada de lo que Nosotros no hayamos dispuesto grandes cantidades, pero no lo hacemos descender sino en una proporción determinada»***. (15:21)[1].

De la misma manera que de acuerdo al Destino Divino (*qada*) la existencia de cada fenómeno y evento que ocurre en el orden cósmico es necesario y no puede ser evitado, así también de acuerdo a la Providencia (*qadar*) cada fenómeno y evento que ocurre nunca transgredirá o desobedecerá en el más mínimo grado la medida que Dios ha provisto para ello.

1 El sexto Imam ha dicho: "Cuando Dios, Exaltado sea, desea una cosa, Él la hace predestinada, y cuando Él la hace predestinada, Él la decreta y cuando Él la decreta, Él la ejecuta y la hace realidad", *"Bihar al-Anuar"*, vol. III pág. 34.

El ser humano y el libre albedrío

La acción que el ser humano cumple es uno de los fenómenos del mundo de la creación y su aparición depende, completamente, al igual que otros fenómenos en el mundo, de su causa. Y dado que el ser humano es parte del mundo de la creación y tiene una relación ontológica con otras partes del cosmos no podemos aceptar que otras partes no fuesen a tener un efecto sobre sus acciones. Por ejemplo, cuando el hombre toma un pedazo de pan necesita solamente los instrumentos de sus manos, pies, boca, como así también conocimiento, fuerza y voluntad, sino también la existencia del pan en el mundo externo, su disponibilidad, que no haya obstáculos (para alcanzarlo) y otras condiciones espacio-temporales. Si alguna de estas causas no estuviese existente, la acción no sería posible. Inversamente, con la existencia de todas las condiciones (la causa completa) el suceso de la acción se vuelve completamente necesario. La necesidad de la acción en relación a todas las partes de la causa completa no es contradictoria con la posibilidad de la relación de la acción con respecto al hombre, que es una de las partes de la causa completa. El ser humano tiene la posibilidad del libre albedrío (*ijtiyar*) para realizar el acto.

La necesidad existente en la relación entre la acción y todas las partes de la causa, no significa que la relación de la acción con algunas de las partes de la causa, de la cual el ser humano es una, debe ser también una relación de necesidad y determinismo.

La comprensión simple e impoluta del ser humano confirma también este punto de vista, porque vemos que la gente a través de la naturaleza e inteligencia dada por Dios distingue entre cosas como comer, beber, y caminar, por un lado, y por el otro lado, entre cosas como salud y enfermedad, madurez y juventud o el peso del cuerpo. El primer grupo, que se relaciona directamente a la voluntad del hombre, se considera que tiene que ser cumplido de acuerdo a la libre elección del individuo, de modo que la gente los ordena y admite o los censura y condena. Pero respecto al segundo grupo el ser humano no tiene ningún deber y no está bajo ninguna orden

divina porque no puede ejercer una libre elección sobre ellos.

Al comienzo del Islam hubo dos escuelas entre los sunnitas que se ocuparon de los aspectos teológicos de la acción humana. Un grupo, sosteniendo la opinión de que la acción humana es el resultado de la inquebrantable voluntad de Dios, consideró que el hombre estaba totalmente predeterminado en sus acciones y sostenía que el libre albedrío estaba desprovisto de todo valor y sentido. El otro grupo creía que el hombre era independiente en sus acciones, por lo cual no dependía de la voluntad Divina y estaba fuera de las órdenes de la Providencia (*qadar*).

Pero de acuerdo a la enseñanza de la Casa del Profeta, que también está en conformidad con las enseñanzas literales del Sagrado Corán, el hombre es libre (*mujtar*) en sus acciones pero no independiente (*mustaqil*). Más bien, Dios Todopoderoso a través del libro albedrío ha determinado u ordenado el acto. De acuerdo a nuestros análisis anteriores, Dios, Exaltado sea, ha ordenado y hecho necesario el acto a través de todas las partes de la causa completa, entre las cuales una de ellas es la voluntad y la libre elección del ser humano. A consecuencia de este tipo de Voluntad divina, la acción es necesaria pero en ella el hombre tiene también libre albedrío, es decir, la acción es necesaria con respecto a todas las partes de su causa, y posible y de libre elección respecto a una de esas partes que es el ser humano[1]. El sexto Imam (P) ha dicho: "No es ni determinación (absoluta) ni libre albedrío sino algo entre los dos (extremos)".

Los Imames quinto y sexto dijeron que "Dios ama tanto Su creación que Él no la forzará a cometer pecado y luego la castigará.

1 Nota del editor original: La cuestión del determinismo y el libre albedrío es una de las más difíciles de resolver teológicamente porque abarca una realidad que trasciende la dicotomía de la razón discursiva. Con respecto a la Realidad Absoluta no hay ningún libre albedrío porque no hay ninguna realidad parcial independientemente del Absoluto. Pero en el grado en que el ser humano es real, en el sentido relativo, posee libre albedrío. Desde el punto de vista de la causalidad hay determinación en relación a la causa total pero libertad con respecto a la acción del ser humano que es parte de la causa total.

Y Dios es tan Poderoso que cualquier cosa que ordena, es (pasa a existir)". También dijo el sexto Imam: "Dios es tan Generoso que no obliga a los hombres a hacer lo que no está en su capacidad. Él es tan Poderoso que nada pasa a existir en Su Reino que Él no desee" (Eso es una alusión a las dos escuelas mencionadas, la de predestinación y la de libre albedrío) (*"Bihar al-Anuar"*, Vol. III, pág. 5, 6,15).

Capítulo V

Sobre el Conocimiento del Profeta (PBd)

Hacia el objetivo: Guía general

Un grano de trigo que es colocado en el seno de la tierra en condiciones apropiadas comienza a crecer y entra en una fase de desarrollo en la cual a cada momento toma una nueva forma y estado. Siguiendo un orden y secuencia particular sigue su desarrollo hasta que se convierte en una planta adulta con espigas de trigo. Si una de las semillas fuese a caer nuevamente al suelo, comenzaría todo el ciclo anterior nuevamente hasta alcanzar la meta final. Lo mismo sucede si la semilla es de un fruto colocado en el seno de la tierra la cual comienza su desarrollo rompiendo su cobertura, sacando luego un tallo verde. Esta semilla sigue un sendero de transformación distinto y ordenado hasta que finalmente se vuelve un árbol grande, verde y lleno de frutos. O si se trata del esperma de un animal, comienza a desarrollarse dentro del huevo o en el vientre de la madre, siguiendo la línea de desarrollo peculiar del animal, hasta que se convierte en un perfecto individuo de esa especie.

Esos caminos distintos y de desarrollo ordenado han de ser observados en cada especie de criaturas en este mundo y están determinados por la naturaleza íntima de las especies. La planta de trigo verde que ha brotado del grano nunca da avena o se vuelve una

oveja, una cabra o un elefante, y un animal preñado por su macho, nunca produce espiga de trigo o plátanos.

Incluso si fuese a aparecer una imperfección en los órganos o en las funciones naturales del recién nacido, o si un cordero fuese a nacer sin un ojo, o una planta de trigo a desarrollarse sin dar espigas, no tendremos ninguna duda que lo ocurrido se debió a alguna peste o plaga o a una causa artificial. El orden y la regularidad continúan en el desarrollo y la generación de las cosas, y la pertenencia de cada especie de criatura en su generación y desarrollo a un orden y norma particular, es un hecho innegable.

De esta clara tesis se pueden extraer dos conclusiones:

1.- Entre los distintos estadios que atraviesa cada especie de criaturas desde el comienzo al fin de su existencia, hay continuidad e interconexión, como si esa especie en cada estadio de su desarrollo fuese empujada por atrás (el estado anterior) y atraída por lo que está por venir.

2.- Debido a la continuidad e interconexión antes mencionada, el último estadio en el desarrollo de cada especie es, desde el comienzo de su generación, el objetivo y punto de 'atención existencial' de esa especie. Por ejemplo, la atención de la nuez que produce un brote verde desde debajo de la tierra está centrada desde ese mismo momento en un nogal totalmente desarrollado. Y un poco de esperma en el huevo o en el vientre de un animal se mueve, desde el momento de su generación hacia el estado de un animal perfecto.

El Sagrado Corán, que enseña que la creación y la preservación de las cosas pertenecen absolutamente a Dios, considera que este movimiento y atracción, que cada especie posee en la creación en el recorrido de su sendero de desarrollo, se deriva de la Guía divina. Como Él dice: ***«Dijo: "Nuestro señor es Quien ha creado toda cosa y luego la ha guiado"»*** (20:50)[1]. Y también: ***«Quien ha creado y ordenado y Quien ha determinado y guiado»*** (87:2-3). Y Él se refiere al resultado de esas manifestaciones en estas palabras:

1 Por esto se entiende guía hacia el objetivo o meta de la vida y de la creación.

«Para cada cual existe una dirección a la que volverse» (2:148)[1]. Y también: ***«Y no hemos creado los cielos y la Tierra y lo que hay entre ambos por juego. No hemos creado ambos sino con la Verdad, pero la mayoría de ellos no saben»*** (44:38-39)[2].

Guía especial

Obviamente la especie humana no es una excepción a esta regla general. La misma guía que gobierna sobre todas las otras especies de criaturas también gobierna al ser humano. De la misma manera que cada especie a través de su naturaleza particular sigue su sendero de perfección y es guiada hacia ella, asimismo el ser humano debe ser guiado con la ayuda de esa guía hacia lo que es su verdadera perfección.

Aunque el hombre tiene en común muchos elementos con otras especies animales y con las plantas, la característica especial que lo distingue es el intelecto[3]. Es con la ayuda de su intelecto y razón que el hombre es capaz de pensar y hacer uso de todos los medios posibles para su propio beneficio, volar a los infinitos espacios del cielo o sumergirse en la profundidad del mar, o poner bajo su servicio u orden toda las cosas creadas, ya sean minerales, plantas o animales en la superficie de la tierra, y beneficiarse incluso de los miembros de su especie en la mayor medida posible.

Debido a su naturaleza primordial el hombre ve su felicidad y perfección en la obtención de la libertad total. No obstante, debe sacrificar algo de su libertad necesariamente porque es creado como

1 Para cada persona existe un objetivo, el cual persigue.

2 La 'creación con exactitud' significa que hay un objetivo y un propósito para la creación.

3 Nota del editor original: El autor usa la palabra persa *jirad* que como *aql* significa tanto intelecto como razón, dependiendo de cómo se la use. Pero es cierto que no significa precisamente la comprensión del intelecto moderno como sinónimo de razón. El sentido tradicional del 'intelecto' como una facultad de percepción inmediata que trasciende la razón, aunque no irracional, está inherente en ella.

un ser social y tiene necesidades ilimitadas que por sí solo no puede satisfacer nunca, y también porque está en una íntima interrelación social y cooperación con otros miembros de su especie que tienen los mismos instintos egocéntricos y amor a la libertad. La consideración a los beneficios que obtiene de otros debe a su vez ser beneficiosa para ellos. Él debe dar de su propio trabajo el equivalente a lo que recoge del esfuerzo de otros. O, en resumen, debe aceptar necesariamente una sociedad basada en la mutua cooperación. Este punto es claro en el caso de los chicos recién nacidos y los niños. Al comienzo, cuando desean algo, no hacen uso de ningún otro medio sino el de la fuerza, gritando y rechazando aceptar cualquier obligación o disciplina. Pero gradualmente, como resultado del desarrollo mental, comprueban que no pueden enfrentar los problemas de la vida solamente a través de la rebelión y la fuerza. Por lo tanto, lentamente enfocan las condiciones de la existencia social. Finalmente alcanzan la edad en la que se vuelven individuos sociales con las facultades mentales desarrolladas y están dispuestos a obedecer las regulaciones sociales de su entorno.

Cuando el ser humano acepta la necesidad de la mutua cooperación entre los miembros de la sociedad, también reconoce la necesidad de leyes que gobiernen la sociedad, clarificando el deber de cada individuo y especificando el castigo para cada transgresor. Acepta las leyes a través de cuya aplicación cada individuo en la sociedad puede alcanzar la dicha verdadera y encontrar felicidad en proporción al valor social de sus esfuerzos. Estas leyes son las mismas leyes universales, que el hombre, desde el primer día de su existencia hasta hoy, ha estado buscando continuamente y a las que siempre ha sido atraído considerándolas como el principal de todos sus deseos. Si la obtención de tal cosa no fuese posible y no estuviese escrita sobre la tabla del destino humano, ello no habría sido el perenne anhelo del ser humano[1].

1 Incluso el más simple e irreflexivo ser humano desea por su propia naturaleza que la sociedad humana fuese de tal manera que todos puedan vivir con comodidad, paz y tranquilidad. Desde el punto de vista filosófico, el querer, el amor, la atracción, el apetito, etc., son cualidades relativas que conectan las dos

Dios, Exaltado sea, se ha referido a esta realidad de la sociedad humana, diciendo: ***«Somos Nosotros Quienes repartimos entre ellos sus medios de vida en este mundo y Quienes hemos elevado el grado de unos sobre otros para que unos tomen a otros a su servicio»*** (43:32)[1].

Respecto al egoísmo y deseo del hombre por monopolizar las cosas para él, dice Dios: ***«En verdad, el ser humano ha sido creado impaciente. Cuando le alcanza un mal se desespera y si le alcanza el bien es mezquino»*** (70:19-21)[2].

Razón y Ley

Si ahondamos en la cuestión cuidadosamente descubriremos que el hombre busca continuamente esas leyes que pueden darle la felicidad en este mundo. Esa gente, tanto como individuos como en grupos, de acuerdo con su naturaleza dada por Dios, reconoce la necesidad de leyes que les provean felicidad sin discriminaciones o excepciones, leyes que establezcan una norma general de perfección entre el género humano. Obviamente, hasta ahora, durante los distintos periodos de la historia humana, no ha existido ninguna de tales leyes que fuesen inventadas por razones humanas. Si las leyes de la existencia hubieran colocado el peso de crear tales leyes humanas sobre los hombros de la raza humana, entonces habrían sido establecidas durante el largo periodo de la historia.

En ese caso, cada individuo que posee la facultad de razonar

---

partes, como ser el deseo con lo que es deseado, o el amor con lo amado. Está claro que si no hubiera nada que amar el amor no tendría sentido. En definitiva todo esto vuelve a la comprensión del sentido de imperfección. Si no existiese ninguna perfección la imperfección no tendría sentido.

1 Esto significa que cada individuo es responsable por una parte de la vida y recibe una porción señalada de sustento. Los hombres son de distintos niveles en el sentido de que el gerente o empresario manda sobre el trabajador, el director sobre sus subordinados, el propietario sobre el inquilino o el comprador sobre el vendedor.

2 La ansiedad (impaciente) mencionada aquí se refiere a la codicia del ser humano.

comprendería esta ley humana detalladamente de la misma manera que cada uno comprende la necesidad de tales leyes en la sociedad.

En otras palabras, si hubiera estado en la misma naturaleza de las cosas que es deber de la razón humana crear una ley común perfecta que debe proveer felicidad a toda la sociedad humana, y que el hombre debe ser guiado a esta ley perfecta a través del proceso de la creación y generación del propio mundo, entonces tales leyes hubieran sido percibidas por cada ser humano a través de su razón de la misma manera que sabe lo que es beneficioso o no para él a lo largo del curso de la vida diaria. No obstante, hasta ahora no hay ningún signo de la presencia de tales leyes. Las leyes hechas por los propios seres humanos, o inventadas por un solo gobernante, por individuos o por pueblos, y que se han vuelto generales en distintas sociedades, son consideradas por algunos como ciertas y por otros como dudosas, algunos son conscientes de ellas y otros las ignoran. Nunca ha llegado a pasar que toda la gente, que en su estructura básica es la misma en cuanto está dotada por Dios con la razón, fuese a tener una conciencia común de las particularidades de las leyes que pueden producir la felicidad en el mundo del ser humano.

Esa conciencia y sabiduría misteriosa llamada Revelación

Así, a la luz de la discusión anterior, queda claro que las leyes que pueden garantizar la felicidad de la sociedad humana no pueden ser percibidas por la razón. Dado que de acuerdo a la tesis de una guía general que dirige toda la creación es necesario la existencia de una conciencia de esas leyes en la especie humana, debe haber otra facultad de comprensión dentro de esta especie que le permita entender las reales obligaciones de la vida y hasta donde llega este conocimiento al interior de todos. Esta conciencia y poder de percepción, que es distinto a la razón y al sentido, se llama conciencia profética o conciencia de la revelación.

Por supuesto, la presencia de tal facultad en el género humano no significa que debe aparecer necesariamente en todos los individuos. Así como la facultad de la procreación ha sido colocada en todos los seres humanos, la conciencia del solaz del matrimonio y el estar preparado para ello solamente es posible para quienes han alcanzado la edad de la pubertad. De la misma manera que la conciencia de la revelación es una forma desconocida y misteriosa de conciencia para quienes no la poseen, la comprensión del goce de la unión sexual es un sentimiento misterioso y desconocido para quienes no han alcanzado la edad de la pubertad.

Dios, Exaltado sea, hace referencia en su Palabra a la revelación de Su Ley Divina (*shar'iah*) y a la capacidad de la razón humana para comprender esta cuestión, en los siguientes versículos:

> ***«En verdad, Nosotros te hemos enviado la revelación (¡Oh Muhammad!), tal como enviamos la revelación a Noé y a los profetas que vinieron tras él.***
> ***Y enviamos la revelación a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las tribus (de los Hijos de Israel), y a Jesús, Job, Jonás, Aarón y a Salomón. Y a David le otorgamos los Salmos.***
> ***Y (hemos enviado) Mensajeros de los que te hemos relatado su historia anteriormente y otros Mensajeros de los que no te hemos relatado su historia. Y Dios habló a Moisés directamente.***
> ***Mensajeros portadores de buenas nuevas y advertidores, para que, tras el envío de los Mensajeros, los seres humanos no tuviesen argumento alguno contra Dios. Y Dios es poderoso, sabio».***
>
> (4:163-165)[1]

Los Profetas - Infalibilidad de la Profecía

1 Este versículo clarifica la insuficiencia de la razón humana sin la profecía y la revelación. Si la razón fuese suficiente para proveer los argumentos sobre la existencia de Dios, no habría ninguna necesidad de los profetas.

La aparición de los Profetas afirma la concepción de la revelación subrayada antes. Los Profetas de Dios fueron personas que propagaron el llamado de la revelación y la profecía, trayendo pruebas definitivas respecto a lo que anunciaban. Propagaron entre la gente los elementos de la religión de Dios (que es la misma Ley divina que garantiza la felicidad) y la hicieron accesible a todas las personas.

Dado que en todos los períodos de la historia la cantidad de gente dotada con la facultad de la profecía ha sido limitada a unos pocos individuos, Dios, exaltado sea, ha completado y perfeccionado la guía para el resto de la humanidad poniendo la misión de la propagación de la religión sobre los hombros de Sus Profetas. Es por esto que un profeta de Dios debe poseer la cualidad de infalibilidad (*ismah*). Para recibir la revelación de Dios, cuidarla y hacer posible que llegue al pueblo, el profeta debe estar libre de error. No debe cometer pecado (o desobediencia: *ma'siyah*). La recepción de la revelación, su preservación y su propagación son tres principios de la guía ontológica. Y la existencia del error carece de sentido. Además, en un profeta resulta imposible el pecado y la oposición a las exigencias del llamado religioso y su propagación, porque sería un antecedente contrario a la misión religiosa original. Ello destruiría la confianza de la gente, su confianza en la verdad y la validez del mensaje (profético). En consecuencia destruiría el propósito mismo de la proclamación religiosa.

Dios, Exaltado sea, se refiere en Su Palabra (el Corán) a la infalibilidad de los Profetas diciendo: ***«Esta es la guía de Dios, con la que guía a quien Él quiere de Sus siervos»*** (6:88)[1]. Y también: ***«Él es el Conocedor de lo oculto a los sentidos y nadie accede a Su ocultación excepto aquel de los Mensajeros con quién Él se complace y, entonces, Él le pone guardianes por delante y por detrás para saber que, con seguridad, han transmitido los mensajes***

1 Haber guiado a los profetas al sendero recto significa que son totalmente guiados hacia Dios y le obedecen solamente a Él.

de Su señor». (72:26-28)[1].

Los Profetas y la religión Revelada

¿Qué recibieron los Profetas de Dios a través de la revelación y cómo el Mensaje de Dios comunicado a la humanidad resultó religión (*din*)[2], es decir, un modo de vida y obligaciones humanas que garanticen la real felicidad del ser humano? La religión revelada, en general, consiste en dos partes: de la doctrina y de la práctica o método. La parte doctrinaria de la religión revelada consiste en una serie de principios y puntos de vista fundamentales respecto a la verdadera naturaleza de las cosas sobre los que el hombre debe establecer los fundamentos de su vida. Consta de tres principios universales: principio de la Unidad divina (*tauhid*), principio de la profecía (*nubuwwat*), y principio de la escatología (*ma'ad*). Si en estos principios o fundamentos existe alguna confusión o desorden, la religión no será capaz de obtener seguidores.

La parte práctica de la religión revelada consiste de una serie de mandatos prácticos y morales que cubren los deberes del ser humano ante Dios y la sociedad humana. A esto se debe que las obligaciones secundarias que se han ordenado en distintas leyes divinas para el hombre, son de dos tipos: de los principios (*ajlaq*) y de las acciones (*a'mal*). Los principios y las acciones referidas a lo divino son de dos clases: En la primera clase podemos poner la cualidad de fe, la sinceridad, la sumisión a Dios, el contento y la humildad. En la segunda clase, las oraciones diarias, el ayuno y los sacrificios (llamados éstos de adoración, que simbolizan la humildad y servidumbre del hombre ante el Trono Divino). Los

1 ***«Guardianes por delante y por detrás»***, se refiere a las condiciones antes y después de la revelación o el hecho de la propia vida del Profeta.

2 Nota del editor original: Como ya hemos indicado, *din* es un término universal en árabe y persa, y se debería traducir como 'religión' solamente si entendemos el término en el sentido más amplio posible, no como una cosa entre otras, sino como un modo de vida completo basado en principios trascendentes, o una tradición en el verdadero sentido de la palabra.

principios y las acciones relacionadas a la sociedad humana son también de dos tipos. En el primero podemos anotar la cualidad del amor entre los seres humanos, el desear el bien de los demás, la justicia y la generosidad. En el segundo, el deber de llevar a cabo nuestras interrelaciones sociales, el comercio y el intercambio, etc. (llamado transacciones).

Otro punto que debe ser considerado es que dado que la especie humana se dirige al gradual logro de la perfección, ya que la sociedad humana se vuelve por medio del paso del tiempo más completa, se debe también observar la aparición de un desarrollo paralelo en las leyes reveladas[1]. El Sagrado Corán afirma este desarrollo gradual, el cual también ha descubierto la razón. Se puede concluir de sus versículos que cada Ley Divina (*shar'iah*) es en realidad más completa que la *shar'iah* anterior. Por ejemplo: ***«Hicimos descender para ti la Escritura que contiene la Verdad y que confirma la Escritura que ya tenían en sus manos»*** (5:48)[2].

Por supuesto, como también lo confirma el conocimiento y el Sagrado Corán, la vida de la sociedad humana en este mundo no es eterna y el desarrollo del hombre no es ilimitado. Como consecuencia, los principios generales que gobiernan las obligaciones del ser humano desde el punto de vista de la doctrina y de la práctica debe, necesariamente cesar en un estadio particular. Por lo tanto, también la profecía y la *shar'iah* un día se darán por concluidas, cuando la perfección de la doctrina y la expansión de las regulaciones prácticas hayan alcanzado el estadio final de su desarrollo. Es por esto que el Sagrado Corán, con el objeto de dejar claro que el Islam (la religión de Muhammad) es la última y más completa de las religiones reveladas, se auto presenta como un Libro sagrado

1 Nota del editor original: El Islam basa su argumento en el gradual desarrollo del ser humano y por lo tanto en la perfección de las sucesivas revelaciones, aunque desde otro punto de vista considera a todos los profetas como iguales. En todo caso este argumento no se debe confundir con el evolucionismo moderno y la creencia en un progreso histórico indefinido, conceptos que son la antítesis de la concepción islámica del tiempo y la historia.

2 "La Escritura" al comienzo del versículo se refiere al Sagrado Corán, mientras la segunda "Escritura" se refiere a libros sagrados como la Torá y los Evangelios.

que no puede ser abrogado (*nasj*), llama al Profeta (PBd) el 'Sello de los Profetas' (*jatam al-anbiya*), y ve a la religión islámica como abarcando todas las obligaciones religiosas. Como Él dice: ***«Y, en verdad, es una Escritura poderosa, a la que no alcanzará jamás la falsedad»*** (41:41-42)[1]. Y también: ***«Muhammad no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino el Mensajero de Dios y el Sello de los profetas»*** (33:40)[2]. Y ***«Hicimos descender sobre ti la Escritura que explica claramente todas las cosas»*** (16:89)[3].

Los Profetas y la prueba de la Revelación y la Profecía

Muchos estudiosos modernos que han investigado el problema de la Revelación y la profecía han intentado explicar la revelación, la profecía y las cuestiones relacionadas con ellas por medio del uso de los principios de la psicología social. Dicen que los profetas de Dios eran hombres de una naturaleza pura y fuerte voluntad, que tenían gran amor por la humanidad. Con el objeto de capacitar al género humano para avanzar espiritual y materialmente y con el objeto de reformar las sociedades decadentes, diseñaron leyes y regulaciones e invitaron a la humanidad a aceptarlas. Dado que la gente de esos días no aceptaba la lógica de la razón humana, con el objeto de hacerles obedecer sus enseñanzas, los profetas, según esos estudiosos modernos, aseguraron que ellos y sus manifestaciones venían del mundo trascendente. Cada profeta llamó a su propia alma pura el Espíritu Santo. Las enseñanzas que cada uno de ellos afirmaba venían del mundo trascendente, fueron llamadas 'revelación y profecía'. Los deberes que resultaron de las enseñanzas fueron llamados '*shar'iah* (ley) revelada'. Y los escritos registrados de

1 La Escritura poderosa es el Sagrado Corán.

2 La idea de la completitud del Sagrado Corán como libro sagrado que no puede ser abrogado y la consideración del Profeta (PBd) como el Sello de la Profecía, son aspectos esenciales de la misma verdad.

3 El Sagrado Corán, de acuerdo a la visión islámica, contiene el principio de todo conocimiento, y a través de él todo campo puede ser clarificado y elucidado.

esas enseñanzas y obligaciones fueron llamados 'libro revelado'.

Cualquiera que observe profunda e imparcialmente los libros revelados, especialmente el Sagrado Corán y también la vida de los profetas, no dudará de que la opinión antedicha no es correcta. Los profetas de Dios no fueron hombres políticos. Más precisamente, fueron 'hombres de Dios' llenos de veracidad y pureza. Lo que recibieron lo proclamaron sin agregar ni sacar nada. E hicieron lo que proclamaron. Los profetas afirmaban poseer una conciencia misteriosa que el mundo invisible les había concedido. De esta manera llegaron a conocer de Dios mismo cual era el bien o felicidad del hombre en éste y en el otro mundo, y propagaron ese conocimiento entre el género humano.

Es evidente que, a fin de confirmar y cerciorarse del llamado de la profecía es necesaria la prueba y demostración. El solo hecho de que la *shar'iah* traída por el profeta conforma a la razón, no es suficiente en la determinación de la veracidad del mensaje profético. Un hombre que asegura ser un profeta, además de asegurar la veracidad de su *shar'iah* (Ley), afirma una relación a través de la revelación y la profecía con el mundo trascendente, y por lo tanto afirma que Dios le ha dado la misión de propagar la fe. Esta afirmación necesita ella misma una prueba. Es por esto que (como nos informa el Sagrado Corán) la gente común con su mentalidad simple siempre busca milagros de los profetas de Dios con el objeto de que la veracidad de su mensaje pueda ser confirmada.

El significado de esta lógica simple y correcta es que la revelación que el profeta afirma le comunica Dios, no se pueda encontrar entre otros seres humanos iguales al profeta. Es así necesaria una facultad invisible que Dios otorga milagrosamente a Sus profetas, por medio de la cual oyen Sus Palabras y se les da la misión de comunicar esta palabra al mundo. Si esto es cierto, entonces el profeta debería pedir a Dios otro milagro de modo que la gente fuese a creer en la verdad de su mensaje profético.

Queda claro así que la solicitud de milagros a los profetas está

de acuerdo con una lógica correcta, e incumbe al profeta de Dios proveer un milagro al comienzo de su misión, o de acuerdo a lo que demande la gente, con el objeto de probar su profecía. El Sagrado Corán ha afirmado este argumento, relatando milagros de muchos profetas al comienzo de su misión o después de que sus seguidores los pidieron.

Por supuesto, muchos modernos investigadores y científicos han negado los milagros, pero sus oposiciones no se basaban en razones satisfactorias. No hay ninguna razón para creer que las causas que hasta ahora han sido descubiertas para los sucesos a través de la investigación y el experimento son permanentes e incambiables, o que ningún suceso ocurre nunca por otras razones distintas a las que generalmente lo producen. Los milagros relatados acerca de los profetas de Dios no son imposibles ni van contra la razón (como por ejemplo, la afirmación que el número tres es par). Más bien es una 'fractura en lo que es habitual'[1], un suceso que, incidentalmente, ha sido observado (su producción) a menudo en un grado menor entre gente que sigue prácticas ascéticas.

La cantidad de Profetas de Dios

Se sabe a través de la tradición que en el pasado hubo muchos profetas, cosa que afirma el Sagrado Corán. Menciona a algunos de ellos por sus nombres o por sus características, pero no ha dado su cantidad exacta. A través de específicas tradiciones tampoco ha sido posible determinar su cantidad exacta, excepto a través del conocido hadiz del Santo Profeta (PBd) narrado por Abu Dharr Ghifari, de

1 Nota del editor original: En persa y árabe 'milagro' se dice en realidad *jariq al-'adah*, es decir, algo que rompe las relaciones habituales entre causa y efecto en este mundo, las cuales, debido a su recurrencia y persistencia se nos aparecen como una red de causalidad cerrada e irrompible. Los milagros representan la intrusión en este mundo habitual, de una causa de otro mundo o estadio de la existencia, con efectos naturalmente distintos a los que estábamos acostumbrados en nuestra experiencia diaria. Por lo tanto se trata de la ruptura del hábito de lo que se había vuelto habitual.

acuerdo al cual su número ha sido fijado en 124.000.

Los Profetas portadores de la Ley Divina

De lo que se puede deducir del Sagrado Corán, se puede concluir que no todos los Profetas de Dios trajeron una *shar'iah* (es decir: una Ley completa). Más precisamente cinco de ellos -Noé, Abraham, Moisés, Jesús y el Profeta Muhammad son los 'poseedores de determinación' (*ulu'l-'azm*), es decir aquellos que han traído una *shar'iah*. Otros profetas siguen la *shar'iah* de esos que 'poseen determinación'. Dios dice en el Sagrado Corán, ***«Él ha establecido para vosotros los mandatos de la fe que ya había encomendado a Noé y que también Nosotros te hemos revelado a ti, y lo que habíamos encomendado a Abraham, Moisés y Jesús: "Estableced la creencia y no os dividáis por causa de ella"»*** (33:7)[1].

La Profecía de Muhammad

El último profeta de Dios es Hadrat-i Muhammad (PBd)[2], quien posee un libro y una *shar'iah* y en quien los musulmanes han puesto su fe. El Profeta (PBd) nació 53 años antes del comienzo del calendario de la Hégira[3] en Meca, en el Hiyaz, en medio de la familia de Banu Hashim de la tribu de Quraish, que era considerada la más honorable de las familias árabes.

---

1 Otra vez una referencia a los profetas que trajeron nuevas *shari'ahs* al mundo.

2 Nota del editor original: En persa y en otros idiomas de países musulmanes el nombre del Profeta (PBd) generalmente es precedido por el título honorífico *hadrat* (sublime) y seguido por la fórmula "La Paz y las Bendiciones sean con él" (*Sal-l Al-lahu 'alaihi wa sal-lam*). *Hadrat* es también usado para otros profetas, para los Imames shi'itas e incluso para algunas eminentes autoridades religiosas.

3 Nota del editor original: El calendario islámico comienza con la emigración del profeta de Meca a Medina y por eso es llamado calendario de la hégira, de la palabra árabe *hyrah* que significa emigración.

Su padre se llamaba Abdallah y su madre Aminah. Perdió a sus padres al comienzo de su niñez y fue puesto bajo el cuidado de su abuelo paterno, Abd al-Muttalib, quien también murió enseguida. En ese momento lo tomó a su cargo el tío del Profeta (PBd), Abu Talib, llevándolo a su casa y convirtiéndose en su protector. El Profeta creció en la casa de su tío e incluso antes de alcanzar la adolescencia lo acompañaba comúnmente en sus viajes con la caravana.

El Profeta no había recibido ninguna enseñanza y por lo tanto no sabía leer ni escribir. No obstante, después de alcanzar la madurez se volvió conocido por su sabiduría, cortesía y fidelidad. Como consecuencia de su sagacidad y fidelidad, una de las mujeres de la tribu de Quraish, conocida por su riqueza, lo eligió como el custodio de sus posesiones y dejó en sus manos la tarea de conducir sus asuntos comerciales.

En una oportunidad viajó a Damasco con su mercancía y debido a la capacidad desplegada obtuvo brillantes beneficios. Poco tiempo después la mujer le pidió ser su esposa y él aceptó la propuesta. Después del casamiento, que sucedió cuando tenía 25 años, el Profeta (PBd) comenzó a vivir de la administración de la fortuna de su mujer, hasta la edad de 40 años, obteniendo en tanto una amplia y difundida reputación por su sabiduría y fidelidad. Sin embargo, rechazó adorar ídolos, que era la práctica religiosa común de los árabes del Hiyaz. Y ocasionalmente hacía retiros espirituales (*jalwah*) en los que oraba y hablaba íntimamente con Dios.

A la edad de 40 años, en la cueva de Hira, en las montañas de la región de Tihamah cerca de Meca, cuando estaba en un retiro espiritual, fue elegido por Dios para convertirse en Profeta y le fue dada la misión de propagar la nueva religión. En ese momento le fue revelado el primer capítulo del Sagrado Corán (La Sangre Coagulada, -*Surah*-i 'Alaq-). Ese mismo día volvió a su casa y en el camino encontró a su primo, 'Ali ibn Abi Talib, (P), quien después de escuchar el relato de lo que le había ocurrido declaró aceptar su fe. Después el Profeta (PBd) entró en la casa y le contó a su mujer la revelación recibida, y ella también aceptó el Islam.

La primera vez que el Profeta (PBd) invitó a la gente a aceptar su mensaje se vio enfrentado con una angustiante y dolorosa reacción. Se vio necesariamente forzado a propagarla en secreto de ahí en adelante y por algún tiempo, hasta que le fue ordenado de nuevo por Dios invitara a sus parientes más cercanos a aceptar el mensaje. Pero esta convocatoria también resultó improductiva y ninguno la atendió, excepto 'Ali ibn Abi Talib (P), quien de todos modos ya había aceptado la fe. (Pero de acuerdo con documentos transmitidos de la Casa del Profeta y poemas existentes compuestos por Abu Talib, los shi'itas creen que éste también había abrazado el Islam. De todos modos, como era el único protector del Profeta (PBd), ocultó su fe a la gente con el objeto de preservar el poder externo que el tenía con los Quraishitas).

Después de este período, de acuerdo a la instrucción divina, el Profeta (PBd) comenzó a propagar su misión abiertamente. Con el comienzo de la propagación pública la gente de Meca reaccionó más severamente y le infligió al Profeta (PBd) y a la gente que se había convertido al Islam las aflicciones y torturas más dolorosas. El severo trato dado por los quraishitas alcanzó tal grado que un grupo de musulmanes dejaron sus casas y pertenencias y emigraron a Abisinia. El Profeta (PBd) y su tío, Abu Talib, junto con sus familiares de Banu Hashim, se refugiaron durante tres años en el Paso montañoso de Abu Talib, una fortaleza en uno de los valles de Meca. Nadie tenía tratos o transacciones con ellos y éstos no osaban dejar su lugar de refugio.

Los idólatras de Meca, aunque al principio infligieron al Profeta (PBd) todo tipo de presiones y torturas, como insultarle, ridiculizarle, difamarle, golpearle y herirle, ocasionalmente también mostraban amabilidad y cortesía hacia él, con el objeto de apartarlo de su misión. Le prometían grandes sumas de dinero, o el liderazgo y gobierno de la tribu. Pero para el Profeta (PBd) sus promesas y amenazas producían solamente una intensificación de su voluntad y determinación para llevar a cabo su misión. En una oportunidad, cuando fueron donde el Profeta (PBd) prometiéndole riqueza y

poder, el Profeta les dijo, usando un lenguaje metafórico, que si le ponían el sol en la palma de la mano derecha y la luna en la palma de la mano izquierda, no se apartaría de obedecer a Dios Uno o se reprimiría de cumplir su misión.

Alrededor del décimo año de su profecía, cuando dejó el Paso montañoso de Abu Talib, su tío Abu Talib, que también era su único protector, murió, al igual que su devota esposa. De aquí en adelante no había nadie que protegiera su vida ni lugar alguno donde refugiarse. Por último, los idólatras de Meca esbozaron un plan secreto para asesinarlo. A la noche rodearon su casa por todos lados con el objeto de obligarse ellos a entrar al final de la noche y despedazarlo en su cama.

Pero Dios, Exaltado sea, le informó al Profeta (PBd) de ese plan y le ordenó que partiera hacia Yathrib. El Profeta (PBd) dejó a 'Ali (P) en su lugar en la cama y a la noche abandonó la casa bajo protección divina, pasando en medio de sus enemigos, refugiándose en una cueva cerca de Meca. Después de tres días y después que sus enemigos le hubieran buscado por todas partes, renunciando a la esperanza de capturarlo y volviendo a Meca, el Profeta (PBd) dejó la cueva y se encaminó a Yathrib.

El pueblo de Yathrib, cuyos líderes ya habían aceptado el Mensaje del Profeta (PBd) prometiéndole obediencia, lo recibieron con los brazos abiertos y pusieron sus vidas y sus propiedades a su disposición. El Profeta (PBd) formó en Yathrib por primera vez una pequeña comunidad islámica y firmó tratados con las tribus judías en la ciudad y alrededor de ella, como así también con las poderosas tribus árabes de la región. Emprendió la tarea de propagar el mensaje islámico y Yathrib se volvió conocida como Madinat al-rasul (la ciudad del Profeta).

El Islam comenzó a crecer y a expandirse día a día. Los musulmanes que en Meca quedaron atrapados en la red de la injusticia de Quraish, gradualmente dejaban las casas y propiedades y emigraban a Medina, moviéndose alrededor del Profeta (PBd) como la mariposa

alrededor de la lámpara. Ese grupo se hizo conocido como 'los emigrados' (*muhayirun*), así como quienes ayudaron al Profeta (PBd) en Yathrib se ganaron el nombre de 'auxiliares' (*ansar*).

El Islam estaba avanzando rápidamente pero al mismo tiempo los idólatras de Quraish, como así también las tribus judías del Hiyaz, hostigaban desenfrenadamente a los musulmanes. Con la ayuda de los hipócritas (*munafiqun*) de Meca, que estaban en medio de la comunidad musulmana y no eran conocidos por sus posiciones, creaban nuevos infortunios a los musulmanes todos los días, hasta que finalmente la cuestión condujo a la guerra. Tuvieron lugar muchas batallas entre los musulmanes y los árabes politeístas y judíos, en la mayoría de los cuales los creyentes salieron victoriosos. En total hubo más de 80 grandes y pequeñas batallas. En todos los conflictos más grandes, como las batallas de Badr, Uhud, Jandaq, Jaybar, Hunayn, etc. el Profeta (PBd) estuvo presente personalmente en el campo de lucha. También en esos mismos conflictos y muchos otros menores la victoria se obtuvo especialmente por medio de los esfuerzos de 'Ali (P). Fue la única persona que nunca se apartó de ninguna de las batallas. En todas las guerras ocurridas durante los diez años después de la emigración de Meca a Medina murieron menos de 200 musulmanes y alrededor de mil infieles.

A consecuencia de la actividad del Profeta (PBd) y los desinteresados esfuerzos de los *muhayirun* y *ansar* durante este período de diez años, el Islam se expandió a través de la península arábiga. También se escribieron cartas a reyes de otros territorios, como Persia, Bizancio y Abisinia, invitándolos a aceptar el Islam. Durante este tiempo el Profeta (PBd) vivió en la pobreza y estaba orgulloso de ello[1]. Nunca pasó en vano un momento de su vida, más precisamente, dividió su tiempo en tres partes: una para Dios, en su adoración y recuerdo; otra en su casa y para sus necesidades domésticas, y otra para la gente. Durante esta parte de su tiempo se ocupaba de

1 En un conocido hadiz del Profeta (PBd) dijo: "La pobreza (*faqr*) es mi gloria". Respecto al material de esta sección ver *"Sirah"* de Ibn Hisham, Cairo, 1.55-56; *"Sirah"* de Halabi, Cairo, 1320; *"Bihar al-Anuar"* vol. VI y otras fuentes tradicionales de la vida del Profeta.

la sociedad islámica y combatiendo cualquier mal que existiera, proveyendo para las necesidades de los musulmanes, fortaleciendo los vínculos exteriores e interiores, y otras cosas parecidas.

Después de diez años de permanecer en Medina, el Profeta (PBd) enfermó y murió pocos días después. De acuerdo a las tradiciones existentes las últimas palabras de sus labios fueron consejos respecto al personal de servicio y las mujeres.

El Profeta y el Sagrado Corán

Se le exigió al Profeta, como antes se les había solicitado a otros profetas, que produjera un milagro. El propio Profeta (PBd) confirmó el poder de los profetas para producir milagros, como ha sido claramente afirmado por el Sagrado Corán. Han sido relatados muchos milagros hechos por el Profeta (PBd), y algunas transmisiones de ellos se pueden aceptar como dignos de confianza. Pero el milagro permanente del Profeta (PBd) está aún con vida, y es el Sagrado Libro del Islam, el Sagrado Corán.

El Sagrado Corán es un texto sagrado consistente de seis mil y pico de versículos (*ayah*) dividido en 114 capítulos (*surah*) largos y cortos. Esos versículos fueron revelados gradualmente durante el período de 23 años de la misión profética de Muhammad (PBd). Desde menos de un versículo hasta un capítulo completo, le fue revelado bajo distintas circunstancias, tanto de noche como de día, de viaje o en su morada, en tiempo de guerra o de paz, durante los días de sacrificio y aflicción o durante los momentos de solaz.

El Sagrado Corán se presenta él mismo en muchos de sus versículos en términos indiscutibles como un milagro. Invitó a los árabes de aquellos días a rivalizar y competir (con el Corán) redactando algo de belleza y veracidad comparable. Los árabes, de acuerdo a los testimonios de la historia, habían alcanzado las jerarquías más elevadas en el cultivo de la lengua, de la elocuencia y la elegancia en el hablar, y en la dulzura de su lenguaje y la fluida expresión;

superaban en esto a todos. El Sagrado Corán afirma que, si se lo considera como un discurso humano, creado por el propio Profeta (PBd) o aprendido como medio de una instrucción recibida de otro, entonces los árabes debían ser capaces de producir algo igual[1], o diez capítulos iguales a los suyos[2], o solamente uno de sus versículos[3], haciendo uso de cualquier medio a su disposición para lograr ese objetivo. Los celebrados y elocuentes árabes afirmaron en respuesta a dicho desafío que el Sagrado Corán era mágico y que por lo tanto les era imposible producir algo igual[4].

El Sagrado Corán no solamente invita y desafía a la gente a competir con su lenguaje elegante, sabio y elocuente, sino que también ocasionalmente invita a la emulación desde el punto de vista de su sentido y así desafía a las capacidades mentales de hombres y *yinn*[5], porque el Sagrado Corán es un libro que contiene el programa completo para la vida humana[6]. Si investigamos la cuestión cuidadosamente descubrimos que Dios ha hecho este vasto y extenso programa que abarca todos los aspectos de las incontables formas y acciones éticas y de creencia de la humanidad, tomando en cuenta todos sus detalles y particularidades, para que sea la 'Verdad' (*haqq*)

---

1 Como Él expresa: ***«¡Que traigan un discurso semejante si es que son sinceros!»*** (52:34).

2 Como Él expresa: ***«O dicen: "Él lo ha inventado". Di: "Si es verdad lo que decís ¡Traed entonces diez capítulos semejantes a éste, inventados con ayuda de quien podáis, (y decid que son revelados) de parte de Dios!"»*** (11:13).

3 Como Él expresa: ***«O dicen: "Lo ha creado él". Di: "Entonces, traed un capítulo semejante…"»*** (10:38).

4 Como Él relata de los dichos de uno de los árabes de letras: ***«Y ha dicho: "Esto no es más que magia transmitida desde antiguo. Esto no son más que palabras de un ser humano"»*** (74:24-25).

5 Nota del editor original: Los *yinn* referidos en el Sagrado Corán se interpretan tradicionalmente como fuerzas físicas, concientes, que habitan este mundo desde antes de la caída de Adán y que aún existen en el plano sutil. Los términos *yinn* e *ins* (género humano) son usados a menudo juntos en las fuentes islámicas para referirse a la totalidad de los seres concientes que poseen facultades mentales en este mundo. Ver Apéndice IV.

6 Como Él expresa: ***«Di: "Si los hombres y los genios se juntasen para traer un Corán como éste no podrían traerlo aun que se ayudasen unos a otros"»*** (17:88).

y para que sea llamado la religión de la verdad (*din-i-haqq*). El Islam es una religión cuyas normativas se basan sobre la verdad y el real bienestar de la humanidad, no sobre los deseos e inclinaciones de la mayoría de los hombres o los caprichos de un solo y poderoso gobernante.

En el fundamento de este vasto programa se coloca la más apreciada Palabra de Dios, que es la creencia en Su Unidad. Todos los principios de las ciencias se deducen del principio de Unidad (*tauhid*). Después de esto, de los principios de las ciencias religiosas incluidos en el programa se deducen las más loables virtudes humanas, morales y éticas. Después, se analizan los incontables principios y detalles de las acciones humanas y sus condiciones sociales e individuales, así como los derechos que le pertenecen, que, originados en la adoración del Uno, se elaboran y organizan. En el Islam, la relación y continuidad entre los principios (*usul*) y sus aplicaciones (*furu'*) es tal que, cualquiera sea la aplicación particular que se haga en cualquier cuestión que sea, si es llevada de nuevo a su fuente, retorna al principio de Unidad o *tauhid*, y si la Unidad se aplica y analiza, se convierte en la base para el requerimiento y particular norma en cuestión.

Por supuesto, la elaboración final de una religión tan extensa con semejante unidad e interconexión, e incluso la preparación de un índice elemental para ello, está más allá de las facultades normales de las mejores autoridades en leyes del mundo. Pero aquí hablamos de un hombre que en un corto tiempo fue colocado en medio de mil dificultades respecto a su vida y propiedad, se vio envuelto en sangrientas batallas, se enfrentó con obstáculos internos y externos y además quedó solo frente a todo el mundo. Por otra parte, el Profeta (PBd) nunca había recibido instrucciones ni aprendido como leer y escribir[1]. Pasó dos tercios de su vida antes de convertirse

1 Como Él relata por medio del Santo Profeta (PBd): ***«"Antes de ello he permanecido entre vosotros una vida. ¿Es que no razonaréis?"»*** (10:16). Y Él dijo: ***«Y tú (Muhammad) no recitabas ninguna Escritura antes de ésta ni la escribías con tu mano derecha»*** (29:48). Él también dice: ***«Y si dudáis de lo que hicimos descender del cielo para Nuestro siervo (Muhammad), aportad***

en un Profeta entre gente que no poseía ninguna instrucción y no había gustado de la civilización. Pasó su vida en una tierra sin agua o vegetación y con un viento quemante, entre gente que vivía en las más bajas condiciones sociales y estaba dominada por fuerzas políticas vecinas.

Además de eso, el Sagrado Corán desafía a los hombres de otra manera[1]. Este libro fue revelado gradualmente, durante un período de 23 años, bajo condiciones totalmente distintas, en periodos tanto de dificultad como de comodidad, de guerra o paz, de poder o debilidad, etc. Si no hubiera venido de Dios sino que hubiera sido compuesto y transmitido por el hombre, se observarían en él muchas contradicciones y contrastes. Su final sería necesariamente más perfecto que su comienzo, dada el necesario perfeccionamiento gradual de todo ser humano. En cambio, los primeros versículos mequinenses son de la misma calidad que los versículos medinenses y no existe ninguna diferencia en el Sagrado Corán desde el principio al fin. El Sagrado Corán es un libro cuyas partes se asemejan unas a otras y cuya asombrosa e inspiradora facultad de expresión es del mismo estilo y calidad en toda su extensión.

---

vosotros un capítulo semejante e invocad a vuestros testigos aparte de Dios, si es que sois sinceros» (2:23).

1 Como Él dice: ***«¿Acaso no meditan el Corán? Si procediera de otro distinto que Dios, sin duda, habrían encontrado en él abundantes contradicciones»*** (4:82).

Capítulo VI

Escatología

El hombre está compuesto de espíritu y de cuerpo

Quienes están familiarizados en cierto grado con las ciencias islámicas saben que dentro de las enseñanzas del Libro Sagrado y las tradiciones del Profeta (PBd), hay muchas referencias al espíritu y al cuerpo, o al alma y el cuerpo. Aunque es relativamente fácil comprender el cuerpo y lo que es corpóreo o lo que se puede conocer a través de los sentidos, la comprensión del espíritu y del alma es difícil y complejo.

La gente dada a las discusiones intelectuales, como los teólogos y filósofos, tanto sunnitas como shi'itas, han presentado distintos puntos de vista respecto a la realidad del espíritu (*ruh*). No obstante, lo que es cierto en algún grado es que el Islam considera el espíritu y al cuerpo dos realidades opuestas una a la otra. El cuerpo con la muerte pierde las características de la vida y gradualmente se desintegra, pero no pasa así con el espíritu. Más precisamente, la vida en su origen e inicio pertenece al espíritu. Cuando el espíritu se une al cuerpo, éste deriva también vida del espíritu. Y cuando el espíritu se separa del cuerpo y corta su unión o vínculo con el mismo -suceso que se llama muerte- el cuerpo deja de funcionar

mientras que el espíritu continúa vivo.

De lo que se puede aprender de la discusión de los versículos del Sagrado Corán y los dichos de los Imames de la Casa del Profeta, el espíritu del ser humano es algo inmaterial que tiene algún tipo de relación y conexión con el cuerpo material. Dios todopoderoso dice en Si Libro: ***«Y, ciertamente, hemos creado al ser humano de un trozo de barro. Luego, le hemos creado de una gota en un lugar protegido. Después, de la gota creamos algo suspendido y, de eso suspendido, una masa parecida a carne picada y de eso, huesos y cubrimos los huesos con carne y entonces creamos otra criatura»*** (23:12-14). Queda claro del orden dado en estos versículos que al comienzo se describe la gradual creación de la materia, y después, cuando se hace referencia a la aparición del espíritu, la conciencia y la voluntad, se menciona otro tipo de creación diferente a la anterior forma de creación.

En otra parte se dice, en respuesta a los escépticos que preguntan como es posible que el cuerpo del hombre tenga una nueva creación y se convierta en el hombre original cuando después de la muerte se desintegró y sus elementos se dispersaron y perdieron: ***«Di: "El ángel de la muerte, al cual habréis sido confiados, tomará vuestras almas y luego se os hará regresar a vuestro Señor"»*** (32:11). Esto significa que los cuerpos se desintegran después de la muerte y se pierden en medio de las partículas de la tierra, pero los propios seres, es decir, los espíritus, han sido tomados por el ángel de la muerte y permanecen protegidos por Dios.

Además de esos versículos coránicos expresan por medio de una explicación comprensiva la inmaterialidad del espíritu en sí, cuando afirma: ***«Te preguntan sobre el Espíritu, di: "El Espíritu es una de las ordenes de mi Señor"»*** (17:85) En otra parte al explicar Su orden (*amr*), Él dice: ***«En verdad, Su orden cuando desea algo es decirle: "¡Sé!" y ello es. Así pues, glorificado sea Quien tiene en su mano el poder sobre todas las cosas y hacia Quien se os hará regresar»*** (36:82-83). El sentido de estos versículos es que la orden de Dios en la creación de las cosas no es gradual ni se limita

o ata a las condiciones de tiempo y espacio. Por lo tanto el espíritu, que no tiene ninguna otra realidad que la orden de Dios, no es material y su existencia no tiene características materiales. Es decir, no tiene las características de divisibilidad, cambio y ubicación espacio-temporal.

Una discusión sobre el espíritu desde otra perspectiva

La investigación intelectual confirma el punto de vista del Sagrado Corán acerca del espíritu. Cada uno de nosotros es consciente de una realidad dentro de uno mismo, lo que se entiende como 'yo', y esta consciencia existe continuamente dentro del ser humano. A veces el ser humano se olvida de su cabeza, manos, pies y todos los otros miembros del cuerpo o de todo el cuerpo. Pero en tanto su 'yo' existe, no abandona la conciencia de sí. Esta percepción no puede ser dividida o analizada. Aunque el cuerpo del ser humano permanentemente sufre modificaciones y transformaciones, eligiendo distintas posiciones en el espacio y pasando distintos momentos en el tiempo, la realidad del yo permanece estable. No sufre ningún cambio o transformación. Está claro que si el yo fuese material, admitiría las características de la materia, que son la divisibilidad, el cambio y su ubicación en el tiempo y en el espacio. El cuerpo admite todas estas características de la materia, y debido a la relación del espíritu y el cuerpo se considera que estas características pertenecen también al espíritu. Pero si prestamos un mínimo de atención, se nos hace evidente que este momento en el tiempo y el próximo, este punto en el espacio u otro, esta forma u otra, esta dirección o movimiento o cualquier otro, son todas características del cuerpo. El espíritu está libre de ellos. Más precisamente, cada una de estas determinaciones alcanzan al espíritu a través del cuerpo. Este mismo razonamiento se puede aplicar inversamente a la facultad de conciencia y toma de conocimiento, que es una de las características del espíritu. Obviamente, si el conocimiento fuese una cualidad material, de acuerdo a

las condiciones de la materia debería aceptar la divisibilidad y estar determinado por el tiempo y el espacio.

Resulta innecesario decir que esta discusión intelectual podría dar para largo y que hay muchos interrogantes relacionados a ella que no se pueden considerar en el presente contexto. La breve discusión presentada aquí es solamente un indicio de la creencia islámica respecto al cuerpo y al espíritu. Una discusión completa de la materia se encontrará en obras de filosofía islámica[1].

La muerte desde el punto de vista islámico

Aunque una visión superficial considera a la muerte como la aniquilación del hombre y ve la vida humana como consistente solamente de los pocos días que median entre el nacimiento y la muerte, el Islam interpreta la muerte como la transferencia del ser humano de un estado de vida a otro. De acuerdo al Islam el hombre posee vida eterna que no conoce fin. La muerte, que es la separación del espíritu del cuerpo, introduce al hombre en otro estado de vida, en el cual la felicidad o el desengaño dependen de las obras buenas o malas en el estado de vida anterior de la muerte. El Santo Profeta ha dicho: "Tú has sido creado para subsistir, no para ser aniquilado. Lo que sucede es que serás transferido de una casa a otra"[2].

Purgatorio

De lo que se puede deducir del Libro Sagrado y de las tradicio-

1 Nota del editor original: Por medio de esta referencia al autor da a entender específicamente los escritos de Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra) y los últimos filósofos islámicos de Irán, quienes han discutido la cuestión del alma y su transformación mucho más completamente que los primeros filósofos. De todos modos, en la cuestión de la inmaterialidad del espíritu, las pruebas intelectuales substanciales también se ofrecen en los escritos de Ibn Sina (Avicena).

2 *"Bihar al-Anuar"*, vol. III pág. 161, del *"I'tiqadat"* de Saduq.

nes proféticas, se puede concluir que, entre la muerte y la resurrección general, el ser humano posee una vida limitada y temporaria, que es el estadio intermedio (*barzaj*) y el vínculo entre la vida de este mundo y la vida eterna. Después de la muerte el ser humano es interrogado respecto a las creencias que sostenía y las obras buenas y malas cumplidas en esta vida. Después de un resumido recuento y juicio (en ese estado 'intermedio', entre la muerte y la resurrección) es sometido a una vida feliz y agradable o a otra ruin y desagradable según el resultado de lo juzgado. Con esta nueva vida adquirida continúa esperando hasta el día de la resurrección general. La condición del hombre en la vida del estadio intermedio (*barzaj*) es muy similar a la condición de una persona que ha sido llamada ante una organización judicial con el objeto de investigar los actos por ella cometidos. Se lo interroga e investiga hasta completar su legajo. Después espera la vista de la causa.

El alma del hombre en el estadio intermedio posee la misma forma que tuvo en su vida en este mundo[1]. Si es un hombre virtuoso, vive feliz y generosamente cerca de los puros y próximos a la Presencia Divina. Si es un hombre malo, vive afligida y dolorosamente en compañía de fuerzas demoníacas y de 'líderes que se han extraviado'.

Dios, Exaltado sea, ha dicho respecto a las condiciones de ese grupo en un estado de felicidad: ***«Y no creáis en absoluto que aquellos que han sido matados en la senda de Dios están muertos. Sino que están vivos y provistos de todo junto a su Señor. Contentos por el favor que Dios les ha otorgado y felicitándose por aquellos que todavía no les han alcanzado y han quedado atrás, por que no tienen por qué temer y no estarán tristes. Regocijándose de la merced y el favor de Dios y porque Dios no deja que se pierda la recompensa de los creyentes»*** (3:169-171). Y describiendo las condiciones del otro grupo que en la vida de este mundo no hizo un uso legítimo de su riqueza y posesiones, dice: *«Cuando a alguno de ellos le llega la muerte, dice: "¡Señor mío! ¡Hazme regresar para*

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. IV, "Bab al-barzaj".

que pueda actuar rectamente en aquello que dejé descuidado!". ***¡Pero no! Eso no son más que palabras que ellos dicen. Y les está aguardando el mundo intermedio, en el cual estarán hasta que sean devueltos a la vida»*** (23:99-100).

El Día del Juicio - La Resurrección

Entre los textos sagrados el Sagrado Corán es el único que ha hablado detalladamente acerca del Día del Juicio. Aunque la Torá no ha mencionado ese Día y los Evangelios solamente han aludido a ello, el Sagrado Corán menciona el Día del Juicio en cientos de partes, usando distintos nombres. Ha descrito el destino que espera a la humanidad ese Día, a veces brevemente y en otras ocasiones detalladamente. También recuerda a la humanidad muchas veces que la fe en el Día de la Recompensa (Día del Juicio) está en el mismo nivel de importancia que la fe en Dios, y es uno de los tres principios del Islam. Ha mencionado que quien carece de esta fe, es decir, quien niega la Resurrección está fuera del límite del Islam y no tiene ningún otro destino que no sea la perdición.

Y esta es la verdad de la cuestión porque si no fuese a existir un reconocimiento de las acciones y el premio o castigo de Dios, el mensaje religioso, que consiste de una reunión de decretos de Dios, de cosas que Él ha ordenado y prohibido, no tendría el más mínimo efecto. Sería lo mismo la existencia o no existencia de la profecía y la misión religiosa. En realidad, la no existencia sería preferible a su existencia, porque aceptar una religión y seguir las regulaciones de la Ley Divina no es posible sin la aceptación de restricción y la pérdida de lo que aparece como 'libertad'. Si someterse a ello no fuese a tener efecto alguno, la gente nunca lo aceptaría y no renunciaría a su libertad de acción natural en función de ello. De este argumento queda claro que la importancia de mencionar y recordar el Día del Juicio es equivalente al principio del propio llamado religioso.

De esta conclusión se hace también evidente que la fe en el

Día de la Recompensa es el factor más efectivo que induce al ser humano a aceptar la necesidad de la virtud y la abstención de las cosas indecorosas y los grandes pecados, de la misma manera que el olvido o falta de fe en el Día del Juicio es la raíz esencial de todo pecado y acto malo. Dios el Todopoderoso ha dicho en Su Libro: ***«En verdad, quienes se desvían de la senda de Dios sufrirán un castigo doloroso por haber olvidado el Día de la Cuenta»*** (38:26). Como se puede ver en este versículo sagrado, el olvido del Día del Juicio se considera la raíz de todo desvío. La meditación sobre el propósito de la creación del hombre y del universo, o sobre el propósito y fin de las Leyes Divinas, hace evidente que habrá un Día del Juicio.

Cuando meditamos sobre la creación vemos que no hay ninguna acción (que necesariamente es también un tipo de movimiento) sin un propósito y fin inmutable. Nunca es la acción el fin, considerada independientemente y en sí misma. Más precisamente, la acción es siempre el preludio a un fin y existe por virtud de ese fin. Incluso las acciones que superficialmente parecen ser hechas sin un propósito, como las acciones instintivas o del juego de los chicos, si las estudiamos cuidadosamente, descubriremos el propósito en conformidad con el tipo de acción en cuestión. En las acciones instintivas, que generalmente son una forma de movimiento, el objetivo hacia el que se dirige el movimiento es el propósito y meta de la acción. En el juego de los chicos hay un fin imaginario, cuyo logro es el propósito del juego. La creación del mundo y del hombre es la acción de Dios, y Dios está por encima de cumplir un acto sin sentido o propósito, como crear, nutrir, quitar la vida, y nuevamente crear, nutrir y quitar la vida, es decir, crear y destruir, sin que haya un propósito permanente e inmutable que persigue con estos actos. Necesariamente debe haber un objetivo y propósito permanente en la creación del mundo y del hombre. Por supuesto, su beneficio no se acumula a favor de Dios, quien está más allá de toda necesidad, sino más bien a favor de las mismas criaturas. Por lo tanto se debe decir que el mundo y el ser humano se dirigen hacia una realidad permanente y a un estado de existencia más perfecto, el cual no conoce la aniquilación y la corrupción.

También, cuando estudiamos con cuidado las condiciones del hombre desde el punto de vista de la educación y preparación religiosa, vemos que como resultado de la guía divina y la preparación religiosa, la gente se divide en las dos categorías mencionadas, es decir, virtuosa y malvada. No obstante, en esta vida no hay ninguna distinción hecha entre los hombres. Más precisamente, por el contrario, el éxito generalmente pertenece a quienes son malos e injustos. Hacer el bien va combinado con dificultades y penurias y todo tipo de privaciones y resistencia a la opresión.

Dado que esto es así, la Justicia divina requiere la existencia de otro mundo en el cual cada individuo recibe el premio justo que sus acciones merecen y donde viva una vida en conformidad con sus méritos. Se ve entonces que una consideración cuidadosa del propósito de la creación y de las leyes divinas lleva a la conclusión de que el Día del Juicio llegará para todas las personas. Dios, Exaltado sea, deja claro esto en Su Libro, cuando dice: ***«Y no hemos creado los cielos y la Tierra y lo que hay entre ambos por juego. No hemos creado ambos sino con la Verdad, pero la mayoría de ellos no saben»*** (44:38-39). También: ***«No hemos creado los cielos y la Tierra y lo que hay entre ambos en vano. Eso es lo que piensan quienes no son creyentes. ¡Cuidado con el Fuego los que no son creyentes! ¿Vamos a tratar igual a los que creen y obran rectamente que a los que corrompen la Tierra?...»*** (38:27-28). En otro lugar Él dice: ***«¿O creen quienes hacen el mal que les trataremos igual que a quienes creen y obran rectamente y que sus vidas y sus muertes serán iguales? ¡Qué mal juzgan! Y Dios ha creado los cielos y la Tierra con la Verdad y para recompensar a cada ser por lo que hizo. Y ellos no serán oprimidos»*** (45:21-22)

Otra explicación

Al discutir el sentido interno y externo del Corán, señalamos que las ciencias islámicas se explican en el Libro a través de distin-

tos medios, y que éstos en general se dividen en dos dimensiones: exotérica y esotérica. La explicación exotérica es la que se ajusta al nivel del pensamiento simple, a los modelos y comprensión de la mayoría, en contraste con la explicación esotérica, que la comprende solamente la élite, lo cual se consigue solamente con la ayuda de la visión que se obtiene con la práctica de la vida espiritual.

La explicación que emana de la visión exotérica presenta a Dios como el gobernante absoluto del mundo de la creación, todo el cual es Su dominio. Dios ha creado muchos ángeles, legiones, para llevar a cabo y ejecutar las órdenes que Él da a conocer para todos los aspectos de la creación. Cada parte de la creación y su orden se relaciona a un grupo especial de ángeles, quienes son los protectores de ese dominio. La especie humana es Su creación y los seres humanos son Sus siervos, quienes deben obedecer Sus órdenes y prohibiciones. Y los Profetas son los portadores de Sus mensajes, los comunicadores de las leyes y regulaciones que Él ha enviado a la humanidad, demandando que el género humano las obedezca. Dios ha prometido premio y recompensa por la fe y la obediencia, y castigo y padecimientos por la infidelidad y el pecado, y no romperá Su promesa. También, dado que Él es justo, Su justicia manda que en otro estado de la existencia los dos grupos, los hombres virtuosos y los hombres malos que en este mundo no tienen un modo de vida de acuerdo con su naturaleza buena y mala, sean separados. Los virtuosos poseerán una vida buena y feliz, y los malos una existencia calamitosa y miserable.

De esta manera Dios, de acuerdo a Su justicia y a la promesa que ha hecho, producirá la resurrección de todos los seres humanos que viviendo en este mundo murieron , sin excepción, e investigará detalladamente sus creencias y obras. Los juzgará de acuerdo a la verdad y cada uno tendrá lo que se merece. Hará justicia por cuenta de todos los que fueron oprimidos. Dará a cada persona el premio por sus propias acciones. Un grupo será destinado al cielo eterno y el otro grupo al infierno eterno.

Esta es la explicación exotérica del Sagrado Corán. Por supues-

to, es cierta y correcta. Pero su lenguaje se compone de términos e imágenes nacidas de la vida social e ideas del ser humano con el objeto de que su beneficio fuera más general y el radio de acción más amplio.

Quienes han penetrado en el sentido espiritual de las cosas y están familiarizados en cierto grado con el lenguaje esotérico del Sagrado Corán, comprenden sin embargo, de sus manifestaciones, los sentidos que están por encima del nivel de comprensión simple y popular. El Sagrado Corán, en medio de sus más simples y nada complicadas exposiciones, alude ocasionalmente al objetivo y, propósito esotérico de su mensaje. A través de muchas alusiones el Sagrado Corán afirma que el mundo de la creación con todas sus partes, de las cuales el hombre es una, se está moviendo en su 'conversión existencial', la cual siempre se coloca en la dirección de la perfección hacia Dios[1]. Llegará el día en que este movimiento finalizará y perderá totalmente su existencia independiente y separada ante la Majestad y Magnificencia divinas.

El ser humano, que es parte del mundo y cuya perfección especial existe por medio de la conciencia y el conocimiento, se mueve también de prisa hacia Dios. Cuando alcance el fin de esta conversión, observará claramente la Verdad y la Unidad del Dios Único. Verá que el Poder, el Dominio y toda otra cualidad de perfección pertenece exclusivamente a la Sagrada Esencia Divina. Se le revelará la realidad de cada cosa como es. Este es el primer estadio en el mundo de la eternidad.

Si a través de su fe y buenas obras en este mundo, el hombre es capaz de comunicarse, relacionarse, familiarizarse y ser amigo de Dios y los seres en Su proximidad, entonces, con una felicidad y gozo que nunca se podrá describir en un lenguaje humano, vivirá cerca de Dios y en compañía de los seres puros de ese mundo superior. Pero si debido al deseo y al apego a la vida de este mundo y sus

1 Nota del editor original: Como se ha mencionado antes este principio metafísico no debe ser confundido de ninguna manera con las modernas teorías de la evolución o el progreso, como generalmente son entendidos estos términos.

placeres pasajeros e intrascendentes, se separa del mundo superior y no procura la intimidad de Dios y el amarlo y a las existencias puras que están en Su presencia, entonces pasará a ser afligido con penosos tormentos y la adversidad eterna. Es cierto que las buenas y las malas obras del hombre en este mundo son pasajeras y desaparecen, pero las formas de estos actos buenos y malos se establecen en el alma del hombre y le acompañan el cualquier parte. Son el capital de su vida futura, sea dulce o amarga.

Estas afirmaciones pueden extraerse de los siguientes versículos: ***«En verdad, el regreso es hacia tu Señor»*** (96:8). Y Él dice: ***«Sabe que a Dios regresan todas las cosas»*** (42:53). Y también: ***«Es el día en el que un alma no poseerá nada que dar a otra alma y el mando en ese día será sólo de Dios»*** (82:19). Entre las razones dadas a ciertos miembros de la raza humana el Día del Juicio, Él dice: ***«Ciertamente, no prestabas atención a esto. Así pues, hemos apartado de ti tu velo y hoy tu visión es aguda»*** (50:22).

Respecto a la interpretación hermenéutica del Sagrado Corán (la verdad de la que se origina el Corán) dice Dios: ***«¿Acaso esperan otra cosa que la aclaración de la realidad a la que aluden sus versículos? El día en que se explique la realidad a la que alude la Escritura, quienes anteriormente la habían olvidado dirán: "Ciertamente, los Mensajeros de nuestro Señor vinieron con la Verdad. ¿Habrá alguien que interceda por nosotros o que nos haga regresar para que podamos actuar de manera diferente a como hemos actuado?» En verdad, habrán echado a perder sus almas y se habrá alejado de ellos aquello que inventaban»*** (7:53). Él dice: ***«Ese día, Dios les otorgará su justa recompensa y sabrán que Dios es la Verdad evidente»*** (24:25). Y: ***«¡Oh, humano! En verdad, te esfuerzas afanosamente hacia tu Señor y te encontrarás con Él»*** (84:6). También: ***«Quien tenga esperanza de encontrarse con su Señor que obre rectamente y que no asocie a nadie en la adoración a su Señor»*** (18:110). Y: ***«¡Oh, alma sosegada! ¡Regresa a tu Señor, satisfecha de Él y Él satisfecho de ti! Entra con Mis siervos, y entra en Mi Jardín»*** (89:27-30). También dice Él:

«Y cuando llegue el gran acontecimiento, el día en el que el ser humano recuerde sus esfuerzos y sea mostrado el Infierno a quien vea, quien haya sido rebelde y preferido la vida mundanal tendrá el Infierno por albergue y quien haya temido la comparecencia ante su Señor y haya apartado el alma de las pasiones tendrá el Jardín por albergue» (79:34-41).

Respecto al premio de las acciones dice Dios: ***«¡Oh los que no creéis! No pongáis hoy ninguna excusa. En verdad, seréis retribuidos por lo que hacíais»*** (66:7).

La continuidad y sucesión de la Creación

Este mundo de la creación que observamos no posee una vida perpetua y sin fin. Llegará el día en que finalizará la vida de este mundo y sus habitantes, como lo confirma el Sagrado Corán: ***«No hemos creado los cielos y la Tierra ni lo que hay entre ellos excepto con la Verdad y por un plazo determinado»*** (46:3).

Se podría preguntar si antes de la creación de este mundo y la actual raza humana ha habido otro mundo y otra raza humana. La respuesta directa a estas cuestiones no se pueden encontrar en el Corán. Allí solamente podemos descubrir alusiones a la continuidad y sucesión de la creación. Pero en las tradiciones (*rawayat*) de los Imames de la Casa del Profeta transmitidas a nosotros, se asegura que la creación no se limita a este mundo visible. Muchos mundos han existido en el pasado y existirán en el futuro. El Sexto Imam dijo: "Posiblemente vosotros penséis que Dios no ha creado una humanidad distinta a la vuestra. ¡No!. Juro por Dios que Él ha creado miles y miles de humanidades y que vosotros sois la última de ellas"[1].

Y el quinto Imam dijo: "Dios, exaltado sea, desde que creó el mundo ha creado siete especies, ninguna de las cuales fueron de la raza de Adán. Las creó de la superficie de la tierra y puso cada existencia una después de otra sobre la tierra. Después Él creó a Adán, el padre del género humano y dio existencia a sus hijos

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. XIV, pág. 79.

a partir de él"[1]. Y también dijo el sexto Imam: "No piensen que después de la desaparición de este mundo y el cumplimiento de su objetivo, del Día del Juicio y la colocación de los virtuosos en el cielo y de los malvados en el infierno ya no habrá nadie que adore a Dios. No. ¡Jamás! Más precisamente, Dios creará nuevamente siervos sin matrimonio de hombre y mujer que conozcan su Unidad y para adorarle"[2].

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. XIV, pág. 79.
2 Ibíd.

Capítulo VII

Conocimiento del Imam (Imamología)

El significado de Imam

Imam o líder es el título dado a una persona que toma la conducción en una comunidad o en un movimiento social particular, o en una ideología política, o en formas de pensamiento científico o religioso. Naturalmente, debido a su relación con el pueblo que conduce, debe conformar sus acciones a sus capacidades tanto en las cuestiones importantes como en las secundarias.

Como queda claro de los capítulos anteriores, la sagrada religión del Islam toma en consideración y da directivas respecto a todos los aspectos de la vida de todos los hombres. Investiga la vida humana desde el punto de vista espiritual y guía al ser humano en consecuencia, e interviene en los planos de la existencia material y formal desde el punto de vista de los individuos. De la misma manera interviene en el plano de la vida social y su regulación (es decir, en el plano del gobierno de la sociedad). Así el Imamato y el liderazgo religioso en el Islam se puede estudiar desde tres perspectivas distintas: desde la perspectiva del gobierno islámico, desde la perspectiva de las ciencias y mandatos religiosos, y desde la perspectiva del liderazgo y la guía innovadora en la vida espiritual. El shi'ismo cree que dado que la sociedad islámica necesita

en grado sumo la guía en cada uno de esos tres aspectos, la persona que ocupa la función de dar esa guía y es el líder de la comunidad en esas áreas de interés religioso, debe ser designada por Dios y el Profeta. Naturalmente, el propio Profeta también fue designado por orden divina.

El Imamato y la sucesión

El hombre, a través de su naturaleza dada por Dios, comprueba sin duda alguna que ninguna sociedad organizada, como un país, una ciudad, una aldea, una tribu o incluso un hogar compuesto por pocas personas, puede subsistir sin quien la gobierne y ponga la rueda de la sociedad en movimiento y cuya voluntad oriente la voluntad de cada individuo e induzca a los miembros de esa sociedad a cumplir sus deberes sociales. Sin un gobernante así las distintas partes de la sociedad se dispersarían en un corto tiempo y reinarían el desorden y la confusión. Por lo tanto, quien gobierna una sociedad, sea grande o pequeña, si está interesado en su cargo y en una existencia continuada de su sociedad, designará un sucesor si se ausenta de su función temporaria o permanentemente. Jamás abandonará el ámbito bajo su dominio permaneciendo indiferente a su continuidad o aniquilación. La cabeza de una familia -por ejemplo-, que dice adiós a su casa y los suyos para un viaje de unos pocos días o meses, designará a uno de sus parientes o a algún otro como su sucesor y dejará los asuntos del hogar en sus manos. El jefe de una institución, o el director de una escuela, o el propietario de un negocio, elegirá a alguien que los represente si se ausentan aunque sea por unas pocas horas.

De la misma manera, el Islam es una religión que de acuerdo a los textos del Sagrado Corán y de la *sunnah* se establece sobre la base de la naturaleza primordial de las cosas. Es una religión preocupada por la vida social, como puede verificar todo observador imparcial. La especial atención que Dios y el Profeta han dado a la naturaleza

social de su religión no se puede negar ni desconocer jamás. Es un rango incomparable del Islam. El Profeta nunca descuidó el problema de la formación de grupos sociales cuando la influencia del Islam penetraba en un lugar. En cualquier parte en que una ciudad o aldea pasaba a manos de los musulmanes, en el más corto tiempo posible designaba un gobernante en cuyas manos dejaba los asuntos de los musulmanes[1]. En cada importante expedición militar en función de la Guerra Santa (*yihad*), designaba más de un líder comandante, en orden sucesivo. En la guerra de Mu'tah incluso designó cuatro líderes, de modo que si el primero era muerto el segundo sería reconocido como cabeza y sus órdenes aceptadas. Y si éste era muerto, entonces lo seguiría el tercero, y así sucesivamente[2].

El Profeta también demostró un gran interés por el problema de su sucesión y nunca dejó de designar un sucesor o reemplazante cuando era necesario. En cualquier oportunidad en que dejaba la ciudad de Medina designaba un gobernador en su lugar[3]. Incluso cuando emigró de Meca a Medina y no había ni idea de lo que ocurriría, con el objeto de mantener la administración de sus asuntos personales en la ciudad por esos pocos días y devolver a la gente lo que le había sido confiado, designó a 'Ali (P) como su sucesor[4]. De la misma manera, después de su muerte 'Ali fue su sucesor en lo relativo a sus deudas y asuntos personales[5]. Los shi'itas afirman que por esta misma razón no es posible que el Profeta hubiera muerto sin designar alguien como su sucesor, dejando en manos del pueblo la elección de un guía y líder para dirigir los asuntos de los musulmanes y mover las ruedas de la sociedad islámica.

La naturaleza primordial del ser humano no duda de la importancia y valor del hecho de que la creación y la sociedad dependan

1 *"Tarij-i Yaqubi"*, vol. III, pp. 60-61; *"Sirah"* de Ibn Hisham, vol. IV pág. 197.
2 *"Tarij-i Yaqubi"*, vol. II, pág. 52-59; *"Sirah"* de Ibn Hisham, vol. II pág. 223.
3 *"Tarij-i Yaqubi"*, vol. II pp. 59-60 y 44; *"Sirah"* de Ibn Hisham, vol. II pág. 251, vol. IV pp. 173 y 272.
4 *"Tarij-i Yaqubi"*, vol. II pág. 29; *"Tarij-i Abil-Fida"*, vol. 1 pág. 126, *"Sirah"* de Ibn Hisham, vol. II pág. 98.
5 *"Ghayat al-maram"*, pág. 664 del *"Musnad"* de Ahmad y otros.

de un conjunto de regulaciones y costumbres comunes que en la práctica son aceptadas por la mayoría de los grupos sociales, y que la existencia y continuidad de esa sociedad depende de un justo gobierno que se avenga a llevar a cabo esas regulaciones plenamente. Nadie que posea inteligencia niega u olvida esta realidad. Al mismo tiempo no se puede dudar de la naturaleza particularizada y amplia de la *shar'iah* islámica, ni de la importancia y valor que el Profeta consideraba que posee, de modo que hizo muchos sacrificios por su aplicación y preservación. Ni se puede discutir sobre el genio mental, perfección e inteligencia, perspicacia de visión o facultad de reflexión poseída por el Profeta del Islam (además que esto se afirma a través de la Revelación y la Profecía).

De acuerdo a las tradiciones establecidas tanto por sunnitas como shi'itas, en las colecciones de hadices (en el capítulo sobre tentaciones, sediciones y temas análogos) transmitidos por el Profeta, éste pronosticó sediciones y tribulaciones en las que se enredaría la sociedad islámica después de su muerte, las formas de corrupción que penetrarían el cuerpo del Islam, y la aparición de gobernantes mundanos que sacrificarían esta religión pura debido a sus propios intereses y objetivos inescrupulosos. ¿Cómo es posible que el Profeta no se negase a hablar de los detalles de sucesos y pruebas que sucederían años o siglos después de su muerte y no obstante descuidase cumplir con la condición de elegir sucesor antes de partir de este mundo, siendo ello de suma importancia? ¿O sería que consideraba de poca importancia un deber que por una parte es simple y evidente, y por otra parte significativo en grado sumo? ¿Cómo podía preocuparse de los actos más naturales y comunes, como beber, comer y dormir, y dar cientos de órdenes al respecto, y no obstante quedar completamente silencioso acerca de ese importante problema y no designar a nadie en su lugar?.

Incluso si aceptamos la hipótesis (que el shi'ismo no acepta) de que la designación del gobernante en la sociedad islámica está permitido por la *shar'iah* que sea realizada por la propia gente, sería no obstante necesario que el Profeta diera una explicación

al respecto. Habría tenido que dar las necesarias instrucciones a la comunidad de modo que fuese consciente del problema del que pende la existencia y desarrollo de la sociedad islámica y la vida de los símbolos y prácticas religiosas. Sin embargo, no hay ningún rastro de tal explicación profética o instrucción religiosa. Si hubiera habido algo así, quienes sucedieron al Profeta (PBd) y mantuvieron en sus manos el poder, no se habrían opuesto a ello. Realmente, el primer califa transmitió el califato al segundo califa por legado. El segundo califa eligió al tercer califa por medio de un consejo de seis hombres del cual él mismo era un miembro, y él mismo dispuso y ordenó el procedimiento de elección. Mu'awiyah forzó al Imam Hasan a hacer la paz y así fue apartado del califato. Después de este suceso el califato fue convertido en una monarquía hereditaria. Gradualmente muchas prácticas religiosas identificadas con los primeros años del gobierno islámico (como ser la guerra santa, ordenar lo que es lícito y prohibir lo que es ilícito, el establecimiento de límites para las acciones humanas) fueron debilitadas e incluso desaparecieron de la vida política de la comunidad, anulando en este campo los esfuerzos del Profeta del Islam.

El shi'ismo ha estudiado e investigado la naturaleza primordial del hombre y la continua tradición de sabiduría que ha sobrevivido entre los hombres. Ha penetrado en el propósito principal del Islam, que es revivificar la naturaleza primordial del hombre, y ha investigado cosas como los métodos usados por el Profeta (PBd) para guiar a la comunidad; los problemas que enmarañaron el Islam y a los musulmanes, lo cual condujo a la división y la separación; y la corta vida de los gobiernos musulmanes de los primeros siglos, los cuales se caracterizaron por la negligencia y la falta de principios religiosos estrictos. Como resultado de estos estudios el shi'ismo ha llegado a la conclusión que hay suficientes textos tradicionales dejados por el Profeta (PBd) que indican el procedimiento para la determinación del Imam y sucesor del Profeta. Esta conclusión es sostenida por versículos coránicos y hadices que el shi'ismo considera seguros, como el versículo sobre *Walayat* y los hadices de Ghadir, Safinah, Thaqalayn, Haqq, Manzilah, Da'wat-i ashirah-i aqrabin y

otros[1], pero por supuesto, estos hadices, la mayoría de los cuales también son aceptados por el sunnismo, no han sido comprendidos de la misma manera por shi'itas y sunnitas. De otra manera no se hubiera planteado toda la cuestión de la sucesión. Mientras que para los shi'itas estos hadices aparecen como una clara indicación de la intención del Profeta en la cuestión de la sucesión, han sido interpretados por los sunnitas de otra manera totalmente (diferente) como para dejar este asunto abierto y sin respuesta.

Los shi'itas han tenido que recurrir a los versículos coránicos para demostrar que el califato pertenecía a 'Ali ibn Abi Talib (P), incluyendo el siguiente: ***«En verdad, vuestros amigos y protectores son solamente Dios y Su Mensajero y aquellos que tienen fe, que hacen la oración y dan limosna mientras están inclinados rezando»*** (5:55). Tanto los comentaristas sunnitas como shi'itas están de acuerdo en que este versículo fue revelado respecto a 'Ali ibn Abi Talib, y muchas tradiciones shi'itas y sunnitas apoyan este punto de vista. Abu Dharr Ghifari ha dicho: "En una oportunidad cumplimos la oración del mediodía con el Profeta. Una persona necesitada pidió a la gente que le ayuden, pero nadie le dio nada (estaban orando). La persona levantó sus manos hacia el cielo diciendo: 'Oh Dios, sé testigo que en la mezquita del Profeta (PBd) nadie me da nada'. 'Ali ibn Abi Talib estaba en posición de genuflexión en el rezo. Apuntó con su dedo a la persona necesitada, la cual tomó su anillo y se fue. El Profeta (PBd), que estaba observando la escena levantó la cabeza hacia el cielo y dijo: '¡Oh Dios! Mi hermano Moisés Te dijo: 'Expande mi pecho y haz fácil mi tarea y haz mi lengua elocuente de modo que ellos comprendan mis palabras, y haz de mi hermano, Harún, mi auxiliar y visir. (parangonado con 28:35). '¡Oh Dios! Yo soy Tu Profeta, expande mi pecho y haz fácil mi tarea y haz de 'Ali mi visir y auxiliador'". Dijo Abu Dharr: "El Profeta no

1 Nota del editor original: Se refieren a distintos dichos del Profeta (PBd) en los cuales se discute la cuestión del Imam. El más conocido de ellos, Hadiz Gadir, como se mencionó antes, es el fundamento tradicional para la celebración de la Fiesta de Gadir. Desde el período de Safavida esta fiesta ha adquirido un significado particular en Irán, dado que marca la transferencia formal del poder político a 'Ali (P) bajo cuya égida han gobernado los reyes shi'itas.

había terminado de pronunciar esas palabras, cuando fue revelado el versículo citado"[1].

Otro versículo que los shi'itas consideran como una prueba del califato de 'Ali (P) es: ***«Hoy, los que no creen, han desesperado de que vuestra religión decline. Por tanto, no les temáis a ellos, temed de Mí. Hoy he completado vuestra religión y he consumado Mi bendición sobre vosotros y estoy satisfecho de haberos dado como creencia el Islam»*** (5:3). El sentido obvio de este versículo es que antes de ese día particular los infieles tenían la esperanza de que llegaría el día en que el Islam moriría, pero Dios a través de la realización de un suceso particular les hizo perder para siempre la esperanza que el Islam pudiera ser destruido. Este suceso (que se explica en el párrafo siguiente) fue la causa de la fortaleza y perfección del Islam y necesariamente no podía ser una ocasión menor a la de la promulgación de uno de los mandatos religiosos. Más precisamente, fue una cuestión de tal importancia que la continuación del Islam dependía de la misma.

Este versículo parece que se relaciona con otro que aparece al final del mismo capítulo: ***«¡Oh, Mensajero! ¡Transmite lo que ha descendido a ti procedente de tu Señor! Y, si no lo haces, será como si no hubieses transmitido nada de Su mensaje y Dios te protegerá de las gentes»*** (5:67). Este versículo indica que Dios ordenó una misión de gran interés e importancia al Profeta (PBd), que si no era cumplida pondría en peligro el fundamento del Islam y la profecía. Pero la cuestión era tan importante que el Profeta temió la oposición y la interferencia y se demoró esperando una circunstancia más propicia, hasta que llegó una orden definitiva y urgente de Dios para que ejecutara ese mandato sin demora y sin temer a nadie. Esta cuestión tampoco era un mandato religioso particular en el sentido común, porque proclamar uno o varios mandatos religiosos no es tan vital

1 Tabari, *"Dhajair al-uqba"*, Cairo, 1356, pág. 16. Este hadiz ha sido registrado con una leve variación en *"Al-Durr al-manzur"*, vol. II pág. 293. En su *"Ghayat al maram"*, pág. 103, Bahrani cita 24 hadices de fuentes sunnitas y 19 de fuentes shi'itas respecto a las condiciones y razones para la revelación de este versículo coránico.

como para que si uno de ellos no es anunciado fuese a provocar la destrucción del Islam. Ni el Profeta del Islam (PBd) temía a nadie para pronunciar los mandatos y leyes religiosas.

Estos indicios y testimonios agregan peso a las tradiciones shi'itas que aseguran que estos versículos fueron revelados en Ghadir Jum y que se ocupan de la investidura espiritual (*walayat*) de 'Ali ibn Abi Talib. Además, muchos comentaristas shi'itas y sunnitas han confirmado este punto.

Dice Abu Said Judari: "El Profeta (P) en Ghadir Jum convocó a la gente hacia donde estaba 'Ali (P) y tomó el brazo de éste y lo levantó tanto que se podía ver el blanco del sobaco del Profeta de Dios (PBd). Entonces fue revelado este versículo: 'Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi gracia en vosotros, y Me satisface que sea el Islam vuestra religión'. Entonces el Profeta (P) dijo: 'Dios es Grande (*Allahu Akbar*), puesto que la religión se ha perfeccionado y que la generosidad de Dios se ha completado, Su satisfacción alcanzada y la *walayat* de 'Ali (P) lograda". Después agregó: "Para quien yo soy la guía y autoridad, también 'Ali (P) es la guía y autoridad. 'Oh Dios! Sé amigo con los amigos de 'Ali (P) y enemigo de sus enemigos. Quienquiera le ayude, ayúdele y quienquiera lo deje, abandónele'"[1].

Podemos decir en resumen que los enemigos del Islam que hicieron todo lo posible por destruirlo, cuando perdieron toda esperanza de lograr su fin, se quedaron con una sola esperanza. Pensaron que dado que el protector del Islam era el Profeta (PBd), después de su muerte el Islam quedaría sin una guía y líder y así perecería definitivamente. Pero en Ghadir Jum este deseo fue anulado y el Profeta (PBd) presentó a 'Ali (P) como guía y líder del Islam al pueblo. Después de 'Ali (P) esta obligación pesada y necesaria fue dejada sobre los hombros de su familia[2].

---

1 Bahrani, *"Ghayat al-maram"*, pág. 336, donde se citan 6 hadices sunnitas y 15 shi'itas respecto a la ocasión y la razón para la revelación de los versículos coránicos arriba mencionados.

2 Para mayor explicación ver Allamah Tabatabai, *"Tafsir al-mizan"*, vol. V, Teherán,

Algunos de los hadices que se refieren a Ghadir Jum, a la investidura de 'Ali (P) y al significado de la Casa del Profeta (PBd), los citáremos aquí.

Hadiz Gadir

Retornando el Profeta del Islam (PBd) de la peregrinación de la despedida se detuvo en Ghadir Jum, reunió a los musulmanes y después de pronunciar un sermón eligió a 'Ali (P) como líder y guía de los musulmanes. Dice Bara. "Yo estaba en compañía del Profeta (PBd) durante la Peregrinación de la Despedida. Cuando llegamos a Gadhir Jum ordenó que el lugar fuera limpiado. Después tomó la mano de 'Ali (P) y lo puso a su derecha. Luego dijo: '¿Soy yo la autoridad que vosotros obedecéis?'. Respondieron (los presentes): 'Obedecemos tu autoridad'. Entonces el Profeta dijo: 'Para quien yo soy su jefe (maula) y la autoridad a quien obedecen, 'Ali (P) será el jefe. '¡Oh Dios!. Sé amigo de loa amigos de 'Ali (P) y enemigo de los enemigos de 'Ali (P). Después 'Umar ibn Al-Jattab dijo a 'Ali: 'Ojalá esta función te sea agradable, porque ahora tú eres mi jefe y el jefe de los creyentes'"[1].

Hadiz Safinah

Dice Ibn Abbas: "El Profeta (P) dijo: 'Mi familia es como la barca de Noé, quien se embarque en ella será salvo y quien se aparte de ella se ahogará'"[2].

Hadiz Zaqalain

1377, pp. 177-214, y vol. VI, Teherán, 1377, pág. 50-64.

1 *"Al-Bidayah wal-nihayah"*, vol. V, pág. 208 y vol. VII, pág. 346; *"Dhajair al-Uqba"*, pág. 67; *"Al-Fusul al-muhimmah"* de Ibn Sabbagh, Nayaf, 1950, vol. II pág. 23; *"Jasais"* de Nasai, Nayaf, 1369. pág. 31. En su *"Ghayat al-maram"*, pág. 79, Bahrani ha citado 89 cadenas de transmisión distintas para este hadiz de fuentes sunnitas y 43 cadenas distintas de fuentes shi'itas.

2 *"Dhajair al-uqba"*, pág. 20, *"Al-Sawaiq al-muhriqah"* de Ibn Hayar, Cairo 1312, pp. 150 y 184; *"Tarij al-Julafa"* de Yalal al-Din Suyuti, Cairo, 1952, pág. 307; *"Nur al-absar"* de Shiblanji, Cairo, 1312, pág. 114. En su *"Ghayat al-maram"*, pág. 237, Bahrani cita 11 cadenas de transmisión para este hadiz de fuentes sunnitas y 7 cadenas de fuentes shi'itas.

Ha relatado Zayd ibn Arqam que el Profeta (PBd) dijo: "Parece que Dios me ha llamado y yo debo obedecer Su llamado. Pero yo dejo entre ustedes dos cosas grandes y preciosas. El Libro de Dios y mi familia. Cuídense de como se comportan con ellos. Ambos no se separarán uno del otro hasta que se encuentren conmigo en el Kauzar (en el Paraíso)"[1]. El hadiz Zaqalain es uno de los más firmemente establecidos y ha sido narrado a través de muchas cadenas de transmisión y en distintas versiones. Shi'itas y sunnitas concuerdan respecto a su autenticidad. De este hadiz y otros parecidos se pueden deducir varios puntos importantes:

1.- De la misma manera que el Sagrado Corán permanecerá hasta el Día del Juicio la progenie del Santo Profeta también permanecerá hasta ese día. No existirá período de tiempo sin la presencia de la figura que el shi'ismo llama Imam, el líder y guía real de los seres humanos.

2.- A través de estos dos grandes tesoros (*amanat*), ha provisto a todas las necesidades intelectuales y religiosas de los musulmanes. Ha presentado su Familia a los musulmanes como autoridad en conocimiento y ha declarado que las manifestaciones y las acciones de su Familia son dignas y autorizadas.

3.- No se debe separar el Sagrado Corán de la Casa del Profeta. Ningún musulmán tiene derecho a rechazar la ciencia de los miembros de la Casa del Profeta y apartarse de su dirección y guía.

4.- Si la gente obedece a los miembros de su Familia y sigue sus palabras, nunca se extraviará. Dios siempre estará con ellos.

5.- Las respuestas a las necesidades intelectuales y religiosas de los seres humanos se encuentran en las manos de los miembros de la Familia del Profeta. Quien sea que las siga no caerá en error, y alcanzará la verdadera felicidad. Es decir, los miembros de la Casa

1 *"Al-Bidayah ual-nihayah"*, vol. V, pág. 209; *"Dhajair al-uqba"*, pág. 16; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 22; *"Jasais"*, pág. 30; *"Al-Sawaiq al-muhriqah"*, pág. 147. En *"Ghayat almaram"* han sido registrados 39 versiones de este hadiz de fuentes sunnitas y 82 de fuentes shi'itas.

están libres de error y pecado y son infalibles. De esto se puede concluir que por Miembros de la casa y progenie o familia no se refiere a todos los descendientes y parientes del Profeta (PBd). Más precisamente, se refiere a individuos específicos, perfectos en la ciencia religiosa y protegidos contra el error y el pecado, de modo que están calificados para guiar y conducir a los seres humanos. Para el shi'ismo esos individuos son 'Ali ibn Abi Talib (P) y sus once descendientes que fueron elegidos para el Imamato uno después de otro. Esta interpretación también está confirmada por las tradiciones shi'itas. Por ejemplo, Ibn Abbas ha dicho: "Yo dije al Profeta (PBd): '¿Quienes son tus descendientes cuyo amor es obligatorio (para los musulmanes)'? Él dijo: 'Ali, Fátima, Al-Hasan y Al-Husain'"[1]. Yabir ha transmitido que el Profeta (PBd) dijo: "Dios colocó los hijos de todos los profetas sobre sus 'columnas vertebrales' pero colocó a mis hijos sobre el espinazo de 'Ali'"[2].

Hadiz Haqq

Ha dicho Umm Salmah: "Escuché decir al Profeta de Dios (PBd): 'Ali está con la Verdad (*haqq*) y El Sagrado Corán, y la Verdad y el Sagrado Corán también están con él, y ellos serán inseparables hasta que se reúnan conmigo en el Kauzar'"[3].

Hadiz Manzilah

Ha dicho Sad ibn Waqqas: "El Profeta de Dios (P) dijo a 'Ali: '¿No estás satisfecho de ser para mí lo que Arón fue para Moisés, excepto que después de mí no habrá otro profeta?'"[4].

---

1 *"Yanabi al-mawaddah"* de Sulaiman ibn Ibrahim Qunduzi, Teherán, 1308, pág. 311.

2 *"Yanabi al-mawaddah"* pág. 318.

3 *"Ghayat al-maram"*, pág. 539, donde la substancia de este hadiz ha sido relatada en 15 versiones de fuentes sunnitas y 11 de fuentes shi'itas.

4 *"Al-Bidayah wa'l nihayah"*, vol. VII, pág. 339; *"Dhajair al-uqba"*, pág. 63; *"Al-Fusul almuhimmah"*, pág. 21; *"Kifayat al-talib"* de Kanyi Shafii, Nayaf, 1356, pp. 148-154; *"Jasais"*, pág. 19-25; *"Sawaiq al-muhriqah"*, pág. 177. En *"Ghayat al-maram"*, pág. 109, cien versiones de este hadiz han sido relatadas de fuentes sunnitas y 70 de fuentes shi'itas.

Hadiz Dawati ashirah

El Profeta (PBd) invitó a sus familiares para almorzar y después de la comida les dijo: "No conozco a nadie que haya llevado a su pueblo mejores cosas que las que yo he traído. Dios me ha ordenado que os invite a acercarse a Él. ¿Quién me asistirá en esta cuestión y será mi hermano, mi heredero (*wasi*) y sucesor (*jalifah*) de entre ustedes?". Todos quedaron callados, pero 'Ali (P), el más joven de todos, exclamó: "Yo seré tu segundo y ayudante". Entonces el Profeta (PBd) puso su brazo alrededor de 'Ali (P), y dijo: "Él es mi hermano, heredero y sucesor. Debéis obedecerle". Entonces el grupo se empezó a ir, riéndose y diciendo a Abu Talib: "Muhammad te ha ordenado que obedezcas a tu hijo"[1].

Hudhayfah ha dicho: "El Profeta de Dios dijo: 'Si ustedes hacen a 'Ali (P) mi representante y sucesor -lo cual pienso que harán- encontrarán en él un guía perspicaz que los dirigirá hacia el sendero recto'"[2].

Ibn Marduyah ha expresado que el Profeta (PBd) dijo: "Quien desee que su vida y muerte sea como la mía y entrar al Paraíso, después de mí deberá amar a 'Ali (P) y seguir a mi Casa, porque ellos son mis descendientes y han sido creados de mi arcilla. Mi conocimiento y comprensión ha sido vertido sobre ellos. Por lo tanto la calamidad caerá sobre aquellos que niegan sus virtudes. Mi intercesión (el Día del Juicio) nunca los incluirá"[3].

Ratificación de las secciones previas

Muchos de los argumentos de los shi'itas que se ocupan de la sucesión del Profeta (PBd) se apoyan en la creencia de que durante los últimos días de su enfermedad y en presencia de algunos de sus

1 *"Tarij Abil-Fida"*, vol. I pág. 116.
2 *"Hilyat al-awliya"* de Abu Nu'aym Isfahani, Vol. I, Cairo, 1351, pg 64; *"Kifayat al-talib"*, pg 67.
3 *"Muntajab kanzal-ummal"*, en *"Musnadi Ahmad"*, Cairo, 1368, vol. V, pág. 94.

compañeros pidió papel y tinta[1] de modo de poder escribir algo que, si era obedecido por los musulmanes les evitaría extraviarse. Algunos de los presentes consideraron que el Profeta (PBd) estaba demasiado enfermo para ser capaz de dictar algo, y dijeron: "El Libro de Dios es suficiente para nosotros". Se produjo tanto estruendo por esta cuestión que el Santo Profeta pidió a los presentes que se retirasen, porque en presencia de un Profeta no debía haber tanto escándalo.

Considerando lo que se ha dicho antes acerca de los hadices respecto a la sucesión y los sucesos que siguieron después de la muerte del Profeta, especialmente el hecho de que 'Ali (P) no fue consultado en la cuestión de la elección del sucesor del Mensajero (PBd), los shi'itas concluyen que el Santo Profeta había querido dictar su opinión acerca de la persona que tenía que sucederlo, pero no lo pudo hacer. El propósito de las manifestaciones de algunos de los presentes parece haber sido causa de la confusión e impedir que esa decisión final fuera claramente anunciada. Quienes interrumpieron la exposición del Santo Profeta no parece que estuviesen motivados por lo que externamente aparece, es decir, la preocupación de que el Profeta (PBd) pudiera expresar palabras incongruentes debido a la intensidad de su enfermedad. Porque, antes que nada, no se había escuchado a lo largo de su enfermedad que el Profeta (PBd) vertiese palabras incongruentes o sin sentido, cosa que ha sido informada. Además, de acuerdo a los principios del Islam, el Profeta (P) está protegido por Dios de emitir palabras delirantes o sin sentido, a lo que se agrega que es infalible.

En segundo lugar, si la manifestación hecha ante el Profeta por algunos de los presentes tuviese un sentido serio, no había habido lugar alguno para la expresión: "El Libro de Dios es suficiente para nosotros", ya que si lo que se trataba era probar que el Mensajero podía pronunciar palabras incongruentes bajo circunstancias inusuales, más bien se hubiera usado la excusa de su seria enfermedad que decir

1 *"Al-Bidayah wa'l-nihayah"*, vol. V pág. 227; *"Al-Kamil"*, Vol. II, pág. 217; *"Tariji Tabari"*, vol. II, pág. 436, *"Sharh"*, de Ibn Abil Hadid, vol. I pág. 133.

que el Sagrado Corán no tenía ninguna necesidad de las palabras del Profeta (PBd). Porque no puede ocultarse a ningún musulmán que el mismo texto del Libro de Dios considera la obediencia al Santo Profeta como obligatoria y que sus palabras son en cierto sentido como la Palabra de Dios. De acuerdo al texto del Sagrado Corán, los musulmanes deben obedecer tanto los mandatos de Dios como los del Profeta (PBd).

En tercer lugar, un incidente que involucraba una enfermedad ocurrió durante los últimos días de vida del primer califa, quien en su testamento y última voluntad eligió al segundo califa como su sucesor. Cuando Uzman estaba escribiendo el testamento de acuerdo a la orden del califa, éste se desmayó. Sin embargo Uzman no repitió las palabras que había pronunciado en el caso del Profeta (PBd) de acuerdo al hadiz de "La pluma y el papel"[1]. Ese hecho ha sido confirmado en un hadiz relatado por Ibn Abbas[2]. Y se ha relatado que el segundo califa dijo: "'Ali (P) merecía el califato pero Quraish no habría sido capaz de soportar su gobierno, ya que si él se hubiera convertido en califa habría impulsado a la gente a aceptar la verdad pura y seguir el sendero recto. Bajo su califato los quraishitas no hubieran sido capaces de transgredir los límites de la justicia y hubieran buscado entrar en guerra contra él"[3].

Obviamente, de acuerdo a los principios religiosos uno debe impulsar a quien se ha desviado de la verdad que siga la verdad. No se debe abandonar la verdad en consideración de que otro la ha abandonado. Cuando el primer califa fue informado[4] de que algunas tribus habían rechazado pagar el impuesto religioso, ordenó la guerra y dijo: "Si no me dan el diezmo que dieron al Profeta (P) lucharé contra ellos". Evidentemente al decir esto daba a entender principalmente que la verdad y justicia debían ser revividas a cualquier costo. Seguramente el problema del califato legítimo era más importante y significativo que el diezmo, y el shi'ismo cree que el

1 *"Al-Kamil"*, vol. II, pág. 292; *"Sharh"*, de Ibn Abil Hadid, vol. I pag. 54.
2 *"Sharh"*, Ibn Abil Hadid, vol. I pág. 134.
3 *"Tariji Yaqubi"*, vol. II pág. 137.
4 *"Al-Bidayah wal-nihayah"*, vol. VI, 311.

mismo principio aplicado por el primer califa a esta cuestión debería haber sido aplicado por el conjunto de la primitiva comunidad (islámica) al problema de la sucesión del Santo Profeta.

El Imamato y su papel en la exposición de la Ciencia Divina

En la discusión de la profecía se mencionó que, de acuerdo a la ley de guía general, inmutable y necesaria, cada especie creada se guía a través del sendero de la génesis y el desarrollo, hacia la perfección de su propio género. La especie humana no es una excepción a esta ley general. El hombre debe ser guiado por medio del mismo instinto de búsqueda de la realidad y a través de la meditación respecto a su vida social, de modo tal que su bienestar en este mundo y en el próximo esté garantizado. En otras palabras, para obtener la felicidad y la perfección humana el hombre debe aceptar una serie de doctrinas y obligaciones prácticas y basar su vida sobre ellas.

Además, ya se ha dicho que el camino para comprender ese programa completo para la vida, llamado religión, no es el de la razón sino el de la revelación y la profecía, las cuales se manifiestan en ciertos seres puros en la humanidad, que son llamados profetas. Es el Profeta el que recibe de Dios, por medio de la revelación, el conocimiento de los deberes y obligaciones de los seres humanos, y quien les hace saber que cumpliendo con ellos puede alcanzar la felicidad.

Es evidente que de la misma manera que este razonamiento prueba la necesidad del conocimiento para guiar a los seres humanos a la obtención de la felicidad y la perfección, también prueba la necesidad de la existencia de individuos que preservan intacto el corpus completo del conocimiento y que instruyen a la gente cuando resulta necesario. Así como la Compasión Divina necesita la existencia de personas que lleguen a conocer los deberes y mecanismos del género humano a través de la revelación, así también

es necesario que esos procedimientos y deberes humanos de origen celestial permanezcan siempre preservados en el mundo, y que sean presentados y explicados a la humanidad cuando surja la necesidad. En otras palabras, debe haber siempre individuos que preserven la religión de Dios y la expongan cuando resulte necesario.

La persona que carga con la responsabilidad de guardar y preservar el Mensaje Divino después que se revela, la cual es elegida por Dios para esa función, es llamada Imam, así como la persona que mantiene el espíritu profético y tiene la función de recibir de Dios los mandatos y leyes divinas es llamado Profeta. Es posible que el Imamato[1] y la profecía (*nubuwwat*) se junten en una persona o se den en personas separadas.

La prueba dada anteriormente para demostrar la infalibilidad de los profetas también demuestra la infalibilidad de los Imames, porque Dios debe preservar intacta su verdadera religión en un estado tal que pueda ser propagada en el género humano en todas las épocas. Y esto no es posible sin la infalibilidad, sin la protección Divina contra el error.

La diferencia entre el Profeta y el Imam

Las discusiones anteriores acerca de la recepción de los mandatos y leyes divinas por los profetas prueban solamente la base de la profecía, es decir, la recepción de los mismos. No prueban la persistencia y continuidad de la profecía, aunque el mismo hecho de que esas normativas proféticas hayan sido preservadas naturalmente presenta la idea de la persistencia y continuidad. A esto se debe que no sea necesario que un profeta (*nabi*) esté siempre presente en medio del género humano. Pero la existencia del Imam, que es el guardián de la religión divina, por el contrario, es una necesidad

1 Nota del editor original: Por supuesto, en este contexto el Imamato se refiere a la específica concepción shi'ita del Imam y no al uso general sunnita del término que en la mayoría de los casos tiene el mismo sentido que califa.

permanente de la sociedad humana. La sociedad humana no puede carecer nunca de la figura que el shi'ismo llama Imam, independientemente de que sea reconocido o no. Dios, Exaltado sea, ha dicho en Su Libro: ***«Pero si descreen de ella, Nosotros se la hemos encomendado a una gente que jamás dejará de creer en ella»***. (6:89)[1].

Como se mencionó antes, las funciones de la profecía y el Imamato se pueden reunir en una sola persona, quien entonces es designada para las funciones de Profeta e Imam, o lo que es lo mismo, para la recepción de la ley divina y su preservación y explicación. A veces pueden estar ambas funciones separadas, como en los periodos en los cuales no vive ningún Profeta y existe un verdadero Imam entre los hombres. Es obvio que el número de profetas de Dios es limitado y que ellos no han estado presentes en todos los períodos históricos.

También vale la pena advertir que en el Libro de Dios algunos de los profetas han sido presentados como Imames, como el Profeta Abraham, acerca de quien se dice: ***«Y (recuerda) cuando su Señor puso a prueba a Abraham con tareas que él cumplió. Dijo Él: "En verdad, te pondré como Imam para los hombres" (Abraham) dijo: "¿Y a mi descendencia?". (Dios) dijo: "Mi alianza no incluirá a (quienes sean) opresores"»*** (2:124). Y Dios también dijo: ***«Y les pusimos como dirigentes para que guiasen conforme a Nuestro mandato»*** (21:73).

El Imamato y su papel en la dimensión esotérica de la religión

De la misma manera que el Imam es guía y líder de los hombres en sus acciones externas, también posee la función de guía y liderazgo interior y esotérico. Es la guía de la caravana de la humanidad que se mueve interior y esotéricamente hacia Dios. Con el fin de

1 Nota del editor: Se entiende que ***«una gente que jamás dejará de creer en ella»*** se refiere a los Imames (P).

aclarar esta verdad es necesario volver a dos comentarios iniciales. Primero de todo, sin duda alguna, de acuerdo al Islam como así también a otras religiones divinas, el único medio de obtener la dicha o la aflicción eterna, la felicidad o la desdicha, es por medio de las buenas o malas acciones, las cuales el ser humano distingue a través de los mandatos de la religión divina como así también a través de su propia naturaleza primordial otorgada por Dios y por la inteligencia. En segundo lugar, a través de la revelación y la profecía de Dios ha alabado o condenado las acciones del hombre de acuerdo al lenguaje de los seres humanos y de la sociedad en la que viven. Dios ha prometido a los que hacen el bien, obedecen y aceptan las enseñanzas de la revelación una feliz vida eterna en la cual se cumplimentan todos los deseos que concuerdan con la perfección humana. Y a los malhechores e inicuos Dios les ha advertido de una amarga vida perpetua en la que se experimenta todo tipo de aflicción y desengaño.

Sin duda alguna Dios, que de todas maneras está por encima de todo lo que podamos imaginar, no posee como nosotros un pensamiento moldeado por medio de una estructura social particular. Las relaciones de amo y servidor, gobernante y gobernado, orden y prohibición, premio y castigo, no existen fuera de nuestra vida social. El Orden Divino es el propio sistema de creación en el cual la existencia y aparición de todas las cosas se relacionan solamente a su creación por medio de Dios de acuerdo a relaciones reales. Por otra parte, como se ha mencionado en el Sagrado Corán[1] y los hadices proféticos, la religión contiene verdades y realidades por encima de la comprensión común del ser humano, reveladas por Dios para nosotros en un lenguaje que podamos comprender y al nivel de nuestro entendimiento.

Se puede concluir así que hay una relación real entre las buenas obras y el tipo de vida que se prepara el hombre en la eternidad, una

1 Por ejemplo: ***«Juro por la Escritura clara que la hemos hecho una recitación árabe. Quizás así, razonéis. Y, en verdad, ella está en La madre de las Escrituras (Sagradas) que hay junto a Nosotros, en verdad, sublime sapientísima»***. (43:2-4).

relación que determina la felicidad o desdicha de la vida futura de acuerdo a la Voluntad Divina. O en palabras más simples, se puede decir que cada acción buena o mala da vida a una consecuencia real dentro del alma del hombre, lo cual determina el carácter de su vida futura. Ya sea que lo comprenda o no, el ser humano es como un chico que está siendo educado. De las instrucciones del maestro el chico no escucha otra cosa sino hacer y no hacer, pero no entiende el sentido de las acciones que cumple. No obstante, cuando crece, como resultado de los virtuosos hábitos espirituales y mentales obtenidos interiormente durante el período de educación, es capaz de lograr una feliz vida social. Si, sin embargo, rechaza someterse a las instrucciones del maestro, no sufrirá otra cosa más que desdicha e infelicidad. O, tomando otro ejemplo, es como una persona enferma que atendida por el médico cumple con las medicinas, los alimentos y los ejercicios indicados, no teniendo otra obligación más que la de cumplir dichas órdenes. El resultado de esta obediencia es lograr la armonía en su constitución, la cual es la fuente de salud como así también de todo otro goce físico. Para resumir, podemos decir que dentro de su vida exterior el ser humano posee una vida interior, una vida espiritual, que se relaciona a sus obras y acciones y se desarrolla en relación a ellas, y que si felicidad o desdicha en el más allá dependen completamente de su vida interior.

El Sagrado Corán también confirma esta explicación[1]. En muchos versículos afirma la existencia de otra vida y otro espíritu para los virtuosos y creyentes, una vida más elevada que ésta y un espíritu más iluminado que el espíritu del hombre como lo conocemos aquí y ahora. Asegura el Sagrado Corán que los actos del ser humano tienen

1 Como estos versículos: ***«Y con cada alma llegará un conductor y un testigo. "Ciertamente, no prestabas atención a esto. Así pues, hemos apartado de ti tu velo y hoy tu visión es aguda"»*** (50:21-22). ***«A quien obre rectamente, sea hombre o mujer, y sea creyente, le haremos vivir una vida buena»*** (16:97). ***«¡Oh, los que creéis! Responded a Dios y al Mensajero cuando os invitan a lo que os da vida»*** (8:24). ***«El día en que cada alma encuentre ante sí lo que hizo de bien y lo que hizo de mal»*** (3:30). ***«En verdad, somos Nosotros quienes damos la vida a los muertos y escribimos lo que han enviado por delante de ellos y las obras que dejan atrás y lo tenemos todo consignado en un libro claro»*** (36:12)

efectos internos sobre su alma que siempre está con él. También en los dichos proféticos hay muchas referencias a este punto. Por ejemplo, en el Hadiz Miray (hadiz de la ascensión nocturna) Dios se dirige al Profeta (PBd) con estas palabras: "El que desee actuar de acuerdo a Mi Complacencia debe poseer tres cualidades: debe poseer una gratitud que no esté mezclada con la ignorancia, un recuerdo sobre el cual no se asiente el polvo del olvido, y un amor que no prefiera el amor de las criaturas más que Mi amor. Si Me ama, Yo lo amo. Yo abriré los ojos del corazón con la visión de Mi Majestad y no le ocultaré las cualidades de Mis criaturas. Yo confiaré en él en la oscuridad de la noche y a la luz del día hasta que la conversación y la comunicación con las criaturas termine. Yo le haré escuchar Mi Palabra y la palabra de Mis ángeles. Yo le revelaré el secreto que había velado de Mis criaturas. Yo le vestiré con el manto de la modestia hasta que las criaturas se sientan avergonzadas frente suyo. Caminará sobre la tierra habiendo sido perdonado. Yo haré que su corazón posea conciencia y visión y no le ocultaré nada en el Paraíso o en el Infierno. Yo le haré conocer todo lo que la gente experimente el Día del Juicio a manera de terror y calamidad"[1].

Abu Abdallah (P) ha relatado que el Profeta de Dios (PBd) recibió a Harizah ibn Malik ibn Al-Numan y le preguntó: "¿Cómo eres tú, Oh Harizah?" dijo éste: "Oh Profeta de Dios, yo vivo como un verdadero creyente". El Profeta de Dios le dijo: "Cada cosa posee su propia verdad. ¿Cuál es la verdad de tu palabra?". Dijo Harizah: "Oh Profeta de Dios, mi alma se ha apartado de este mundo. Mis noches las pasó en vigilia y mis días padeciendo sed. Parece como si estuviera contemplando el Trono de mi Señor y las cuentas han sido ajustadas, y como si estuviera contemplando a la gente del Paraíso que se visitan unas a otras en el cielo, y como si escuchara los gritos de la gente en el Infierno". Entonces el Profeta (PBd) dijo: "Este es un siervo cuyo corazón Dios ha iluminado"[2].

También se debe recordar que a menudo algunos guían a otros

1 *"Bihar al-anwar"*, vol. XVII, pág. 9.
2 *"Al-Wafi"* por Mulla Muhsin Fayd Kashani, Teherán, 1310-14, vol. III, pág. 33.

en buenas o malas acciones, sin cumplir con sus propias palabras los que hacen de guías. En el caso de los Profetas y los Imames, sin embargo, cuya guía y liderazgo es a través de la Orden Divina, nunca ocurre esta situación. Ellos practican la religión cuyo liderazgo han emprendido. La vida espiritual hacia la que guían al género humano es su propia vida espiritual[1], porque Dios no colocará la guía de otros en manos de alguien a menos que Él mismo guíe a esa persona. La Guía Divina especial nunca puede ser violada o infringida.

De esta discusión podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1.- En cada religión la comunidad de profetas e Imames son los primeros en la perfección y realización de la vida espiritual que predican porque ellos deben practicar y practican sus propias enseñanzas y participan de la vida espiritual que profesan.

2.- Dado que son los primeros entre los seres humanos y los líderes y guías de la comunidad, son las personas más virtuosas y perfectas.

3.- La persona sobre cuyos hombros yace la responsabilidad de la guía de la comunidad a través de la Orden Divina, de la misma manera que es la guía de la vida y actos externos de los seres humanos, también es la guía de la vida espiritual, y la dimensión de la vida interior de la vida humana y de la práctica religiosa depende de su guía[2].

---

1 ***«¡Dios es Quien guía hacia la Verdad! ¿Quién tiene más derecho a ser seguido, quien guía hacia la Verdad o quien no guía a no ser que él mismo sea guiado? ¿Qué pasa entonces con vosotros, que juzgáis de esa manera?»*** (10:35)

2 ***«Y les pusimos como dirigentes para que guiasen conforme a Nuestro mandato y les revelamos que hicieran el bien…»*** (21:73). ***«Y, de entre ellos, pusimos dirigentes espirituales que les guiasen conforme a Mi mandato, pues eran pacientes y tenían certeza de Nuestras señales»*** (32:24).

De esto se puede concluir que, además de la existencia de un líder y guía externa, el Imam también posee un tipo de facultad espiritual para guiar y atraer lo que pertenece al mundo del espíritu. El Imam influencia y conquista los corazones de la gente apta por medio de la Verdad, la luz y el aspecto íntimo de su existencia, guiándola así hacia la perfección y el objetivo último de la existencia.

Los Imames y los líderes del Islam

Las discusiones anteriores nos conducen a la conclusión de que en el Islam después de la muerte del Santo Profeta ha existido y continuará existiendo dentro de la comunidad islámica (*ummah*), un Imam (un líder elegido por Dios). En el shi'ismo se han transmitido numerosos hadices proféticos[1] respecto a la descripción de los Imames, su número, el hecho de que son todos de quraish y de la Casa del Profeta, y el hecho que el Mahdi prometido está entre ellos y es el último. También hay palabras definidas del Profeta respecto al Imamato de 'Ali (P) y sobre que es el primer Imam, y asimismo expresiones precisas del Profeta (PBd) y de 'Ali respecto al Imamato del segundo Imam. De la misma manera, los Imames anteriores han dejado manifestaciones definidas respecto al Imamato de quienes iban a venir después suyo[2]. De acuerdo a esas expresiones contenidas en las fuentes de los Doce Imames Shi'itas, los Imames son en número de doce, y sus santos nombres son los siguientes:

1º.- 'Ali ibn Abi Talib,

2º.- Hasan ibn 'Ali;

3º.- Husain ibn 'Ali;

---

1 Yabir ibn Samurah ha dicho que escuchó decir al Profeta de Dios: "Hasta la época de los doce representantes y sucesores (califas) esta religión continuará poderosa". Yabir dijo: "La gente repitió la expresión: '¡Oh padre!, ¿qué dijo el Profeta?'. Mi padre respondió: 'El Profeta dijo: 'Todos los representantes y sucesores (califas) serán de Quraish'", *"Sahih"* de Abu Daud, Cairo 1348, vol. II, pág. 207, *"Musnad-i Ahmad"*, vol. V, pág. 92.

Hay también otros hadices parecidos a éste. Salman Farsi dijo: "Fui donde el Profeta (PBd) y vi a Husain (P) sobre sus rodillas, mientras le besaba los ojos y la boca diciendo: 'Tú eres un hombre noble, hijo de un hombre noble, un Imam, hijo de un Imam, una prueba (*huyyah*), hijo de una prueba, el padre de las nueve pruebas de las cuales la novena es su defensor (*qaim*)". *"Yanabi al-mawaddah"*, pág. 308

2 Ver *"Al Gadir"*; *"Ghayat al-maram"*; *"Izbat al-hudat"* de Muhammad ibn Hasan Hurr al-Amil, Qum, 1337-39; *"Dhajair al-uqba"*; *"Manaqib"* de Juarazmi, Nayaf, 1385; *"Tadhkirat aljawass"*, de Sibt ibn Jawzi, Teherán, 1285; *"Yanabi al-mawaddah"*, *"Al-Fusul al-muhimmah"*; *"Dalail al-imamah"* de Muhammad ibn Jarir Tabari, Nayaf, 1369; *"Al-Nass wa'l-ijtihad"* de Sharif al-Din Musa, Nayaf, 1375; *"Usul al-kafi"*, vol. I; y *"Kitab al-irshad"* del *shaij* Mufid, Teherán, 1377.

4º.- 'Ali ibn Husain;

5º.- Muhammad ibn 'Ali;

6º.- Ya'far ibn Muhammad;

7º.- Musa ibn Ya'far;

8º.- 'Ali ibn Musa;

9º.- Muhammad ibn 'Ali;

10º.- 'Ali ibn Muhammad;

11º.- Hasan ibn 'Ali;

12º.- El Mahdi.

Breve historia de la vida de los doce Imames

El primer Imam: Amir Al Muminin 'Ali (P)[1]

Fue el hijo de Abu Talib, el *shaij* de Banu Hashim. Abu Talib fue tío y custodio del Santo Profeta (PBd), y la persona que lo llevó a su casa y lo crió como a su hijo. Después que el Profeta (PBd) fue elegido para su misión, Abu Talib lo siguió apoyando y repelió el mal con que lo atacaban los impíos de entre los árabes y especialmente los quraishitas.

De acuerdo a relatos tradicionales bien asentados 'Ali (P) nació diez años antes del conocimiento de la misión profética de Muhammad. Cuando tenía seis años, a consecuencia del hambre en Meca y sus alrededores, fue pedido por el Profeta (P) (a su padre, Abu Talib, quien no estaba en buena situación económica y tenía varios hijos) para llevarlo a su casa. Fue colocado así -desde muy joven directamente bajo la tutoría y custodia del Santo Profeta (PBd),

1 Nota del editor original: Como se mencionó antes, en el Islam shi'ita el título de Amir al-Muminin se reserva para 'Ali y nunca se usa para otros.

quien era su primo[1].

Unos pocos años más tarde, cuando el Profeta (PBd) fue dotado con el don divino de la profecía y por primera vez recibió la revelación divina en la cueva de Hirah, al dejar la cueva para retornar a la ciudad, a su casa, encontró a 'Ali (P) en el camino. Le contó lo que le había sucedido y 'Ali (P), aceptó la nueva fe[2]. En otra reunión, cuando el Profeta (PBd) había reunido a sus familiares y los invitó a aceptar su religión, dijo que la primera persona en aceptar (de los presentes) su convocatoria sería su *jalifah* (califa: representante y sucesor) heredero y segundo. La única persona que se levantó y aceptó la fe, fue 'Ali (P) y el Profeta (PBd) aceptó su declaración de fe[3]. Por lo tanto 'Ali (P) fue el primer hombre en aceptar la nueva fe, y el primero entre los seguidores del Profeta en no haber adorado nunca a otro que al Dios Único.

'Ali (P) estuvo siempre en compañía del Profeta (PBd) hasta que éste emigró de Meca a Medina. En la noche de la emigración a Medina (*hyrah*: hégira) cuando los infieles rodearon la casa del Profeta y estaban determinados a entrar a ella antes de que amaneciera para despedazarlo mientras estaba en la cama, 'Ali (P) durmió en lugar del Mensajero (PBd) allí en tanto éste se iba[4]. Después de la partida del Profeta (PBd), y de acuerdo a sus deseos, 'Ali (P) se encargó de devolver a la gente las cosas y depósitos dejados al Mensajero (PBd). Después 'Ali (P) fue a Medina acompañado de su madre, la hija del Profeta y otras dos mujeres[5]. También en Medina, 'Ali acompañó constantemente al Profeta (PBd) en privado y en público. El Profeta (PBd) dio a Fátima, su querida hija de su matrimonio con Jadiyah, como esposa a 'Ali, (P), y cuando creó vínculos de hermandad entre sus compañeros, él eligió a 'Ali (P)

1 *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 14; *"Manaqib"* de Juarazmi, pág. 17.
2 *"Dhajair al-uqbah"*, pág. 58, *"Manaqib"* de Juarazmi, pp. 16-22, *"Yanabi al-mawaddah"*, pp. 68-72.
3 *"Irshad"* de Mufid, pág. 4; *"Yanabi al-mawaddah"*, pág. 122.
4 *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pp. 28-30; *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 34; *"Yanabi al-mawaddah"*, pág. 105; *"Manaqib"* de Jwarazmi, pág. 73-74.
5 *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 34.

como su hermano[1].

'Ali estuvo presente en todas las guerras donde participó el Profeta (P) excepto en la batalla de Tabuk, en que le fue ordenado que permaneciera en Medina en lugar del Profeta[2]. No se retiró de ninguna batalla ni le dio la espalda a ningún enemigo. Nunca desobedeció al Profeta (PBd) de modo que el Profeta dijo: "'Ali (P) nunca se separa de la Verdad, ni la Verdad de 'Ali"[3].

El día de la muerte del Profeta (PBd) 'Ali (P) tenía 33 años. Aunque era el primero en virtudes religiosas y el más sobresaliente entre los compañeros del Profeta (PBd), fue hecho a un lado respecto al califato en base a la afirmación que era demasiado joven y de que tenía muchos enemigos entre la gente debido a la sangre de los politeístas que había derramado en los combates junto al Profeta (PBd). Por lo tanto 'Ali (P) fue separado casi completamente de los asuntos políticos. Se retiró a su casa donde comenzó a preparar a individuos competentes en las ciencias divinas y de esta manera transcurrió los 25 años del gobierno de los tres primeros califas que sucedieron al Profeta. Cuando el tercer califa fue asesinado, el pueblo le dio su (juramento de) obediencia a él y fue elegido como califa.

Durante su califato de aproximadamente cuatro años y nueve meses, 'Ali (P) siguió el camino del Profeta y dio a su gobierno la forma de un movimiento de renovación espiritual, dando comienzo a muchos y distintos tipos de reformas. Naturalmente, esas reformas iban contra los intereses de ciertos sectores que buscaban su propio beneficio. Como resultado, un grupo de compañeros (de los principales, entre quienes estaban Talhah y Zubair, con el apoyo de Aishah y especialmente de Muawiyah) usaron como pretexto la muerte del tercer califa para encabezar la oposición y comenzaron

1 *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 20, *"Tadhkirat al-jawass"*, pp. 20-24; *"Yanabi al-mawaddah"*, pp. 63-65.

2 *"Tadhikirat al-Jauass"*, pág. 18; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 21; *"Manaqib"*, de Juarazmi, pág. 74.

3 *"Manaqib Al Abi Talib"* por Muhammad ibn 'Ali ibn Shahrashub, Qum, sin fecha, vol. III, pp. 62 y 218; *"Ghayat al-maram"*, pág. 539; *"Yanabi al-mawaddah"*, pág. 104.

una revuelta y rebelión contra 'Ali (P).

Con el objeto de sofocar la contienda y sedición, 'Ali (P) combatió cerca de Basra (Basora) contra Talhah y Zubair, hecho conocido como la Batalla del Camello, en la que también se involucró Aishah, la 'Madre de los Creyentes' (título coránico para las esposas del Profeta). Emprendió otra guerra contra Muawiyah en la frontera de Iraq y Siria que duró un año y medio y es conocida como Batalla de Siffin. También luchó contra los jawariy[1] en Nahrawan, combate que se conoció como Batalla de Nahrawan. Por lo tanto, la mayor parte del califato de 'Ali (P) se consumió en la superación de la oposición interna. Finalmente, en la mañana del 19 de Ramadán del 40 H, mientras estaba rezando en la mezquita de Kufa, fue herido por uno de los jawariy y murió como mártir durante la noche del 21 del mismo mes[2].

De acuerdo a los testimonios de amigos y enemigos 'Ali (P) no tenía ninguna deficiencia desde el punto de vista de la perfección humana. Y en las virtudes islámicas fue un ejemplo perfecto de la crianza y educación dada por el Profeta (PBd). Las discusiones que tuvieron lugar respecto a su personalidad y los libros escritos sobre la materia por shi'itas, sunnitas y miembros de otras religiones, como así también por gente simplemente curiosa, es difícil que tenga un parangón respecto a cualquier otra personalidad histórica. En ciencia y conocimiento 'Ali (P) fue el más instruido de los compañeros del Profeta y de los musulmanes en general. En sus discursos eruditos fue el primero en abrir la puerta a la demostración y prueba lógica en el Islam, y el primero en discutir la ciencia divina o metafísica (*marifi ilahiyah*). Habló de los aspectos esotéricos del Sagrado Corán y delineó la gramática árabe con el objeto de preservar la forma de

1 Nota del editor original: Los jawariy, literalmente 'los que permanecen "fuera"', se refiere a un grupo que se oponía tanto a 'Ali (P) como a Muawiyah después de la batalla de Siffin y más tarde formaron un grupo extremista que desobedeció a la autoridad establecida y se opuso inexorablemente tanto a sunnitas como shi'itas.

2 *"Manaqib al Abi Talib"*, vol. III, pág. 312; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 113-123, *"Tadhkirat al-Jawass"*, pp. 172-183.

expresión de esa lengua. Fue el más elocuente en la lengua árabe (como ya ha sido mencionado en la primera parte de este libro).

También es proverbial el coraje o valor de 'Ali. En todas las guerras en que participó en vida del Profeta y también después de su muerte, nunca demostró temor o ansiedad aunque en batallas como las de Uhud, Hunain, Jaibar y Jandaq los ayudantes del Profeta (PBd) y el ejército musulmán se estremecían de temor o se dispersaban y huían, 'Ali (P) nunca dio la espalda al enemigo. Nunca un combatiente se trenzó en lucha con 'Ali (P) y salió vivo. Incluso, con total caballerosidad, nunca mató a un enemigo débil ni persiguió a quien huía. Nunca llevó a cabo ataques sorpresivos sobre el enemigo. Ha quedado históricamente establecido, de manera indudable, que en la Batalla de Jaibar, en el ataque contra el frente, llegó hasta la anilla de la puerta y con un movimiento súbito arrancó la puerta y la arrojó a un lado[1]. También, el día que fue conquistada Meca, el Profeta ordenó que fueran rotos los ídolos. El ídolo Hubal era el más grande en Meca, una estatua de piedra gigante colocada en lo alto de la Kaabah. Siguiendo la orden del Profeta, 'Ali (P), puso sus pies sobre los hombros del Mensajero (PBd), subió al techo de la Kaabah, empujó a Hubal y lo arrojó abajo[2].

'Ali (P) era inigualable en ascetismo religioso y en la adoración de Dios. En respuesta a algunos que se habían quejado de la cólera de 'Ali (P) hacia ellos, el Profeta (PBd) dijo: "No reprochen a 'Ali porque él está en un estado de éxtasis y perplejidad divina"[3]. Abu Darda, uno de los compañeros, vio un día el cuerpo de 'Ali (P) en una de las plantaciones de palmeras en Medina acostado en el suelo tan rígido como un madero. Fue a la casa de 'Ali (P) a informarle a su noble esposa, la hija del Profeta (PBd), y a expresarle sus condolencias. La hija del Profeta (PBd) le dijo: "Mi primo ('Ali) no ha muerto. Más bien, temeroso de Dios se ha desmayado. Este estado le sobreviene a menudo".

1 *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 27.
2 *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 27, *"Manaqib"* de Juarazmi, pág. 71.
3 *"Manaqib Al Abi Talib"*, vol. III, pp. 221; *"Manaqib"* de Juarazmi, pág. 92.

Hay muchas historias sobre la amabilidad de 'Ali (P) con los marginados, de su compasión con los pobres necesitados y de su manuficencia hacia quienes estaban desvalidos y en la miseria. 'Ali (P) gastaba todo lo que ganaba en ayuda a los pobres y necesitados, viviendo el mismo de la manera más estricta y simple. Amaba la agricultura y pasaba mucho tiempo cavando pozos de agua, plantando árboles y cultivando campos. Pero todos los campos que cultivaba o pozos que construía los entregaba como prenda o dote (*waqf*) a los pobres. Sus donaciones, conocidas como "la limosna de 'Ali (P)", produjeron el notable ingreso de 24.000 dinares de oro hacia el fin de su vida[1].

El segundo Imam: Hasan Muytabah (P)

Imam Hasan fue el segundo Imam. Él y su hermano el Imam Husain fueron ambos hijos de Amir al-Mu'minin 'Ali (P) y Hadrat Fátima, la hija del Profeta. El Profeta (PBd) había dicho muchas veces: "Hasan y Husain son mis hijos". Debido a estas palabras 'Ali (P) diría (más tarde) a sus otros hijos (que tuvo con otras esposas luego del fallecimiento de Fátima): "Ustedes son mis hijos y Hasan y Husain son los hijos del Profeta (PBd)"[2].

El Imam Hasan nació el año 3 H, en Medina[3] y coincidió con la vida del Profeta (PBd) por algo más de siete años, creciendo durante ese tiempo bajo su amoroso cuidado. Después de la muerte del Profeta (PBd), que sucedió no más de tres meses - o seis meses de acuerdo a algunos- antes de la muerte de Hadrat Fátima, Hasan fue colocado directamente bajo el cuidado de su noble padre.

A través de una Orden Divina y de acuerdo a la voluntad de su padre fallecido, el Imam Hasan se convirtió en Imam. También ocupó la función externa de califa durante aproximadamente seis

1 *"Nahyul Balagah"*, parte III, libro 24.

2 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV pp. 21 y 25; *"Dhajair al-uqba"*, pp. 67 y 121.

3 *"Manaqib"* de Shahrashub, vol. IV, pág. 28; *"Dalail al-imamah"*, pág. 60; *"Al-Fusul almuhimmah"*, pág. 133; *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 193; *"Tariji Yaqubi"*, vol. II pág. 204; *"Usuli Kafi"*, vol. 1, pág. 461.

meses tiempo en el que administró los asuntos de los musulmanes. Durante ese tiempo, Muawiyah que era un enconado enemigo de 'Ali (P) y su familia y había combatido muchos años con la ambición de hacerse con el califato, usando primero el pretexto de vengar la muerte del tercer califa, y finalmente, reclamando abiertamente el califato, marchó con su ejército a Iraq para usurpar el califato del Imam Hasan. Sobrevino la guerra y Muawiyah gradualmente subvirtió a los generales y comandantes del ejército de Hasan con grandes sumas de dinero y promesas engañosas, rebelándolos en contra suyo[1].

Finalmente el Imam fue forzado a hacer la paz y entregar el califato a Muawiyah a condición de que éste se lo retornaría después que muriese y que no perseguiría de ninguna manera a los miembros de la casa del Imam y a sus seguidores[2].

Así Muawiyah se apropió del califato islámico y entró a Iraq. En un mensaje público hizo oficialmente nulas e inválidas todas las condiciones de paz[3] (pactadas con Hasan) y por todos los medios posibles oprimió de la manera más severa a los miembros de la Casa del Profeta y a la *Shi'ah*. Durante los diez años de su Imamato, el Imam Hasan vivió en condiciones extremadamente sacrificadas y bajo persecución, sin ninguna seguridad ni siquiera en su propia casa. En el año 50 H. fue envenenado y martirizado por uno de sus propios familiares, como ha sido relatado por los historiadores, quien había sido inducido a ello por Muawiyah[4].

En la perfección humana el Imam Hasan evocaba a su padre y era un perfecto ejemplo de su noble abuelo. En realidad en vida del

---

1 *"Irshad"*, pág. 172; *"Manaqib"* de Shahrashub, vol. IV, pág. 33; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pg 144.

2 *"Irshad"* pág. 172; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV pág. 33; *"Al-Imamah ual-Siyaasah"* de Abdallah ibn Muslim Ibn Qutaybah, Cairo, 1327-31, vol. I, pág. 163, *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 145; *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 197.

3 *"Irshad"*, pág. 173, *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 35; *"Al-Imamah ual-Siyaasah"*, Vol. I. pág. 164.

4 *"Irshad"*, pág. 174; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, Vol. pág. 42; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 146. *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 211.

Profeta (PBd), él y su hermano estaban siempre en compañía de su abuelo, quien a veces los llevaba sobre sus hombros. Tanto fuentes sunnitas como shi'itas han transmitido el siguiente dicho respecto a Hasan y Husain: "Estos dos hijos míos son Imames, ya sea que estén de pie o sentados" (alusión a si ocupaban la función externa de califa o no)[1]. También hay muchas tradiciones del Santo Profeta (PBd) y 'Ali (P) respecto al hecho que el Imam Hasan obtuvo la función del Imamato después de su noble padre.

El tercer Imam: El Imam Husain (Sayyid al-Shuhada -el señor de los mártires-)

Es el segundo hijo de 'Ali y Fátima, nació en el año 4 H. Después del martirio de su hermano, el Imam Hasan Muytaba, se convirtió en Imam a través de la Orden Divina y la voluntad de su hermano[2]. Husain fue Imam por un período de diez años, coincidiendo todo ese lapso menos los últimos seis meses con el califato de

Muawiyah. El Imam Husain vivió bajo las condiciones exteriores más difíciles, oprimido y perseguido. Esto fue debido, antes que nada, al hecho de que las leyes y regulaciones religiosas habían perdido mucho de su peso y crédito, y los edictos del gobierno Omeya habían obtenido total autoridad y poder. En segundo lugar, Muawiyah y sus ayudantes hicieron uso de todos los medios posibles por apartar y sacar del camino a la Casa del Profeta (PBd) y a la *Shi'ah* para borrar así el nombre de 'Ali (P) y su familia. Y sobre todo, Muawiyah quería fortalecer las bases para el califato de su hijo Yazid quien, debido a su falta de principios y escrúpulos, tenía la oposición de un gran grupo de musulmanes. Por lo tanto, con el objeto de reprimir toda oposición, Muawiyah había tomado nuevas y más severas medidas. Obligada y necesariamente el Imam Husain tenía que sufrir esos días y tolerar todo tipo de aflicción y angustia mental y espiritual producida por Muawiyah y sus secuaces, hasta

1 *"Irshad"*, pág. 181; *"Ithbat al-hudat"*, vol. V pp. 129 y 134.
2 *"Irshad"*, pág. 179, *"Ithbat al-hudat"*, vol. V pp. 168-212; *"Ithbat al-wasiyah"*, de Masudi, Teherán, 1320, pág. 125.

que a mediados del año 60 H. Muawiyah murió y su hijo Yazid tomó su lugar[1].

Prestar juramento de fidelidad (*bayah*) era una antigua práctica árabe que se cumplía ante cuestiones importantes como cuando se iba a reinar o gobernar. Los gobernados, especialmente los más importantes entre ellos, daban su mano como signo de obediencia, apoyo y fidelidad a su rey o príncipe, por medio de lo cual prometían el respaldo a sus acciones. El desacuerdo después de haber prestado fidelidad se consideraba como una desgracia y un deshonor, algo así como romper un acuerdo después de haberlo firmado oficialmente, era considerado un crimen grave. Siguiendo el ejemplo del Santo Profeta, el pueblo creía que esa fidelidad, cuando era prestada de manera voluntaria y no por la fuerza, tenía autoridad y peso.

Muawiyah había pedido a la gente más destacada que diera su juramento de fidelidad a Yazid, pero no impuso este requisito respecto a Husain[2]. En su última voluntad había encargado especialmente a Yazid que si Husain rechazaba prestarle fidelidad debía omitirlo en silencio y pasar por alto la cuestión, porque comprendía perfectamente las desastrosas consecuencias que se sucederían si se fuese a apremiar al Imam. Pero debido a su egoísmo y atolondramiento Yazid rechazó el consejo de su padre e inmediatamente después de la muerte de éste ordenó al gobernador de Medina que fuese donde el Imam Husain a pedirle el juramento de obediencia o (si éste no aceptaba) que le enviara su cabeza a Damasco[3].

Después que el gobernador de Medina le informó al Imam Husain de dicha demanda, éste, con el objeto de pensar sobre la cuestión, le pidió un poco de tiempo y a la noche partió hacia Meca con su familia. Buscó refugio en el santuario de Dios que en el Islam es un lugar consagrado de refugio y seguridad. Este suceso ocurrió

1 *"Irshad"*, pág. 182; *"Tariji Yaqubi"*, vol. II, pp. 226-28; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 163.

2 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV pág. 88.

3 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV pág. 88; *"Irshad"*, pág. 182; *"Al-Imamah ual-Siyaasah"*, vol. I, pág. 203; *"Tariji Yaqubi"*, vol. II, pág. 229, *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 163; *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 235.

hacia el fin de mes de Rayab y comienzos del mes de Sha'ban del año 60 H. El Imam Husain estuvo refugiado aproximadamente durante cuatro meses en Meca. Esta noticia se expandió a través del mundo islámico. Por una parte, la gente, cansada de las iniquidades del gobierno de Muawiyah e incluso más insatisfecha cuando Yazid se convirtió en califa, estaba de acuerdo con el Imam Husain y expresaba su simpatía por él. Por otro lado, comenzó a fluir un río de cartas, especialmente de Iraq y particularmente de la ciudad de Kufa, invitando al Imam ir a Iraq y aceptar el liderazgo de la población con el objeto de empezar un levantamiento para derrocar a la injusticia y la iniquidad. Naturalmente, tal situación era peligrosa para Yazid.

La permanencia del Imam Husain en Meca continuó hasta la época de la peregrinación cuando los musulmanes de todo el mundo van en grupos a Meca con el objeto de cumplir los ritos de *hayy*. El Imam descubrió que algunos de los seguidores de Yazid habían entrado a Meca como peregrinos con la misión de asesinarlo durante los ritos del *hayy* con las armas que llevaban bajo sus vestimentas especiales (*ihrami*)[1].

El Imam acortó los ritos de la peregrinación y decidió irse. En medio de la vasta multitud de gente se puso de pie y en un breve discurso anunció que estaba saliendo hacia Iraq[2]. En este breve discurso también declaró que sería martirizado y pidió a los musulmanes que lo ayudaran a obtener el objetivo que tenía en vista y a ofrecer sus vidas en el camino de Dios. Al día siguiente salió con su familia y un grupo de compañeros hacia Iraq.

El Imam Husain estaba decidido a no dar su obediencia a Yazid y sabía muy bien que sería asesinado. Era consciente de que su muerte era inevitable frente al imponente ejército de los Omeyas, apoyado como estaba por la corrupción de ciertos sectores, el declinar espiritual y la falta de fuerza de voluntad entre la gente, especialmente en Iraq. Alguna gente sobresaliente de Meca

1 *"Irshad"*, pág. 201.
2 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 89.

le salió al cruce y le advirtió del peligroso movimiento que estaba haciendo. Pero respondió que se negaba a prestar su fidelidad y dar su aprobación a un gobierno injusto y tirano. Agregó que sabía que a cualquier lado que fuese sería asesinado[1]. Dejaría Meca a fin de preservar el respeto por la Casa de Dios y no permitir que fuera mancillado derramando su sangre allí.

Camino a Kufa y a unos pocos días de viaje, recibió noticias de que el agente de Yazid en la ciudad citada había condenado a muerte al representante suyo allí, y también a un decidido sostenedor suyo y hombre bien conocido en Kufa. Les habían atado los pies y fueron llevados a rastra por las calles[2]. La ciudad y sus alrededores fueron puestos bajo estricto control e incontables soldados del enemigo estaban esperando su arribo. No tenía ninguna otra posibilidad más que marchar al frente y enfrentar la muerte. Fue entonces que el Imam expresó su determinación definitiva de seguir adelante y ser martirizado, continuando así su viaje[3].

Aproximadamente a sesenta kilómetros de Kufa, en un desierto llamado Karbalá, el Imam y su entorno fueron rodeados por el ejército de Yazid. Durante ocho días permanecieron en el lugar mientras el círculo se estrechaba y aumentaba el número del ejército enemigo. Finalmente el Imam y su familia junto a un pequeño número de compañeros fueron encerrados por un ejército de 30 mil soldados[4]. Durante esos días el Imam fortificó su posición e hizo una selección final de sus compañeros. A la noche los llamó y en un breve discurso les dijo que no les esperaba otra cosa más que la muerte y el martirio. Les dijo que dado que al enemigo lo único que le interesaba era su persona, los liberaba de toda obligación, de modo que quien lo desease podía escapar en la oscuridad y salvar la vida. Después ordenó que las luces fueran apagadas y la mayoría

1 *"Irshad"*, pág. 201; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 168.

2 *"Irshad"*, pág. 204; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 170, *"Maqatil al-talibin"* de Abul Faraj Isfahani, segunda edición, pág. 73.

3 *"Irshad"*, pág. 205; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 171; *"Maqatil al-talibin"*. pág. 73.

4 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 98.

de los compañeros, que se habían reunido con él por conveniencia, se dispersaron. Solamente un puñado de aquéllos que amaban de verdad -aproximadamente unos 40 de sus ayudantes íntimos- y algunos de los Bani Hashim (sus parientes) se quedaron[1].

Una vez más el Imam reunió a los que se habían quedado y los puso a prueba. Se dirigió a sus compañeros y familiares hashimitas y les repitió que el enemigo solamente estaba interesado en su persona. Cada uno podía beneficiarse de la oscuridad de la noche y escapar del peligro. Pero esta vez los fieles compañeros del Imam respondieron a su manera que no se desviarían ni por un momento del sendero de la verdad, de la cual él era el líder y que nunca lo dejarían solo. Dijeron que defenderían su causa hasta la última gota de sangre y mientras pudieran empuñar una espada[2].

En el noveno día del mes se le hizo al Imam el último reclamo por parte del enemigo para que eligiera entre 'obediencia o guerra'. El Imam pidió un poco de tiempo con el objeto de adorar a Dios por la noche y tomó la determinación de entrar en combate al día siguiente[3].

El décimo día de Muharram del año 61 H. (680 d.C.) el Imam se alineó frente al enemigo con su pequeño grupo de seguidores, menos de 90 personas, 40 de ellas compañeros, unos 30 miembros del ejército del enemigo que se le unieron durante la noche y día que duró el combate, y su familia hashimita compuesta por hijos, hermanos, sobrinos, sobrinas y primos. Ese día combatieron desde la mañana hasta quedar sin aliento, y el Imam y todos los jóvenes hashimitas y compañeros fueron martirizados. Entre los asesinados estaban dos hijos del Imam Hasan, quienes solamente tenían once y trece años, y un hijo de 5 años y otro que aún tomaba el pecho, del Imam Husain.

El ejército del enemigo, después de finalizada la guerra saqueó

1 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 98.
2 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 99, *"Irshad"*, pág. 214.
3 Ibíd.

el *haram* del Imam e incendió su tienda. Decapitaron a los cuerpos de los mártires, los desnudaron y los arrojaron sobre la tierra sin enterrarlos. Después llevaron a los miembros del *haram*, que eran mujeres y niñas indefensas a Kufa junto con las cabezas de los mártires[1]309. Entre los prisioneros había tres miembros masculinos, un hijo del Imam Husain de 22 años, quien estaba muy enfermo e incapaz de moverse, es decir, 'Ali ibn Husain, el que sería luego el cuarto Imam; su hijo de 4 años, Muhammad ibn 'Ali, quien se convertiría en el quinto Imam; y finalmente Hasan Muzanna, el hijo del segundo Imam que era también yerno del Imam Husain, quien, habiendo sido herido durante la lucha quedó medio muerto. Encontraron su cuerpo en ese estado y gracias a la intercesión de uno de los generales no le cortaron la cabeza. Lo llevaron con los prisioneros a Kufa y de allí a Damasco ante Yazid.

El suceso de Karbalá, la captura de mujeres e hijos de la Casa del Profeta, el que fueran llevados como prisioneros de ciudad en ciudad, y las manifestaciones hechas por la hija de 'Ali, Zainab, y el cuarto Imam que estaba entre los prisioneros, llenó de oprobio a los Omeyas. Tal abuso con la Casa del Profeta anuló la propaganda que Muawiyah había llevado a cabo durante años. La cuestión alcanzó tal proporción que Yazid condenó y repudió las acciones de sus gentes. El suceso de Karbalá fue un factor principal en el derrocamiento del gobierno Omeya, aunque su efecto se demoró algunos años. El suceso también fortaleció las raíces del shi'ismo. Entre sus resultados inmediatos estuvieron las revueltas y rebeliones combinadas con guerras sangrientas que continuaron durante doce años. De quienes sirvieron como medio para la muerte del Imam ninguno pudo escapar a la venganza y el castigo.

Cualquiera que estudie de cerca la historia de la vida del Imam Husain y de Yazid y las condiciones existentes en la época, y analice este capítulo de la historia del Islam, no tendrá ninguna duda de que en esas circunstancias el Imam no tenía ninguna otra posibilidad más que la de ser martirizado. Haber prometido obediencia a Yazid

1 *"Bihar al-Anuar"* vol. X. pp. 200, 202, 203.

habría significado exhibir públicamente desprecio por el Islam, algo que no era posible para el Imam, porque Yazid no solamente no mostraba ningún respeto por el Islam y sus mandatos sino que también había pisoteado sus leyes y fundamentos descaradamente. Los que le antecedieron, aunque se opusiesen a las normativas religiosas, al menos las respetaban formalmente. Se sentían orgullos de ser compañeros del Profeta (PBd) y las otras figuras religiosas en quienes creía el pueblo. De esto se puede concluir que la afirmación de algunos intérpretes de estos sucesos es falsa cuando dicen que los dos hermanos, Hasan y Husain, tenían opiniones y posturas distintas, ya que uno eligió el camino de la paz y el otro el camino de la guerra, puesto que un hermano hizo la paz con Muawiyah aunque tenía un ejército de 40 mil hombres, mientras que el otro fue a la guerra contra Yazid con un ejército de 40 hombres. Contestamos a esto que ese mismo Imam Husain que rechazó prestar obediencia a Yazid por un solo día, vivió durante diez años bajo el gobierno de Muawiyah, de la misma manera que su hermano, que también había sufrido durante diez años bajo Muawiyah sin oponérsele.

Se debe decir que es cierto que si el Imam Hasan o el Imam Husain hubieran combatido a Muawiyah habrían sido asesinados sin el más mínimo beneficio para el Islam. Sus muertes no habrían tenido ningún efecto frente a la política de Muawiyah aparentemente justa, que como político competente enfatizaba el hecho de ser compañero del Santo Profeta (PBd), el 'escriba de la revelación' y 'tío del creyente', usando toda estratagema posible para preservar la apariencia religiosa de su gobierno. Además, con su capacidad para escenificar con el objeto de lograr sus deseos, los podría haber hecho matar por su propio pueblo y luego asumir un estado de aflicción y buscar vengar su sangre, así como estuvo dando la impresión de que buscaba vengar la sangre del tercer califa.

El cuarto Imam: El Imam 'Ali ibn Husain (intitulado Zayn al-Abidin y Sayyad)

Era el hijo del tercer Imam y su esposa, la princesa entre las

mujeres, la hija de Yazdigird, el rey de Irán. Fue el único hijo del Imam Husain que sobrevivió porque sus otros tres hermanos, 'Ali Akbar de 25 años, Ya'far de 5 y 'Ali Asghar (o Abdallah) quien era aún un bebé lactante, fueron martirizados durante el evento de Karbalá[1]. El Imam también había acompañado a su padre en el viaje que finalizó fatalmente en Karbalá, pero debido a una severa enfermedad y a la incapacidad para portar armas o participar en la lucha le fue impedido que participase en la guerra santa y que fuese martirizado. Fue enviado con las mujeres de la familia a Damasco. Después de pasar un tiempo en prisión fue enviado con honores a Medina porque Yazid quería reconciliarse con la opinión pública. Pero por segunda vez, por orden del califa Omeya, Abd al-Malik, fue encadenado y mandado de Medina a Damasco y después retornó de nuevo a Medina[2].

Al volver a Medina se retiró totalmente de la vida pública, cerró la puerta de su casa a los extraños y pasó su tiempo entregado a la adoración de Dios. Se mantuvo en contacto solamente con la elite de entre los shi'itas, como Abu Hamzah Zumali, Abu Jalid Kabuli, etc. Esa elite diseminó en el seno de la shi'a la ciencia religiosa aprendida del Imam. De esta manera el shi'ismo se expandió considerablemente y exhibió esa realidad durante el Imamato del quinto Imam. Entre los trabajos del cuarto Imam está un libro llamado *"Sahifah Sayyadiyah"*. Consiste en 57 súplicas que encierran la más sublime ciencia divina y se conocen como "Los Salmos de la Casa del Profeta".

El cuarto Imam murió el año 95 H. (712 d.C.) después de 35 años de Imamato (de acuerdo a algunas tradiciones shi'itas fue envenenado por Walid ibn Abd al-Malik por instigación del califa Omeya Hisham[3]).

---

1 *"Maqatil al-talibin"*, pp. 52 y 59.

2 *"Tadhkirat al-Jawass"*, pág. 324; *"Ithbat al-hudat"*, vol. V p, 242.

3 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 176; *"Dalail al-imamah"*, pág. 80; *"Al-Fusul Muhimmah"*, pág. 190.

El quinto Imam: El Imam Muhammad ibn 'Ali al-Baqir[1]

Era hijo del cuarto Imam y nació el 57 H. (675 C). Estuvo presente en Karbalá teniendo 4 años. Después de su padre, a través de una Orden Divina y el decreto de quienes le precedieron en la función, se convirtió en Imam. Murió el año 114 H (732 d.C.), envenenado, según algunas tradiciones shi'itas, por Ibrahim ibn Walid ibn Abdallah, el sobrino de Hisham, califa omeya.

Durante el Imamato de Baqir, a consecuencia de la injusticia de los Omeyas se desataron revueltas en algunos puntos del mundo islámico casi a diario. Además había disputas entre la familia Omeya lo cual mantenía al califato ocupado, y hasta cierto punto no se ocupaba de los miembros de la Casa del Profeta. Por otra parte, la tragedia de Karbalá y la opresión sufrida por la Casa del Profeta, de la cual el cuarto Imam fue la corporización más importante, había atraído a muchos musulmanes hacia los Imames[2]. Estos factores se combinaron para hacer posible a la gente y especialmente a los shi'itas ir en gran número a Medina a ver al quinto Imam. Se le presentaron a éste posibilidades para la diseminación de las verdades acerca del Islam y las ciencias de la Casa del Profeta que nunca habían tenido antes los Imames. La prueba de este hecho son las innumerables tradiciones relatadas del quinto Imam y el gran número de ilustres hombres de ciencia y eruditos shi'itas que fueron preparados por él en las distintas ciencias islámicas. Esos nombres están registrados en libros de biografías de conocidos hombres en el Islam[3].

El sexto Imam: El Imam Ya'far ibn Muhammad

---

1 La palabra *baqir* significa el que divide, corta y diseca. Este título que le dio el Profeta; *"Irshad"*, pág. 246; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 193; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 197.

2 *"Usul al-kafi"*, vol. I, pág. 469, *"Irshad"*, pág. 245; *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pp. 202 y 203, *"Tariji Yaqubi"*, vol. III pág. 63; *"Tadhkirat a- Jawass"*, pág. 340; *"Dalail Al-Imamah"*, pág. 94; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, Vol. IV pág. 210.

3 *"Irshad"*, pp. 245-253. Ver también *"Kitab riyal al-Kashshi"* de Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Azis Kashshi, Bombay, 1317; *"Kitab riyal al.Tusi"* por Muhammad ibn Hasan Tusi, Nayaf, 1381; *"Kitabi fihrist"* de Tusi, Calcuta, 1281; y otros libros de biografías.

Hijo del quinto Imam, nació el año 83 H. (802 d.C.) y murió el año 140 H (757 d.C.) envenenado y martirizado por la intriga del califa abbásida Mansur, según la tradición shi'ita. Después de la muerte de su padre se convirtió en Imam por Orden Divina y decreto de quienes le precedieron.

Durante el Imamato de Ya'far existieron las mayores posibilidades y el clima más favorable para que se propagaran las enseñanzas religiosas. Esto se produjo como consecuencia de las revueltas en los territorios islámicos, especialmente el levantamiento de Muswaddah para derrocar al califa Omeya y las sangrientas guerras que finalmente condujeron a la caída y extinción de dicha dinastía. Esas extraordinarias oportunidades para la enseñanza shi'ita fueron también una consecuencia de las condiciones favorables preparadas durante 20 años por el quinto Imam, por medio de la propagación de las verdaderas enseñanzas del Islam y las ciencias de la Casa del Profeta.

El Imam aprovechó la ocasión para difundir las ciencias religiosas hasta el fin de su Imamato, el cual fue contemporáneo con el fin de los Omeyas y el comienzo de los califas abbásidas. Instruyó a muchos estudiosos en distintos campos de la ciencia intelectual y transmitida, como a Zararah, Muhammad ibn Muslim, Mumin Taq, Hisham ibn Kakam, Aban ibn Taghlib, Hisham ibn Salim, Hurayz, Hisham Kalbi Nassabah y Yabir ibn Hayyan, el alquimista. Incluso tuvieron el honor de ser sus discípulos importantes eruditos sunnitas como Sufián Zauri, Abu Hanifah, el fundador de la escuela (sunnita) de jurisprudencia islámica hanafi, *qadi* Sukuni, *qadi* Abul-Bajtari y otros. Se dice que sus clases y sesiones de instrucciones produjeron 4.000 eruditos en hadices y otras ciencias[1]. El número de tradiciones preservadas del quinto y sexto Imames son más que todos los hadices juntos registrados del Profeta (PBd) y los otros diez Imames. Pero hasta el fin de su vida el Imam estuvo sujeto a severas restricciones

1 *"Usul-y Kafi"*, vol. I, pág.472; *"Dalail al-imamah"*, pág. 111; *"Irshad"*, pág. 254; *"Tariji Yaqubi"*, vol. III. pág. 119; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 212, *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 346; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 280.

impuestas por el califa abbásida Mansur, quien ordenó la tortura e inmisericordes asesinatos de muchos de los descendientes del Profeta (PBd) y de shi'itas, acciones que incluso sobrepasaron la crueldad y desconsideración de los Omeyas. Por orden del califa fueron arrestados en grupos, algunos arrojados en oscuras prisiones y torturados hasta morir, mientras que otros fueron decapitados o quemados vivos o colocados en los cimientos o entre las paredes de las construcciones.

El califa omeya Hisham había ordenado que el sexto Imam fuera arrestado y llevado a Damasco. Más tarde el Imam fue arrestado por Saffah el califa abbásida y llevado a Iraq. Finalmente Mansur lo arrestó nuevamente y lo llevó a Samarrah donde lo tuvo bajo control y lo trató con dureza, pensando varias veces en matarlo[1]. Eventualmente le fue permitido al Imam volver a Medina donde pasó el resto de su vida oculto, hasta que fue envenenado y martirizado mediante las intrigas de Mansur[2].

Al enterarse de la noticia del martirio del Imam, Mansur escribió al gobernador de Medina instruyéndole para que fuera a la casa del fallecido con el pretexto de expresar sus condolencias a la familia pero con la secreta intención de pedir su testamento y leerlo. La orden del califa era la de decapitar en el lugar a cualquiera que hubiera sido elegido como sucesor del Imam. Por supuesto, el objetivo de Mansur era poner fin a toda la cuestión del Imamato y a las aspiraciones shi'itas. Cuando el gobernador de Medina, siguiendo las órdenes, leyó el testamento, vio que el Imam había elegido a cuatro personas en vez de una sola para que atendieran su última voluntad y testamento: al propio califa, al gobernador de Medina, a Abdallah Aftah, el hijo mayor del Imam, y a Musa, su hijo más joven. De esta manera fracasó el complot de Mansur[3].

---

1 *"Irshad"*, pág. 254; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 204; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV,pág. 247.

2 *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 212; *"Dalail al-imamah"*, pág. 111, *"Ithbat al-wasiyah"*, pág. 142.

3 *"Usul, al-Kafi"*, vol. I, pág. 310.

El séptimo Imam: El Imam Musa ibn Ya'far Kazim

Hijo del sexto Imam, nació el año 128 H. (744 d.C.) y fue envenenado y martirizado en prisión el año 183 H (799 d.C.)[1]. Se convirtió en Imam después de la muerte de su padre por Orden Divina y designación de quienes le antecedieron. El Imam fue contemporáneo de los califas abbásidas Mansur, Hadi, Mahdi y Harún. Vivió en tiempos muy difíciles y oculto hasta que finalmente Harún fue en peregrinación y en Medina arrestó a Musa mientras rezaba en la Mezquita del Profeta. Fue encadenado y encarcelado, después llevado de Medina a Basora y de allí a Bagdad donde durante años fue transferido de una prisión a otra. Finalmente murió envenenado[2] en Bagdad en la prisión Sindi ibn Shahak y fue enterrado en el cementerio de los quraishitas, el cual ahora está ubicado en la ciudad de Kazimayn.

El octavo Imam: El Imam 'Ali ibn Musa ar-Rida

Fue hijo del séptimo Imam y de acuerdo a relatos fidedignos nació el año 148 H. (765 d.C.) y murió el año 203 H (817 d.C.)[3]. Alcanzó el Imamato después de la muerte de su padre, por medio de la Orden Divina y la designación de sus antecesores. El período de su Imamato coincidió con el califato de Harún y luego de sus hijos Amin y Mamun. Después de la muerte de su padre, Mamun entró en conflicto con Amin lo cual condujo a una sangrienta guerra y finalmente al asesinato de Amin, a continuación de lo cual Mamun se convirtió en califa[4]. Hasta ese día la política del califato abbásida hacia los shi'itas había ido creciendo en dureza y crueldad. Cada vez que uno de los sostenedores de 'Ali (alawis, alauitas), se rebelaba,

---

1 *"Usul, al-Kafi"*, vol. I, pág. 476; *"Irshad"*, pág. 270; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 214 y 223; *"Dalail alimamah"*, pp. 146-48; *"Tadhkirat al-jawass"*, pp. 348-50; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pp. 324; *"Tariji Yaqubi"*, vol. III, pág. 150

2 *"Irshad"*, pp. 279-83; *"Dalail al-imamah"*, pp. 148 y 154; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 222; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 323 y 327; *"Tariji Yaqubi"*, vol. III, pág. 150.

3 *"Usul al-kafi"*, vol. I pág. 486; *"Irshad"*, pp. 284-95; *"Dalail al-imamah"*, pp. 175-77; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 225-46; *"Tariji Yaqubi"*, vol. III, pág. 188.

4 *"Usul al-kafi"*, vol. I pp. 488; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 237.

provocaba alzamientos y guerras sangrientas, las que produjeron al califato muchas dificultades y graves consecuencias.

Los Imames shi'itas no cooperaban con quienes llevaban adelante esas rebeliones y no interferían en sus asuntos. Los shi'itas de esos días, que abarcaban una población considerable, continuaban considerando a los Imames como sus líderes religiosos a quienes se les debía obediencia obligatoria y creían en ellos como los verdaderos califas del Santo Profeta (PBd). Consideraban que el califato era ocupado por gente que no tenía nada que ser con la sagrada autoridad de los imames, dado que había pasado a ser más o menos como la corte del rey persa o de los emperadores romanos, formada por un grupo de gente más interesada en el gobierno mundano que en la estricta aplicación de los principios religiosos. La continuación de tal situación era peligrosa para la estructura del califato y era una seria amenaza en su contra.

Mamun pensó en encontrar una nueva solución para esas dificultades que 75 años de política abbásida no habían sido capaz de resolver. Para lograr ese objetivo eligió al octavo Imam como sucesor suyo, esperando de esta manera superar dos dificultades. Primero que todo, evitar que los descendientes del Profeta (PBd) se rebelasen contra el gobierno ya que ellos mismos estarían involucrados en él. Y en segundo lugar, llevar al pueblo a perder su fe y su íntima unión a los Imames. Esto se conseguiría complicando a los Imames en las cuestiones mundanas y la política del propio califato, la cual los shi'itas siempre habían considerado maligna e impura. De esa manera su organización religiosa se desmoronaría y ya no constituirían ningún peligro para el califato. Obviamente, después de conseguir esos objetivos la remoción de los Imames no presentaría ninguna dificultad a los abbásidas[1].

Con el objeto de poner en marcha esta decisión, Mamun pidió al Imam que fuera a Medina desde Meca. Una vez que llegó le ofreció primero el califato y después la sucesión del califato. El Imam

1 *"Dalail al-imamah"*, pág. 197; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 363.

se disculpó y rechazó la propuesta, pero finalmente fue inducido a aceptar la sucesión, con la condición de que no interferiría en los asuntos de gobierno o en la designación o destitución de los funcionarios gubernamentales[1].

Este suceso ocurrió en el año 200 H (814 d.C.) Pero Mamun se dio cuenta rápidamente de que había cometido un error porque hubo una rápida expansión del shi'ismo, un aumento en la unión del pueblo con el Imam, y una recepción asombrosa dada al Imam por el pueblo e incluso por el ejército y por los funcionarios del gobierno. Mamun buscó un remedio para esta dificultad, que no fue sino envenenar y martirizar al Imam. Después de su muerte el Imam fue enterrado en la ciudad de Tus, en Irán, la cual ahora se llama Mashhad.

Mamun demostró un gran interés en tener las obras de las ciencias intelectuales traducidas al árabe. Organizó reuniones en las que estudiosos de distintas religiones y sectas llevaron a cabo debates científicos y eruditos. El octavo Imam también participaba de esas reuniones y de las discusiones con estudiosos de otras religiones. Muchos de estos debates están registrados en las colecciones de hadices shi'itas[2].

El noveno Imam: El Imam Muhammad al-Taqi (algunas veces llamado Yawad)

Era hijo del octavo Imam. Nació el año 195 H. (809 d.C.) en Medina y de acuerdo a la tradición shi'ita fue martirizado el año 220 H. (835), envenenado por su mujer, la hija de Mamun, a instigación del califa abbásida Mutasim. Fue enterrado cerca de su abuelo, el séptimo Imam, en Kazimayn. Se convirtió en Imam después de la muerte de su padre por medio de la Orden Divina y el decreto de sus antecesores. Cuando su padre murió estaba en Medina. Mamun lo

1 *"Usul al-kafi"*, vol. I, pág. 489; *"Irshad"*, pág. 290; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 237; *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 352; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 363.

2 *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 351; *"Kitab al-ihtijaj"* de Ahmad ibn 'Ali ibn Abi Talib al-Tabarsi, Nayaf, 1385, vol. II, pp. 170-237.

llamó a Bagdad, que era entonces la capital del califato, y externamente se mostró muy amable con él. Incluso le dio en matrimonio a su hija y lo mantuvo en Bagdad. En realidad por medio de esto quería mantener un estrecho control sobre el Imam fuera y dentro de su propia casa. El Imam pasó algún tiempo en Bagdad y luego, con el consentimiento de Mamun, se dirigió a Medina donde permaneció hasta la muerte del califa. Cuando Mutasim se convirtió en califa llamó al Imam de vuelta a Bagdad y, como hemos dicho, lo envenenó y asesinó por medio de su propia esposa[1].

El décimo Imam: El Imam 'Ali ibn Muhammad an-Naqi (a veces nombrado por el título de al-Hadi)

Era hijo del noveno Imam. Nació en el año 212 H. (827 d.C.) en Medina de acuerdo a relatos shi'itas fue martirizado por envenenamiento por el califa abbásida Mutazz, en el año 254 H (868 d.C.)[2].

Durante su vida fue contemporáneo de siete califas abbásidas: Mamun, Mutasim, Wathiq, Mutawakkil, Muntasir, Mustain y Mutazz. Su noble padre murió durante el gobierno de Mutasim el año 220 H. (835 d.C.), envenenado en Bagdad. En ese momento 'Ali ibn Muhammad Naqi estaba en Medina. Allí se convirtió en Imam por Orden Divina y decreto de los Imames anteriores. Permaneció en Medina enseñando ciencias religiosas hasta la época de Mutawakkil. En el año 243 H. (857 d.C.), a consecuencia de ciertos cargos falsos en su contra, Mutawakkil ordenó a uno de sus funcionarios oficiales que invitara al Imam a que fuera a Samarrah, que entonces era la capital. El propio califa le escribió una carta muy amable y cortés, pidiéndole fuera a la capital donde podrían reunirse[3]. A su llegada

1 *"Irshad"*, pág. 297; *"Ususl-al-kafi"*, vol. I pp. 492-97; *"Dalail al-Imamah"*, pp. 201-209; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV pp. 377-99; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 247-258; *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 358.

2 *"Usul Kafi"*, vol. I, pp. 497-502; *"Irshad"*, pag. 307, *"Dalail al-Imamah"*, pp. 216-222; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 259-265; *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 362; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 401-420.

3 *"Irshad"*, pp. 307-13; *"Usuli Kafi"*, vol. I, pág. 501; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pág. 261; *"Tadhkirat al-jawass"*, pág. 359; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV. pág. 417; *"Ithbat alwasiyah"*, pág. 176; *"Tariji Yaqubi"*, vol. III, pág. 217.

también se le brindó al Imam cierta cortesía y respeto formal. Pero al mismo tiempo Mutawakkil intentaba por todos los medios posibles crearle problemas y deshonrarlo. Muchas veces llamó al Imam a su presencia con el objeto de asesinarlo o deshonrarlo, poniendo su casa bajo vigilancia.

Mutawakkil no tenía igual entre los califas abbásidas en su enemistad hacia la Casa del Profeta. Se opuso especialmente a 'Ali (P), a quien maldijo abiertamente. Incluso ordenó a un payaso que lo ridiculizara en banquetes sensuales. En el año 237 H. (850 d.C.) ordenó que el mausoleo del Imam Husain en Karbalá y muchas de las casas alrededor del mismo fueran derribados hasta los cimientos. Después hizo correr agua sobre la tumba del Imam. Ordenó que la tierra de la tumba fuera labrada y cultivada de manera que se perdiese todo rastro de la misma[1]. En la época de Mutawakkil los descendientes de 'Ali (P) llegaron en el Hiyaz a tal situación lastimosa que sus mujeres no tenían velos con que cubrirse. Muchas de ellas tenían solamente un viejo velo que usaban en el momento de las oraciones. Presiones semejantes recibieron los descendientes de 'Ali (P) que vivían en Egipto[2]. El décimo Imam aceptó con paciencia las torturas y aflicciones seguido por Muntasir, Mustain y finalmente por Mutazz, cuyas intrigas llevaron a que fuera envenenado y martirizado.

El undécimo Imam: El Imam Hasan ibn 'Ali al-Askari

Hijo del décimo Imam, nació el año 232 H. (845 d.C.) y de acuerdo a algunas fuentes shi'itas fue envenenado y murió el año 260 H. (872 d.C.) por instigación del califa abbásida Mutamid[3]. El undécimo Imam obtuvo el Imamato después de la muerte de su noble padre por Orden Divina y por decreto de los Imames anteriores. Durante los siete años de su Imamato y debido a las brutales

1 *"Maqatil al-talibin"*, pág. 395.
2 *"Maqatil al-talibin"*, pp. 395-396.
3 *"Irshad"*, pág. 315; *"Dalail al-imamah"*, pág. 223; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, pp. 266-272; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV, pág. 422; *"Usul al-kafi"*, vol. I pág. 503.

restricciones a que fue sometido por el califato, vivió oculto y ejerciendo el disimulo (*taqiyah*). No tuvo ningún contacto social con la generalidad del pueblo shi'ita. Solamente la elite de la shi'a podía verlo. Así y todo, pasó la mayor parte de su tiempo en prisión[1].

En esa época había una represión extrema porque la población shi'ita había alcanzado un nivel considerable tanto en número como en poder. Todos sabían que la shi'a creía en el Imamato y la identidad de los Imames también era conocida. Por lo tanto el califato mantuvo a los imames más que nunca bajo un estrecho control. Intentó destruirlos y alejarlos por todos los medios posibles y a través de planes secretos. También el califato había llegado a saber que la elite shi'ita creía que el undécimo Imam tendría un hijo que iba a ser el Mahdi prometido, según las tradiciones citadas por el mismo Imam como así también por sus antecesores. La llegada del Mahdi ha sido pronosticada en hadices auténticos del Profeta (PBd), citados tanto por las fuentes shi'itas como sunnitas[2]. Por esta razón el undécimo Imam fue tenido bajo estrecha vigilancia más que cualquiera de los anteriores. El califa de la época había decidido terminar definitivamente con el Imamato en el shi'ismo a través de todo medio posible y cerrarle la puerta de una vez por todas.

Por lo tanto, tan pronto como el califa Mutamid se enteró de la enfermedad del undécimo Imam, envió un médico y unos cuantos de sus agentes de confianza y magistrados a la casa de éste para estar junto a él y observar la situación allí dentro en todo momento. Después de la muerte del Imam investigaron la casa y todo el per-

1 *"Irshad"*, pág. 324; *"Usul al-kafi"*, vol. I pag. 512; *"Manaqib"* de Ibn Shahrashub, vol. IV. pp. 429-430.

2 *"Sahih"* de Tirmidhi, Cairo, 1350-52, vol.. IX capítulo *"Maya fil-huda"*; *"Sahih"* de Abu Daud, vol. II, *"Kitab al-Mahdi"*; *"Sahih"* de Ibn Mayah, vol. II capítulo *"Juruj al-Mahdi"*; *"Yanabi almawaddah"*; *"Kitab al-bayan fi ajbar Sahib al-zaman"* de Kanyi Shafii, Nayaf, 1380; *"Nur alabsar"*; *"Mishkat al-masabih"* de Muhammad ibn Abdallah al-Jatib, Damasco, 1380; *"Al-Sawaiq al-muhriqah, Isaf al-raghibin"* de Muhammad al-Sabban, Cairo 1281; *"Al-Fusul al-Muhimmah"*, *"Sahih"* de Muslim, *"Kitab al-ghaybah"* de Muhammad ibn Ibrahim al-Numani, Teherán, 1318; *"Kamal al-din"* del *shaij* Saduq, Teherán, 1301; *"Ithbat al-hudat"*; *"Bihar al-Anuar"*, vol. LI y LII.

sonal femenino fue examinado por la partera. Durante dos años los agentes secretos del califa buscaron al sucesor del Imam hasta que perdieron toda esperanza de encontrarlo[1]. El undécimo Imam fue enterrado en su casa en Samarrah junto a su noble padre.

Se debe recordar aquí que durante sus vidas los Imames prepararon a cientos de eruditos en religión y hadiz, y es a través de ellos que nosotros recibimos la información sobre los Imames. Con el objeto de no prolongar la cuestión, la lista de sus nombres y trabajos así como sus biografías, no han sido incluidos aquí[2].

El duodécimo Imam: El Mahdi prometido

Generalmente se lo menciona bajo el título de Imam-i Asr (El Imam del Período) y Sahib al-Zaman (El Señor de la Época), es el hijo del undécimo Imam. Su nombre es el mismo del Santo Profeta (e.d: 'Muhammad'). Nació en Samarrah el año 256 H. (868 d.C.) y vivió hasta que su padre fue martirizado el año 260 H. (872 d.C.), bajo el cuidado y la tutela del mismo. Fue ocultado de la mirada pública y solamente unos pocos de la elite shi'a pudieron reunirse con él.

Después del martirio de su padre se convirtió en Imam y por Orden Divina se ocultó (*ghaybat*). Por lo tanto se apareció solamente a sus delegados (*naib*) e incluso únicamente en circunstancias especiales[3].

El Imam eligió como delegado especial por un tiempo a 'Uzman ibn Said Umeri, uno de los compañeros de su padre y de su abuelo, quien fue su confidente y amigo de confianza. A través de este delegado el Imam respondía las preguntas y cuestiones de la shi'a. Después de 'Uzman fue elegido delegado del Imam su hijo Muhammad ibn 'Uzman 'Umari. Después de la muerte de éste, el delegado

1 *"Usuli Kafi"*, vol. I pág. 505; *"Irshad"*, pág. 319.

2 Ver *"Kitab al-riyal"* de Kashshi; *"Riyal"* de Tusi, *"Fihrist"* de Tusi y otros trabajos de biografías (*riyal*).

3 *"Bihar al-Anuar"*, vol. LI, pp. 2-34 y pp. 343-366; *"Kitab al-ghaybah"* de Muhammad ibn Hasan Tusi, Teherán, 1324, pp. 214-243; *"Izbat al-hudat"*, vol. VI y VIII.

especial fue Abul Qasim Husain ibn Ruh Naubajti, y cuando éste falleció fue designado para la tarea 'Ali ibn Muhammad Simmari[1].

Pocos días después de la muerte de 'Ali ibn Muhammad Simmari el año 329 H. (939H), fue dada a conocer una disposición por el Imam Mahdi en la que comunicaba que en seis días él (el representante) moriría. De aquí en adelante la delegación especial cesaría y comenzaría la ocultación mayor (*ghaybat-i kubra*) que continuaría hasta que Dios concediera permiso al Imam Mahdi para manifestarse por sí mismo.

La ocultación del duodécimo Imam, por lo tanto, se divide en dos partes. La primera, la ocultación menor (*ghaybat-i sughra*) que comenzó el año 260 H. (872 d.C.) y terminó el año 329 H. (939 d.C.), durante casi 70 años. La segunda, que comenzó el año 329 H. y continuará mientras Dios lo desee. En un hadiz sobre cuya autenticidad todos concuerdan, el Profeta (PBd) ha dicho: "Si no quedase en el mundo sino un día de vida, Dios prolongaría ese día hasta enviar al mundo a un hombre de mi comunidad y de mi Casa (descendencia). Su nombre será igual al mío. Llenará la tierra con equidad y justicia del mismo modo que estuvo llena de opresión y tiranía"[2].

Sobre la Aparición del Mahdi

En la discusión sobre la profecía y el Imamato se indicó que como consecuencia de la ley de la guía general que gobierna toda la creación, el hombre está necesariamente dotado con la facultad de recibir la revelación a través de la profecía, la cual le dirige hacia la perfección de las pautas humanas y el bienestar de la especie. Obviamente, si no fuesen posibles esta perfección y felicidad para el hombre, cuya vida posee un aspecto social, sería fútil y sin sentido

1 *"Bihar al-Anuar"*, vol. LI, pp. 360-361; *"Kitab al-Ghaybah"* de Tusi, pág. 242.
2 Esta versión particular se relata de Abdallah ibn Mahsud, *"Al-Fusul al-muhimmah"*, pág. 271.

el hecho de que esté capacitado con esa facultad, pero en la creación no hay nada hecho sin sentido o en vano.

En otras palabras, desde que el hombre ha habitado la tierra, ha tenido el deseo de orientar felizmente su vida social en el verdadero sentido del término, y se ha esforzado por alcanzar ese fin. Si ese deseo no fuese a tener una existencia objetiva, nunca hubiera sido impreso en la naturaleza íntima del ser humano, de la misma manera que si no hubiera existido ningún alimento no se habría manifestado o aparecido el hambre. O si no hubiera habido agua no hubiera existido la sed, o si no hubiera habido reproducción no hubiera existido la atracción sexual entre hombre y mujer.

Por lo tanto, en razón de necesidad y determinación interior, el futuro verá un día una sociedad humana llena de justicia en la que todos vivirán en paz y sosiego, cuando todos los seres humanos estén totalmente poseídos por la virtud y perfección. El establecimiento de una condición así sucederá por medio del obrar humano, pero con la asistencia Divina… Y el líder de esa sociedad, quien será el salvador del ser humano, en el lenguaje del hadiz se llama el Mahdi.

En todas las distintas religiones que predominaron en el mundo, como el Hinduismo, el Budismo, el Cristianismo, el Zoroastrismo y el Islam, hay referencias a una persona que vendrá como salvadora del género humano. Estas religiones han comunicado generalmente noticias felices sobre su venida, aunque naturalmente hay ciertas diferencias en los detalles que se pueden descubrir cuando dichas enseñanzas son comparadas cuidadosamente. El hadiz del Santo Profeta, sobre el que todos los musulmanes concuerdan, conocido como "El Mahdi es de mi progenie", se refiere a esta misma verdad.

Hay numerosos hadices citados en las fuentes sunnitas y shi'itas, tanto del Santo Profeta como de los Imames, respecto a la aparición del Mahdi, que es de la progenie del Profeta, y que su aparición facultará a la sociedad humana el alcanzar la verdadera perfección y la completa realización de la vida espiritual[1]. Además,

1 Abu Ya'far (el quinto Imam) ha dicho: "Cuando surja nuestro 'defensor' (*qaim*)

hay otras numerosas tradiciones respecto al hecho de que el Mahdi es el hijo del undécimo Imam, Hasan al-Askari. Concuerdan en que después de haber nacido y sufrido una larga ocultación el Mahdi aparecerá de nuevo, llenando con justicia el mundo que ha sido corrompido con la injusticia e iniquidad.

Por ejemplo, 'Ali ibn Musa al-Rida (el octavo Imam) ha dicho en un hadiz: "Después mío el Imam es mi hijo, Muhammad, y después de él su hijo 'Ali, y después de 'Ali su hijo, Hasan, y después de Hasan su hijo Huyyat al-Qaim, quien será esperado durante su ocultación y será obedecido cuando se manifieste. Si no quedase de vida en el mundo más que un solo día, Dios extendería ese día hasta que él se manifieste y llene el mundo con justicia de la misma manera que estuvo lleno de iniquidad. Pero ¿cuando sucederá? En cuanto a la información de la hora, en verdad mi padre me dijo que había escuchado de su padre, que lo había escuchado de su padre, quien lo escuchó de sus ancestros, quienes lo escucharon de 'Ali (P), que le preguntaron al Santo Profeta (PBd): '¡Oh Profeta de Dios!, cuándo aparecerá el defensor (*qaim*) que es de tu familia?'. Y el Profeta dijo: 'Su caso es como el de la Hora (de la Resurrección). Dios la manifestará a su tiempo. Pende entre los cielos y en la tierra. ***«No vendrá a vosotros sino por sorpresa»*** (7:187)'"[1].

Dijo Saqr ibn Abi Dulaf: "Escuché de Abu Ya'far Muhammad ibn 'Ali al-Rida (el noveno Imam) que dijo: 'Después mió el Imam será mi hijo, 'Ali. Su orden será mi orden, su palabra será mi palabra, obedecerle a él será obedecerme a mí. El Imam después suyo será su hijo, Hasan. Su orden será la orden de su padre, su palabra será

Dios colocará su mano sobre la cabeza de Sus siervos. Después a través de él sus espíritus se reunirán y a través de él sus intelectos se perfeccionarán". (*"Bihar al-Anuar"*, vol. LII, pp. 328 y 336).

Y Abu Abdallah (el sexto Imam) ha dicho: "El conocimiento consta de 27 letras y todo lo que trajeron los profetas abarca dos letras. Y los seres humanos no obtuvieron conocimiento de nada más que esas dos letras. Cuando nuestro 'defensor' (*qaim*) aparezca, hará manifiestas las otras 25 letras y las esparcirá entre la gente. Agregará las dos letras a ellas de modo que se difundirán en la forma de 27 letras". (*"Bihar al-Anuar"*, LII, pág. 336).

1 *"Bihar al-Anuar"*, LI, pág. 154.

la palabra de su padre, obedecerle a él será obedecer a su padre'. Después de esa manifestación el Imam permaneció en silencio. Yo le dije: 'Oh hijo del Profeta, ¿quien será el Imam después de Hasan?'. El Imam lloró expresivamente y después dijo: 'En verdad después de Hasan es su hijo el Imam esperado, él es *al-qaim bil-haqq* (quien se levanta por la Verdad)'"[1].

Musa ibn Ya'far Baghdadi dijo: "Escuché del Imam Abu Muhammad al-Hasan ibn 'Ali (el undécimo Imam) que dijo: 'Veo que después de mí surgirán diferencias entre ustedes respecto al Imam que me seguirá. Quienes acepten a los Imames después del Profeta de Dios (PBd), pero nieguen a mi hijo, es como la persona que acepta a todos los profetas pero niega la profecía de Muhammad, el Profeta de Dios (PBd). Y quien niegue (a Muhammad) el Profeta de Dios (PBd) es como quien niega a todos los profetas de Dios, porque obedecer al último de los nuestros es como obedecer al primero, y negar al último de los nuestros es como negar al primero. Pero cuidado: En verdad para mi hijo hay una ocultación durante la cual toda la gente dudará, excepto esos a quienes protege Dios"[2].

Los opuestos a la creencia shi'ita alegan que el Imam Oculto actualmente tendría aproximadamente 1.200 años de edad, y dicen que ello es imposible para cualquier ser humano. En respuesta se debe decir que la recusación se basa solamente en la improbabilidad de ese hecho, no en su imposibilidad. Por supuesto, un período de vida tan largo o más largo es improbable. Pero quienes estudian los hadices del Santo Profeta (PBd) y los Imames verán que se refieren a esta vida como poseyendo cualidades milagrosas. Los milagros ciertamente no son imposibles ni pueden ser negados por medio de argumentos científicos. Nunca se puede probar que las causas y agentes que funcionan en el mundo son solamente aquellos que vemos y conocemos, y que otras causas que no conocemos o cuyos efectos y mecanismos no hemos visto, ni los comprendemos ni existen. De esta manera es posible que en uno o varios miembros

1 *"Bihar al-Anuar"*, LI, pág. 154.
2 *"Bihar al-Anuar"*, LI, pág.160.

de la humanidad puedan estar operando ciertas causas y agentes que les conceden una vida muy larga de mil o varios miles de años. La medicina aún no ha perdido la esperanza de descubrir una forma de lograr un lapso de vida muy largo. En todo caso el cuestionamiento por parte de 'la gente del Libro', como los judíos, cristianos y musulmanes, es más raro, ya que aceptan los milagros de los profetas de Dios de acuerdo a sus propias escrituras sagradas.

Los opositores del shi'ismo también argumentan que, aunque éste considera necesario a los Imames con el objeto de exponer los mandatos y las verdades de la religión y guiar a la gente, la ocultación del Imam es la negación de este mismo propósito, porque un Imam oculto al que no puede acceder el género humano no puede ser de ninguna manera beneficioso o efectivo. Los opositores dicen que si Dios desea traer un Imam para reformar la humanidad, Él es capaz de crearlo en el momento necesario y no le hace falta crearlo cientos de años antes. En respuesta se debe decir que quienes así opinan no han comprendido en realidad el sentido del Imam, porque en la discusión sobre el Imamato quedó claro que el deber del Imam no es solamente el de la explicación formal de las ciencias religiosas y la guía exotérica del pueblo. Así como tiene el deber de guiar a los seres humanos exteriormente, también tiene la función de la *Walayat* y guía esotérica de la gente. Es él quien dirige la vida espiritual del ser humano y orienta al aspecto íntimo de la acción humana hacia Dios. Ciertamente, su presencia o ausencia física no tiene ningún efecto en esta cuestión. El Imam controla internamente a los seres humanos y está en comunión con las almas y espíritus de ellos, incluso aunque se oculte a sus ojos físicos. Su existencia es siempre necesaria aunque aún no haya llegado el tiempo para su aparición exterior y la reconstrucción universal que va a llevar a cabo.

El mensaje espiritual del Shi'ismo

El mensaje del shi'ismo al mundo se puede resumir en una

sentencia: "Conocer a Dios". O en otras palabras, el shi'ismo está para enseñar al hombre a seguir el sendero de la realización divina y el conocimiento de Dios con el objeto de obtener la felicidad y la salvación. Y este mensaje está contenido en la misma expresión con la que el Santo Profeta (PBd) comenzó su misión profética, cuando dijo: "¡Oh humanidad! Conozcan a Dios en Su Unicidad (y reconózcanlo) y así obtendrán la salvación"[1].

Como una explicación sumaria de este mensaje agregaremos que el ser humano está ligado naturalmente a muchos objetivos en esta vida mundana y a los placeres materiales. Ama la bebida y el alimento sabroso, las ropas elegantes, los palacios y alrededores atractivos, una mujer bella y agradable, los amigos sinceros y una gran riqueza. Y en otro sentido es atraído por el poder político, la reputación, la expansión de sus dominios y gobierno y la destrucción de cualquiera que se oponga a sus deseos. Pero en su naturaleza íntima y primordial dada por Dios, el hombre comprende que todos estos son medios creados para el género humano, pero que el hombre no está creado para todas esas cosas. Las mismas deberían subordinarse al hombre y estar a su servicio y no al revés. Considerar el estómago y la región baja como el objetivo final de la vida es la lógica del ganado y de la oveja. Despedazar, cortar y destruir a otros, es la lógica del tigre, el lobo y el zorro. La lógica inherente a la existencia humana es la obtención de la sabiduría y nada más.

Esta lógica basada en la sabiduría, con el poder que posee para discernir entre la realidad y lo irreal, nos guía hacia la verdad y no hacia las cosas que nos demandan nuestras emociones o hacia las pasiones, el egoísmo y el egotismo. Esta lógica considera al ser humano como una parte de la totalidad de la creación sin ninguna independencia separada o la posibilidad de una rebelión egocéntrica. En contraste con la creencia corriente de que el hombre es el amo de la creación y de que domestica a la naturaleza rebelde conquis-

1 Nota del editor original: Salvación (de la raíz *falaha*) en este sentido no significa solamente la salvación en el sentido exotérico, corriente, como se entiende actualmente, sino que también significa la realización espiritual y la liberación en el sentido más elevado de la palabra.

tándola por la fuerza para que obedezca a sus deseos y anhelos, encontramos que ese mismo hombre es un instrumento en manos de la Naturaleza Universal y que está gobernado y regido por ella.

Esta lógica basada sobre la sabiduría invita al ser humano a concentrarse mas estrechamente en la comprensión que tiene de la existencia de este mundo hasta que se le vuelva claro que el mundo de la existencia y todo lo que está en él no sale de sí mismo sino más bien de una Fuente Infinita. Entonces conocerá que toda esta belleza y fealdad, todas estas criaturas de los cielos y la tierra, que aparecen exteriormente como realidades independientes, obtienen su realidad solamente a través de otra Realidad, y se manifiestan solamente en Su Luz, no por medio y a través de ellas mismas. De la misma manera que las 'realidades' como así también el poder y la grandeza de ayer no tienen valor hoy día más que como leyendas y cuentos, y que asimismo las 'realidades' de hoy día no serán más que sueños recordados vagamente en relación a lo que aparecerá el día de mañana como realidad. Solamente Dios es Realidad en el sentido absoluto, el Uno que no perece. Bajo la protección de Su Existencia, todas las cosas obtienen existencia y se vuelven manifiestas a través de la Luz de Su Esencia.

Si el ser humano se capacita adquiriendo tal visión y poder de comprensión entonces la tienda o choza de su existencia separada se vendrá abajo frente a sus ojos de la misma manera que una burbuja desaparece en la superficie del agua. Verá con sus ojos que el mundo y todo lo que hay en él, depende de una Existencia Infinita que posee Vida, Poder, Conocimiento, y toda perfección en un grado infinito. El hombre y todo otro ser en el mundo son como muchas ventanas que exhiben, de acuerdo a sus capacidades, el mundo de la eternidad que los trasciende y se encuentra más allá de ellos.

Es en ese momento que el ser humano separa de sí mismo y de todas las criaturas las cualidades de independencia y primacía y las retorna al Propietario de ellas. El ser humano se separa entonces de todas las cosas para ligarse solamente al Dios Uno. Ante Su Majestad y Grandeza no hace otra cosa que inclinarse y humillarse.

Solamente entonces se vuelve bien dirigido y guiado por Dios, de modo que cualquier cosa que conozca la conoce en Dios. Por medio de la guía Divina queda adornado con la virtud espiritual y moral y las acciones puras, que al igual que el mismo Islam, no es sino sumisión a Dios, es decir, la religión que está en la naturaleza primordial de las cosas.

Este es el grado más elevado de perfección humana y el estadio del hombre perfecto (el Hombre Universal, *insan-i kemil*), es decir, del Imam que ha alcanzado dicho rango por medio de la gracia Divina. Por lo tanto, quienes han alcanzado este estadio a través de la práctica de los métodos espirituales, en los distintos rangos y niveles del caso, son los verdaderos seguidores del Imam. Queda así claro que el conocimiento de Dios y del Imam son inseparables, de la misma manera que el conocimiento de Dios está inextricablemente conectado al conocimiento de uno mismo. Porque quien conoce su propia existencia simbólica ya ha llegado a conocer la existencia verdadera que pertenece solamente a Dios, Quien es Independiente y sin necesidad de ninguna cosa.

Cuarta parte

Apéndices

Apéndice I

Taqiyah o Disimulación

Por Allamah Tabatabai

Uno de los aspectos del shi'ismo más malinterpretados es el de la práctica del disimulo o *taqiyah*. Aquí no nos ocupamos del sentido amplio de *taqiyah*, es decir, "evitar o eludir cualquier tipo de peligro". Más precisamente, nuestro objetivo es discutir ese tipo de *taqiyah* por medio del cual una persona oculta su religión o ciertas prácticas religiosas en situaciones que causarían un problema o peligro definido como consecuencia de las acciones de aquellos que se oponen a dicha religión o prácticas religiosas particulares.

Las fuentes sobre las que se basan los shi'itas en esta cuestión, incluyen el siguiente versículo coránico: ***«¡Que los creyentes no tomen por amigos a los que no creen en lugar de a los que creen! Dios no tendrá nada con quien haga eso, excepto que disimule por temor a ellos Dios os advierte que tengáis cuidado con Él (si Le desobedecéis). Y a Dios retornamos»*** (3:28)[1].

En otro lugar dice: ***«Quienes renieguen de Dios después de haber creído -no quien se ve obligado a ello pero su corazón permanece seguro en la fe- sino quienes abran su pecho a la incredulidad, sufrirán la ira de Dios y tendrán un castigo inmenso»*** (16:106). Como se menciona tanto en las fuentes shi'itas como

1 Nota del editor: En este versículo, en árabe, aparecen los términos *tattaqu minhum* y *tuqatan*, los cuales provienen de la misma raíz de *taqiyah*.

sunnitas, este versículo fue revelado respecto a Ammar ibn Yasir. Después de la emigración (*hiyrah*) del Profeta (PBd), los infieles de Meca encarcelaron a algunos de los musulmanes de esa ciudad y los torturaron, forzándolos a dejar el Islam y retornar a su anterior religión idólatra. Entre los torturados en este grupo estaban Ammar, su padre y su madre. Los padres de Ammar rechazaron apartarse del Islam y murieron bajo tortura. Pero Ammar, con el objeto de escapar a la tortura y a la muerte, dejó el Islam exteriormente y aceptó la adoración de ídolos, por medio de lo cual escapó del peligro. Ya libre, partió secretamente de Meca a Medina, donde fue a ver al Profeta (PBd), y en un estado de constricción y aflicción por lo que había hecho, preguntó al Mensajero si por haber actuado como actuó había caído fuera del recinto de la religión. El Profeta (PBd) le dijo que lo que había hecho era cumplir con su deber. Fue entonces cuando se reveló el versículo mencionado.

Los dos versículos mencionados fueron revelados respecto a casos particulares, pero su sentido es tal que abarcan todas las situaciones en las cuales la expresión externa de la creencia doctrinaria y práctica religiosa podrían ocasionar una situación peligrosa. Además de estos versículos, existen muchas tradiciones de los miembros de la Casa del Profeta ordenando la *taqiyah* cuando se teme el peligro.

Algunos han criticado al shi'ismo diciendo que la práctica de *taqiyah* en la religión se opone a la virtud del valor y el coraje. Un razonamiento mostrará lo inválido de tal acusación, porque la *taqiyah* debe ser practicada en situaciones en que se enfrenta un peligro que no se puede resistir y contra el cual no se puede luchar. Resistir ese peligro y no practicar *taqiyah* en tales circunstancias demuestra irreflexión y temeridad o locura, no coraje y valentía. Las cualidades de coraje y valentía se pueden aplicar solamente cuando hay un mínimo de posibilidad de éxito en el esfuerzo que se empeña. Pero frente a un peligro probable o concreto contra el cual no hay ninguna posibilidad de victoria si se lo enfrenta, como el beber agua en la que posiblemente hay veneno o arrojarse frente a un cañón que está siendo accionado, o arrojarse sobre las vías

por donde pasa un tren a toda velocidad, o cualquier acción de este tipo, no es sino una forma de locura contraria a la lógica y al sentido común. Por lo tanto, podemos decir en resumen que *taqiyah* debe ser practicada solamente cuando hay un peligro definido que no se puede evitar y contra el cual no hay ninguna esperanza de lucha y victoria exitosa.

Los distintos *muytahids* del shi'ismo debatieron el grado exacto de peligro que hace lícita la práctica de *taqiyah*. Desde nuestra visión *taqiyah* está permitida si hay un peligro definido para la vida de uno o de la propia familia, o la posibilidad de perder el honor y la virtud de la esposa o de algún otro miembro femenino de la familia, o el peligro de la pérdida de las pertenencias materiales en un grado tal que cause la completa miseria e impida al hombre ser capaz de continuar sosteniéndose él y mantener a su familia. En todo caso, la prudencia y el evitar un peligro definido o probable que no puede ser apartado, es una ley general de la lógica aceptada por todas las personas y aplicada por los hombres en las distintas fases de sus vidas.

Apéndice II

Mutah o casamiento temporal

Por Allamah Tabatabai y Seyyed Husain Nasr

Otra de las prácticas del shi'ismo mal comprendida y que a menudo ha sido criticada, especialmente por algunos de los modernistas, es el casamiento temporal o *mutah*.

Es un hecho histórico establecido definitivamente que al comienzo del Islam, es decir, entre el comienzo de la revelación y la emigración del Santo Profeta a Medina, junto con el casamiento permanente fue practicado por los musulmanes el casamiento temporal, llamado *mutah*. Como ejemplo se puede citar el caso de Zubayr al-Sahabi, quien se casó con Asma, la hija de Abu Bakr, temporalmente. De esta unión nacieron Abdallah ibn Zubayr y Urwah ibn Zubayr. Todos ellos estuvieron entre los más conocidos compañeros del Santo Profeta. Obviamente, si este tipo de unión hubiese sido ilegítimo y categorizado como adulterio, que es uno de los pecados más graves en el Islam y acarrea duros castigos, nunca hubiese sido llevada a cabo por gente que estaba entre los principales compañeros.

El casamiento temporal también fue practicado desde la época de la migración hasta la muerte del Santo Profeta. E incluso después de ese suceso durante el gobierno del primer califa y parte del gobierno del segundo, los musulmanes continuaron la práctica hasta que fue prohibida por el segundo califa, quien amenazó lapidar a quien

la practicase. De acuerdo a todas las fuentes el segundo califa hizo la siguiente manifestación: "Hay dos *mutahs* que existían en la época del Profeta (PBd) y de Abu Bakr que yo he prohibido, y castigaré a quienes desobedezcan mis órdenes. Esas dos *mutahs* son la *mutah* respecto a la Peregrinación[1] y la *mutah* respecto a las mujeres".

Aunque al principio algunos de los compañeros y sus seguidores se opusieron a esa prohibición del segundo califa, desde entonces los sunnitas consideraron el casamiento llamado *mutah* ilegal. Sin embargo los shi'itas siguiendo las enseñanzas de los Imames de la Casa del Profeta continuaron considerándolo legítimo, como lo era en vida del propia Profeta (PBd)

En el Sagrado Corán dice respecto a los creyentes: ***«Aquellos que protegen sus partes privadas excepto de sus esposas o de sus esclavas, pues entonces no son censurables. Quienes busquen más allá de esto serán los transgresores»*** (23:5-7). También: ***«Y protegen su sexualidad, excepto con sus esposas o sus esclavas. En ese caso, ellos no serán censurados. Pero, quienes busquen más allá de eso, serán los transgresores»***. (70:29-31). Estos versículos fueron revelados en Meca y desde la época de su revelación hasta la *hiyrah* (emigración), es bien conocido que el matrimonio llamado *mutah* fue practicado por los musulmanes. Si tal matrimonio no hubiera sido un matrimonio verdadero y las mujeres que se casaban de acuerdo al mismo no hubieran sido esposas legítimas, ciertamente que de acuerdo a esos versículos coránicos habrían sido consideradas como transgresoras de la ley y se hubiera prohibido la práctica del *mutah*. Queda claro así que desde el momento que el casamiento temporal no fue prohibido por el Profeta (PBd) era legítimo y no una forma de adulterio.

La legitimidad del matrimonio *mutah* continuó desde la época de la *hiyrah* hasta la muerte del Santo Profeta (PBd), como lo prueba este versículo revelado después de *hiyrah*: ***«Y si os casáis temporalmente con ellas, dadles su dote obligatoriamente»*** (4:24).

1 El *hayy* al-*mutah* es un tipo de peregrinación que fue legislada a fines de la vida del Profeta (PBd).

Quienes se oponen al shi'ismo afirman que este versículo del capítulo "Las Mujeres" fue abrogado más tarde, pero la shi'a lo acepta. En realidad, las palabras del segundo califa citadas antes son la mejor prueba de que hasta el momento de su prohibición ese tipo de matrimonio era aún practicado. Es inconcebible que si la *mutah* hubiera sido abrogada y prohibida hubiera continuado siendo una práctica común entre los musulmanes en vida del Profeta (PBd) y después de su muerte hasta la época del segundo califa, luego si la *mutah* hubiera sido abrogada no se habría tomado ninguna acción para prohibirla. No podemos aceptar la afirmación de que lo único que hizo el segundo califa fue poner en vigor una orden de prohibición y abrogación de la *mutah* dada por el Profeta (PBd), porque esa posibilidad es negada por las claras palabras pronunciadas por el mismo 'Umar (segundo califa): "Hay dos *mutahs* que existían en la época del Profeta de Dios y de Abu Bakr, las cuales yo he prohibido y castigaré a quienes desobedezcan mis órdenes".

Desde el punto de vista de la legislación y la preservación del interés público, se debe considerar también la legitimidad del casamiento temporal, como la del divorcio, como uno de los rasgos notables del Islam. Es obvio que las leyes y regulaciones se ejecutan con el objetivo de preservar los intereses vitales del pueblo en una sociedad y para proveer a sus necesidades. La legitimidad del matrimonio en el género humano desde el inicio hasta hoy día es una respuesta a ese impulso instintivo de la unión sexual. El matrimonio permanente ha sido practicado permanentemente entre los distintos pueblos del mundo. No obstante y a pesar de ese hecho y de todas las campañas y esfuerzos de persuasión pública que son llevados a cabo contra la unión sexual ilegítima o la fornicación, éstas existen en todo el mundo, en ciudades grandes y pequeñas, de manera abierta o encubierta. Por si mismo esa es la mejor prueba de que el matrimonio permanente no puede colmar los instintivos deseos sexuales de todas las personas y que se debe buscar una solución al problema.

El Islam es una religión universal y su legislación toma a todos

los tipos de seres humanos en consideración. Teniendo en cuenta el hecho de que el matrimonio permanente no satisface los impulsos sexuales instintivos de ciertos hombres y que el adulterio y la fornicación, de acuerdo al Islam, son venenos mortales que destruyen el orden y la pureza de la vida humana, esta religión ha legitimado el casamiento temporal bajo condiciones especiales por virtud de las cuales resulta distinto al adulterio y la fornicación y está libre de sus males y corrupciones. Estas condiciones incluyen la necesidad de que la mujer sea soltera para convertirse en casada temporalmente con un solo hombre y después del divorcio mantenerse un tiempo sin casarse (*iddah*), el cual es la mitad del requerido en caso de divorcio de un casamiento permanente. En el Islam el casamiento temporal se legitima con el objetivo de permitir, dentro de las leyes sagradas, las posibilidades que minimicen los malos resultados de las pasiones de los hombres, que si no son canalizadas legalmente se manifiestan por sí mismas de muchas maneras peligrosas fuera de la estructura de la ley religiosa.

Apéndice III

Prácticas rituales en el Shi'ismo

Por Seyyed Husain Nasr

Los ritos religiosos practicados por los Doce Imames Shi'itas son esencialmente los mismos de los sunnitas, con ciertas modificaciones menores en lo que hace a la postura y a las expresiones, que también se encuentran entre las mismas escuelas sunnitas (*madhhabs*), excepto en la adición de dos sentencias en el llamado al rezo. Para el shi'ismo, al igual que para el sunnismo, el rito principal consiste en los rezos diarios (*salat* en árabe, *namaz* en persa y urdu), es decir, las oraciones del alba, del mediodía, de la media tarde, del atardecer y de la noche. En conjunto consisten en 17 unidades (*rakas*) divididas en la proporción o razón de 2, 4, 4, 3, y 4 para las cinco oraciones respectivas. La única cualidad singular de la práctica shi'ita al respecto es que en vez de cumplir los cinco rezos diarios de manera totalmente separada uno del otro, los shi'itas generalmente unen las oraciones del mediodía y la media tarde como así también la del atardecer y la de la noche.

Los shi'itas también realizan oraciones supererogatorias y otras especiales en situaciones como las de gozo, temor, agradecimiento o cuando visitan un lugar sagrado de peregrinación. En estas prácticas también hay pocas diferencias entre el shi'ismo y el sunnismo. De todos modos, podemos percibir una distinción en la oración comunitaria del viernes. Por supuesto estas oraciones se hacen en ambos

grupos, pero tienen decididamente un sentido político y social más grande en el mundo sunnita. En el shi'ismo, aunque estas oraciones se cumplen al menos en la mezquita en cada ciudad y pueblo, en ausencia del Imam, quien de acuerdo al shi'ismo es el verdadero líder de las oraciones, su importancia está un poco disminuida y se pone más énfasis sobre las oraciones individuales prescriptas.

En cuanto al segundo rito básico islámico, el del ayuno, es practicado por los shi'itas de una manera casi idéntica a la de los sunnitas, diferenciándose solamente en que los shi'itas rompen el ayuno unos minutos más tarde que los sunnitas, es decir, cuando el sol se puso completamente. Todos los que están en condiciones de ayunar y por sobre la edad de la pubertad deben abstenerse de beber y comer durante el mes de Ramadán desde el amanecer hasta la puesta del sol. Las condiciones morales e internas que acompañan al ayuno son idénticas para las dos ramas del Islam. De la misma manera, muchos shi'itas, al igual que los sunnitas, ayunan ciertos otros días del año, especialmente al comienzo, a mediados y al final del mes lunar, siguiendo el ejemplo del Santo Profeta (PBd).

También las prácticas shi'itas y sunnitas en lo que hace a la peregrinación (*hayy*) tienen solamente diferencias menores. Pero en el shi'ismo se enfatiza más la peregrinación a otros lugares sagrados. La visita a las tumbas de los Imames y santos juega un papel integral en la vida religiosa de los shi'itas, lo cual a su manera es compensado por los sunnitas por sus visitas a las tumbas de los santos o lo que en el Norte de África se llaman tumbas morabitas. Por supuesto, estas peregrinaciones no son ritos obligatorios como los rezos diarios, el ayuno y el *hayy*, pero juegan un importante papel religioso que difícilmente se puede pasar por alto.

Hay ciertas prácticas religiosas además de los ritos básicos que son específicamente shi'itas, aunque curiosamente se encuentran también en ciertas partes del mundo sunnita. Por ejemplo, '*raudah-jani*', que es la combinación del sermón, recitación de poemas, versos coránicos y el drama que describe la trágica vida de los distintos Imames, particularmente del Imam Husain. Aunque

raudah comenzó a ser practicado ampliamente solamente durante el período Safavida, se ha convertido en uno de los actos religiosos más extendidos e influyentes en el mundo shi'ita y deja profundas marcas en toda la comunidad. *Raudah* se cumple mayormente durante los meses islámicas de Muharram y Safar, meses en los que tuvieron lugar la tragedia de Karbalá y sus consecuencias. *Raudah* no existe en el mundo sunnita en la misma forma que ha tomado en el shi'ismo, pero se ven otras formas de elegías (*marathi*) y dramas describiendo la tragedia de Karbalá durante Muharram en lugares tan apartados como Marruecos.

Relacionado con *raudah* durante el mes de muharram está el drama del sacrificio (*taziyah*) que se ha vuelto un arte elaborado en el mundo persa e indo pakistaní. Ya no es un rito directamente religioso en el sentido de las oraciones, no obstante que es una gran manifestación de la vida religiosa, en tanto afecta la vida y el corazón de la sociedad. También en esa oportunidad se producen procesiones callejeras en las que el pueblo canta, llora y algunas veces se flagela con el sentido de participar en el sacrificio del Imam. Se debería buscar una equivalencia a esto en el mundo sunnita en las procesiones sufíes que se han vuelto más escasas en los países musulmanes durante los últimos años.

A nivel popular hay ciertas prácticas religiosas que se deben mencionar debido a su amplia popularidad. Incluye el dar limosnas, además del impuesto religioso (*zakat*) promulgado por la *shar'iah*, con el objeto que sirva de respaldo al pedido de algo a Dios en la oración, lo cual toma la forma de entrega de dinero al pobre, preparación de especiales mesas de comida que se da al pobre y muchas prácticas que lleva a la religión a intimar con las actividades de la vida diaria.

La recitación del Sagrado Corán es un rito por excelencia y es una práctica shi'ita básica al igual que una práctica sunnita. El Sagrado Corán es recitado en ocasiones especiales como bodas, funerales, etc. como así también en distintos momentos del día en nuestra vida normal. Además los shi'itas ponen mucho énfasis en

la lectura en árabe de súplicas de gran belleza de los hadices proféticos y de los dichos de los Imames, como aparecen en el *"Nahyul Balagah"*, *"Sahifah Sayyadiyah"*, *"Usul al-kafi"*, etc. Algunas de estas súplicas, como "Yaushani kabir" y "Kumayl", son largas y toman varias horas. Son recitadas solamente por los piadosos especialmente en ciertas noches de la semana, particularmente los jueves a la noche y en las noches de Ramadán. Otros creyentes se satisfacen con rezos más cortos. Pero el conjunto de la práctica de recitar letanías y súplicas de distintos tipos, constituye un aspecto importante de los ritos de los musulmanes y sus devociones religiosas, tanto en el mundo sunnita como shi'ita. Y en ambos mundos estas súplicas y letanías devocionales provienen de las obras de los santos, que en el mundo shi'ita se identifican con los Imames y la Casa del Profeta, y en el mundo sunnita con el sufismo en general.

Apéndice IV

Una nota sobre el *Yinn*

Por Seyyed Husain Nasr

Uno de los aspectos menos comprendidos de las enseñanzas islámicas en el mundo moderno se refiere a esa clase de seres llamados y*inn* (genios), al cual se refiere el Sagrado Corán en diversas partes. La razón para la mala comprensión proviene de la concepción materialista post cartesiana del Universo, la cual excluye el mundo psíquico y sutil, a donde pertenecen en realidad los seres llamados *yinn* en el esquema tradicional de la cosmología. Para comprender el sentido de *yinn*, por lo tanto, hay que ir más allá de la concepción de la realidad que incluye solamente el mundo de la materia y el entendimiento racional (dualismo paralizante que hace imposible la comprensión de las doctrinas tradicionales), de modo de poder hacer conciencia de la realidad jerárquica compuesta por tres mundos: el del espíritu, el de la psiquis o alma, y el de la materia. Al *yinn* se lo puede identificar como una existencia que pertenece al mundo intermedio o de la psiquis, el *barzaj* situado entre este mundo y el mundo del Espíritu puro.

En la terminología coránica y en la literatura de los hadices los *yinn* generalmente son conectados o unidos al '*ins*' o género humano y a menudo se usa la expresión '*al-yinn ual-in*' (los *yinn* y los seres humanos) en referencia a las clases de criaturas a las que se les manifiestan las órdenes y prohibiciones de Dios. El hombre

fue hecho de arcilla en la que Dios insufló (*nafaja*) su Espíritu. Los *yinn* en las doctrinas islámicas son ese grupo de criaturas que fueron hechas de fuego más que de tierra, y en las que Dios también insufló Su Espíritu. De aquí que al igual que el hombre poseen un espíritu y conciencia y se les revelaron órdenes divinas. En su propio nivel son criaturas centrales de la misma manera que los hombres son las criaturas centrales en este mundo. Pero en contraste a los hombres poseen una forma exterior volátil, 'suelta', de modo que pueden tomar diversas formas. Eso significa que, más precisamente, son creaciones esencialmente de las psiquis antes que del mundo físico, y que pueden aparecerse al hombre en formas y figuras distintas.

Habiendo sido dotados de espíritu, los *yinn*, como los seres humanos, son responsables ante Dios. Algunos son 'religiosos' y 'musulmanes'. Hay fuerzas psíquicas que pueden conducir al hombre desde el mundo físico al mundo espiritual a través del laberinto del mundo intermedio o *barzaj*, que son ángeles intermediarios. Hay también otras fuerzas maléficas que se han rebelado contra Dios, de la misma manera que los seres humanos se rebelan contra la Divinidad. Estos *yinn* se identifican con los 'ejércitos de Satán' (*yunud al-Shaytan*) y son las fuerzas del mal que por medio de inducir las facultades de la imaginación (*jayal*) y la aprehensión (*wahm*) en sus aspectos negativos, apartan al hombre de la Verdad que su inteligencia percibe por virtud de la luz innata que mora dentro de él.

En el cosmos religioso del musulmán tradicional, que está lleno de criaturas de Dios materiales, psíquicas y espirituales, los *yinn* juegan su propio rol particular. Son tomados por la elite por lo que son, es decir, fuerzas psíquicas del mundo intermedio de una naturaleza tanto benéfica como maléfica. A nivel popular los *yinn* aparecen como criaturas físicas concretas de diferentes formas y tipos, contra los cuales se busca la ayuda del Espíritu, generalmente recitando versículos coránicos. De aquí que los *yinn* y todo lo que pertenece a ellos entran, en el nivel popular, en el campo de lo demoníaco, la magia, etc. y son una realidad vívida para aquellos seres humanos cuyas mentes aún están abiertas al vasto mundo de

la psiquis y su aspecto cósmico. Los musulmanes con este tipo de mentalidad viven en un mundo en el que son conscientes de Dios y también de las fuerzas angelicales que representan el bien y de las fuerzas demoníacas que representan el mal. Aunque hay *yinn* de ambos tipos, buenos y malos, el musulmán los identifica más a menudo en su pensamiento con las fueras demoníacas que extravían al ser humano. En el nivel teológico y metafísico del Islam, se los entiende a los *yinn* como un elemento necesario en la jerarquía de la existencia, un elemento que se relaciona al mundo físico en los órdenes más elevados de la realidad. Además, los *yinn* son especialmente semejantes a los hombres, como señalamos antes, en el hecho de que también se les insufló el Espíritu de Dios. Y algunos de los Profetas de Dios, como Salomón, gobernaron tanto sobre los *yinn* como sobre los hombres, como lo testifica el Sagrado Corán.

Para los occidentales que estudian el Islam, el sentido de *yinn* no puede ser comprendido a menos que lo hagan a través de la cosmología, psicología y metafísica tradicional. Solamente a través de esta comprensión se les vuelve entendible y con sentido la existencia y funciones de los *yinn*, los cuales en realidad tienen su correspondencia en otras religiones. No podemos reducir la creencia en los *yinn* a la superstición, simplemente porque no sabemos lo que significan. Si se le pidiese a un musulmán tradicional que dé su opinión respecto a todo lo que es de interés en el mundo moderno de los fenómenos psíquicos, en la exploración del mundo psíquico por medio de las drogas y otros medios, y en los fenómenos de origen psíquico que hoy día se vuelven más recurrentes que nunca, respondería que mucho de todo eso está relacionado con lo que él entiende por *yinn*. Agregaría que la mayoría de los *yinn* involucrados en esos casos son, de tipo maléfico y demoníaco frente a los cuales no hay ninguna manera de protegerse salvo por la gracia que proviene del Espíritu puro.

Índice

Prólogo **3**
El estudio del Shi'ismo 3
Elementos fundamentales del Shi'ismo 9
Estado actual de los estudios Shi'itas 18
Este libro 20
El autor 25

Introducción **31**

El significado de religión (*din*), Islam y Shi'ismo **33**
Religión 33

Primera Parte: Antecedentes históricos del Shi'ismo **37**

Capítulo I. El origen y desarrollo del Shi'ismo **39**
La causa de la separación de la minoría shi'ita de la mayoría sunita 42
Los dos problemas de la sucesión y la autoridad en las ciencias religiosas 45
El método político de elección del califa por medio del voto y su discrepancia con la visión shi'ita 47
La finalización del Califato de 'Ali Amir al-Muminin y su método de gobierno 55
Los beneficios que obtuvo la Shi'a del Califato de 'Ali 60
El paso del califato a Muawiyah y su transformación en monarquía hereditaria 62
Los días más tristes del Shi'ismo 65
El establecimiento del gobierno omeya 66
El Shi'ismo durante el segundo siglo de la Hégira

(s. VIII d.C.) 69
El Shi'ismo en el tercer siglo de la Hégira (s. IX d.C.)..... 71
El Shi'ismo en el cuarto siglo de la Hégira (s. X d.C.)..... 72
El Shi'ismo desde el siglo quinto al noveno de la Hégira (s. XI al XV d.C.)..... 73
El Shi'ismo en los siglos décimo y decimoprimero de la Hégira (s. XVI y XVII d.C.)..... 75
El Shi'ismo desde el siglo decimosegundo al decimocuarto de la Hégira (s. XVIII al XX d.C.)..... 75

Capítulo II. Las divisiones dentro del Shi'ismo 77
Zaydismo y sus ramas 79
El ismailismo y sus ramas 80
Los Batinis..... 83
Los Nizaris, Musta'lis, Drusos y Muqanna'ah..... 84
Diferencias entre el Shi'ismo Duodecimano con el ismailismo y zaydismo..... 86
Resumen de la historia del Shi'ismo Duodecimano 88

Segunda Parte: El pensamiento religioso Shi'ita..... 91

Capítulo III. Tres métodos de pensamientos religiosos 93
Primer método: El aspecto formal de la religión..... 98
Segundo método: El camino de la intelección y el razonamiento intelectual 113
Tercer método: Intuición intelectual o relevancia mística 120

Tercera parte: Creencias islámicas desde el punto de vista Shi'ita..... 129

Capítulo IV. Sobre el conocimiento de Dios 131
El mundo visto desde el punto de vista de la existencia y la realidad; la necesidad de Dios 131
Otro punto de vista respecto a la relación entre el hombre y el universo 132
La Esencia Divina y los Atributos 137
El sentido de los Atributos Divinos 138
Otras explicaciones respecto a los Atributos..... 139

Destino y providencia 141

Capítulo V. Sobre el Conocimiento del Profeta (PBd)..... 147
Hacia el objetivo: Guía general 147
Guía especial 149
Razón y Ley 151
Esa conciencia y sabiduría misteriosa llamada Revelación 152
Los Profetas - Infalibilidad de la Profecía..... 153
Los Profetas y la religión Revelada..... 155
Los Profetas y la prueba de la Revelación y la Profecía..... 157
La cantidad de Profetas de Dios 159
Los Profetas portadores de la Ley Divina 160
La Profecía de Muhammad 160
El Profeta y el Sagrado Corán..... 165

Capítulo VI. Escatología..... 169
El hombre está compuesto de espíritu y de cuerpo 169
Una discusión sobre el espíritu desde otra perspectiva..... 171
La muerte desde el punto de vista islámico 172
Purgatorio..... 172
El Día del Juicio - La Resurrección 174
Otra explicación..... 176

Capítulo VII. Conocimiento del Imam (Imamología)..... 183
El significado de Imam 183
El Imamato y la sucesión 184
Ratificación de las secciones previas..... 194
El Imamato y su papel en la exposición de la Ciencia Divina 197
La diferencia entre el Profeta y el Imam..... 198
El Imamato y su papel en la dimensión esotérica de la religión..... 199
Los Imames y los líderes del Islam 204
Breve historia de la vida de los doce Imames..... 205
Sobre la Aparición del Mahdi..... 230
El mensaje espiritual del Shi'ismo..... 234

Cuarta parte: Apéndices 239

Apéndice I. *Taqiyah* o Disimulación 241

Apéndice II. *Mutah* o casamiento temporal..... 245

Apéndice III. Prácticas rituales en el Shi'ismo 249

Apéndice IV. Una nota sobre el *Yinn* *253*

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)
www.biab.org
correo@biab.org

'Allamah Tabatabai
El Islam shi'ita

El Islam shi'ita

'Allamah Tabatabai

2ª edición